

УДК 930.1

DOI <https://doi.org/10.32782/apfs.v043.2023.3>

О. М. Єременко

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2922-0643>

доктор філософських наук, професор

Національного університету «Одеська юридична академія»

ІСТОРИЯ ЯК БОРОТЬБА МЕТАФІЗИЧНИХ ПРОГРАМ (РОЗДУМИ ПРО КНИГУ ОЛЕКСІЯ ХАЛАПСІСА «ДЗЕРКАЛО КЛІО»)

Вступ: пояснення підходу. Монографія Олексія Халапсіса «Дзеркало Кліо: Метафізичне розуміння історії» вийшла у Дніпрі у 2017 році. Для рецензії наша стаття дещо запізнилася. Але ми хочемо запропонувати до уваги читача не рецензію, а роздуми, головним чином, у сфері філософії історії, навіяні читанням чудової книги Халапсіса. Мабуть, наші роздуми виявляться надто суб'єктивними: ми сфокусуємо увагу на аспектах розуміння історії Халапсісом, які нам здалися найцікавішими та викликали найбільший відгук, оскільки зіткнулися з нашим власним розумінням. Зрозуміло, що зазначений суб'єктивізм не звільняє нас ані від аналізу аспектів, які найбільш важливі для О. Халапсіса, ані від рефлексії щодо метафізичного смислу подій сучасної історії.

Отже, **ціль** статті – деталізувати ряд концептуальних положень нашої авторської філософії історії, спираючись на аналіз положень філософії історії О. Халапсіса.

Актуальність статті обумовлена тим, що сучасні події мають всесвітньо-історичне значення: вони не тільки суттєво змінюють геополітичні, економічні, ментальні структури сучасного світового порядку, але й задають потужний вектор найближчої, а можливо, і подальшої історії. Поряд з цим, сучасні події мають екзистенціальний і навіть метафізичний смисл, інколи прихований, а інколи такий, який бурхливо уривається навіть у повсякденне життя. Сучасний філософ історії повинен осмислювати сутність епохи, не тільки спираючись на концепти своїх великих попередників і талановитих сучасників, – він повинен, так би мовити, звернутись *ad eventus ipsi*. Саме в цьому і буде його відповідь на виклики епохи. Сподіваємось, що в нашій роботі присутній не тільки аналіз філософсько-історичної концепції Олексія Халапсіса, але і рефлексія щодо самих подій.

Викладення основного матеріалу.

1. Стиль та свобода мислення. Насамперед привертає увагу сам стиль книги. Це академічна монографія, але вона позбавлена занудності, яка, на жаль, нерідко властива такого роду роботам. Книга написана з літературним блиском. Здається, Халапсіс прагнув реалізувати вольтерівську сентенцію: «Усі жанри хороші, крім нудного». Колегам, які вважають синтаксичну та

семантичну ускладненість неодмінною ознакою академічного філософського тексту, ми рекомендуємо навіть не розкривати книгу Халапсіса.

Свобода стилю є відображенням безсумнівної свободи мислення автора. Монографія починається з досить вільного трактування «Теогонії» та «Трудів та днів» Гесіода. Завершується вона уявним зверненням до Гесіода як експерта, покликаного винести кваліфіковану оцінку сучасної історичної ситуації у всесвітньому масштабі. На думку Халапсіса, Гесіод майже настільки ж іронічний, як і сам автор [4, с. 20]. Хрестоматійна картина неухильного сходження століть, що приписується Гесіоду, піддається сумніву. Справжній регрес характерний лише для залізної раси, тоді як раса героїв вклинюється у загальний регресивний тренд людства як найкраща [4, с. 14–15]. Доводячи до межі протиставлення сущого і належного, Гесіод можливо потай чекає повалення Зевса, подібно до того, як був повалений Кронос [4, с. 23]. Ймовірно, що теологія Гесіода зовсім не апологетична – у ній замаскований тролінг олімпійських богів [4, с. 24].

Все це виглядає не тільки як іронічний стюб щодо класика, але і як неприпустиме осучаснення способу мислення поета VII століття до н. е. Втім – чому неприпустиме?

Ігри з осучаснюванням тривають: автор поплескує по плечу Піфагора як «прозрілого юніта» [4, с. 33]. Він нагадує дуже розумного персонажа комп'ютерної гри, який усвідомив, що навколишній чуттєвий світ ілюзорний, а справжня реальність – це цифровий світ комп'ютерної програми [4, с. 32–33]. Піфагор як Нео VI століття до н. е. Взагалі метафора світу як віртуальної реальності, а людської історії як витонченої комп'ютерної гри пронизує весь текст О. Халапсіса.

Ми відзначаємо це зовсім не для того, щоб «кинути камінь» в Халапсіса: вказана метафора видається нам вдалою.

Щодо допустимості осучаснення класиків. Ми вважаємо, що надмірне осучаснення погано, що стосується осучаснення як такого, то воно не тільки допустимо, але й неминуче. По-перше, осучаснення дозволяє подолати надмірний піетет по відношенню до класиків. Якщо все надмірне погано (а ми саме так і вважаємо), то і надмірний

пієтет поганий. Зрозуміло, класиків слід поважати. Але це не означає, що ми повинні дивитися на них, як пігмеї на велетнів. Класики, можливо, і велетні, але ми зовсім не пігмеї. Якщо хтось вважає себе пігмеем, нехай негайно припинить заняття філософією.

По-друге, певний ступінь осучаснення завжди буде притаманний нашому сприйняттю минулого. Найкращий античник не зможе глянути на Сократа так само, як на нього дивилися давні греки; найкращий медієвіст не зможе поглянути на Абеяра так само, як на нього дивилися його сучасники. Та це й не потрібно: цінність нашого погляду саме в тому, що це *наш* погляд, збагачений багатовіковими смисловими конотаціями.

Властива О. Халапсісу свобода думки породжує оригінальні ідеї, місцями красиву аргументацію. Так, іронія по відношенню до релігійної нетерпимості монотеїстів дозволяє автору здійснити дотепне спостереження: навіть західний атеїзм монотеїстичний: його прихильники за умовчанням приймають, що Бог один, хоча і впевнені, що його немає [4, с. 70]. «Християнські» та «мусульманські» атеїсти живуть у різних всесвітах [4, с. 283]. Метафора граючих богів породжує дотепний хід про бога-троля, який вселяє народам атеїзм з метою роздратувати своїх колег [4, с. 51].

Метафора комп'ютерної гри продукує напис «FATAL ERROR» на «синьому екрані смерті» у випадку фінала гри [4, с. 86]. У сучасному світі навіть Всевишній говорить англійською.

«Житель Заходу швидше поставить під сумнів буття Бога, ніж Його досконалість» [4, с. 70]. Ця думка нас особливо зацікавила – ми повернемося до неї у розділі про богословські вольності, які невимушено вдаються Халапсісу.

А ось приклад красивої аргументації. Розсудливий обиватель зводить реальність до наочності тут і зараз. На цій підставі історії відмовляють у «справжній» реальності. Таке розчинення історії призводить до вакханалії псевдонаукових альтернативних історій (не плутати з науково обґрунтованими альтернативними історіями, які викликають у нас непідробний інтерес). Якщо «вся» історія недостовірна, то навіщо її вивчати – чи не простіше її вигадати? І тут Халапсіс красиво призводить до абсурду незаперечне переконання здорового глузду в обов'язковості наочності реальності: «Якщо ж історії буде відмовлено в реальності, то про існуюче наочно доведеться прийняти, що воно існує так і безумовно, виникаючи при цьому в момент сприйняття, тобто реальності ніщо не передує у часі» [4, с. 163].

2. Авторська філософія історії. На нашу думку, Олексію Халапсісу вдалося не просто написати чергову монографію з філософсько-історичної проблематики – йому вдалося розробити авторську філософію історії. В якості ключових моментів філософії історії О. Халапсіса ми виділили б два концепти: 1) важливість часу, точніше, часу, насиченого змінами; 2) історія як гра із відкритим сюжетом.

2.1. Історія: перемога часу над постійною субстанцією. Думка про часову природу історії сама по собі банальна. Але нам здається, що Халапсісу вдалося показати небанальні конотації цієї думки. Втім, ключове значення категорії часу для метафізики історії, на якому наполягає автор, на наш погляд, дещо перебільшено, але до цього ми повернемося в заключному розділі.

О. Халапсіс показує відмінність основних тенденцій розвитку природознавства та соціально-гуманітарного пізнання. Останні йшли від постійного «справжнього буття» до розуміння дійсності розвитку. Природні науки йшли у протилежному напрямі – від тимчасових явищ світу становлення до побудови атемпоральної картини світу [4, с. 120]. У цьому плані природознавство поєднувалось з метафізикою, від якої йому не вдалося «уберегтися».

Книга О. Халапсіса має підзаголовок: «Метафізичне розуміння історії». На наш погляд, саме метафізичний аспект філософії історії вийшов у автора найбільш вдалим.

Західна філософська традиція – це наполегливі спроби осягнення позачасової реальності. Фундаментальні допуски і класичної метафізики, і класичного природознавства однакові: незмінність основ світу, частковий характер будь-яких трансформацій; єдиному і нерухомому буттю метафізики відповідає природничий ідеал стаціонарності світу [4, с. 121–122]. «Час просто не мислиться тим, хто існує в істинному світі, перебуваючи «з цього боку ілюзії», тому, незважаючи на численні звернення до цієї проблеми, фактично ніхто не використовував час для опису начал і вищих причин суцього як такого» [4, с. 122].

Важко уявити собі більш ворожий погляд на «святе святих» класичної метафізики – справжнє буття, ніж погляд історика. «Істинне буття невідчуждє часу, а те, що підвладне – не є справжнє буття» [4, с. 122]. «Справжнє буття не історичне, а те, що історично – суще – істинне лише тією мірою, якою воно виходить «за» свою історичність, коли через нього відкривається вічність» [4, с. 123].

Під прапором мінливості, що зачіпає саму суть буття, історики, а також історично мислячі філософи та дослідники природи («Великий вибух» як вибух у світогляді природознавців) здійснюють сміливу атаку на *enfant terrible* метафізики – на цитадель «справжнього буття». Халапсіс – один із найрішучіших бійців у когорті атакуючих. Недостатньо визнати наявність у світі суцього незворотних змін. Слід порушити питання мінливості самих першооснов і вищих принципів. «Але оскільки суще (про засади якого веде мова метафі-

зика) перебуває у стані незворотних, багато в чому випадкових і непередбачуваних змін, чи це не означає, що й самі начала також мінливі?» [4, с. 127].

Сміливо та чудово! Звідси випливає думка про історичність самих законів природи: «...вони з'являються разом із природою у процесі її самоорганізації» [4, с. 129]. У момент первинної Сингулярності законів природи не було, вони виникли у певний час, і це виникнення було «історичною» подією. Халапсіс бере у лапки слово «історичне» в даному контексті, мабуть, віддаючи данину одному з основних стереотипів сучасного філософського пізнання та загальнонаукової методології – різкому розмежуванню і навіть протиставленню природи історії та культури. Але якщо ми правильно зрозуміли, автор, так би мовити, не заіпнотизований цим стереотипом. Якщо це так, то ми тиснемо йому руку, оскільки вважаємо це протиставлення хибним та надуманим. О'кей, передбачаючи обурені вигуки колег, уточнимо: хибною та надуманою є саме різкість зазначеного протиставлення.

Мислення Халапсіса частково рухається у парадигмі протиставлення. Втім, це не дивно: світ історії та культури, безперечно, має специфіку по відношенню до світу природи, цю специфіку неможливо заперечувати. І все ж таки, вона перебільшена. Це стосується і методології пізнання світу природи та світу історії. У некласичній та постнекласичній науковій картині світу історизм проник і в природознавство.

Халапсіс приділяє неабияку увагу проблемі реальності історичного буття як об'єкта пізнання. З погляду сучасних критеріїв науковості, онтологічна реальність минулого проблематична. Історичне буття неспроможне пред'являтися як наочна даність. Істинне судження має відповідати дійсному стану справ, але що є дійсним станом справ щодо історії? [4, с. 161].

Враховуючи торжество історизму, саме у цьому пункті ми не бачимо особливої специфіки історичного пізнання. Сучасна астрофізика говорить нам, що картина Всесвіту, що спостерігається зараз, насправді показує нам далеке минуле. Світло зірок приходить до нас із запізненням, і чим далі зірка, тим значніше запізнення. Зоряне небо, яке ми бачимо над головою, насправді було у такому стані мільйони, якщо не мільярди років тому. Що є дійсний стан справ у Всесвіті? Насправді ми бачимо минуле Всесвіту. Тому навіть астрономи – трохи історики.

Повернемося до історичності законів природи. В якому сенсі вони виникли? Адже не в тому сенсі, в якому виникли, скажімо, Сонце або Земля [4, с. 130]. Питання, що заслуговує на роздуми. Якщо начала суцього пов'язані з суцим (а іншого може бути), цей зв'язок не є одностороннім. Отже, як начала впливають на суще, так і суще – на начала [4, с. 130–131].

Знову чудово і глибоко. Трохи пофантазуємо та допоможемо атакуючим «справжнє буття». Якщо самі начала мінливі, то тим більше ми можемо припустити подібне щодо законів історії та законів природи. Що якщо закони історії змінюються від епохи до епохи? У марксистській традиції заведено говорити про базис у суспільному розвитку. Добре, нехай буде базис. Але чому він має бути одним і тим же у різних суспільствах та в різні епохи? Припустимо, що у XIX столітті у країнах Заходу економіка справді була таким базисом. Але в античності базисом могла бути сфера політики і навіть війни, у середньовіччі – релігія, у наш час – наука (це частково визнавалося й у марксизмі).

Наскільки константні світові константи? Чому ми впевнені, що гравітаційна постійна завжди дорівнювала $G = 6.67191(99) \cdot 10^{-11} \text{ м}^3 \cdot \text{с}^{-2} \cdot \text{кг}^{-1}$, а швидкість світла – 300 км за секунду у вакуумі? Якщо це доведено – замовкаю та знімаю капелюх. Але якщо це просто мовчазне припущення?

Саме філософія історії, особливо роздуми про час і всеосяжність змін дозволить зняти протиставлення метафізики та діалектики [4, с. 137]. Золоті слова!

Ще, на наш погляд, красива аргументація: якщо справжнє буття незмінне, то мінливе суще зайве, але оскільки мінливе справді є, то буття повинно мати темпоральний вимір [4, с. 140]. Через історію людина не просто долучається до буття (як до чогось відчуженого і готового), а й саме буття долучається до людини, змінючись разом з нею [4, с. 140]. Тут дозволимо собі трохи «потягнути ковдру на себе». У дусі оксюморонної діалектики, яка розвивається нами, начала буття слід мислити як *незмінну мінливість і змінну незмінність*.

2.2. Відкритість історії: свобода волі юнітів. Ми вже говорили про те, що через весь текст проходить іноді явне, іноді приховане порівняння історії з комп'ютерною грою. На наш погляд, ця метафоризація виявляється продуктивною, завдяки їй автор приходить до деяких цікавих висновків. Наприклад, світ як гра з відкритим сюжетом, сюжетність створюється в міру розгортання гри. Код світу модифікується під впливом змін, що відбуваються у світі [4, с. 125]. Згадаймо про гіпотезу історичності світових законів, що виникають і змінюються під час світового розвитку.

Відкритий характер історії зумовлює велике завдання філософії історії – розуміння тотальності історичного буття. Метафізична істина історії є не істиною факту і не істиною репрезентації [4, с. 152]. «Об'єктом метафізичного інтересу виступає не окремий факт, а тотальність історичного буття ...» [4, с. 152]. Недовіра до великих наративів обертається істотним недоліком втрати осмислення цілісності історичного про-

цесу. Сучасні історики займаються частковими, «точковими» дослідженнями, така фрагментація «суперечить самому духу історії, в якій події ув'язуються між собою в цілісну тканину власне історичного буття» [4, с. 148–149]. Фрагментарне знання, яке здобувається істориками, не завжди приводить до осягнення логіки історичного становлення [4, с. 149]. «Знання всієї «п'єси» дозволяє оцінити значення окремих її епізодів, і вже озброївшись знанням минулого, можна знову спуститися до часткового, щоб збагатити своє знання подробицями» [4, с. 149].

Взагалі ми поділяємо нагальну потребу доповнити «точкове» бачення історії цілісним. Але, якщо прийняти авторське розуміння історії як відкритого процесу, то, в строгому значенні слова, ми не можемо знати всю п'єсу, бо вона є незавершеною п'єсою, це п'єса, що триває, п'єса, всередині якої ми знаходимося. Вірно, що ми не лише персонажі, а й певною мірою співтворці п'єси, і все ж таки ми не можемо схопити її цілісний зміст саме внаслідок того, що вона все ще триває. Це не означає відмови від завдання розуміння тотальності історичного буття, це означає усвідомлення неминучої частковості, отже, умовності будь-якого рішення цієї задачі.

Усвідомлення відкритості історії підводить до важливої методологічної вимоги враховувати як наявні досягнення цивілізації, так і її цілі на майбутнє. У зв'язку з цим досліднику необхідно розглядати як історичні факти, так і метафізичний (онтологічний) проєкт, властивий даній цивілізації [4, с. 139]. Концепт метафізичного проєкту цивілізації – один із ключових у філософії історії О. Халапсіса. Ми повернемося до нього в заключному розділі, коли говоритимемо про переклик наших власних роздумів про історію з роздумами Халапсіса.

Свобода мислення автора у поєднанні з розумінням історії як відкритої гри породжує блискучу та надзвичайно плідну гіпотезу. У різних всесвітах могли би існувати як різні онтологічні параметри (фізичні константи) світу загалом, так і різні параметри світу історії. Так, історія розумних істот в інших всесвітах могла би дуже суттєво відрізнятися і за змістом, і за передумовами від людської. «Ті параметри світу історії, які людині здаються природними та закономірними (родина, етнічна ідентифікація, держава як форма організації суспільного життя, війна як спосіб вирішення міжнародних конфліктів тощо), сприймалися б як неприродні та алогічні в іншій «системі координат» ... [4, с. 182–183].

Браво! Автора – до студії! Який простір для фентезійних утопій та антиутопій! Уявімо собі «попаданця», який потрапляє не в реальне і навіть не у віртуальне минуле, а у світ, де суспільство влаштоване зовсім інакше і, відповідно, його істо-

рія протікає зовсім інакше. Наприклад, у тому світі розумні істоти можуть довільно і багаторазово змінювати расу, стать, етнічну приналежність, не кажучи вже про професійний і соціальний стан, але неможливо перейти з однієї релігії в іншу або змінити світогляд. Або де основною формою соціальної організації виступає не держава, а корпорація, чи спортивна команда, чи, скажімо, колір очей. І де війни розгортаються не навколо територіальних суперечок, ресурсів, соціальних чи релігійних розбіжностей, амбіцій правителів, а довкола приналежності до різних кулінарних традицій. Або, скажімо, у цьому світі війни фізично неможливі (внаслідок особливостей фундаментальних констант), а гострі соціальні конфлікти вирішуються шляхом спортивних, естетичних чи сексуальних змагань. І невірно думати, що подібні фантазії – лише гра художньої уяви. Чи не зрозуміємо ми краще нашу власну історію, зіставляючи її з іншими можливими історіями?

3. Філософія війни у світлі поточних подій. Цей розділ викликає особливий інтерес у світлі нинішньої війни Росії з Україною. Книга «Дзеркало Кліо» побачила світ у 2017 році. Ми фокусуємо увагу на цьому факті, оскільки багато положень, що стосуються розуміння війни, виглядають не просто дуже актуальними – іноді вони справляють враження передбачень, порівняно з якими Нострадамус «відпочиває».

О. Халапсіс відкидає поширений стереотип про важливість економічної мотивації під час розв'язання війн. Він досить переконливо показує, що причини війн найчастіше виходять далеко за межі економічних інтересів. Один із підрозділів розділу, присвяченого війні, називається «Війна як бізнес-проєкт?» Знак питання тут зовсім не випадковий: автор показує, що у більшості випадків війна виявляється вельми збитковим бізнес-проєктом. Якщо економічна мотивація війн першорядна, то: 1) цілі війн припускають отримання максимального доходу, який з лишком виправдував би військові витрати; 2) економічна мотивація учасників конфлікту мала б превалювати над усіма іншими мотивами [4, с. 321]. Неупередженого погляду на історію війн достатньо, щоб переконатися у помилковості обох гіпотез.

О. Халапсіс переконливо показує, що, як правило, війни не обмежуються економічними інтересами, але виходять у геополітичну площину. Війна може бути економічно збитковою, але геополітичні цілі її акторів є настільки значущими, що виправдовують у їхніх очах матеріальні та людські витрати [4, с. 330–331]. При цьому особливо цікавими є випадки внутрішнього аксіологічного конфлікту в суспільній свідомості учасників війни [4, с. 332–333]. Якщо війна закінчилася для цієї держави позитивно у всіх аспектах, то її оцінка у свідомості співвітчизників майже

напевно виявиться позитивною. Але що робити, якщо успіх в одних аспектах супроводжувався невдачами в інших? Тоді оцінки як сучасників, так і нащадків виявляються неоднозначними. Саме в ситуації аксіологічного конфлікту виявляється пріоритет цінностей, обговорюється питання: заради чого варто воювати? [4, с. 332–333].

А тепер попросимо читача бути особливо уважним. Те, що війну легше розпочати, аніж припинити, розхожа банальність. Але роздуми автора про засоби припинення війни дуже цікаві. Хід війни може сприйматися як прийнятний. Тобто ми можемо припинити війну, але не прагнемо цього робити. Можливо ми вважаємо, що мети війни ще не досягнуто, можливо, розраховуємо на перелом на нашу користь, можливо шукаємо привід для припинення війни, оскільки стурбовані проблемою «збереження обличчя». Тепер припустимо, що війна для нас неприйнятна, але мир можливий лише на катастрофічних умовах – повна капітуляція, втрата незалежності тощо. У такому разі на «мир за будь-яку ціну» можна піти лише від безвиході. Тепер припустимо, що хід війни задовольнив нас, ми готові до виходу з війни. Але тепер наші умови є неприйнятними для противника. Тоді наше завдання – придушити його волю до опору, змусити підкоритись нашій волі [4, с. 336]. *Видано у 2017-му, написано раніше!*

Ще глибшим, ніж геополітичний, є цивілізаційний аспект війни. Халапеїс розрізняє екзоцивілізаційні та ендоецивілізаційні війни. Перші являють собою боротьбу онтологічних проектів, які властиві різним цивілізаціям. Другі є змаганням трактувань того ж самого проекту у межах однієї цивілізації [4, с. 319].

Існують фундаментальні цивілізаційні ідеї, що визначають самість цього суспільства. Відмова від таких ідей спричиняє або перегляд коду цивілізації, або її повну деструкцію. Будь-яка цивілізація має механізми захисту своїх системотворчих ідей, і одним із таких механізмів виявляється війна. Чужі культурні норми стають вкрай небезпечними, якщо виникає загроза, що вони підкорять нашу культуру, змінять наш світогляд [4, с. 338–339]. Світоглядні патерни та форми соціальної організації, що вступають у суперечність з онтологічним проектом цивілізаційної спільноти сприймаються як така собі подоба «ракової пухлини», з якою слід покінчити [4, с. 338].

У ситуації нинішньої війни не виникає сумніву в тому, що дані положення мають значну пояснювальну силу. Гадаю, що війна Росії з Україною – саме цей випадок. Незрозуміла ненависть Росії до України (причому не лише кремлівської еліти, а й «глибинного народу») пояснюється тим, що Росія відчуває загрозу не лише своїй національній ідентичності з боку України – вона відчуває загрозу своїй цивілізаційній ідентичності. Так

само Росія є смертельною загрозою для української національної ідентичності. Щодо цивілізаційної ідентичності – питання надзвичайної складності, бо, на нашу думку, Україна здійснює героїчний цивілізаційний тренд. Гірко, мабуть, страшно це усвідомлювати, але треба дивитися в очі правді: мабуть, нинішнє протистояння Росії та України – це *війна не на життя, а на смерть*.

Халапеїс визначає війну як «форму історичного становлення людства, яка полягає у прагненні одних соціумів нав'язати свою метафізичну волю іншим за допомогою насильства» [4, с. 315]. Це визначення здається нам дуже вдалим. Воно набагато глибше висхідного до К. Клаузевіца визначення війни як продовження політики іншими засобами.

Нав'язування метафізичної волі є прагнення поширити вплив відповідного онтологічного проекту (в екзоцивілізаційних війнах) або свого трактування цього проекту (в ендоецивілізаційних війнах). Наприклад, хрестові походи – це поширення християнського проекту світоустрою, а релігійні війни XV–XVII століть – боротьба за автентичне трактування християнства [4, с. 330]. «Війни з іноцивілізаційними народами – це боротьба за «наш світ», війни всередині цивілізації – боротьба за «наше бачення» цього світу» [4, с. 330].

Свого часу Ф. Ніцше висловив геніальне пророцтво: «Настає час боротьби за панування над землею кулею – вона вестиметься в ім'я основних філософських вчень» [6, р. 112]. Ця боротьба в кінцевому рахунку стане аж ніяк не метафоричною, а справжнісінькою війною. Ми вважаємо, що нинішня війна Росії з Україною вписується у пророцтво Ніцше. Формулювання, яке ми нижче запропонуємо, звичайно, буде здаватися обивателю і політику надуманим, самовпевненим і просто дурним, але ми вважаємо, що, у певному сенсі, *війна є останнім аргументом філософів*.

4. Статус істини. О. Халапеїс протистоїть тенденціям дискредитації істини у сучасній епістемології. На його думку, відмова від пошуку істини – найгірша із філософських стратегій [4, с. 112]. З властивою йому іронією, він пише: «У всякому разі, я важко уявляю собі референдум про закони природи» [4, с. 113].

Гуманістичні цінності сучасного відкритого суспільства, безперечно, хороші. Але якщо не слід ні з чого створювати собі кумира, то і з найкращих цінностей також. Не слід перетворювати їх на «священну корову». П. Фейерабенд пропонує визнати будь-яку абсурдну і шалену ідею на підставі демократичних та гуманістичних цінностей. Гм... нехай виключно за допомогою демократичних та гуманістичних цінностей спробують вирішити будь-яку елементарну математичну задачу.

Однією із «святих корів» постмодерністського світогляду є принцип плюралізму.

Халапсіс пропонує перед формулою «істин багато» віддати перевагу формулі «істина багатовимірною» [4, с. 113]. Ми абсолютно згодні з таким формулюванням. Багатовимірність історичних істин передбачає можливість альтернативних істин, тобто різних концептуальних схем розуміння історії [4, с. 153]. Це не означає свавілля будь-якої інтерпретації минулого, що набуло широкого поширення в псевдоісторичних творах. Моделі історичного пізнання слід розуміти як відносно дійсні, але зовсім не як абсолютно довільні [4, с. 153].

Тут хотілося б сказати кілька слів про так звану наративну істину. О. Халапсіс згадує концепцію Ф. Анкерсмита щодо піднесеного історичного досвіду, який нідерландський філософ намагається вирвати з-під влади істини. Нібито піднесений історичний досвід не може розглядатися за умов істинності [5, с. 172–173]. Справді, у роботі «Піднесений історичний досвід» є ці, дуже спірні, мотиви. На думку Анкерсмита, історичне піднесення тієї чи іншої цивілізації неможливо історизувати, оскільки воно є міфологізованим минулим, яке перебуває за межами історичного часу. З властивим йому естетським меланхолізмом Анкерсмит пише: «Кожного разу, коли людство або цивілізація вступає в нову стадію своєї історії, з'являється нове міфологізоване піднесення, і його, немов холодне і скам'яніле серце цієї цивілізації, постійно передають тим, хто житиме на всіх її наступних стадіях» [5, с. 500].

У світлі сучасних подій ми усвідомлюємо, що історичне піднесення таїть у собі велике зло. Воно не допускає можливості раціоналізації, критичної інтерпретації, воно надає матеріал для збуджуваного зловживання ентузіазму, що продукує війни, насильство, агресію. *Міфологізоване історичне піднесення сидить у голові Путіна*. Скам'яніле серце західної цивілізації має бути розтоплене вогнем страждань народу України.

5. Богословські вільності. Ми вже говорили про манеру «поплескування по плечу» класиків філософії. Подібну фамільярність автор виявляє і до олімпійських богів. Ну що ж, так їм і треба: вони команда, яка «програла» «команді Христа». Однак тут прозирає деяка неповага до Спасителя... Серйозні теологи обурюватимуться: Халапсіс і по відношенню до всемогутнього і всеблагого Бога монотеїстичних релігій не виявляє належної поваги. Приклади іронічного вільнодумства ми наводили вище. Але свобода мислення Халапсіса не зводиться до стьобу. Вона проявляється і в оригінальних ходах думки за серйозного обговорення теологічних питань.

Якщо у Бога є досконалий і завершений план всесвіту, то будь-які молитви стають безглуздими [4, с. 75]. Догмату про досконалість Бога, як і проблемі теодицеї приділено досить пильну увагу, причому висловлені цікаві міркування.

Як ми вже казали, автор не благоговіє перед моністичним розумінням Бога як єдино вірним, політеїзм йому симпатичний. Він резонно зауважує, що проблеми теодицеї не існує для язичницького світогляду. Пояснення наявності світового зла вимагає неабияких і, як правило, марних інтелектуальних зусиль за умови, що Бог є одиничним, досконалим і всеблагим [4, с. 250–251].

Але наявність зла – далеко не єдина і навіть не найбільша складність для монотеїстичного світогляду. Атрибут досконалості знаходиться під пильною увагою Халапсіса. Він показує внутрішню суперечливість, парадоксальність понять абсолютної досконалості та всемогутності. Всемогутній Бог не може створити таке ж досконале, як Він сам. Абсолютна досконалість може бути лише цілим, а не розділеним в собі багатоманітним. Наявність у світі *лише* Божественної волі зробила б світ досконалим, але безглуздим та *зайвим* продовженням Бога. Наявність у світі волі, яка *відрізняється* від волі Творця, робить світ вільним і виправданим, але недосконалим. Отримуємо: досконалий Бог створює недосконалий світ, а людина, користуючись свободою, міркує про досконалість Бога у недосконалому світі [4, с. 124–125].

Отже, поняття абсолютної досконалості є внутрішньо суперечливим. Ніхто не може бути абсолютно досконалим. Навіть Бог не абсолютно досконалий, бо не всемогутній. А не всемогутній Він, оскільки не може створити абсолютну досконалість, отже Він не все може.

Сюди додається аргументація «від історії»: «Якщо Бог *один раз* і назавжди встановив порядок у світі, а потім лише споглядає його, це означає, що Він був всемогутній *лише одного разу*» [4, с. 80]. Чи може Бог мати часткову волю, відмінну від його загальної волі? Чи може Він призупинити чи змінити встановлені ним закони? [4, с. 80]. Якщо не може, то Бог дійствів виявляється рабом своєї незмінної волі.

Історія для такого Бога є нерелевантною і, так би мовити, нецікавою. Найвищий ступінь досконалості позбавляє Бога можливості маневру: Він знає все, що було, є і *буде*, отже, історія для нього є надмірною [4, с. 71].

Тут доречно згадати таке місце з «Божественної комедії». У «Чистилищі» Данте дає Всевишньому дивну характеристику: «Хто нового ніколи не бачив» [1, с. 104 (Чист. X, 94)]. Чому Бог ніколи не бачив нічого нового? Тому що Він всезнаючий: йому відкрито минуле, сьогодення та майбутнє. Всевишнього, так би мовити, нічим не здивуєш. Але тоді Він не всемогутній, бо для Нього є щось неможливе, а саме: побачити нове. А якщо Він не всемогутній, то отже не абсолютно досконалий. Варіація на тему «парадоксу каменю». По суті, визнаючи суттєвість та відкритість історії, ми

заперечуємо атрибут всемогутності монотеїстичного Бога. *Історики за своєю природою атеїсти.*

На думку О. Халапсіса, всесвітня історія є великим експериментом Духа над самим собою [4, с. 211].

Загалом кажучи, розділи, присвячені духу як справжньому суб'єкту історії, найслабші в монографії. Таке враження, що тут автор віддає данину усталеній моді: у роботах з філософії потрібно обов'язково щось сказати про дух і духовність. Здається, що у наведеному вище висловлюванні Дух синонімічний монотеїстичному Богу. У цьому контексті трохи «потягнемо ковдру на себе». У нашій роботі «Історія як подієвість» запропоновано наступне вільне теологічне формулювання: «*Бог історії не є Deus theoreticus, він є Deus experimentalis*» [2, с. 538].

Втім, тут ми переходимо до заключного розділу.

6. Згідна незгода. Оскільки кожен мислитель тією чи іншою мірою егоцентричний, у будь-якому тексті Іншого він шукає насамперед самого себе. Особливе інтелектуальне задоволення принесли нам ті думки О. Халапсіса, в яких ми знайшли перекличку з нашим власним розумінням історії. Іноді це був майже повний збіг точок зору, іноді частковий, іноді це була розбіжність, але при цьому ми зазначали, що автора цікавлять ті самі питання, що й нас. Останній випадок, можливо, найцікавіший: насправді ми шукаємо в текстах Іншого не самих себе – нам радісно виявити якусь незгоду.

6.1. Подієво-подієтемна природа історії. Халапсіс надає надзвичайного значення часу як субстанційному началу історії. Категорія часу має для метафізики історії ключове значення. Час є конструктивним чинником історичного буття. Час є умовою можливості розгортання історичних форм буття, умовою можливості людського буття у світі [4, с.138]. Історичний час колапсує у минуле, згортаючись та упаковуючись в історичну пам'ять [4, с. 163].

Анітрохи не заперечуючи істотне значення часу для розгортання історії, ми, тим не менш, не схильні вважати його субстанційною основою історії. За всієї поваги до часу, на наш погляд, його роль у філософсько-історичному мисленні дещо перебільшена. Історія є не просто час, а час, наповнений подіями. Для історії події більш субстанціальні за час, бо саме події «штотвхають» історичний час. Історія немислима без подій ще більшою мірою, ніж без часу. Без подій взагалі не було б часу. Якщо час є умова можливості бутіювання людини, то подія є власне актом її бутіювання.

Далі. Минуле пакується не тільки в історичній пам'яті, воно пакується в самій соціальній реальності сьогодення. Соціальні інститути, культурні норми та досягнення, ментальні структури, що

існують у цьому, є результатом минулих подій. Весь сучасний соціум, що існує у синхронному зрізі, є застиглою історичною подієвістю. Філософію історії нерідко вважають розділом соціальної філософії. Насправді – з точністю навпаки: соціальна філософія є розділ філософії історії.

Якщо ми правильно зрозуміли, О. Халапсіс солідарний із загальноприйнятою думкою щодо унікальності, неповторності історичних подій. У тексті розкидано чимало сигналів такого розуміння подій. Події, що змінюють характер сущого та буття, унікальні та неповторні [4, с. 125–126]. Подієвість передбачає унікальність окремих подій [4, с. 127]. Подія означає унікальність історичних явищ. Незворотність є неповторність історичних ситуацій та історії загалом [4, с. 258].

Ми вважаємо, що, подібно до того, як в історичному пізнанні перебільшена значущість часу, так само, і ще більшою мірою, перебільшена унікальність і неповторність історичних подій. Ми розуміємо, що викличемо не лише шквал критики з боку колег – море глузувань та іронії, але ми готові наполягати: *історичні події зовсім не унікальні*. Подієвість зовсім не означає унікальності історичних явищ. Історичні ситуації є неповторними за змістом, але повторювані за формою. В історії спостерігаються подібні структури подій, ситуацій, ланцюгів подій.

Для опису структурної подібності подій ми запровадили у філософський обіг поняття «подієтеми». Подієтема є свого роду ейдосом подій. Вона є ідеальним типом подій. Подієтема є можливість подій певного типу. Вона є немов би віртуальною «чарункою» для одиничних подій певного типу. Подієтема є те, завдяки чому події того чи іншого типу можуть відбуватися таким-то і не можуть відбуватися таким-то чином [2, с. 390].

З почуттям глибокого задоволення ми відзначаємо, що Халапсіс іноді майстерно застосовує для аналізу історичних ситуацій подієтемний підхід. Наприклад, він показує невідповідність війни як бізнес-проекту. Він моделює абстрактні держави Альфію і Бетію, які воюють між собою. Витрати з кожного боку – по 100 мільйонів умовних одиниць. Якщо виграє Альфія, вона вимагатиме контрибуцію приблизно 150 мільйонів. Тоді Альфія отримає 50 мільйонів прибутків, а Бетія – 250 мільйонів збитків. При цьому Альфія зацікавлена у відновленні економіки Бетії задля отримання контрибуції. З іншого боку, Бетія незадоволена, вона, швидше за все, готуватиметься до нової війни. При цьому бажаний мінімум контрибуції для Бетії у разі її перемоги має становити 400 мільйонів. З огляду на цю ситуацію Альфія також готуватиметься до війни, збільшуючи військові витрати. У кінцевому рахунку, у тимчасовій перспективі, війна виявляється бізнесом із негативною рентабельністю [4, с. 324–326].

Власне, це і є подієтемний підхід. Подієтемний історик повинен фокусувати увагу не на подіях, а на подієтемах, залучаючи події як ілюстративний матеріал. Він має досліджувати *абстрактні форми історичної подієвості*.

Водиничних подіях, зрозуміло, є елемент неповторності і несподіванки. Несподівана подія, так би мовити, більш подієва, ніж очікувана. «Справжня» подія відбувається «як сніг на голову». І все ж таки, зазначені характеристики події не слід абсолютизувати. Теорія подієтем говорить, що події не відбуваються як заведено. Слід дослідити *типові форми та способи подіювання*.

Деякі міркування Халапсіса про історичну подієвість чудові і співзвучні нашим міркуванням (просимо вибачення за приховану автопохвалу). Так, особливе значення для метафізики історії О. Халапсіс надає *знаковим* подіям, у яких з найбільшою виразністю виявляє себе трансцендентне [4, с. 153]. Історія насичена знаковими подіями: відсилення Одоакром римської корони до Константинополя, стояння в Каносі, ляпас в Ананії, спалення Лютером папської булли, постріл «Аврори» і т. ін. Онтологічна «вага» подібних подій незначна, але їх семіотична насиченість дуже значна. До речі, ці два параметри часто не збігаються. Знаковою подією, навіть онтологічно незначною, метафізичні сили історії немов би «говорять» нам дещо важливе. Знаковість події може зберігатися навіть при її онтологічному «перекреслюванні» контрподією. Так, у 498 році патрицій Фест переконав імператора Анастасія надіслати Теодоріху знаки імператорської відзнаки, надіслані Одоакром. Історики зазвичай ігнорують цю подію. Ми розуміємо, що відсилення корони в 476 році зовсім не знаменує реальне завершення Стародавнього Світу, але, все ж таки, воно є, так би мовити, «міткою» цього завершення, що фігурує у всіх підручниках історії Стародавнього Світу. Зворотне відсилення відоме лише вузьким фахівцям.

Одна з найбільш глибоких думок, висловлених у монографії, така: «Історія людства розгортається як гетерогенний процес, не тільки явлений, а й фундований по-діюванням» [4, с. 312]. Тут чудово все, включаючи дефіс у слові «подіювання». Цей дефіс відсилає нас до ідей Ж.-Л. Нансі про одиничність-множинність як фундаментальну характеристику буття і про спільність як породжувальну основу подієвості. Воістину *співбуття народжує по-дію*.

На наш погляд, гетерогенність є глибинною онтологічною основою подієвості. Події можливі лише в тому випадку, якщо є, принаймні, два різних суцільних А і Б. Якби Світ був абсолютно однорідним середовищем, у ньому не могло б відбуватися жодних подій [3, с. 338].

Іноді ми згодні з О. Халапсісом загалом і в цілому, але заперечуємо в частковості. Автор

ставить під сумнів принцип тотожності буття і мислення, особливо прагнення обґрунтувати буття з мислення. На думку Халапсіса, самі по собі думки не мають буттєвого статусу [4, с. 107]. Аргументація його, як завжди, дотепна. Якщо надавати онтологічний статус будь-якій думці, будь-якому образу, тоді слід населити наш світ усілякими фантомами, міфічними образами, літературними персонажами. Тоді доведеться допустити реальне існування кентаврів чи, скажімо, Павла Івановича Чичикова [4, с. 105–107]. До речі, для запитання не обов'язково вірити у реальне існування денотату, про який запитуєш. Осмислена відповідь можлива і про уявний об'єкт. Наприклад, позитивна відповідь про поєднання тіла людини та коня у кентавра буде вірною [4, с. 105].

Цілком згодні. До речі, на прикладі з кентавром можна добре показати особливості філософського мислення, які відрізняють його від наукового. Як не дивно, але філософське мислення схоже на математичне. Коли математик каже: «Візьмемо трикутник ABC і проведемо в ньому лінію AD», – йому зовсім не потрібен якийсь трикутний предмет і навіть креслення. Він оперує мисленнєвим трикутником. Теорема Піфагора буде виконуватися для будь-якого трикутника, хоч реального, хоч умоосязного, для трикутної групи, наприклад. Чи може атеїст розмірковувати про Бога? Скільки заведено. Він може подумати: «Візьмемо єдиного Бога і постулюємо його всеблагість... А тепер візьмемо двох богів і постулюємо...». Що? Та що вашій душі заведено.

Повернемося до Чичикова. Ми цілком можемо уявити реальність і Чичикова, і Дон Кіхота, і баби Палажки у тих чи інших світах. Літературні персонажі мають деякий ступінь реальності. І справа тут не тільки в їхньому відчутному впливі на свідомість читачів. Халапсіс вважає, що наш світ неможливо населити літературними персонажами. Якщо ми приберемо слово «наш», то все стане на свої місця. В інших світах Санчо Панса ностальгує про мандри зброєносця, Дмитро Карамазов тікає з каторги, а Ізмаїл відновлює Велике Полювання на Мобі Діка. Але це віртуальні світи, створені письменниками. А ви впевнені у непереборності межі між нашим світом та віртуальними світами?

6.2. Історія як боротьба проектів та теорія архетипових програм. Ми вже говорили, що одним із ключових концептів філософії історії О. Халапсіса є концепт метафізичного проекту цивілізації. Так само важливу роль відіграє концепт культурно-історичної матриці цивілізації.

В основі розгортання цивілізаційної спільності лежить певний *метафізичний проект організації буття (онтологічний проект)* [4, с. 208]. Світ історії є конкуренцією, можливо поліфонією онтологічних проектів. «Локальні цивілізації, що

реалізують свої унікальні онтологічні проекти, створюють світ історії, в якому представлені всі існуючі матриці, включаючи матриці загиблих цивілізацій» [4, с. 212]. Тут проглядаються параметри цивілізаційного підходу. Автор не приховує зв'язку своєї концепції з концепціями класиків цивілізаційного підходу [4, с. 210].

Упродовж своєї історії цивілізації переживають неодноразові зміни світоглядів. Але при цьому вони залишаються тотожними собі. Цю тотожність забезпечує базовий код самості, який прихований у культурно-історичній матриці цивілізації [4, с. 214]. Принципи, що є сутністю культурно-історичної матриці, є історичними інваріантами цивілізації. Принципи, які діють лише на певному етапі історії цивілізації, визначають світогляд цивілізації, обумовлений панівним на цьому етапі типом ментальності [4, с. 214–215]. «Під культурно-історичною матрицею в даному дослідженні розуміється система кодів та алгоритмів, за допомогою яких дух виражає себе в конкретних умовах історичного буття» [4, с. 208–209]. Тут безперечна перекличка ідей із класиками цивілізаційного підходу, яких згадає автор. Додамо до його списку геніального дослідника, робота якого проливає яскраве світло на культурно-історичну матрицю Росії – Давида Зільбермана [7].

Свого часу нами був запропонований концепт, подібний до концептів онтологічного проекту та культурно-історичної матриці. Можливо, його можна вписати в концепти проекту та матриці. У роботі «Історія як подієвість» ми розробили поняття архетипової події та архетипової програми. На зорі історії самостійної соціальної спільноти, зокрема – цивілізації, відбуваються певні праподії, які залишають глибокий слід у колективному несвідомому. Ці події визначають наступну історію спільноти як базовий спогад та як програма діяльності. Ці події не обов'язково мають бути онтологічно вагомими, «грандіозними», але мають сприйматися такими свідомістю даної спільноти. Будь-яка архетипова подія тією чи іншою мірою міфологізується. Так, архетипова для давніх еллінів Троянська війна міфологізована у поемах Гомера. Тому архетиповою подією для давньогрецької цивілізації виявляється зовсім не малозначна облога невеликого міста на північному заході Малої Азії наприкінці XIII – на початку XII століття до н. е., а Троянська війна «Іліади» та «Одіссеї». Архетипова подія є реальною або легендарною подією, що лежить в витках історії самостійної соціальної спільноти і програмує як завдання, зразок, норма поведінки його наступну історію [3, с. 12].

Архетипова програма є свого роду сценарій історії соціальної спільноти, зокрема – цивілізації. Архетипова програма є метою або завданням діяльності самостійної соціальної спільноти, що

задається архетиповою подією і спонукає спільноту здійснювати певні дії. Ця мета може різним чином усвідомлюватись, але вона ніколи не буває повністю усвідомленою. Вона завжди тією чи іншою мірою ірраціональна. Вона є те, що визначає незрозумілу для інших народів та цивілізацій і часто не цілком зрозумілу для самої цієї соціальної спільноти логіку її поведінки. Архетипова програма є свого роду доля народу, доля цивілізації [3, с. 17].

6.3. Варіації на тему духу. Тема духу у нашого брата-філософа одна з найпопулярніших. І в той же час поняття «дух» залишається одним із найбільш незрозумілих у філософському та теологічному дискурсі. Тема духу викликає у нас не те щоб роздратування, а як би м'якше сказати... деяку настороженість. Зазвичай після чийось міркувань про дух виникає почуття, що ще менше розумієш, що все-таки є дух, ніж до міркувань.

Не уникнув філософської моди і О. Халапсіс. Цілий розділ монографії спеціально присвячений духу – «Повернення духу». На жаль, і Халапсісу не вдалося прояснити багатовікову невизначність. Цей розділ, на наш погляд, один із найслабших у книзі.

Втім, деяке прояснення все ж таки проглядається. Але це правильно, якщо ми правильно зрозуміли суть поглядів автора щодо духу, у чому ми не впевнені. Дух пов'язаний з онтологічним проектом та культурно-історичною матрицею. Дух створює матрицю, але і створюється нею; дух висуває проект, але і проект немов би доручає духові свою реалізацію [4, с. 215]. Дух формує культурно-історичну матрицю [4, с. 207].

Якщо дух – це якийсь невидимий, але всюдисущий актор історії, її трансцендентальний суб'єкт, то, гаразд, можна погодитись. Дух як діяльне начало історії, деміург відповідної цивілізації, але він і сам змінюється відповідно до відкритості свого проекту. Ну, більш-менш згодні.

Халапсіс пропонує таке визначення: «Щодо дослідження історичного процесу називатиму *духом фактор*, що спрямовує *метафізичний вибір суспільства* і визначає як *стратегію використання фонду творчої (креативної) енергії, так і форми, за допомогою яких це суспільство себе маніфестує*» [4, с. 207].

Дух може мати різний рівень зрілості і самосвідомості. Незрілий дух підкоряється своєму минулому та зовнішнім обставинам. Він немов би знаходиться у мережах створеної ним матриці, відпрацьовуючи її алгоритми. Зрілий дух має свободу вибору. Він не тільки здійснює нав'язані йому алгоритми, а й здійснює вільний вибір історичної дії [4, с. 213]. Вищими засадами історії виступають *дух, культурно-історична матриця та метафізичний проект організації буття*. Характером їхньої взаємодії визначається специфіка тієї чи іншої стадії історії [4, с. 215].

Що ж, звучить красиво, виглядає досить вражаюче. Втім, при спогляданні подібних побудов спливає давнє застереження: «фізика, стережися метафізики». І ще одне, нещодавне: «Друже Аркадію, не говори красиво». На жаль, за такі красиво-сті не шанують нашого брата історики.

Висновки. Роздуми над книгою «Дзеркало Кліо» зміцнюють розуміння історії як парадоксальної незавершеної цілісності. Вони руйнують гіпотезу Ф. Фукуями щодо кінця історії. Історія є рядом подій, який продовжується. Зрозуміло, історія не зводиться до подій, і метафізичний смисл історії не знаходиться безпосередньо в подіях. Але він може бути відрефлексований шляхом розуміння трансцендентальної структури події. Висловимо гіпотезу, що запропонований нами подієтємний підхід може виявитись методом осмислення трансцендентальної цілісності історії.

Література

1. Данте Аліг'єрі. Божественна комедія: Чистище / переклав Максим Стріха. Львів: Астролябія, 2023. 320 с.
2. Єременко А. М. Історія як подійність: монографія. Т. 1. Луганськ: РІО ЛАВД, 2005. 544 с.
3. Єременко А. М. Історія як подійність: монографія. Т. 2. Луганськ: РІО ЛАВД, 2005. 496 с.
4. Халапсіс О. В. Дзеркало Кліо: Метафізичне розуміння історії: монографія. Дніпро: Середняк Т. К., 2017. 384 с.
5. Ankersmit, F. R. Sublime historical experience / Frank Ankersmit. p. cm. Typeset by G&S Book Services in 11/13.5 Garamond Original Printing 2005.
6. Nietzsche. Schriften und Entwürfe 1881–1885. Werke. Hrsg. von F. Koegel. 2. Abt. Bd. 12. Leipzig, 1897.
7. Zilberman D. Orthodox Ethic and the Matter of Communism // Studies in Soviet Thought, vol. 18, 1978, pp. 261–328.

Анотація

Єременко О. М. Історія як боротьба метафізичних програм (роздуми про книгу Олексія Халапсіса «Дзеркало Кліо»). – Стаття.

Стаття присвячена аналізу монографії О. Халапсіса «Дзеркало Кліо». Проаналізовано стилістичні особливості тексту та основні положення розуміння історії, які містяться в монографії Халапсіса. Обґрунтовано значення творчості Халапсіса для сучасного філософсько-історичного дискурсу. Підкреслюється продуктивність міркувань про часовий характер історії та про історію як своєрідну «гру» з відкритим сюжетом. У монографії досить вдало показана розбіжність між традиційним субстанціалізмом та історичним знанням, для якого зміна є суттєвою властивістю буття, а незмінність – дуже проблематичною характеристикою. З цього випливає дуже глибока і продуктивна постановка питання про мінливість першооснов буття. Також у контексті сучасних питань віртуальної (контрфактичної) історії знаходяться міркування Халапсіса про багатовимірність історії та можливість альтернативних історичних явищ. Дуже своєрідно також ставиться питання про можливість принципово інших констант історії та соціальних інститутів в інших можливих світах. Особливий інтерес становить дослі-

дження метафізичних основ війни, що виглядає дуже актуальним у сучасних умовах. Війна в монографії розуміється як боротьба метафізичних воľ відносно онтологічних проектів суспільств чи цивілізацій. Особливу увагу приділено ґносеологічним і теологічним міркуванням, які містяться в монографії, зокрема, міркуванням щодо статусу істини в сучасній філософській свідомості, а також суперечностям теологічної свідомості в обґрунтуванні догмату про абсолютну досконалість Бога. Показано евристичну продуктивність деяких ключових метафор, які пронизують семантичну тканину тексту Халапсіса, наприклад метафори «історія – комп'ютерна гра». Автор особливо акцентує увагу на перегукуванні ідей Халапсіса з положеннями власного бачення історії. Найбільш цікаві такі положення: 1) подієвий аспект історії; 2) історія як боротьба метафізичних проектів; 3) духовний аспект історії.

Ключові слова: історія, історизм, час, зміни, подія, метафізичний проект, цивілізація.

Summary

Yeremenko O. M. History as a struggle of metaphysical programs (reflections on Clío's Mirror by Oleksiy Khalapsis). – Article.

The article is devoted to the analysis of O. Halapsis's monograph "Clío's Mirror". The stylistic features of the text and the main provisions of the understanding of history, which are contained in Halapsis's monograph, are analyzed. The importance of the work of Halapsis for the modern philosophical and historical discourse is substantiated. The productivity of considerations about the temporal nature of history and about history as a kind of "game" with an open plot is emphasized. The monograph quite successfully shows the discrepancy between traditional substantialism and historical knowledge, for which change is an essential property of being, and immutability is a very problematic characteristic. From this follows a very deep and productive statement of the question about the changeability of the very first foundations of existence. Also in the context of modern issues of virtual (counterfactual) history are Halapsis's considerations about the multidimensionality of history and the possibility of alternative historical phenomena. It is also very peculiar to ask the question about the possibility of fundamentally different constants of history and social institutions in other possible worlds. Of particular interest is the study of the metaphysical foundations of war, which looks very relevant in modern conditions. War is understood in the monograph as a struggle of metaphysical wills against the ontological projects of societies or civilizations. Particular attention is paid to the epistemological and theological considerations contained in the monograph, in particular, considerations regarding the status of truth in modern philosophical consciousness, as well as contradictions of theological consciousness in justifying the dogma of the absolute perfection of God. The heuristic performance of some key metaphors that permeate the semantic fabric of Halapsis's text, such as the "history – computer game" metaphor, is shown. The author especially focuses on echoing the ideas of Halapsis with the provisions of his own vision of history. The following provisions are the most interesting: 1) the event aspect of history; 2) history as a struggle of metaphysical projects; 3) the spiritual aspect of history.

Key words: history, historicism, time, changes, event, metaphysical project, civilization.