

Олег Горенко

ЛЮДИНА В ІСТОРИЧНІЙ СИТУАЦІЇ І РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ДОСВІДУ: РЕЦЕПЦІЯ Д. Г'ЮМА І М. ВЕБЕРА В КОНТЕКСТІ МЕТОДОЛОГІЧНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ІСТОРИКА

У статті акцентується важливість зміцнення теоретико-філософських засад самостійного історичного аналізу, необхідність більш ретельного врахування реальної діалектики традиції та оновлення. В контексті потреб розвитку теорії та методології історії звертається увага на потенціал синтезу класичних підходів Д. Г'юма і М. Вебера та своєрідність дослідницького світогляду В.Й. Ключевського.

Ключові слова: історичний досвід, інтелектуальна традиція, ідея історії, історичний факт, цінності.

Комплекс питань методологічної адаптації вітчизняного історієписання до новітніх реалій є настільки багатоплановим, що залишає практично кожному дослідникові можливість висловити певні міркування з точки зору свого особистого досвіду. Зрештою, сама наука історія у кожному конкретному випадку є особистим досвідом синтезу та аналізу пам'яті про власне і чуже життя, про спільне буття людей у часі. Усе залежить від самого рівня зацікавленості долучитися до теоретико-методологічної дискусії, яка останнім часом суттєво пожвавилася на сторінках провідних вітчизняних часописів (достатньо згадати низку змістовних розвідок на сторінках «Українського історичного журналу» протягом 2012–2013 рр). Сьогодні йдеться не лише про формування нової парадигми історії України, про пошук нового, більш глибокого розуміння всесвітньо-історичного процесу, про адекватність рецепції нових напрямів сучасного світового історієписання, а й взагалі про нове розуміння соціальних функцій науки історії, про можливість раціональної самоорієнтації особистості у мінливому історичному середовищі, про реалістичність світосприйняття в умовах нової духовної і матеріальної ситуації часу. Попри гостроту методологічних суперечок професійних істориків щодо системи пріоритетів і загальної конфігурації національної історії, у просторі індивідуальної та колективної свідомості стихійний синтез всесвітньо-історичного і національного відбувається щодня й має безліч конфігурацій. Всесвітньо-історичне перетворюється на національне, а національне, у свою чергу, набуває родових ознак всесвітньо-історичного. Ніхто не здатний скасувати інтенцію цілісності, обумовлену самою природою людської свідомості, тим більше за нинішніх умов глобальної

інформаційної свободи і постійної взаємодії найпартикулярніших варіантів людського мислення з глобальним світом ідей та фактів буття людства. Але таку цілісність можна, звісно, успішно руйнувати, зваблюючи зручностями фрагментованого сприйняття історичного часу, затаюючи акцентуючи одні фрагменти й витискаючи усі інші на периферію психічного та інтелектуального життя особистості. Тобто, за великого бажання, можна досягти певних успіхів у перетворенні історичної пам'яті на відомий психотерапевтам шизофренічний варіант «дня Байбака», коли індивідуальний історичний час зупиняється й людина починає жити у паралельному світі. Але чи виживе людина у «відкритому суспільстві» глобальної доби без постійного оновлення й збагачення свого досвіду за рахунок досвіду інших? Питання риторичне. Відповідно, у цьому сенсі право висловлювати міркування щодо теоретичних засад національної історії не може бути привілеєм виключно фахівців історії України, які написали принаймні один її том. Якісні підручники народжуються на основі зрілих концепцій, а останні формуються в результаті конструктивного синтезу найрізноманітніших наукових підходів і теоретико-методологічного досвіду істориків найрізноманітнішої спеціалізації. Спростовуючи даний класичний постулат історичної епістемології можна легко дійти до відомої сталінської оцінки журнальної полеміки професійних істориків як компендіуму «безвідповідальних журнальних статей, де можна паякати про що завгодно і як завгодно, відволікаючись від почуття відповідальності»¹. Територія історії не має кордонів, як не має просторових кордонів жива людська думка і пам'ять. Справжні «кордони» думки і пам'яті — в обмеженості людських пізнавальних можливостей, над розширенням яких надзвичайно корисно замислюватися не лише філософам або природознавцям, а й історикам. Національна історія живе в кожному з нас, тому що ми живемо у ній, у яких б ми емпіреях ми не мандрували. Так само, як і всесвітня історія живе в нас, тому що ми живемо в ній, у якому б закапелку ми від неї не ховалися. Якщо думати інакше, то можна, зрештою, вдатися й до вельми оригінального припущення, що про українську національну історію має право думати й говорити лише той, хто постійно проживає в Україні. А про історію Англії — лише той, хто є громадянином Великої Британії і посправжньому її любить і так далі. Однак, за умов сучасної прозорості усіх кордонів (і національних, і дисциплінарних), це така ж порожня абстракція, як і надмірно жорсткий поділ на академічну та дидактичну історію. Адже *справжня* академічна історія завжди має такий дидактичний потенціал, який ще потрібно вміти реалізувати у різного роду популярних виданнях та підручниках. Якщо сприймати академічну історію інакше, то виникає питання щодо її реального внеску у

соціалізацію молоді й у розвиток критичного мислення в умовах зростаючої потреби адаптації до складної динаміки історії як реального процесу. У цьому сенсі цілком зрозумілою є тривога професійного історика з приводу перспективи нових проєктів «великого українського тексту». Як слушно зауважує О.В. Ясь, достатньо очевидним є внесок постмодернізму у поширення «критичного, ба навіть негативного ставлення до гранд-нарративу як способу організації культури та соціального життя, котрий представляється у вигляді універсальної соціокультурної доміанти, що легітимізує однотипність раціональності та нав'язує одноманітність мовних протоколів». Однак, на думку обізнаного історіографа, й досі відчувається «брак соціологічних, культурознавчих, антропологічних прочитань історії України в дусі хвильових, модернізаційних, цивілізаційних та інших візій»². Разом з тим, на нашу думку, одним лише постмодернізмом від постмодернізму навряд чи вилікуєшся. Кількість цих самих «візій» зростає, так швидко, що дослідники не встигають слідкувати за тим, що реально відбувається навколо них самих. В інтересах адекватного відтворення цілісності «життєвого світу» варто, мабуть, копнути не лише русла струмків, а й розчистити саме річище, підібратися якомога ближче до теоретико-філософських та світоглядних підстав варіативності сприйняття часу. Жодна «велика парасолька» сцієнтизму не здатна захистити жодну вишукану дослідницьку стратегію від холоднокровного нехтування вікопомними результатами її реалізації. Широкий загальний потенційний читачів-реалістів в умовах стрімкої прагматизації індивідуальних ціннісних орієнтирів зі значно більшою цікавістю спостерігає за історичною поведінкою конкретного успішного сусіда й понад усе прагне скористатися не книжковою мораллю, а більш практичним досвідом реальної історії у власному тлумаченні. Тренований просвітницький Розум вже неодноразово зазнавав фіаско внаслідок ідеалізації або схематизації тлумачень людської природи. Можна скільки завгодно досліджувати великі, малі та мікроскопічні історичні нарративи, однак питання все одно полягатиме не лише у професійному виборі одного з кращих варіантів. Головне питання у тому, як уникнути самоізоляції системного історичного досвіду? Як і у яких прийнятних обсягах та формах потрапляє обраний варіант у людські голови? І яке право вибору зберігається за самими власниками цих нещасних «голів-об'єктів», котрі здатні просто проігнорувати високий месидж чергового історичного муэдзіна й нахабно вибрати своє? Не з історичної праці, а з популярного роману, розкрученого кінофільму або й взагалі з першого ліпшого бульварного листка. Та ще й взагалі в абсолютно іншій мовній парадигмі. У ситуації пошуків виходу економічної, соціальної і моральної кризи історик приречений оновлювати й зміцнювати фундаментальні

підстави свого розуміння дієвості людського чинника історії, базових механізмів людського пізнання і людської природи в цілому. Й у такому теоретико-методологічному «доозброєнні» комунікативні моделі «людина-людина» і «людина-система» виявляються не лише рівноцінними об'єктами наукового інтересу, а й потребують якісно нового, більш гнучкого синтезу. Інтегральна проблема методології історичної науки — це проблема довіри до історії як колективного та індивідуального досвіду. Відповідним чином, йдеться й про питання довіри до наративу як такого. За сучасних умов, коли розгул вербального шахрайства, небезпечна зручність брехливих парадигм міжлюдської комунікації і нахабне нав'язування софістичних тлумачень правди і справедливості вже встигли дуже відчутно підірвати довіру до слова як такого (й що особливо сумно — до українського слова), довіра до будь-яких типів «нاراتиву», у тому числі й історичного, є завданням дуже і дуже не простим. Проблема людської довіри як основи раціонального спілкування справді вільних людей, є, на нашу думку, ключовою проблемою сучасної історичної науки не лише на українських чи пострадянських теренах. Йдеться про потенціал довіри до дійсності, а значить і про раціональність прийняття найважливіших життєвих рішень, про життєву позицію індивідів і спільнот, про реальний зміст людської свободи.

У ситуації активного методологічного пошуку знаходяться не лише пострадянські історики, а й представники зрілої плюралістичної традиції західного історієписання. Можна констатувати, що прагнення до інновативного мислення як такого при одночасному поглибленні розуміння потенціалу традиції, є не лише найбільш характерною рисою наукових пошуків доби глобалізації, а й взагалі багато в чому визначає перспективи цивілізаційної конкуренції. І у нас, і за кордоном провідні теоретики історії розуміли це дуже добре і достатньо давно.

Приміром, свою біографічну розвідку про авторитетного німецького історика Вернера Конце дуже популярний нині в Україні Р. Козеллек так і назвав — «Вернер Конце: Традиція і оновлення» (1987)³. Нам видається, що така постановка питання відбиває суть діалектики методологічного самоусвідомлення історика не лише в епоху глобальних трансформацій. Це є методологічна специфіка продуктивного історичного мислення як такого, в усі часи й за будь-яких соціальних обставин. Це є природна внутрішня діалектика осмислення історичного досвіду як природного процесу. Р. Козеллек цілком слушно одразу наголошує, що багатство пережитого не вкладається у просту антитезу: традиція і оновлення. У цьому сенсі, попри суттєву різницю західного- і східноєвропейського типу мислення, на нашу думку, можна розглядати чимало спільного на рівні структур особистого досвіду. Особливо, коли говорити про старше

покоління дослідників, життя яких було позначено вузловими історичними моментами одного порядку. Приміром, у В. Конце, за визначенням Р. Козеллека, такими життєвими віхами виявилися «світова війна й загибель кайзерівської імперії, Версаль і революція — у дитинстві; Веймарська республіка, світова економічна криза і сходження Гітлера до влади — у шкільні та студентські роки; створення Великої Німеччини, початок нової світової війни, масова загибель і вбивство людей, катастрофа», «часи зубожіння й відновлення». Коли ми звертаємося до життєвого досвіду патріархів української історії, то спостерігаємо не менш масштабну й трагічну драматургію історичного процесу — ті ж самі світові війни, руйнація імперій, розквіт і занепад тоталітаризму, масові знищення людей, катастрофа здавалося б «нерушимої» державності. Щоправда, пострадянським історикам старшого покоління наостанок випала ще й унікальна можливість пережити (або не пережити...) паскудно тривалий і принизливий історичний етап оригінального «зубожіння без відновлення».

Тим не менш, у професійній царині західним і східноєвропейським історикам, попри усі цілком зрозумілі розбіжності, випало практично одночасно шукати й апробувати нові варіанти співвідношення традиції й оновлення. Це виявилось непростим завданням з урахуванням «сліпоти до того, що відбувається», яку Р. Козеллек вважає властивою старшому поколінню. На нашу думку, у контексті такого закиду з боку Р. Козеллека на адресу попередників доцільно було б з'ясувати не менш цікаві і безумовно більш актуальні питання: Чи є достатньо «зрячими» сучасного того, «що відбувається», нові покоління дослідників? Чи не є, часом, сліпота по відношенню до проблем сьогодення з боку копачів минулого взагалі професійним захворюванням? Чи здатний той, хто не бачить і не розуміє (або не хоче розуміти) того «що відбувається», достеменно зрозуміти й пояснити іншим «як воно було насправді» у далекому минулому? І, зрештою, у який саме момент і яким чином раціональний пошук шляхів використання корисного й повчального історичного досвіду попередників перетворюється на масове виробництво і збут «штучного минулого» з метою відвернення уваги від реальних проблем сьогодення, від правди життя?

Вирішити дилему наслідування й спростування традиції справжній історик здатний лише сприйнявши її як суто особистий життєвий виклик, ставши на шлях постійного учнівства. Випадок В. Конце показовий у тому плані, що процес оновлення наукових підходів відбувався на базі попереднього досвіду інновативного мислення. Тобто, й представники старшого покоління можуть виявитися методологічно «зрячими». Приміром, ще до початку Другої світової у своїй дисертації В. Конце висунув і

обґрунтував новаторський і для нинішніх часів принцип використання не лише історико-філологічних прийомів, але й науково-соціальних методів, а також усного опитування (сьогодні це «відкриття» усної історії, на практиці застосованої ще Геродотом). То й же В. Конце також доклав значних зусиль для легітимації інтересу істориків до результатів суміжних наук, розробляв різноманітні методики опитувань, на яких базується «історія повсякденності». Постулати щодо необхідності інтеграції історії та соціальних наук були сформульовані В. Конце ще у період між двома світовими війнами, а сьогодні це — славнозвісний інноваційний поворот до соціальної й структурної історії. Відповідальні дослідники завжди розуміли, що без постійного наукового новаторства історик не здатний реагувати на прискорені зміни новітньої доби. Сам В. Конце пройшов через інтерес до історії мистецтва; самостійно осмислював спадщину Лампрехта і Фрейера; освоював славістику (вивчаючи польську та російську мови); серйозно аналізував історію становлення європейських націй і національностей з урахуванням актуальних проблем Східної Європи й конфліктогенного потенціалу генераційної поведінки народностей, які волею історії мали жити поряд у ареалах по обидві сторони кордону; працював у царині історії понять, намагаючись краще досягнути їх реальний політичний зміст. Тож, нічого дивного, що після 1945 р. для здійснення фахової трансформації попередньої народної історії (принаймні в її соціологічному розумінні) у «структурну» історію» В. Конце вже мав чималий власний теоретико-методологічний досвід. Завдяки цьому він виявився спроможним віднайти цікаве сполучення політичної або духовної історії, що домінувала у попередній період, із новою структурною історією, забезпечити їхню інтегральну взаємодію. Він був твердо переконаний у тому, що досвід індустріально-технічного розвитку й національно-демократичних революцій неможливо адекватно осмислити без співпраці із суміжними науками. Лише у такий спосіб, на його думку, можна впоратися зі зростаючою складністю гетерогенної історії новітньої доби. Суміжні теорії мають сприяти розумінню історичної взаємозалежності усіх сфер суспільного життя. Що, на нашу думку, дуже важливо для нинішнього етапу української історичної думки, так це те, що для дослідника була принциповою (на відміну, від методологічно близької йому французької школи «Анналів»), предметна увага до актуальних політичних тем. Адже, на його переконання, саме до історії сучасності варто застосовувати інструментарій структурної історії. Сам В. Конце ніколи не втрачав інтересу до політичної історії. Разом з тим, суттєвий вплив на формування комплексного теоретико-пізнавального бачення історичних явищ і процесів справляла філософська, точніше історіософська складова дослідницького методу. Й у цьому сенсі, приміром,

інтерес до специфіки історичного світогляду й історичного мислення оригінального філософа був цілком природним. Приміром, у науковій спадщині того ж В. Конце інтелектуальні біографи високо оцінюють його оригінальну працю про Лейбніца як історика.

Взаємодія історії та філософії видається особливо важливою на етапі методологічного оновлення, в ситуації напруженого пошуку власного національного балансу традиції та новаторства у царині теорії та практики історичних перетворень. Звинувачення тієї чи іншої історичної праці в умоглядності з боку переконаних істориків-емпіриків виглядає дещо найвимом, оскільки умоглядність як така є невід'ємною складовою будь-якого аналізу. Можна і потрібно сперечатися лише щодо якісного рівня цієї умоглядності, щодо тлумачення змісту самого цього поняття, синонімами якого є, до речі, не лише «абстрактність», «відстороненість», а й, власне, «теоретичність». Якщо перші два аналоги й можуть викликати обґрунтовану підозру емпірика, то щодо третього — теоретичності — жодний емпірик не повинен мати заперечень, оскільки він означає системне опрацювання напрацьованого емпіричного масиву, тобто той логічний дослідницький крок, без якого сам процес накопичення емпіричних даних втрачає значну частку свого гносеологічного сенсу.

Характерно, що на зламі 90-х це достатньо швидко усвідомили найбільш досвідчені пострадянські теоретики. У якості приклада можна навести цікаву розвідку М.А. Барга «Г'юм як методолог історії» у першому номері авторитетного російського часопису «Новая и новейшая история» за 1993 р., або вміщену у тому самому номері статтю О.І. Патрушева «Ренесанс Макса Вебера: Витоки, дискусії, тенденції». Зрілі історики-професіонали чітко усвідомили, що здійснювати рецепцію новомодних варіантів тлумачення історичних явищ без самостійної проби інтелектуального ґрунту, на якому численні методологічні новації проросли й розквітли в епоху постмодерну, буде звичайнісіньким епігонством. Потрібен був культурно-інтелектуальний прорив, здійснений власними зусиллями, у власних інтересах і з урахуванням реальних небезпек того схематизму тлумачення ідей, що об'єктивно сформувався за попередні десятиліття дисциплінованого теоретико-філософського монізму.

Прецедент Г'юма-історика і міркування М.А. Барга з цього приводу є цікавим прикладом самостійності дослідницького розуму, який зберігає гнучкість за умов будь-якого ідеологічного тиску. Як нам видається, висловлені автором думки та оцінки, можуть слугувати достатньо цікавим інтелектуальним тлом для поглибленої, так би мовити вертикально-смыслової оцінки теоретико-методологічних пошуків сучасних істориків. Як влучно зауважує М.А. Барг, «внесок Г'юма у методологію історичного

дослідження у тій же мірі недооцінювався дослідниками у даній сфері, у якій сучасники недооцінювали внесок Г'юма у філософію». У цьому сенсі, з точки зору сучасної методологічної дискусії українських істориків щодо проблеми «гранд-нарративу» досвід блискучого європейського мислителя, який, залишаючись філософом, спромігся на високому літературному рівні підготувати популярну серед декількох поколінь англійських читачів восьмитомну «Історію Англії» (Лондон, 1754–1778), не може не зацікавити перш за все, як приклад нерозривної єдності філософського та історичного мислення. Як підкреслює М.А. Барг, «ідею історії варто вишукувати перш за все у його філософії, ігнорування якої закриває до неї (цієї «*ідеї історії*» — *О.Г.*) доступ». Авторитетний російський дослідник наголошує на тій специфіці г'юмівського історичного мислення, що й нам видається суттєвою з точки зору нинішніх складних переймів нової теоретико-методологічної моделі українського історієписання: «Так само, як філософія Г'юма про людську природу розглядала людину такою, якою вона є, а не якою вона має бути, історична думка Г'юма не розглядала історіографію лише в якості інструмента, призначеного для викладення читачеві «уроків» з метою кінцевого поліпшення людства. І з цієї точки зору прагматизм ідеї історії, яку розвивав Г'юм, був принципово відмінним від прагматизму «філософської» історії сучасних йому французьких просвітників. Г'юм вірив у те, що історичні знання можуть слугувати основою для науки управління суспільством. На чільне місце Г'юмом висувалася проблема фактичної істинності підстав для індуктивних узагальнень. (...) Г'юм переконався, що історія — це «задача з унікальними умовами», а зовсім не звичайний філологічний додаток до моральної філософії та філософської політики. (...) Подібно до того, як Г'юм у моральній філософії виступив проти абсолютизованих пізнавальних претензій раціоналістичної (спекулятивної) філософії, він і у теорії історії систематично заперечував апіоризм у конструюванні загального її ходу. У подіях минулого він вбачав багатюще досвідне поле, що дозволяє побудувати емпірично фундовану науку політики і суспільства в цілому»⁴. Спроби такого роду побудов здійснювалися і до, і після Г'юма. З точки зору соціальних функцій сучасної української історичної науки таке завдання є вельми складним і відповідальним, якщо, звісно, одразу не відкинути його, керуючись тлумаченням науки історії виключно як мистецтва або засобу самовідтворення наукової ієрархії. Йдеться про надважливе питання щодо ролі і фундаментальних характеристик реального практичного досвіду реалізації адміністративного потенціалу національної державності й життєвого потенціалу тих українських громадян, яких сучасна демократія наполегливо прагне переконати, що саме вони керують країною. У цьому

сенсі г'юмівське тлумачення стійких характеристик «людської природи», сполучене із веберівським досвідом аналізу історичної еволюції інститутів і права, становить безперечний методологічний інтерес для професійного історика. Цілком зрозуміло, що паралельне відживлення дослідницької уваги до історичного світогляду Д. Г'юма і М. Вебера у згаданому нами номері авторитетного часопису російських істориків, є далеко не випадковим збігом редакційних обставин, а далекоглядною підказкою одного з плідних варіантів історико-теоретичного синтезу.

О.І. Патрушев у ході висвітлення наукової дискусії щодо спадщини М. Вебера цілком справедливо акцентує значний внесок останнього у підготовку сучасного соціально-критичного підходу до історії, наукову оригінальність веберівської інтерпретації постійного взаємовпливу внутрішніх і зовнішніх, ідеальних та матеріальних чинників, перспективність використання веберівських ідей в ході аналізу всесвітньо-історичного розвитку⁵. Сучасний український історик має змогу раціонально використати цікаві історіографічні підказки свого російського колеги для організації поглибленого самостійного пошуку. Зокрема, з точки зору інтересів поглибленого розуміння історичного світогляду М. Вебера та його концепції раціоналізації, безперечно цікавими є праці німецьких вчених В. Момзена, Г. Абрамовски та П. Россі⁶. Осмисленню ролі веберівської спадщини у формуванні сучасної моделі історичного мислення сприяють цікаві розвідки Ф. Гауера, В. Кюттлера, Ю. Кокка та Х.-У. Велера⁷. З огляду на особливості вітчизняної рецепції сучасних методологічних новацій у царині історієписання, історіографічна розвідка А.І. Патрушева видається достатньо цінною, оскільки вона стосується фундаментальних сучасних питань перебудови самого історичного мислення. Для вітчизняної рецепції культурно-цивілізаційного підходу в добу глобалізації перспективним видається наведене автором міркування Ф.Х. Тенбрука щодо потреби розуміння зрілого веберівського тлумачення всесвітньо-історичного процесу не лише як прояву західного раціоналізму, а й як раціоналізації в цілому. Так само своєчасною виглядає згадка про акцентуацію Ю. Вінкельманом раціоналістично-плюралістичного характеру теорії М. Вебера. Самостійна розробка зазначених ідей може посприяти корекції базових теоретико-методологічних орієнтирів методологічної перебудови історієписання⁸.

З урахування загальносвітової логіки саморозвитку ідей, суперечливої історичної практики трансформаційного переходу, кардинальної зміни всієї системи світоглядних орієнтирів та гострої теоретико-методологічної конкуренції формаційного й цивілізаційного підходів на пострадянських теренах плідною видається постановка питання про взаємосумісність і взаємовплив теоретичних постулатів М. Вебера і К. Маркса.

У цьому зв'язку достатньо коректно, з точки зору загальної теорії пізнання, висловився Ерік Гобсбаум: «Так само, як Вебер багато чому навчився у Маркса, не припиняючи при цьому бути антимарксистом, немає ніяких причин, щоб марксистам не навчитися багато чому у Вебера, не перетворюючись на веберіанських лібералів»⁹.

На власному історичному досвіді радянські люди переконалися у небезпечності диктатури мети, котра у гегелівській моделі змушує об'єкт виконувати замість себе зовнішню роботу й прирікає його на виснаження, сама уникаючи в такий спосіб механічного насильства. Результатами такого анонімного планування спільного майбутнього вдало користуються найкмітливіші реальні аноніми-історіороби. Тож є сенс значно скоріше вчитися читати й розуміти понятійні схеми й конструкції, на основі яких ті чи інші нові пророки городять новий теоретичний город. Механічне скасування марксистської парадигми не скасовує потребу самостійного доопрацювання діалектичних засад власного світогляду (а тим більше не є підставою для їх політично вмотивованого теоретико-методологічного забуття). Починати формування національної свідомості з методологічного нуля, керуючись замість попереднього класового інстинкту свіжо випестуваним расовим інстинктом, є справою не лише малоперспективною, а й досить небезпечною, оскільки прирікає до тривалого блукання старими манівцями хибного досвіду людської думки. Небезпеку повторення старих помилок в усі часи добре розуміють винахідники нових парадигм. Інтелектуальна традиція живе на рівні підсвідомості навіть у тих випадках, коли якийсь абсолютно самотній автор гамузом заперечує усіх попередників (або просто їх замовчує). Такий висновок видається особливо наочним щодо діалектики. У ситуації стрімкого зростання варіативності шляхів методологічного оновлення історичної науки важливо із самого початку враховувати потребу відживлення повноцінної діалектики історичного мислення.

У вступі до своєї «Науки логіки» Г.В.Ф. Гегель віддав належне Канту, який відвів діалектиці більш високе місце і, так би мовити, «звільнив її від видимості сваволі, котра, згідно звичайним уявленням, притаманна їй, і виклав її як необхідну діяльність (Тип) розуму»¹⁰. Адже поки діалектику вважали лише вмінням демонструвати фокуси і викликати ілюзії, до тих пір, за словами Гегеля, просто передбачалося, що вона веде фальшиву гру і вся її сила полягає у тому, що їй вдається прикрити обман, а висновки, до яких вона приходять, отримуються хитрістю і являють собою суб'єктивну видимість. Разом з тим, Гегелю видається дещо дивним говорити про те, що оскільки нескінченне є розумним, то розум не здатний пізнати розумне. На переконання Гегеля в осягненні протилежностей у їхній єдності (або осягненні позитивного у негативному) й полягає спеку-

лятивність. Філософ вважав цей аспект найважливішим, але, водночас, і найскладнішим для незрілої, незвільненої здатності мислення. Якщо ця здатність мислення не позбавилася чуттєво конкретних уявлень і резонерства, то вона повинна спочатку *вправлятися в абстрактному мисленні*.

Самоорієнтація індивіда у просторі реального інформаційного суспільства передбачає витворення ним свого власного місця у суспільстві знань на основі адекватного тлумачення реальності. Адже життя у нетрях «симулякру», внаслідок властивості усіх симулякрів, достатньо швидко змушує згадати застереження Шатобріана з приводу того, що коли відділяти моральну правду від людських дій, не залишиться мірила для суджень про ці дії. У цьому сенсі ціннісний підхід, що останнім часом став предметом більш жвавих дискусій, має давню традицію. Цілком можна погодитися із висновком, що політична правда, відокремлена від моральної втрачає свій фундамент. Адже у разі такого відокремлення аргументи на користь вибору свободи замість рабства, або на користь порядку замість анархії розчиняються у просторі легітимного релятивізму. Зрозуміло, що у такій ситуації говорити про значно складніше розумове завдання — створення на основі власного вибору такого порядку, який забезпечує свободу — взагалі не припадає. Аморальний порядок не витворює свободи Одних він навчає пристосовуватися до рабства, а інших — вдало його використовувати для реалізації своїх інстинктів й, зокрема, жаги влади. Тож замало декларувати визнання прогресу як поступу свободи. Давно потрібно уважніше придивлятися до неповторної діалектики рабства. Власне на цьому й акцентують увагу Дж.С. Мілль, І. Берлін, М. Горкгаймер і Т. Адорно та багато інших мислителів. Не менш корисними для сучасного українця, який рубає своє власне вікно у Європу, можуть виявитися, між іншим, і міркування, знайомих з радянської шкільної програми О. Герцена, А.П. Чехова, Л.М. Толстого, Ф.М. Достоевського або М. Гоголя. Коли вже намірився змінювати формаційний підхід на культурно-цивілізаційний, то, мабуть, варто хоч трохи поміркувати й над підставами виокремлення новим-старим класиком О. Шпенглером «російсько-сибірської цивілізації» або, приміром, над мотивацією видатного закордонного українця Д. Чижевського, який не цурався сміливо поєднувати свої дослідження українського характеру й світогляду, проблем історії філософії в Україні не лише із послідовним опрацюванням європейської філософії та інтелектуальної культури, а й, приміром, із глибокими роздумами про специфіку культурно-цивілізаційної взаємодії різних духовних традицій, приміром, про російські рецепції Гегеля, про характер російського просвітництва або про роль Ф.М. Достоевського як психолога. Порівняльна історія

слов'янських літератур у творчому доробку Д. Чижевського цілком органічно сполучається з оригінальним тлумаченням європейської традиції, а українська інтелектуальна історія — із самостійним аналізом філософських пошуків у Радянській Росії. Власне кажучи, якщо претендуєш на якесь самостійне місце у європейському духовному просторі, то мабуть варто спочатку продемонструвати, що ти знаєш і розумієш принаймні себе самого. Причому знаєш і розумієш краще за інших. Інакше як ти зможеш визначитися, що потрібно саме тобі. У першу чергу це є необхідним перш за все для того, щоб не послуговуватися під час вибору власного майбутнього чиймись чужими, далеко не завжди альтруїстичним схемами та уявленнями.

Нормальний історик добре усвідомлює, що людина — неповторне поєднання матеріального й духовного. Навіть тоді, коли мак'явелістський матеріалізм редукує її духовний простір до розмірів телевізійного екрана або комп'ютерного дисплея. Вже одна ця обставина обумовлює неунікність комплексного, універсального погляду на людську історію. Достатньо вдатися до уважного перечитування праць М. Грушевського або В. Ключевського, як стає зрозумілим, що численні постмодерні новації в історієписанні є лише акцентованими фрагментами широкої методологічної мозаїки, уламками повноцінного історичного мислення, якому здавна було притаманний потяг до всебічного, стереоскопічного бачення і комплексного тлумачення людини у часі. Це, звісно, жодною мірою не нівелює цікавих новаторських здобутків, спроб уточнення й поглибленого аналізу відомих маршрутів наукової думки. Йдеться скоріше про тверезу констатацією наявності невикористаного потенціалу існуючої дослідницької традиції.

Тлумачення теорії історії як досвіду визначення істинності й хибності уявлень обумовлює герменевтичну подорож горизонтами досвіду, і свого, і чужого. У такій подорожі для дослідника сучасного методологічного дискурсу історієписання не менш цікавими ніж здобутки «школи Анналів», відкриття Ф. Анкерсмита або Х. Уайта можуть виявляються «Основи ідеалізму» С. Трубецького, «Основні проблеми теорії прогресу» С.М. Булгакова, «Критика громадської думки» Ф. Тьонніса, «Дух утопії» Е. Блоха, «Діалектика просвітництва» М. Горкгаймера і Т. Адорно, «Негативна діалектика» Т. Адорно або навіть глибокодумні «Метафізика» й «Етика» Аристотеля чи неповторні п'єси Аристофана, спрямовані проти софістів і демагогів. Як зауважив один дуже обізнаний герой М. Булгакова, «люди залишилися ті ж самі». Для усвідомлення своєї власної розумової діалектики у підходах до тлумачення проблеми досвіду (котра, на нашу переконання, залишається стрижневою для теорії та методології історієписання) значну користь може становити навіть «Емпіріомонізм»

та «Загальна організаційна наука. Тектологія» О.О. Богданова й славнозвісний «Матеріалізм і емпіріокритицизм» В.І. Леніна. Зрештою, як наполегливо переконує О. Шпеглер, наблизитися до розуміння складної діалектики «гешталту і дійсності» можливо лише через окреслення конструкції «гештальт і закон» із подальшим адекватним тлумаченням ідеї долі та принципу каузальності. Сучасний релятивізм застерігає від абсолютизації наївної віри у силу законів історії, однак чи не є такою ж самою наївністю безальтернативна абсолютизація релятивізму й сліпе поклоніння випадку.

Недооцінка духовного змісту культурних цінностей, недостатня робота щодо формування й розвитку духовних запитів і потреб «широких мас трудящих» виявилися ахіллесовою п'ятою канонізованого формаційного підходу, який наочно продемонстрував суттєву практичну різницю між «поганим» і «гарним» ідеалізмом. Внаслідок недостатньо динамічного ідеалізму у підсумку перемогла суто споживацька психологія, що мала усі ознаки органічно притаманної людській природі «дрібнобуржуазності» й у свою чергу робила перспективу «буржуазного переродження» свідомості класово заздрісного радянського пролетаря лише справою часу. У цьому сенсі на етапі становлення теоретичного світогляду раціональні міркування М. Мандельбаума щодо релевантності й причинності в історії можуть виявитися для дослідника кориснішими за цілий компендіум переповідок популярних праць зарубіжних новаторів історієписання. Як свого часу слушно зауважив автор класичної статті «Функція загальних законів у історії» Карл Гемпель, навіть такі давно звичні поняття як «історичне покликання нації» або «самореалізація абсолютного розуму» в історії, що циркулюють як універсальні гіпотези, у більшості випадків функціонують переважно у вигляді метафор, що не мають пізнавального змісту, а здебільшого застосовуються у площині ригоризму, голого моралізаторства. Тож, на наше глибоке переконання, попри поширеність оцінок історичного часу з позицій знаменитої сентенції Геракліта про те, що «в одну річку не можна увійти двічі», людина тому й людина, що виявилася здатною будувати мости. Мости у своє власне минуле, у минуле свого народу, у минуле людства, у минуле планети і всесвіту.

Не можна не враховувати тієї обставини, що сучасна трансформація теоретико-методологічних засад вітчизняного історієписання відбувається в умовах паралельного оновлення засад вітчизняної філософії історії та історіософії. З'являються нові цікаві узагальнюючі праці й цікаві пропозиції щодо концептуалізації української історіософії як знаряддя історичного пізнання, що у своїй конструкції враховує широкий національний і світовий культурологічний досвід. Сучасні дослідники слушно відзначають брак цілісної концепції вітчизняного історіософ-

ського мислення і недостатню визначеність самої історіософії як предмету. Часом навіть акцентується її «проміжна» епістемологічна природа. Як, зокрема, цілком свідомо констатує К.В. Кислюк, «історіософія, якщо її визначати як *проміжне філософсько-історичне формоутворення між історіографією та філософією історії* [Курсив наш. — О.Г.], може формуватися тільки з опертям на відповідну за рівнем теоретичної довершеності конструкцію»¹¹. У даному сенсі варто, мабуть, зауважити, що вже саме тлумачення історіософії як *проміжного* інтелектуального феномену, як «концепту без концепції» відбиває реальну ситуацію недостатньої відрефлектованості історіософського типу мислення. Як на нашу думку, симптоматична маргіналізація історіософії суттєво звужує горизонти її саморозвитку. Насправді історіософія за своєю гносеологічною природою — це не якась незріла, «недоформульована» філософія історії, а цілком самодостатня сфера самостійного синтезу історичної теорії та емпірики. Це та природно-раціональна й водночас інтуїтивна пуповина, що зв'язує їх у просторі цілісного сприйняття історичного процесу. Це є, до певної міри, вільно-інтуїтивна модель тлумачення логіки історії у поєднанні з логікою, етикою і естетикою світу людини, прикладна модель особистісного методологічного синтезу філософії та історієписання. Історіософія наближає філософію історії й професійне історієписання до людини з урахуванням внутрішньої, суто людської специфіки емоційного й внутрішньо вільного сприйняття і тлумачення історичних явищ. У даному випадку йдеться про цілком зрозумілий пошук прагматичної моделі самоорієнтації особистості у неосяжному історичному просторі за допомогою більш доступних філософських узагальнень. Такий пошук є нагальною потребою виживання індивіда, якого загадковий світовий дух постійно прагне підім'яти під себе й остаточно упокорити. І сьогодні наука про культуру під впливом масового економічного мислення все ще блукає заплутаним лабіринтом легенди про «невидиму руку ринку», вихід з якого пересічний людський розум має знаходити самотужки у кожний неповторний момент збігу особистих історичних обставин. За такої екзистенційно-пізнавальної ситуації будь-яке зачароване очікування на появу якоїсь теоретично доведеної конструкції видається малоперспективним. Адже завжди зберігається небезпека, що під фрагментами найрізноманітніших теоретично досконалих конструкцій буде в черговий раз надійно похована ідея людської свободи, людської совісті й взагалі усе найсуттєвіше з того, що, власне, й становить сенс людської історії. У цьому плані історіософія, на відміну від історієписання або широких концептуальних узагальнень філософії історії, не має жодних шансів зберегти холоднокрівну теоретико-методологічну безсторонність, сувору, категоріально впорядковану

позаоціночність тощо. Історіософія у виконанні найбільш натхненних її творців і поціновувачів — це у першу чергу філософія людської долі, а не якийсь абстрактно-логічний аналіз саморозвитку «ідеї історії».

Можна погоджуватися або не погоджуватися з такими міркуваннями, але тлумачення історіософії як індивідуалізованого знаряддя самопізнання людини у плюралістичному просторі історичного досвіду головним чином і обумовлює її потенційний конструктивний вплив на суспільство. До певної міри, історіософія — це своєрідний людський вступ до історичної епістемології з одного боку, та індивідуалізований канал комунікації самої історичної епістемології з буденною історичною свідомістю живих людей — з другого. Це своєрідна проповідь нагальної потреби продуктивного історичного мислення як такого. У цьому сенсі поняття «хитрість розуму» є тим поняттям і тією історіософською метафорою, яка дозволяє «схопити» одне з найпоширеніших тлумачень механізму історичного процесу та, водночас, відкриває нові горизонти теоретико-пізнавальної самооцінки суверенного історичного суб'єкта.

Пострадянська історична наука переживає оригінальний етап поєднання євроцентристського просвітництва, відцентрованого мислення прогресуючої глобалістики і одночасного культивування романтичного історичного світогляду епохи становлення національної державності. Ці конкуруючі тенденції розвитку історичної думки часом породжують у людських головах дуже химерні конфігурації, які можна розплутати лише завдяки розвитку самостійної думки. Деякі найбільш обдаровані творці реальної історії, вчасно зорієнтувавшись, вже встигли отримати чималий зиск за рахунок культивування романтичного потягу до сивої давнини, захоплення усім індивідуально-неповторним, культу неординарних особистостей на фоні одночасного розгортання яскравих прожектів близького й щасливого європейського майбутнього та нічим необмеженої глобальної свободи¹².

Свого часу видатний український правознавець Богдан Кістяківський зауважував, що історик, котрий вивчає окрему подію у тому безпосередньому вигляді, як вона дається, цікавиться «всією індивідуальною фізіономією події». Ця подія є для історика чимось «цілком особливим, індивідуальним і єдиним у своєму роді». Однак, як зауважив дослідник, «у конкретному світі безпосередньо не зустрічається геть простих і цілком ізольованих явищ»¹³. У продуктивності такого методологічного підходу можна легко переконатися, згадавши самотутні історичні розвідки В.Й. Ключевського, який, характеризуючи принципи дослідження літописів, спеціально наголошував на тому, що «вивченню підлягає не лише сирий історичний матеріал, але й цілісний погляд, навіть з деякими методологічними прийомами»¹⁴. В умовах постмодерну, під час розгляду людської історії як своєрідного гіпертексту, як процесу безупинного

перетворення *ідеї історії* на *факт* (а згодом певних історичних фактів на нові ідеї) важко заперечити пізнавальний раціоналізм такої дружньої поради. Особливо корисною вона видається на історичних перехрестях, у ситуації складного історичного вибору, тим більше коли такою розвинутою є звичка трощити геть усі «чури», усі глечики з прахом пращурів, які на цих перехрестях охороняють межі родового духовного поля. В умовах глобалізації природний висновок про те, що історичний процес втілюється в явищах людського життя, потребує значно глибшого розуміння самого життя.

На думку В.Й. Ключевського, у бурхливому потоці історичного життя історика перш за все цікавить «накопичення досвідів, знань, потреб, звичок, житейських зручностей, що покращують, з одного боку, приватне життя окремої людини, а з другого — встановлюють і вдосконалюють суспільні відносини між людьми, — словом вироблення людини і людського співжиття — таким є один предмет історичного дослідження». Тож, методологія культурно-цивілізаційного аналізу має достатньо глибоке коріння у вітчизняному історичному мисленні. Другим основним предметом історичного спостереження В.Й. Ключевський визначав «природу й дію історичних сил, що вибудовують людське суспільство, властивості тих різноманітних ниток, матеріальних і духовних, за допомогою яких випадкові і різнохарактерні людські одиниці зі скороминущим існуванням складаються у струнку й згуртовані суспільства, що живуть цілі століття. Історичне дослідження устрою суспільства, організації людських союзів, розвитку й функціонування їх окремих органів — словом, дослідження властивостей і дії сил, що створюють і спрямовують людське співжиття, становить завдання особливої галузі історичного знання, науки про суспільство, яку можна виокремити із загального дослідження під назвою *історичної соціології*». Суттєву відмінність її від історії цивілізації вчений вбачав у тому, що «зміст останньої становлять результати історичного процесу, а у першій спостереженню підлягають сили й засоби їх досягнення, так би мовити кінетика»¹⁵.

Говорячи далі про відношення загальної та місцевої історій до цих основних предметів пізнання, В.Й. Ключевський справедливо наголосував, що розрізнення цих предметів не є питанням практичного процесу дослідження, а належить до розряду теоретичних, класифікаційних. Адже як у загальній, так і в місцевій історії «співжиття» і «устрій» взаємодіють найбезпосереднішим чином завдяки «природі» будівничих і «дії» системотворчих сил. Водночас зауважується, що співвідношення згаданих предметів у двох історіях дещо різне. В.Й. Ключевський вважав, зокрема, що досягнення людського співжиття, надбання культури або цивілізації, якими користуються окремі народи, є плід не лише їхньої діяльності.

Це є результат спільних або спадкових зусиль усіх культурних народів, і процес такого культурно-цивілізаційного накопичення, на його думку, не може бути відбитий у тісних рамках місцевої історії. (У своїй другій частині такий висновок, до речі, дещо сумнівний з точки зору сучасної комунікативної теорії та етнології). У той же час, на переконання В.Й. Ключевського, дослідження місцевої історії дає необхідний матеріал для історичної соціології. Тож різниця між двома типами історій у підсумку презентується як різниця у точках зору та їх порівняній зручності. Як наголошує вчений, ці точки зору абсолютно не є взаємовиключними, а навпаки, доповнюють одна одну. Адже у кінцевому підсумку, «слідкуючи за неозорою низкою поколінь, які зникли, ми прагнемо виконати заповіт прадавнього оракула — пізнати самих себе, свої власні властивості й сили, щоб по них влаштувати своє земне життя. Але за умовами свого земного буття людська природа як в окремих особах, так і в цілих народах розкривається не вся раптово, цілком, а частково й уривчасто, підкорюючись обставинам місця й часу. За таких умов окремі народи, які брали найбільш помітну участь в історичному процесі, особливо яскраво виявляли ту чи іншу силу людської природи»¹⁶. Для нас, у даному випадку, суттєво видається сама акцентуація талановитим дослідником «людської природи» як одного з головних предметів історичного дослідження. Разом з тим, говорячи далі про ідеальну мету соціологічного дослідження, В.Й. Ключевський стверджує, що таємниця історичного процесу все ж таки «не у країнах і народах, принаймні не виключно в них самих, у їхніх внутрішніх, постійних, даних раз і назавжди особливостях, а в тих багатоманітних і мінливих щасливих і невдалих сполученнях внутрішніх і зовнішніх умов розвитку, які складаються у певних країнах для того або іншого народу на більш або менш тривалий час. Ці сполучення — основний предмет історичної соціології. Хоча вони відзначені місцевим характером і у іншому місці не підлягають повторенню, це не позбавляє їх наукового інтересу. Вивчаючи місцеву історію, ми пізнаємо склад людського співжиття й природу його елементів». В.Й. Ключевський вважав, що торжеством історичної науки було б вироблення з науки про те, як будувалося людське співжиття, певної загальної соціологічної частини — науки про загальні закони будови людських суспільств, що можуть застосовуватися незалежно від скороминутих місцевих умов. Вчений переконаний у тому, що історія не спостерігає діяльності абстрактного людського духу, оскільки це галузь метафізики. Так само історія не знає й самотньої, відстороненої від суспільства людини. Людина, на думку вченого, сама по собі не є предмет історичного дослідження, таким предметом є спільне життя людей. Історичному дослідженню доступні конкретні види або форми, яких

набуває людський дух у спільному житті людей: це індивідуальна людська *особистість* і людське *суспільство*. Дещо зливаючи поняття спільноти і суспільства, вчений акцентує простий але далекосяжний висновок про те, що люди живуть разом і у цьому спільному житті справляють вплив один на одного. В.Й. Ключевський, зокрема, нагадує про те, яку важливу роль у людських стосунках відіграють, наприклад, уподібнення, заздрість, суперництво. Сукупність такого роду суспільних проявів людської природи в межах певної країни вчений називає «народним темпераментом». А що це як не прототип сучасної «історії ментальностей»? У подібних висновках в нас викликає заперечення лише одне — чи насправді історія не займається й не повинна займатися окремо взятою людиною й особливо проблемою людини як такої. Хіба згадка самого вченого про «людську природу» як один з чинників історичного процесу і об'єкт уваги історика не є стартовою позицією для осмислення «проблеми людини як такої»? Й коли історик займається безпосередньо Наполеоном, хіба він не займається також і «окремо взятою людиною», намагаючись глибоко проникнути в особисті якості, нахили, таланти і вади характеру? І хіба знання самим Наполеоном природи і механізму дії людських емоцій і людської поведінки не є важливою частиною знання і про людську природу, і про самого Наполеона як окремо взяту людину? Нам видається, що будь-яке штучне обмеження у дослідженні людського виміру історії звужує горизонти історичної інтерпретації, а поверхове знання людської природи взагалі обмежує перспективу трансформації історичного знання в особистий досвід, а значить і багато в чому дезактивує соціальні функції історичної науки.

Торкаючись питання щодо схеми історичного процесу, В.Й. Ключевський наголошував, що людське співжиття підтримується двома засобами — *спілкуванням* і *спадковістю*. Тобто фактично вчений задовго утвердження аналітичної філософії історії акцентував увагу на тому, що комунікативна складова органічно пов'язана з проблемою історизму. Можна сказати, що уважне ставлення Ю. Габермаса до проблеми *смислу* в рамках концепту комунікативної дії була давно притаманне видатному російському історичному, який достатньо чітко й зрозуміло сформулював кредо майбутньої комунікативної теорії: «Щоб стало можливим спілкування між людьми, необхідним є щось спільне між ними. Це спільне є можливим за двох умов: щоб люди розуміли один одного і щоб мали потребу один в одному (...) Ці умови створюються двома спільними здібностями: *розумом*, що діє за однаковими законами мислення і в силу спільної потреби пізнання, й *волею*, що викликає дії для задоволення потреб. Так створюється взаємодія людей, можливість сприймати й повідомляти дію. Без спільних понять і цілей, без почуттів, інтересів і

прагнень, які поділяються усіма або більшістю, люди не здатні створити міцне суспільство,; чим більше виникає таких зв'язків і чим більше отримують вони владу над волею людей, які ними поєднуються, тим міцнішим стає суспільство. Кристалізуючись і затвердіваючи з плином часу, ці зв'язки перетворюються на моральні звички та звичаї. В силу тих самих умов спілкування є можливим не лише між окремими особами, а й між цілими поколіннями, які чергуються: це і є *історична спадковість*»¹⁷.

Цікаво, що у другій лекції цього ж «Курсу...» В.Й. Ключевський звертає спеціальну увагу на роль політичних та економічних фактів, їх взаємодію і вплив на розвиток історичного процесу. Й у цьому випадку «людська природа» перетворюється на центральний елемент теоретичної моделі історика. Зокрема наголошується, що політичне та економічне життя не є чимось цільним, однорідним, якоюсь особливою сферою людського духу, де не має місця високим прагненням людського духу, де панують виключно ниці інстинкти нашої природи. На особисте переконання історика, життя політичне і життя економічне — це просто різні сфери життя, мало споріднені між собою за своєю суттю. Адже, як він вважає, ці сфери ґрунтуються на полярно протилежних засадах: політична — на принципі спільного блага, а економічна — на принципі особистого матеріального інтересу. Один принцип вимагає постійних жертв, інший плекає ненаситний егоїзм. І той і інший принцип залучають до процесу своєї реалізації наявні духовні засоби суспільства. Приватний, особистий інтерес за своєю природою протидіє спільному благу. Разом з тим людське співжиття витворюється як результат взаємодії обох антагоністичних засад. Приватний інтерес містить у собі певні стримуючі запобіжники. На відміну від державного порядку на основі влади і підкорення, економічне життя є сферою особистої свободи й особистої ініціативи як виразу вільної волі. А саме ці сили є основою і діяльності духовної. Та й сама енергія матеріального інтересу збуджується, на думку вченого, не самим цим інтересом, а прагненням забезпечити особисту свободу, як зовнішню, так і внутрішню, розумову і моральну, а ця остання на вищому рівні свого розвитку виражається в усвідомленні спільних інтересів та у почутті морального обов'язку діяти на спільну користь. На цій моральній основі й встановлюється узгодженість конкуруючих засад по мірі того, як суспільна свідомість, що розвивається стримує особистий інтерес в ім'я спільної користі та з'ясовує вимоги спільної користі, не обмежуючи законного простору, що є необхідним для особистого інтересу. Взаємовідносинами двох засад, політичної й економічної, торжеством однієї з них над іншою або справедливою рівновагою обох вимірюється рівень співжиття, а те чи інше співвідношення між ними встановлюється ступенем розвитку суспільної свідомості та почуття

морального обов'язку. Відповідно, розумова праця і моральний подвиг завжди, на думку вченого, залишатимуться найкращими будівничими суспільства, найпотужнішими рушіями людського розвитку. Саме вони закладають найнадійніші основи житейського порядку, що відповідає істинним потребам людини і вищому покликанню людства. Але ці сили за умовами історичного життя входять у загальний історичний процес своїм впливом на житейський порядок і по цьому впливу, за результатами такої дії підлягають історичному дослідженню¹⁸.

Підсумовуючи короткий виклад дотичних до нашої теми фрагментів дослідницького концепту В.Й. Ключевського, можна висувати, що як не прагнув учений обійтися у своєму тлумаченні змісту історичного процесу без проблеми людини як такої і без спеціального заглиблення у «людську природу», все ж він був змушений постійно звертатися до цього кола питань як до методологічного осердя людської історії. Хоча він і визначив у підсумку основним предметом дослідження історії «історичну особистість народу». Значення народу як «історичної особистості» він достатньо традиційно оцінював за його «історичним покликанням». Саме це «покликання народу», на думку вченого, знаходить вираз у тому світовому положенні, яке певний народ створює собі своїми зусиллями, й у тій ідеї, яку він прагне здійснити своєю діяльністю у цьому положенні, а свою роль на світовій арені народи виконують тими силами, які встигли розвинути у собі своїм історичним вихованням. Сам ідеал історичного виховання народу полягає, за В.Й. Ключевським, у повному і стрункому розвитку усіх елементів співжиття й у такому їх співвідношенні, за якого «кожний елемент розвивається й діє в міру свого нормального значення в суспільному складі, не принижуючи і не пригноблюючи інші». Тож кожного разу прямим завданням найближчого майбутнього стає, за В.Й. Ключевським, «виправлення балансу історії, відновлення рівноваги народних завдань і засобів». Саме тут, на його думку, історичне дослідження своїми кінцевими висновками впритул підходить до практичних потреб актуальної хвилини, яка вимагає від кожного розуміння накопичених засобів і припущених або вимушених помилок свого історичного виховання. Як наголошує вчений, кожному народові історія задає двосторонню культурну роботу — над природою країни, у якій їй випало жити, й над *своєю власною природою*, над своїми духовними силами і суспільними відносинами. Тож, В.Й. Ключевський, у підсумку, сам спростовує свою декларацію «позалюдського», надіндивідуального характеру історичного процесу, коли говорить про необхідність «енергії дії, ентузіазму переконання», про неунікність «боротьби, жертв», про потребу у «самовідданих характерах» й «кмітливих мізках», про те як легко зіпсувати будь-яку гарну справу й занепастити та захопати високі ідеали

«невмілими або нечистими руками». У часи, багаті на ідеали, що борються один з одним, вкрай важливо, на думку вченого, зважити й оцінити «історичні досвіди і враження», «нрави і звички». Знання свого минулого полегшує вибір потрібних ідеалів і, що надзвичайно важливо, «є не лише потребою мислячого розуму, а й суттєвою умовою свідомої і коректної діяльності». Усе це знання невідворотно опускається до рівня конкретної окремої особистості, оскільки «визначаючи завдання і напрями своєї діяльності, кожний з нас повинен хоч трохи бути істориком, щоб стати свідомо й добросовісно діючим громадянином»¹⁹. Тож, за будь-яких обставин методологічного оновлення, за будь-яких варіантів заміни знелюдненого формаційно-класового підходу на більш привабливий культурно-цивілізаційний, системний чи будь-який інший, важливо не втрачати людський, особистісний вимір історичного мислення. Це видається особливо суттєвим для будь-якого переосмислення старого класового підходу і самостійного осмислення нового цивілізаційного. Тим більше, що цілком очевидно є парадоксальність методологічної ситуації, за якої на попередньому етапі в рамках величезної держави класів уже практично не було (завдяки шаленим успіхам внутрішньої класової боротьби і витворенню майже гомогенних «широких мас трудящих», оригінальної «нової спільноти — радянського народу»), а «класовий підхід» зберігався і набув канонічного статусу, а тепер, саме тоді, коли стрімко сформувалися класи і очевидне класове розшарування на межі небезпечного класового розколу, «класовий підхід» виявився зайвим.

Той, хто у процесі тлумачення «ідеї історії» як повноцінної інтелектуальної «події» цікавиться її «індивідуальною фізіономією», має розуміти, що попри неможливість повної ізоляції будь-якого «історичного явища», його адекватне виокремлення залишається методологічною потребою. Такому виокремленню ще потрібно вчитися, й вчитися наполегливо. Як нам видається, подібну фокалізацію «ідеї історії» й мали на увазі філософи, коли говорили про «духовну ситуацію часу». У процесі подібної фокалізації завжди дається взнаки культурна традиція й різниця типів мислення, що й досі викликає серйозну стурбованість. Дмитро Чижевський наводив міркування видатного російського правознавця й філософа Б.М. Чичеріна з приводу того, що на Заході культура народилася «з боротьби різнорідних стихій», завдяки чому й виникло відчуття межі, «дорогоцінне відчуття місця», тоді як у нас, «подібно до східних народів, усе розпливається в безмежність; «або все, або нічого, середини для нас не існує»²⁰. Цілком зрозуміло, що згадуваний В.І. Вернадським шлях історичної критики, пов'язаний з історією науки є для сучасної української історії достатньо звичним. Та чи не на часі також більш

предметне використання філософської критики, пов'язаної з історією пізнання в цілому? Як наголошував В. Вундт, «найважливіша споника удосконалення і диференціювання функцій полягає у тренуванні самих функцій і у міцних наслідках цього тренування. А якщо результати тренування передаються від покоління до покоління і зміцнюються, то повинна існувати спадковість набутих якостей». На глибоке переконання філософа, «закони мислення виявляються законами поглядів». Але, разом з тим, вони «суть закони понять, оскільки безпосереднє сприйняття ніколи не здатне виражати їх у повністю адекватних формах»²¹. У цьому сенсі аналіз самого процесу перетворення зовнішнього історичного досвіду на складову внутрішнього досвіду людини заслуговує на суттєво більшу увагу вітчизняних методологів історії. До цього підводить уся еволюція критичного мислення і цього потребує увесь нинішній дефіцит культури такого мислення. Т. Адорно у вступі до своєї знаменитої «Негативної діалектики» (1966) цілком слушно акцентував на тому, що примусове «творення» реальності, яку ідеалізм спрямував у сферу суб'єкта й духу, можна розвернути у протилежний бік. (...) Система не є системою абсолютного духу; система залежить від усіх тих, хто нею розпоряджається, хто ніколи не зможе дізнатися, наскільки ця система є системою них самих». Авторське нагадування про долю просвітницьких спроб розмежування «розуму системи» і «систематичного розуму» видаються сьогодні актуальними як з точки зору розвитку історичної теорії, так і з точки зору перспектив удосконалення історичної практики. При цьому можна цілковито погодитися з думкою про те, що «теорія і духовний досвід мають потребу у взаємодії. Теорія не має відповідей щодо всього, однак вона реагує на геть фальшивий, неістинний світ»²². Принаймні теорія історії повинна на це реагувати, інакше виникають серйозні питання щодо сенсу її існування і взагалі відживлюються старі сумніви у корисності історії для життя. В історії філософії неодноразово повторювався процес перетворення епістемологічних категорій на моральні. Приміром, у часи, коли, як говорить давньогрецьке прислів'я — «гроші роблять людину», історична наука має особливо уважно ставитися до взаємодії категорій у царині власної теорії. У цьому сенсі нинішній «ціннісний поворот» в історієписанні є, на нашу думку, цілком природною захисною реакцією індивідуального історичного розуму. Можна цілковито погодитися з Т. Адорно, який переконаний, що популярне нині питання про людину є ідеологічним й з формальної точки зору може вважатися «самою історичністю». Адже людина не лише «прикута до скель свого минулого», вона є не лише тим, чим вона була, але й тим, чим вона може стати. За умови визнання такого змісту людської реальності відчутно зростає й соціальна відповідальність історика. Глумаченням

минулого історик може й не здатний самотужки витворити майбутню людину, але безперечно впливає на цей процес. І від історичної дидактики залежить те, наскільки самостійно мислячою буде ця людина та на яких ціннісних засадах буде формуватися така самостійність. У цьому сенсі відживлення методологічного інтересу до г'юмівських досліджень людської природи і людського пізнання у поєднанні з рецепцією веберівської культури дослідження спільнот видається принаймні одним із корисних шляхів методологічного самовизначення історика. З точки зору загального розвитку дослідницької культури та розуміння історичності це може виявитися принаймні не менш захоплюючим мисленевим експериментом, ніж інтелектуально спокусливий, але часом відчутно спрощений моніторинг численних новітніх «візій» історієписання. Адже важливо не лише розкидати каміння методологічного фундаменту історичного мислення, але й час від часу його збирати у рамках цілісних проектів.

¹ *Сталин И.В., Жданов А.А., Киров С.М.* Замечания по поводу конспекта учебника по истории СССР / Сочинения Сталина. Том 14. — [Електронний ресурс]: http://www.marxists.org/russkij/stalin/t14/t14_05.htm

² Див.: *Ясь О.В.* Традиції великих історичних наративів у світлі культурних епох кінця XVIII–XX ст. — Український історичний журнал. — 2012. — № 5 — С. 38.

³ Див.: *Козеллек Р.* Вернер Конце: Традиция и обновление / Пер. с нем. В.И. Рубцова. — THESIS, 1993, вып. 1. — С. 214–226; *Werner Conze.* Tradition und Innovation. Von Reinhart Koselleck // *Historische Zeitschrift*, 1987, R. Oldenburg Verlag Munchen — Bd. 245, H.3. — S. 529–543. — [Електронний ресурс]: http://igiti.hse.ru/data/084/314/1234/1_5_3Kosell.pdf

⁴ *Барг М.А.* Юм как методолог истории // Новая и новейшая история. — М., 1993 — № 1. — С. 70–72.

⁵ *Патрушев А.И.* Ренесанс Вебера: витоки, дискусии, тенденции // Новая и новейшая история. — М., 1993. — № 1. — С. 61.

⁶ Див.: *Abramowski G.* Das Geschichtsbild Max Webers. Uniwersalgeschichte als Leitfaden des okzidentalens Rationalisierungsprozesses. — Stuttgart, 1966; *Mommsen W.J.* Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte. — Tübingen, 1974; *Rossi P.* Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft. Heidelberger Max Weber. Vorlesungen 1985. — Frankfurt a. M., 1987.

⁷ Див.: *Hauer F., Küttler W.* Max Weber — Wirkung, Werk, Methode. В *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*. — 1987. — Н. 8; *Kocka J.* Max Webers Bedeutung für die Geschichtswissenschaft / Max Weber, der Historiker. Hrsg. Von J.Kocka. — Göttingen, 1986; *Wehler H.-U.* Max Webers Klassentheorie und die neuere Sozialgeschichte / Max Weber, der Historiker. Hrsg. Von J.Kocka. — Göttingen, 1986.

⁸ *Tenbruck F.H.* Wie gut kennen wir Max Weber? // *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1975. — Bd. 131. — S. 19 ff.; *Winckelmann J.* Max Webers hinterlassenes

Hauptwerk.: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. — Tübingen, 1986 // Див: *Патрушев А.И.* Ренесанс Вебера: стоки, дискусии, тенденции // Новая и новейшая история. — М., 1993 — № 1. — С. 63.

⁹ *Hobsbaum E.* Weber und Marx. Ein Kommentar / Max Weber; der Historiker. — S. 87 // Цит. за: *Патрушев А.И.* Ренесанс Вебера: стоки, дискусии, тенденции // Новая и новейшая история. — М., 1993 — № 1. — С. 68.

¹⁰ Див.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики (Введение: Всеобщее понятие логики). — Спб., 1997. — [Электронный ресурс]: <http://www.philosophy.ru/library/hegel/logic.html>

¹¹ *Кислюк К.В.* Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції [Текст]: моногр. / К.В. Кислюк. — Х.: ХДАК, 2008. — С. 77. — [Електронний ресурс]: http://litopys.org.ua/pdf/kysluk_istoriosophia.htm

¹² Див. докладніше: *Горенко О.М.* Про актуальність методологічного партнерства історії, філософії та правознавства // Україна–Європа–Світ. Міжнар. зб. наук. праць. Серія: Історія, міжнародні відносини / Гол. ред. Л.М. Алексієвць. Вип. 11. — Тернопіль: Вид-во ТНПУ, 2013 — С. 180–193.

¹³ *Кистяковский Б.А.* Философия и социология права. — СПб, 1998. — С. 77.

¹⁴ *Ключевский В.О.* Курс русской истории (Лекция 1) — [Электронный ресурс]: http://az.lib.ru/k/kljuchewskij_w_o/text_0020.shtml

¹⁵ Там само.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Там само.

¹⁸ Див.: *Ключевский В.О.* Курс русской истории (Лекция 2) — [Электронный ресурс]: http://az.lib.ru/k/kljuchewskij_w_o/text_0020.shtml

¹⁹ Там само.

²⁰ *Чижевський Д.* Панування просвітництва (В. Борис Ніколайович Чичерін) / Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. — Т. 4. — К., 2005. — С. 268.

²¹ *Вундт В.* Психология народов. — М., СПб, 2002. — С. 707–708; 285.

²² *Адорно Т.В.* Негативная диалектика. — М.: Научный мир, 2003. — С. 19–21; 38–39. — [Электронный ресурс]: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000743/st000.shtml>

В статье акцентируется важность укрепления теоретико-философских основ самостоятельного исторического анализа, необходимость более тщательного учета реальной диалектики традиции и обновления. В контексте потребностей развития теории и методологии истории обращается внимание на потенциал синтеза классических подходов Д. Юма и М. Вебера, а также на своеобразие исследовательского мировоззрения В.И. Ключевского.

Ключевые слова: исторический опыт, интеллектуальная традиция, идея истории, исторический факт, ценности.

The article accentuates the importance to strengthen theoretical and philosophical basis of independent historical analysis. The author also underlines the necessity to pay more attention to real dialectics of tradition and modernization. Within the context of requirements of theory and methodology of history the potential of D. Hume's and M. Weber's classical methods as well as specific features of V.I. Kluchevskij's research are emphasized.

Key words: *historical experience, intellectual tradition, the idea of history, historical fact, values.*