Артюх В.

ПРОБЛЕМА ЕПОХИ В ІСТОРІОСОФІЇ ВІКТОРА ПЕТРОВА

Віктор Платонович Петров (1894–1969) є одним із найбільш ерудованих українських інтелектуалів, яскравим представником культури епохи «розстріляного відродження» та повоєнної української еміграції. Він відомий насамперед як літературознавець, фольклорист і археолог. Крім цього, потрібно згадати, що він був одним із творців української модерної літератури («шостий у гроні» неокласиків, за висловом Юрія Шереха). Але названими сферами духовності не обмежується багатогранний талант В. Петрова, роки перебування в еміграції, після Другої світової війни, були також роками захоплення історіософською проблематикою. За свідченням В. Корпусової, зацікавленість історіософією у В. Петрова виникла набагато раніше, ще у 20-ті роки, коли він досліджував світоглядно-теоретичні засади фольклорних та етнографічних явищ [2, с. 19].

Його статті на історіософську тематику, будучи опублікованими, відразу ж ставали об'єктом чільної уваги. Варто нагадати дискусію між Петровим та істориком Борисом Крупницьким на сторінках емігрантської періодики у 1947–1950 роках [3; с. 6]. Нове відкриття Петрова-історіософа відбулося вже у 90-х роках, коли вийшли розвідки тієї ж В. Корпусової [2] та І. Фізера [14]. Корпусова акцентує увагу на такій позаепохальній категорії в історіософії Петрова як етнос. Фізер порівнює тезу Фуко про заперечення часової серіальності історії з тезою Петрова про епоху як «закритий» часовий відтинок.

Мета ж цієї статті – показати особливості розуміння Петровим феномена епохи в обрії прямого та опосередкованого діалогу з філософським досвідом Г.В.Ф. Гегеля, О. Шпенглера, М. Бердяєва.

Екзистенціальне переживання Віктором Петровим своєї історичної ситуації поєднується із усвідомленням того факту, що причиною деградації культури є технічний прогрес. Розуміння кризового стану сучасного йому суспільства розгортається пізніше у концепцію культурно-історичних епох. Дроблення (членування лінії часу) на епохи, періоди обумовлене необхідністю виділити значуще в минулому для сучасності. Впорядковуючи емпіричний матеріал, історики вибудовують у хронологічному порядку історичні періоди, відповідаючи на певні запити екзистенції самих істориків. Для В. Петрова історичний процес – це перебіг послідовності певних культурно-історичних відтинків, що зумовлені дискретністю часу. Кожен такий відтинок (епоха) має свої кризові стани. Головною ознакою кризи сучасної доби він називає почуття «несталості» особистості, що проявляється у суцільній релятивізації.

Релятивізм – породження руйнівної сили техніки – призводить до стану перманентної втоми від плюралізму дріб'язкових істин, відсутності чітких моральних критеріїв. Варто наголосити, що проблема історичної епохи цікавила не тільки В. Петрова, про неї у цей період писали, зокрема, Борис Крупницький («Теорії доби і сучасність», 1947) та Дмитро Чижевський («Культурно-історичні епохи», 1948).

Членування історичного процесу на періоди, епохи, формації, як уже зазначалось, завжди відбувається з позицій теперішнього часу та специфіки того запасу культурного досвіду, в якому знаходиться дослідник. При цьому однією із найбільш давніх і авторитетних класифікацій, європоцентричних за своєю суттю є поділ історії на давню, середню та нову, яку вперше запровадив у своєму тритомному підручнику з історії, що видавався протягом 1685–1698 рр., професор університету в Галле Христофор Келлер (Целларіус) (1637–1707) [13, с. 180]. Віктор Петров, напевне, також був би серед прибічників келлерівської тріади, але його більше цікавить специфіка сучасної доби, і тому для нього набагато актуальніша інша тріада – Середньовіччя, Новий час, Наш час. Причому «Наш час» (своєрідний аналог Новітнього часу в класифікації совєтської історіографії), що розпочинається з Першої світової війни, за багатьма моментами перегукується із Середньовіччям. Якщо розглядати погляди В. Петрова не як просте наслідування ідей уже згаданих Г. В. Ф. Гегеля,

О. Шпенглера чи М. Бердяєва (і тоді він є не більше, ніж їх епігон), а в ситуації діалогу найрізноманітніших контекстів – філософського, історичного, національного, наукового, то можна стверджувати про їх оригінальність, що помічається насамперед під час тлумачення ним класифікації історичного процесу та специфіки зв'язків між періодами цієї класифікації.

Людина живе, як ми уже відмічали, у світі значущого, а тому неодмінно наділяє значеннями і своє минуле, внаслідок чого воно сприймається як неоднорідне. Це і є підґрунтям членування історичного процесу на різні відтинки, що відповідають тим значенням. Український дослідник у своїх «Історіософічних етюдах» виходить з того, що

> «історичний процес не становить собою безперервного потоку бування. Цей потік розчленовується на певні часові відтинки історії, на градації часу, на ступ неві послідовності, що кожна з них – у своїй відокремленості від інших, як від тих, що її попереджують, так і від тих, що її заступають – тяжить до тебе. Є самодостатня в собі» [10, с. 141].

Та чи інша епоха для В. Петрова є сукупністю типових ознак. І перехід від однієї до іншої епохи є заміною одних типових ознак на інші – протилежні. Так, теократичний абсолютизм як політичний принцип епохи Середньовіччя замінюється в епоху Нового часу ідеєю секуляризованого абсолютизму.

> «Неважко помітити, – зазначає В. Петров, – що вся персоналістична концепція абсолютизму становить обернену, негативну копію з середньовічного теократичного абсолютизму, з тією відміною супроти останнього, що місце єдиного й всевладного Бога займає такий самий єдиний і всевладний необмежений земний суверен» [9, с. 70].

У свою чергу, новий етап у розвитку епохи Нового часу виникає через протиставлення визначальним рисам попередніх етапів. Мова йде про політичний демократизм, що абсолютній владі короля протиставляє абсолютну владу народу – «не влада народу, а безособова влада всіх» [9, с. 71].

Отже, перехід від однієї до іншої епохи відбувається внаслідок перетворення на протилежність наступної епохи. Тут, як і Д. Чижевського, безперечно, відчувається вплив Г.В.Ф. Гегеля: Через застосування гегелівської ідеї «зняття» або ще «усування-і-збереження» (Aufhebung), протилежність між епохами не можна представити в абсолютних вимірах.

> «Говорячи пряме заперечення, я ніколи не забував, – пише В. Петров, наслідуючи великого німецького філософа, – що я маю на увазі ствердження. Я вже згадував: кожна доба, протиставлена іншій, кожен етап доби, протиставлений попередньому, несуть на собі ознаки тотожности з попередньою добою, з попереднім етапом, бо кожне не-А, в його протиставленні А, є формулою ствердження А, негативним визначенням А» [9, с. 74].

Відмітимо цікаву особливість: «жодна теза не обертається на своє протиставлення, на антитезу відразу, а тільки етапами. Кожне з заперечень розкривається за послідовністю розчленованих етапів» [10, с. 146].

Що стає з людиною під час зміни епох? У які нові життєві ситуації потрапляє вона і як ці ситуації нею сприймаються? Якраз у такі переломні періоди, на думку українського мислителя, й відкривається екзистенційний вимір людського буття.

Третя епоха, епоха Нашого часу, означується В. Петровим уже не стільки через мисленнєву фігуру типових ознак, скільки зсередини самої людини, що

пережила всі страхіття цього часу: революції, світові війни, голодомори. Отже, людство вступає в нову епоху. Це епоха «атомової енергії», і те почуття, що супроводжує людство при вступі у цю нову епоху, – це почуття страху. «Людство вступило в еру страху», – твердить В. Петров.

Образ історії, робить висновок В. Петров, є складовою образу світу, який в епосі Нового часу твориться науками, і в першу чергу фізикою.

> «Класичний образ світу, витворений фізикою, з її трьома основними поняттями безперервности, причиновости й маси (матерії), був перенесений з природи на історію. Усе, що трапилося в історії, розглядалося як ряд безперервно й стало між собою пов'язаних, кавзально (причиново) зумовлених, «детермінованих» становищ, що їх чинність здійснюється за законами сил. Фізикальне уявлення соціального, доктрина соціальної фізики з її зрівняльницькою рівнозначністю числа і, відповідно до цього, демократизм, заснований на ідеї рівности, лягли в основу модерних історіософічних студій» [7, с. 32].

Класична фізика, однак, наразі знаходиться у стані глибокої кризи. Сучасна ж фізика у відкриттях М. Планка, Н. Бора, А. Ейнштейна, В. Гейзенберга відкинула засадничі принципи безперевності, причинності та субстанційності.

> «Безперевності вона протиставила перервність; причиновості – причинову невизначеність, ідею статичної ймовірности; матеріальній субстанції – спробу побудувати вчення, вільне від субстанціонального погляду на матерію» [8, с. 2].

І тому, продовжуючи застосовувати ідею залежності бачення історії від образу світу, витвореного відкриттями у фізиці, В. Петров переконаний, що новий образ світу витворений сучасною (модерною) фізикою, змушує нас зовсім по-іншому подивитись і на історичний процес.

Погляд науковця на історію – це вміння накласти певні методологічні принципи на предмет його уваги. Український історіософ доходить висновку: ідея структурності саме і є тією ідеєю, яка зможе адекватно охопити специфіку сучасної епохи.

> «Там, де історики бачили лише хронологічну послідовність часу, – зазначав він, – ми бачимо структурну суцільність епохи: плян, єдність, взаємозаступлювану оберненість категорій, політичних, ідеологічних, економічних, соціальних» [7, с. 34].

Зв'язувальними ланками між епохами у нього постають незмінні, «наскрізні» утворення, які він назвав, можливо, не дуже точним терміном «категорії» (принаймні, якщо їх брати у звичному розумінні Аристотеля чи І. Канта). Категорії, зародившись у якусь певну епоху, залишаються

актуальними і для протилежних їй епох. До таких категорій він зараховує естетичні: поеми Гомера, драми В. Шекспіра, трипільський орнамент; технічні винаходи людства; етноси. Втім, позаепохальні категорії не тільки виконують функцію зв'язувального начала між

окремими епохами, а ще й виводять нас у позачасовий вимір епохи, тобто у вимір незмінного.

Крім цього, видається цікавим розуміння В. Петровим ідеї прогресу (поступу) у застосуванні до історичного процесу. Ідея руху й розвитку, з його точки зору, є ідеєю певної епохи (епохи Нового часу), вона не обов'язково притаманна будь-якій епосі об'єктивно. І саме людина Нового часу виносить ідею поступового розвитку за межі своєї епохи, приписуючи її іншим епохам не тільки як ідею, але і які властивість самої епохи. Український дослідник безперечно був знайомий з основними ідеями праці Освальда Шпенглера «Присмерки Європи» (1918–1922), що мала величезний вплив на елітарне світовідчуття часу в період між двома світовими війнами. Хоча, і на цьому потрібно наголосити, ознайомлення з ідеями О. Шпенглера (1880–1936) зовсім не відобразило якимось чином в історіософських побудовах Петрова головну з них – ідею культурно-історичного циклу.

Важливим видається те, що В. Петров, мабуть, не без впливу німецької культурфілософської традиції (включаючи й О. Шпенглера), розрізняє у людській життєдіяльності шар культури та шар цивілізації, причому ідею мінливості він застосовує саме до феноменів цивілізації, а ідею незмінності, сталості – до феноменів культури.

> «Розвиток, – пише він, – є властивою ознакою техніки, але не мистецтва. Естетична довершеність твору не залежить від руху людини в часі. Палеолітична людина розвинулась з доби давньокамінного віку технічно, але мистецька творчість лишається тотожною собі. Іншими словами: техніка – історична, вона в часі; естетика позаісторична» [11, с. 140].

На прикладі естетичної складової епохи В. Петров показав, що ідея поступу є частковою, а не всезагальною і, що характерно, якраз у багатьох сферах духовності вона не «працює»: «логіка, етика і естетика людства лишаються поза засадами розвитку» [10, с. 141]. Таким чином, ідея поступу у В. Петрова не притаманна всьому культурно-історичному процесу, вона застосовна лише до явищ цивілізації, які він пов'язує з розвитком техніки.

Як і О. Шпенглер, український дослідник не сприймає ідеї лінійного поступу. Порівняння за критерієм «вище-нижче», що використовується під час реалізації ідеї прямолінійно зрозумілого шпенглерівського поступу, у В. Петрова не «працює»:

> «Але ми пам'ятаємо, – ілюструючи свою думку, пише він, – зубр, намальований рукою палеолітичної людини, технічно такий же досконалий, як і заєць Альбрехта Дюрера, – щоб узяти для зіставлення аналогічні речі. Орнаментальне мистецтво Трипілля таке ж довершене, як і портрети жінок Д. Левицького чи В. Боровиковського. Як би не змінився світ, їх мистецька вартість лишилася незмінною. Гомерова «Іліада» творчо вища за Гетеву поему «Герман і Дорофея». Так само як «Дон Кіхот» мудріший і внутрішніший за твори нобелівського лауреата Томаса Манна дарма, що Сервантес свою спокійно-лагідну й розважну книгу написав у в'язниці, серед волоцюг, убивць і злодіїв» [11, с. 140].

Як бачимо із цього уривка, естетичні вартості знаходяться поза площиною часової

послідовності, а отже, і поза моментом ідеї розвитку, що є наслідком абсолютизації часового виміру людського існування. Взагалі, будь-який художній твір – це модель завершеної дії, модель деякої досягнутої досконалості. Тому мистецькі твори в історії існують ніби на одному рівні. На прикладі історії мистецтва добре демонструвати ті філософсько-історичні теорії, що показують свою нечуттєвість до ідеї поступу.

Утім, є й відмінність від поглядів німецького культурфілософа. Якщо у О. Шпенглера кожна культура самодостатня, абсолютно замкнена в собі цілісність, то у В. Петрова, через позачасові категорії, що є спільними для кількох епох, продукується уявлення про подібність різних епох. Завдяки позаісторичним категоріям, що зв'язують епохи, стає можливою єдина світова історія. Отже, знову ж таки, у В. Петрова зустрічається й ідея самодостатності епох, обумовлена закриваючими рамками панівної ідеології [10, с. 141], тобто, те, що О. Шпенглер розуміє як ідею дискретності локальних культур. Звідси – твердження про «тяжіння кожної епохи до самої себе» та їх «самодостатність в собі».

Отже, в підсумку мова може йти лише про відносну закритість епохи. Повній замкненості, як уже зазначалося, на заваді стають позачасові категорії. У О. Шпенглера, як відомо, всі вісім культурних організмів самоцінні, їх не те що зв'язати неможливо, їх не можна навіть порівняти тому, що для такого

порівняння не існує жодного критерію. Цивілізація в О. Шпенглера є останнім етапом у розвитку культурного «організму», якій притаманні якості закостеніння, механічності, тобто тяжіння до незмінності. У В. Петрова ж, навпаки, моменти незмінності характерні саме культурі: «естетична довершеність твору не залежить від руху людини у часі» [11, с. 140]. До речі, ота екстраполяція природничих наук на історію, коли образ історії, її розуміння залежать від відкриттів у сучасній фізиці, про що вже говорилося вище, є, напевно, також результатом впливу принципу «органічності» О. Шпенглера (1).

Крім перегуку зі О. Шпенглером, потрібно вказати також і на аналогії з деякими історіософськими ідеями Миколи Бердяєва (1874–1948). Вони стосуються насамперед розуміння специфіки сучасної епохи. В 1924 році у Берліні вийшло есе М. Бердяєва «Новое средневековье», яке потім перекладалося на чотирнадцять мов і зробило його автора європейською знаменитістю (2). У ньому російський філософ намагається поставити діагноз новій епосі, що започаткувалася після Першої світової війни та більшовицької революції. Нова епоха для нього – це

«…епоха загострення боротьби релігії Бога й релігії диявола, начал Христових і начал антихристових буде вже не секулярною, а релігійною, сакральною епохою за своїм типом, хоча б кількісно перемагала релігія диявола й дух антихриста. Тому російський комунізм є релігійною драмою, що розгортається при ньому, належить уже новому середньовіччю, а не старій новій історії. От чому про російський комунізм зовсім не можна мислити в категоріях нової історії, застосовувати до нього категорії волі або рівності в дусі французької революції, категорії гуманістичного світогляду, категорії демократії й навіть гуманістичного соціалізму. У російському більшовизмі є замежовість і потойбічність, є моторошне доторкання до чогось останнього. Трагедія російського більшовизму розігрується не в денній атмосфері нової історії, а в нічній стихії нового середньовіччя» [1, с. 12].

В. Петров також говорить про відтворення деяких типових рис середньовічного світогляду в епосі Нашого часу («поворот до Середньовіччя»). Саме деяких, адже розуміє, що Наш час, як сукупність характеристик, які творять його цілісність, у жодному разі, не може бути тотожним Середньовіччю. Все набагато складніше. Послуговуючись ідеєю гегелівської тріади «теза – антитеза – синтез», за якої, як уже зазначалося, Новий час заперечує Середньовіччя, а Наш час ніби синтезує деякі риси тієї й тієї доби, В. Петров пише, що, як і Середньовіччя, Наша доба «плюралістичному релятивізмові Нового часу … протиставила ідею цілости, але не

як ідею тотожної собі цілости, а як цілости, сприйнятої в «єдності суперечностей» [8, с. 6]. Соціальний демократизм сучасності прагне «не свободи для відокремлених одиниць, але тотожності цілого» [9, с. 72]. Порівняємо з думками М. Бердяєва: «Нове середньовіччя» для нього – це «початок нової колективістської релігійної епохи, в якій повинні виявитись протилежні сили і начала» [1, с. 24], початок «нового середньовіччя» веде до утворення «нової універсальної єдності» [1, с. 22], «нове середньовіччя» – це «нова соборність» [1, с. 27]. Як бачимо, аналогії прямі. До того ж варто додати, що аналогії між сучасністю та Середньовіччям проводили й інші автори тієї доби, а тому і їхні ідеї могли бути використані В. Петровим для свого розуміння сучасності (3).

В. Петров, помічаючи риси схожості із Середньовіччям, усе ж таки намагається охопити Наш час у всій його неповторності. Як уже говорилося, поступ для нього – це ідея, що відображає механістичні ідеали Нового часу. Сучасна доба, Наш час, породжує інші ідеї, що відображають інші реалії: після відкриття розпаду «атомового ядра» ідея технічного розвитку приходить до свого завершення, і «якщо не буде відкрита інша структура світу, ніж атомова структура матерії, то можна сказати, що в цьому відкритті техніка досягла своїх межових означень» [11, с. 141], – пророкує В. Петров. А це, власне, і є закінчення епохи Нашого часу й перехід до якогось принципово нового стану речей.

Банальною може видатися теза, що кожен дослідник є сином свого часу. Однак банальність – ще не ознака хибності цього твердження. Трагічність сприйняття тогочасної дійсності й призвела європейських мислителів до катастрофізму в осмисленні історичного процесу, що й зумовило відродження антипрогресистських, антилінійних моделей історії. Поняття «розрив», «занепад», «криза» стають основними у історіософській творчості мислителів, які глибоко переймалися трагічними переживаннями своєї доби. І Віктор Петров не був винятком (4). Як уже зазначалося, «принцип лінеарного поступу», витворений добою Нового часу, за В. Петровим, не зможе адекватно пояснити сучасність; для цього потрібен категоріальний інструментарій, тотожний складності Нашого часу. Тому Наш час передбачає не розгляд його через ідею еволюційного розвитку (якщо можна взагалі застосовувати до нього ідею розвитку), а більше революційного – через стрибки, кризи, катастрофи:

> «Наша доба, – пише він, – центр ваги з дослідження зв'язків і часу перенесла на розриви. Досі історики ігнорували функцію катастрофи, вони шукали часової безперервности, замість зважити, що історія є не лише безперервна, але й перервна» [7, с. 32].

Крім того, розвиток неодмінно поєднуватиметься з моментами деградації. Якраз застосування категорії «розрив» до порядку історії продукує таке її

сприйняття, за якого еволюційний процес розгортання наповнюється обривами, затримками та зупинками. Цільний образ історичного процесу починає ніби лихоманити. Проте якщо момент розриву й має якесь позитивне значення в історії, то лише у разі, коли він усуває ті моменти історичного плину життя, які заважають вивільненню нових творчих сил і структуралізації на цій основі подальших елементів історичного життя, а відтак повинні відмерти. В. Петров, утім, має на увазі такий «розрив», що сутнісно притаманний добі Нашого часу. Такий розрив здебільшого руйнує, а не творить. Ситуація розриву завжди вказує на припинення творення нових історичних форм, що продовжують структурувати деякий зміст, закорінений в основі минулого. Таке бачення В. Петровим історії дозволяє провести певні аналогії із сучасними постмодерністськими схемами руху історії. Втім, постмодернізм в історії є подальшим розвитком подібного типу думок, які ми зустрічаємо у В. Петрова. У постмодернізмі втрачається образ тяглості того, що традиційно називалось «історичним процесом», і замінюється дискретно-фрагментарним баченням як найбільш адекватним способом його витлумачення. Постмодерна свідомість ніби штучно вихоплює миттєвості із безперервного гетерогенного історичного потоку й, не витворивши з них якоїсь завершеної картини, так і залишає їх розсипаними випадковими змістовими точками.

Підсумовуючи ці історіософські ідеї, відмітимо таке: незважаючи на довге перебування у Совєтському Союзі В. Петрову, вдалося оминути те догматизоване розуміння історії, що відоме як історичний матеріалізм. Мова може йти лише про їх формальне співіснування на одній «території». Зміна всієї сукупності історичних етапів, на які неможливо накинути такі ієрархізуючі схеми, як «нижче – вище», «спрощене – досконале», засвідчує розрив із марксистським варіантом історизму, де рух у часі суспільно-економічних формацій відбувається на векторі поступу.

Важливою видається також спроба структурного (інваріантного) погляду на такі історичні відтинки, як епохи. Ідея структурного (структуралістського) підходу до

явищ гуманітарної сфери стає популярною у тогочасній інтелектуальній атмосфері після виходу праці основоположника структурної лінгвістики Фердинанда де Соссюра «Курс загальної лінгвістики» (1916). Варто назвати також твір із зовсім іншої сфери – це тритомна «Філософія символічних форм» (1923–1929) Ернста Кассирера, де структурний принцип проводиться на основі кантівської трансцендентальної методології. Та, як і у випадку з Д. Чижевським, потрібно все ж таки вказати також і на таких російських

формалістів, як В. Виноградов, Б. Ейхенбаум, В. Шкловський, під безпосереднім ідейним впливом яких, у тім числі, формувався структуралістський підхід до аналізу історичних епох та їх стилю у Віктора Петрова.

Якраз на тлі доленосних подій XX століття, безпосереднім у часником (або свідком) яких був В. Петров, стає зрозуміло, чому зовсім неочевидною сприймається ним така популярна для оптимістичних варіантів історіософії ідея поступу, і простежується своєрідна спроба «втечі» від «жаху історії» (М. Еліаде) у змертвілий світ неживих структур.

Примітки

1. Розвиваючи ідею культури як «організму», О. Шпенглер пише, що «как листья, цветы, ветви и плоды выражают своей формой, обликом и видом жизнь растения, так и религиозные, научные, политические, хозяйственные образования дают выражение жизни культуры» [15, с. 269].

2. Ми напевне не знаємо, чи був безпосередньо знайомий із цим есе В. Петров (якщо був, то коли знайомився – в Україні 20-х років чи вже перебуваючи в еміграції?), а чи тільки знаходився в колі його ідей, почерпнутих з інших джерел (наприклад, у тодішній Совєтській Росії була опублікована рецензія на це есе М. Бердяєва [5], з якою В. Петрову було знайомитися легше). Що ж до ідеї «нового середньовіччя», то потрібно сказати, що у веймарській Німеччині 20-х років захоплення ідеями «консервативної революції» (А. Мьолер ван ден Брук (1876–1925), О. Шпенглер, К. Шмітт (1888–1985), Е. Юнгер (1895–1998), О. Шпанн (1878–1950), В. Зомбарт (1863–1941)) привело і до нового відкриття промови одного із лідерів Єнської школи романтизму Новаліса (Фридриха фон Гарденберга) «Християнство або Європа» (1799), в якій уперше і була викладена ідея «нового середньовіччя» [6, с. 306–324]. Сучасний німецький історик О.Г. Ексле навіть стверджує, що ця наново перевидана промова стала «культовим твором» для 20-х років [16, с. 188].

3. Своєрідний культ Середньовіччя спостерігається в цей час і в українській консервативно-націоналістичній історіософії. Приміром Д. Донцов зразками для наслідування в «зіпсованій» сучасності вважає такі цінності середньовічної доби як примат віри над розумом, ідеалізму над матеріалізмом, ідею Церкви Воюючої, ієрархічність суспільного устрою (становий поділ на тих, хто молиться, хто воює та хто працює). А Євген Маланюк у 1927 році так описує своє несприйняття тогочасної дійсності у листі до Юрія Липи: «Ми ж – люди Середньовіччя – з Вами, пане Юрію. А ця епоха – епоха жидо-буржуазії і духовної поразки» [4, с. 103].

4. У В. Петрова неприйняття нерозривної послідовності історичного руху посилювалося ще й завдяки вибудованому на естетиці модернізму неприйнятті народницького світогляду [12].

Використана література

1. Бердяев Н. Новое средневековье. – М.: Феникс-ХДС-пресс, 1991. – 84 с.

2. Корпусова В. В.Петров (Домонтович): Етногенетика як свобода самовиявлення // Слово і Час. – 2002. – № 10. – С. 17–25.

3. Крупницький Б. Теорії доби і сучасність // Молода нація. – 2002. – №2. – С. 40–63.

4. Листи Є. Маланюка до Ю. Липи // Дзвін. – 1997. – № 11–12. – С. 100–106.

5. Луппол И. Новое средневековье (К характеристике современного феодального социализма) // Под знаменем марксизма. – 1926. – № 12. – С. 117–143.

6. Новаліс (Фрідріх фон Гарденберг). Християнство або Європа / пер. з нім. Олега Фешовця // Мислителі німецького Романтизму. – Івано-Франківськ: Вид-во «Лілея-НВ», 2003. – С. 306–324.

7. [Петров В.] Віктор Бер. Наш час як він є / З приводу статті Нормана Казнса "Несучасність сучасної людини" – The Saturday Review of Literature. New York, 1946 // Рідне слово. – Мюнхен; Фрайман, 1946. – Ч. 8. – С. 28–40.

8. [Петров В.] Віктор Бер. Сучасний образ світу: Криза класичної фізики // Арка. – Мюнхен, 1947. – №1. – С. 2–6.

9. [Петров В.] Віктор Бер. Проблема епохи // Молода нація. – 2002. – №2. – С. 65–74.

10. Петров В. Історіософічні етюди // Українське слово: Хрестоматія української літератури та критики XX століття: В 4 кн. – К.: Вид-во «Аконт», 2001. – Кн. 2: Культурно-історична епоха модернізму. – С. 141–156.

11. Петров В. Засади поетики // Українське слово: Хрестоматія української літератури та критики XX століття: В 4 кн. – К.: Вид-во «Аконт», 2001. – Кн. 2: Культурно-історична епоха модернізму. – С. 129–141.

12. [Петров В. П.] Віктор Бер. З циклю: Засади історії. Народництво // Час. – Фюрт (Баварія), 1947. – Лютий. – Ч. 5. – С. 7.

13. Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история: в 2 т. – СПб.: Наука, 2006. – Т. 2. Образы прошлого. – 751 с.

14. Фізер І. Український Фуко чи французький Петров? Разюча схожість двох історіософів // Наукові записки. – НАУКМА. – Т. 17. – Філологія. – К., 1999. – С. 42–44.

15. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – Т.1: Гештальт и действительность / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.

16. Эксле О. Г. Культурная память под воздействием историзма. История как историческая культурология / пер. с нем. М. А. Бойцова // Одиссей: Человек в истории / РАН. Ин-т всеобщ. истории. – М.: Наука, 2001. – С. 176–198.