

Олександр Удод, Михайло Юрій

МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРІЇ І ГУМАНІТАРИЗАЦІЯ ЗНАННЯ

У кожній епохи існує потреба в історичному самовизначенні, власному баченні минулого. Тому кожен раз вирішені (здавалось би) питання ставляться під сумнів, піддаються перегляду. Але бувають часи, коли історіософська потреба відчувається особливо гостро. Сьогодні саме такий час. У будь-якому випадку, у нашій країні, для нашої країни...

Це з одного боку. З іншого – українська свідомість незалежно від свого місцезнаходження у геополітичному просторі завжди була орієнтована на філософсько-історичну проблематику. Незважаючи на історіософські пошуки, українська думка й українська наука подібно до інших (європейських) вклилися – в загальному і цілому у два підходи: формаційний і цивілізаційний.

Коротко розглянемо сутність і специфіку цих двох пануючих типів осмислення і впорядкування історичного процесу.

Почнемо з формаційного як більш звичного – про нього ми дізнавались ще в школі. На все життя зобов'язані були запам'ятати, що світова історія, за К. Марксом, складається з п'яти формацій, що змінюють одна іншу. Всі інші підходи до історії оголошувалися нашими учителями ідеалістичними. Щоправда, виникла одна проблема. Ставши студентами, ми дізналися, що існує ще й «азійський спосіб виробництва».

Але, як виявилось пізніше, не один лише «азійський спосіб виробництва» загрожував марксизму з його жорсткою п'ятичленною формулою. Наука (радянська і зарубіжна) виявила в класичному марксизмі три варіанти осмислення історії. Про це досить чітко говорить російський дослідник Ю. Пивоваров.

1. Відповідно до способу виробництва в історії людства виділяються п'ять суспільно-економічних формацій: первісно-

общинна, рабовласницька, феодальна, капіталістична і комуністична.

2. Залежно від пануючого типу матеріальних відносин (тобто відтворюваного типу відносин власності) історію можна розділити на три «великі формації»: первинна, або архаїчна, формація з пануванням загальної (общинної) власності; вторинна, антагоністична формація з переважанням приватної власності, третя – комунізм – заснована на суспільній власності.

3. Згідно з виявленням історичних типів суспільних відносин залежності і свободи, коли за основу беруться історичні способи об'єднання в ціле суспільних індивідів (тобто природа їх соціальності) і конкретно-історичні способи поєднання робітника і засобів виробництва. В результаті в історії прослідковуються три типи, три шаблі розвитку суспільства: докапіталістичний (включаючи первіснообщинні), капіталістичний і комуністичний¹.

Звичайно, ці три версії осмислення історичного процесу не суперечать одна одній, оскільки в їх основу покладена одна субстанція – матеріальне суспільне виробництво.

Водночас добре відомо, що поряд з марксистським формаційним підходом до історії існує багато інших інформаційних підходів. Згадаємо, приміром, Ж.-А. Кондорсе з його десятьма епохами світової історії, що послідовно змінюють одна одну²; А. Сен-Сімона, який говорив про чотири етапи історії відповідно до чотирьох етапів розвитку загальнолюдського розуму: ідолопоклоніння (первісне суспільство), політеїзм (античне рабовласницьке суспільство), монотеїзм (феодалізм) і фізицизм («промислова система»)³. Згадаємо також О. Конта, який сформулював «позитивну теорію суспільного процесу» (або соціальну динаміку). Він виділяв у світовій історії три головних стадії, кожна з яких відповідала певній стадії в розвитку людського розуму, – теологічну (або фіктивну), метафізичну і позитивну⁴. Великий вплив на становлення формаційного світогляду справив і Г. Гегель (ідея наступності трьох етапів світової історії – східного, греко-римського і німецького)⁵.

У ХХ ст. західна думка продовжувала також працювати над цією проблемою: теорія модернізації, концепція «стадій Ростоу» І. Ростоу та ін.

Отже, інформаційний підхід досить різноманітний, його версії відрізняються одна від іншої, а всі разом – від марксистського осмислення історії. І водночас вони володіють важливими характерними ознаками, що дозволяє говорити про формаційний підхід як такий. Ось деякі з них: «провіденціальність» суспільного прогресу, універсальність (єдність) історії, стадіальність історичного розвитку, європоцентризм (більшою або меншою мірою).

І що в результаті? Як вказує вже згадуваний Ю. Пивоваров, перш за все те, що марксистська концепція історії виникла в уже пробитому руслі інформаційного мислення і на певній стадії еволюції західного суспільства (історіософська рефлексія саме цього суспільства і саме в цьому стані). Дуже важливо також пам'ятати про генетичний зв'язок із іудеохристиянським розумінням історії.

Мислителі формаційного підходу, безумовно, своїм існуванням зобов'язані цій традиції. Справді, вони позичили (точніше – успадкували) у християнської думки важливіші свої принципи і положення – універсальність, закономірність та періодизацію історії (кожен період відрізняється від попереднього і має специфічні особливості, в цілому історія поділяється на дві епохи – темноти і світла), провіденціальність історії і, відповідно, певну її спрямованість, одноразовість, неповторність будь-якої події тощо⁶.

Однак, у формаційній концепції з'являються і принципово нові ідеї і, в першу чергу, – ідея прогресу. Макс Вебер зазначав, що думка про прогрес є необхідною тоді, коли виникає потреба в секуляризованому здійсненні долі людства надати цього-бічний і все-таки об'єктивний зміст⁷.

Варто вказати і на таку кардинальну відмінність формаційного типу мислення від іудеохристиянського. У формаційному підході до історії в ролі основоположного з'являється принцип субстанціональності.

У християнстві відбувається подолання субстанціональності. Мета – фізична доктрина субстанції «знімається» доктриною творіння. Суть її в тому, що вічний тільки Бог, все інше створене Ним. Людська душа не існувала завжди, в цьому розумінні

її «вічність» заперечується. Кожна душа – нове творіння Бога. Єдиною субстанцією визнається Бог, його субстанціональна природа – непізнана. Згодом Хома Аквінський заперечує концепцію Божественної субстанції, для нього Бог – чиста діяльність. Але в рамках формаційного підходу відбувається відродження субстанціональності, відновлення її в справах. У К. Маркса субстанціональною підставою історії є матеріальне суспільне виробництво, а В. Сен-Сімона та О. Конта – загальнолюдський розум, у Г. Гегеля – світовий дух тощо⁸.

Тепер про цивілізаційний підхід. Тут перш за все необхідно назвати імена М. Данилевського, М. Вебера, К. Леонтьєва, Р. Маківера, П. Сорокіна, А. Тойнбі, О. Шпенглера та ін. Їхні концепції народилися в лоні сучасної західної культури і, відповідно, тут є багато подібного з формаційним підходом. Так, приміром, зберігається принцип розвитку – культури (культурно-історичні типи, цивілізації, суспільства) розвиваються, проходять різні стадії – у А. Тойнбі; стадії «первинної простоти», «позитивного розчленування» або «квітучої складності» і «вторинного змішаного спрощення» – у К. Леонтьєва – тощо. Від деяких принципів, характерних для прибічників формаційної концепції, теоретики цього кола відмовилися. Щоправда, одні принципи відкинуті повністю, з іншими кінцевого розриву не відбулося.

До таких належить принцип єдності світової історії. Здавалося б, саме тут один із центральних моментів розбіжності між прибічниками формаційного і цивілізаційного підходів. Але, мабуть, ця ідея настільки засвоєна європейською свідомістю, що зовсім позбавитися від неї досить важко. Це вдалося лише одному О. Шпенглеру, у якого культури – справді лейбніцівські монади. Щодо інших, то в них поряд із запереченням єдності світової історії в тій чи іншій формі і різною мірою цей принцип присутній.

Поява цивілізаційних концепцій пов'язана з усвідомленням певної обмеженості, «недостатності», одномірності формаційного підходу і взагалі з кризою еволюціоністської, прогресистської, позитивістської свідомості. Відіграв роль і розвиток науки, в першу чергу – сходознавства. Дуже важко історичний шлях культур Сходу загнати у формаційну концепцію.

Продовжуючи розмову про цивілізаційну концепцію, варто звернути увагу ще на один аспект. Розвиток людського суспільства, згідно з цією теорією, – це сукупність циклів розвитку окремих соціальних систем-цивілізацій.

Концепція циклів, безумовно, не нова, вона була характерна ще для філософії Геракліта, Платона, Аристотеля, індійської філософії.

Нині ми чудово усвідомлюємо, що циклічний розвиток майже неможливий, оскільки він вимагає повної внутрішньої замкненості, і що жодна цивілізація не може існувати ізольовано від решти світу. Крім того, історія свідчить, що цивілізації, які розпадаються, впливають на формування нових. Так, давньогрецька цивілізація справила величезний культурний вплив на давньоримську цивілізацію; давньоримська, в свою чергу, вплинула на формування західноєвропейської цивілізації; візантійська – на давньоруську тощо. Отже, історичний цикл не замкнений і він не виключає наявності поступальної складової людства в цілому.

Теорія цивілізацій на межі XX–XXI ст. почала активно розглядатися як заміна формаційного підходу, як універсальна парадигма, оскільки вона також, як і колишня, виконує просвітницькі та виховні функції, будучи заснована на вивченні національних традицій, утвердженні національної ідеї, збереженні основних тенденцій освіти і виховання і це дає змогу пояснити вітчизняну історію у взаємозв'язку зі світовою історією. Не викликає суперечок і те, що цивілізаційний підхід має величезну перевагу перед формаційним, оскільки поєднується з соціокультурною історією.

Але сьогодні цілком очевидно, що цей підхід не є універсальним і ще недостатньо розроблений.

Навіть категорія «цивілізація» вимагає додаткового вивчення, подальшого осмислення. З аналізу існуючих визначень (а їх більше двадцяти) можна зробити висновок, що категорія визначається за великою кількістю критеріїв, що виділяються на основі географічних, природних, релігійних, економічних та інших факторів, що ускладнює розуміння сутності цивілізації.

Крім цього, «атомізація» історії на основі цивілізаційного підходу не дозволяє проводити синхроністичні порівняння в

рамках всесвітньої історії, а головне – ще не доведено, що суспільства, звані цивілізаціями, саме цивілізації, а не просто різні ступені розвитку людства⁹.

Не тільки ця, а й будь-яка інша теорія навряд чи в осяжному і навіть неозорому майбутньому буде претендувати на універсальність внаслідок специфіки історичного знання, яке є далеко не всеосяжним.

Такими в загальному вигляді є формаційні і цивілізаційні підходи до історії. Який з них переважає? Можна на це питання відповісти таким чином. Формаційний значною мірою відображає історичний шлях народів Європи, цивілізаційний – дає багато для розуміння своєрідності тієї чи іншої культури. Спроби деяких прибічників цивілізаційної теорії поставити під сумнів єдність світової історії є непереконливими. Хоча й жорстко-догматичний варіант формаційного підходу, на нашу думку, не менш помилковий. Найвірогідніше, тут доречна теза К. Ясперса, згідно з якою «людство має єдині витoki і загальну мету»¹⁰. Серйозним підтвердженням ідеї єдності світової історії є концепція «вісьового часу» того самого К. Ясперса. І навіть якщо він (або хтось інший) у чомусь помиляється, у головному – у відчутті взаємозв'язку, взаємозалежності різних загонів людства, у наявності в них «спільної справи», – зазвичай правий¹¹.

На сьогодні нове дихання отримала започаткована М. Вебером ідея прогресу. Поза сумнівом, ця ідея надає історії упорядкованість і те внутрішнє напруження, без якого неможливі були «великі будови» Заходу. Відповідно до цієї теорії, суспільство покликане йти шляхом прогресу й історія людського суспільства розглядається як рух уперед, від гіршого – на краще, від дикості – до цивілізації.

А. Гуревич відповідно до цієї теорії виділяв п'ять епох, що послідовно розвиваються: архаїчну, античну, середньовічну, Нового часу і сучасну¹². Однак глибшу класифікацію і, на наш погляд, більш точну дає інший російський учений О. Івін. Він розрізняє архаїчне, або первісне, суспільство, стародавнє аграрне; середньовічне аграрно-промислове та сучасне індустріальне суспільство¹³. Якщо доповнити цю класифікацію епохою – постіндустріальне чи інформаційне суспільство, – то вона

набуває на сьогодні завершеного вигляду і відображає еволюцію людства.

Ідея прогресу з її понятійним апаратом, системою цінностей і уявлень не є винятковою приналежністю історичної науки, а увійшла в загальноприйнятий ужиток мислення. Вносячи класифікацію і порядок в осмислення складності соціального буття, ця теорія довгий час витримує нескінченне накопичення нової інформації про життя людства і сприяє мобілізуючому впливу на суспільство. Але вона також не може стати парадигмою, оскільки історичні уявлення про розвиток суспільства і в цьому випадку найчастіше сприймаються неадекватно основній ідеї даної теорії.

На наш погляд, синтез теорій прогресу і теорії локальних цивілізацій значно більшою мірою відкриває можливість побудови методології, яка б формувала адекватну цивілізаційну свідомість. Сприйняття історичного прогресу на цій підставі також дозволяє усвідомити, що світ безмежно багатогранний і тому безконфліктно не може існувати, але водночас об'єктивність і потреба прогресивного розвитку визначає пошук компромісів, толерантний розвиток людства.

Крім названих підходів, суттєвим доповненням для розвитку сучасної методології історії є політологічний підхід, який надає можливість порівнювати політичні системи і робити об'єктивні висновки про історичні і політичні процеси.

Теорія ментальностей, своєю чергою, дозволяє вводити в науковий обіг абсолютно нове коло історичних джерел, що відбивають повсякденне життя людей, їхні думки і почуття, і більш адекватно реконструювати минуле через погляд людини, яка жила у минулому.

Збагачує сучасну методологію історичної науки синергетичний підхід, який дозволяє розглядати кожную систему як певну єдність порядку і хаосу¹⁴. Особливої уваги заслуговує складність і непередбачуваність поведінки систем, що вивчаються, в періоди їх нестійкого розвитку, в точках біфуркації, коли незначні причини можуть безпосередньо вплинути на вибір вектора суспільного розвитку. Якщо в суспільстві утверджується жорстка політична система за принципом жорсткої ієрархії, то злам

хоча б одного елемента відразу ж призводить до її повної руйнації, яскравий приклад – розвал радянської системи.

Згідно з синергетичним підходом, динаміка складних соціальних організацій пов'язана з періодичним чергуванням прискорення та уповільнення процесу розвитку, часткового розпаду і створення структур, періодичним зміщенням впливу від центру до периферії і в зворотному напрямку. Часткове повернення в нових умовах до культурних і історичних традицій є, згідно з синергетичною концепцією, необхідною умовою підтримання складної соціальної організації.

Синергетичний підхід є суттєвим доповненням «лінійних» підходів у розумінні історії, вимагає використання концепцій нелінійної динаміки і на сьогодні є основою для вивчення історичних альтернатив, перехідних періодів суспільної історії.

Відомий у світовій історичній науці хвильовий підхід, який акцентує увагу на хвилеподібному характері еволюції складних соціальних систем¹⁵. Він також допускає альтернативні варіанти розвитку людського суспільства і можливість зміни вектора розвитку, але не повернення суспільства у попередній стан, а просування його шляхом модернізації не без участі традиції.

Заслужують уваги й інші підходи: історико-антропологічний, феноменологічний і історіографічний, який визначає завданням розкриття змісту і призначення історичного процесу, сенс життя¹⁶. Всі перераховані вище підходи виконують стосовно один одного функцію взаємодоповнюваності. Знання і порозуміння різних підходів до вивчення історичного процесу дозволяє подолати односторонність у вивченні історії, не допускає догматизму свідомості, сприяє науковому розумінню історичного процесу, розвитку історичного мислення.

Формування методологічної культури сприяє розвитку самостійності мислення тих, хто цікавиться історією. А зміна на підставі методологічного плюралізму предмета вивчення – історії в напрямку філософії історії сприяє формуванню гуманітарного світогляду гуманітаризації знання.

Людський світ недостатньо описати за зовнішніми ознаками, він повинен відкритися внутрішньому почуттю людини. Індивід є частиною пізнаваної реальності, тому пізнання України є

водночас процесом формування й вираження внутрішнього світу того, хто здійснює це пізнання. І цей внутрішній світ неможливо пізнати, не пізнаючи антропології людини. Тобто антропологія має виражати сутність гуманізації самої людини, оскільки певна антропологія спонукає певний спосіб і тип маніфестації людини в історичному процесі, або сам історичний процес. У цьому розумінні антропологія випереджає історію, історіософію.

Однак, тут виникають певні сумніви і пов'язані вони ось із чим. Ми говоримо про моральність індивіда, його відповідальність перед історією, тобто йдеться про персоналістський підхід в історії, а це, як відомо, європейська традиція. Скажемо інакше: персоналізм, поняття особистості – це родові ознаки винятково однієї релігії – християнства. І, відповідно, цивілізацій, ним породжених, – візантійської, європейської, української.

І в цьому сенсі, мабуть, праві ті дослідники, які говорять про унікальність і «окремішність» християнських культур. Перш за все – західної. Іншими словами, з одного боку – вона, з іншого – всі інші. Справді, якщо взяти дві головні категорії філософсько-історичного знання – «час» (соціальний час і вічність) і «простір» (локальний і позалокальний) – ми переконаємося у наявності цієї фундаментальної неподібності.

Просторово-часові характеристики західних і східних цивілізацій

Схід (або всі нехристиянські цивілізації)	Простір	Локальність	Вічність – у теперішньому (у християнському розумінні проблема часу/вічності не артикульована, час не відділений від вічності)
Захід (або християнська цивілізація)	Час	Позалокальність	Вічність винесена з теперішнього (за межі соціального порядку, трансцедована) ¹⁷

Отже, всі нехристиянські цивілізації розвиваються в локальному (обмеженому) просторі і не знають соціального часу. Християнська цивілізація вбачає себе у соціальному часі і позалокальному (необмеженому) просторі. Вона – за своїми базовими установками – всесвітня і універсальна. Головним чином тому, що тільки християнство створило індивідуального (історичного) суб'єкта, незалежного ні від будь-яких локальних колективно-племінних форм. Причому цей суб'єкт має персоналістський і соціальний характер. Персоналістський, оскільки християнство – особистісна релігія і в ній і виникає тема «особистість». Недаремно на відомій картині М. Ге Ісус Христос мовчки опускає голову, коли Понтій Пілат запитує: «Що є істина?» Адже істина в християнстві не «що», а «Хто». Він, Ісус Христос, – це Істина. Соціальний, оскільки цей індивідуальний історичний суб'єкт розміщується у суспільстві. Водночас реальний суб'єкт локальних азійських цивілізацій винесений за суспільні рамки й існує у вигляді або світових безособистісних законів (ме, карма, дао), або зооморфних богів¹⁸.

Звідси і виникають певні сумніви. Персоналістський підхід до історії, персоналістська історіософія можливі й обмежені лише в межах християнського світу. Адже соціально-історично християнство знаходиться в певних межах. Його універсальність і всесвітність тільки інтенціональні.

І тут впливає запитання: настільки ми, українці, здатні до формування персоналістської історіософії, влиття в європейську соціальну і гуманізаційну сутність. Можна відповісти позитивно, адже ми християнська країна, щоправда зі своєю специфікою. Але тут знову сумніви.

Особливість нашої свідомості, сформованої на особливостях православного християнства, основним постулатом якого є цезаропапизм, проповідує власність, чого немає в західному християнстві. Як у цьому випадку розв'язати проблему демократії, коли і сьогодні, у XXI ст. в нашій країні влада продовжує до певної міри залишатися законом?

Ще одна проблема. Українська історія, крім усіх своїх відомих традицій і закономірностей, володіє ще однією ознакою – константою соціального буття, яка зберігається, незважаючи на

всі великі зміни. На це чомусь дуже мало звертається уваги. В чому полягає ця ознака? Україна не вирішує своїх ключових питань (не знаходить рішення), а переживає їх.

Пояснимо на прикладі. Після здобуття незалежності почали будувати ринкову економіку – не виходить, хоча оголосили про її встановлення, а насправді формується суспільство з ознаками державного феодалізму. Те саме з демократією. Ввели – не вийшло, зараз на зразок Росії, переходимо до керованої демократії тощо.

Так чому Україна не може вирішити своїх головних соціальних питань? Є дві важливі передумови.

1. У нас нині не відбувся той перелом у свідомості, в ментальності, який давно вже стався в більш «вдалих» християнських країнах. Що мається на увазі? В Середні віки і в ранньому Новому часі в Європі сформувався сучасний тип свідомості – абстрактне раціональне мислення. Природно, що європейці цих епох не придумали. Вони завершили будівництво цього будинку, який століттями будували в рамках спочатку греко-римської, а потім християнської традиції.

2. Ця трансформація свідомості призвела до зміни типу суспільства. Відбувся перехід від традиційного соціуму до сучасного. Що це означає? В основі нового типу свідомості знаходиться принцип поєднання «непоєднуваного»: одиничності і всезагальності. Звичайно, не випадково він виник у християнському світі: сама ідея Трійці передбачає єдність одиничності і всезагальності – Бог означає певну сутність і три різні сутності. І це не є протиріччям¹⁹.

Утвердження такого типу свідомості передбачає обов'язковість альтернативно-цілісного мислення. Цілісність будується на принципі альтернативності; альтернативність – це обов'язковий наслідок цілісності. Головне тут – свобода вибору через наявність автономних сфер життєдіяльності людини і множинності її ідентичностей. Людина в такому суспільстві приречена на постійний вибір. Якщо хоча б в одній зі сфер своєї життєдіяльності вона позбавлена права вибору, починається розкладання всього суспільства, а не тільки цієї сфери. Саме тому, що все суспільство побудоване на виборі.

А як же тоді з українським суспільством, де проблема вибору обмежена? Яке соціально-культурне і морально-етичне становище особистості в цьому суспільстві? І звідси питання щодо самої України: чим вона хоче бути чи стати, чим є і чим ні?

Звичайно, Україна може вибрати. Це – Схід або Захід. Схід – вже було. Захід – свобода вибору ідентичності. Як до цього прийти? Змінити свою ментальність – важко і довго, хоча є і інший варіант – це гуманізація знання, яке б сформувало відповідно морально-етичне обличчя суспільства.

Однією з невід’ємних характеристик такого знання є те, що воно нерозривно пов’язане з «розширенням» культурного простору, створенням нових культурних реалій, тягне зміну як внутрішнього світу людини, так і реалій суспільного життя. Як справедливо зазначає С. Штрассер, «теоретичні твердження дослідника можуть мати в майбутньому великі практичні ефекти. Сучасна історія свідчить, що такий ефект – не тільки мислимий, але насправді можливий. Доречно згадати три найвідоміші теорії у галузі гуманітарних наук. Більшість дослідників західної культури визнає, що економічна теорія Адама Сміта, політична теорія Маркса й психоаналітична теорія Фрейда вплинули як на життя індивідумів, так і на розвиток суспільства в цілому; вони створили нові ситуації, нові людські відносини, нові форми життя²⁰. Результати наукових досліджень – це і фактор, що змінює соціокультурний ландшафт, і найчастіше підґрунтя нових суспільних ідеологем. Використання результатів досліджень змушує замислитись над тим, «як наше слово відгукнеться».

Традиція, що йде в європейській культурі ще від Сократа, сповідує визнання моральної гідності індивіда. Непорушність і самовизначеність духовного світу людини означають, що людина не може бути досягнута лише в координатах зовнішніх властивостей, оскільки вона містить у собі самобутній внутрішній світ: людина – це істота, яка постійно шукає й випробовує сама себе²¹. У наступній європейській думці простежувалась парадигма, відповідно до якої людина не тільки не є предметом серед предметів, але й не може бути засобом для будь-яких сторонніх цілей, у тому числі й для так званого «загального добра». Ця парадигма, залишаючись тривалий час

панівною, дедалі більше вступала в протиборство із протилежною – антигуманітарною, що намагалася, зокрема, обпертися на методологію й успіхи дослідного природознавства. Досить гостре протиборство надовго визначило долю європейської філософії й культури. З початку ХХ ст. процеси масовизації європейського суспільства, зростаючої соціалізації ще більше ускладнили ситуацію. Проте, традиція визнання моральної цінності окремого людського індивіда не зникла, а на рівні інституціональної філософії й некомерційної культури залишалася досить вагомою.

Сказане підводить до того, що одним із аспектів цивілізаційного пізнання України є співвідношення, що виражається через опозицію «гуманітарне і соціальне», «матеріальне і духовне». В цьому зв'язку виникає питання про взаємообумовленість соціального і гуманітарного знання. Відповідно до історичної традиції, з одного боку, найчастіше чітко розрізняються соціальні науки, які повинні відповідати певним стандартам науковості, а, з іншого боку – виділяються гуманітарні заняття, що близькі, швидше, до мистецтва, ніж до науки, й пов'язані з вивченням античної грецької й латинської культури, а також літератури, історії й філософії в аспекті оволодіння ними як майстерністю.

Саме на це звертав увагу Х.-Г. Гадамер при розгляді гуманітарної традиції як умови існування гуманітарних наук. Гуманітарна традиція розкривається через освіту (йдеться не тільки про набуття знань через систему освіти, а про освіту і виховання людини, що є безперервним становленням людського), здоровий глузд, смак. Ці провідні гуманітарні поняття, за Х.-Г. Гадамером, – те, що становить передумову для занять соціально-гуманітарною наукою. Як риси особистості, вони повинні бути в наявності попередньо, оскільки не виводяться зі змісту наукового знання. Так, людина, яка має смак, «характеризується справжньою витонченістю до всього в житті й суспільстві, отже, вона усвідомлено й обдуманно вміє розрізняти й вибирати»²². «Смак щось пізнає, хоча й таким способом, що неможливо відокремити від конкретного моменту його здійснення й не можна звести до правил і понять»²³. Смак, як і інші передумови

наукового соціально-гуманітарного пізнання, є вміння, що формується не однією тільки «головною» роботою, а через приналежність до певної моральної й культурної традиції. Ця думка має пряме відношення до історичної науки, історії України, оскільки вона є гуманітарним знанням, відкриває шлях до пізнання традицій українського народу, їх збереження і при множення.

Ключове місце у цьому процесі посідає освіта, до якої входить також формування почуття історичного й почуття такту. Перше означає почуття інакшості минулого стосовно сьогодення, а такт – це здатність до сприйняття ситуації й поведінки усередині неї. Освіта формує відкритість всьому іншому, іншим точкам зору.

Людський світ, яким є суспільство, недостатньо описати за зовнішніми ознаками, він повинен відкритися внутрішньому почуттю людини. Індивід є частиною пізнаваної реальності, тому пізнання України є водночас процесом формування й вираження внутрішнього світу того, хто здійснює це пізнання. Пізнаючи суспільство, суб'єкт робить свій внесок у характер відносин між людьми, задаючи вибраним ним способом пізнання той або інший зразок таких відносин для інших людей. Зокрема, його ставлення до людей минулого й сьогодення, виражене в апроцедурі і результатах пізнання, стане для нових поколінь зразком ставлення до того, що пізнає, і водночас здатне породити ланцюгову реакцію формально-бездушного сприйняття людини людиною. Громадське життя, якщо воно протікає в рамках культури, а не в межах голої природності, – це такий об'єкт, що може бути пізнаваний, поки не знищений грубими, бездушними пізнавальними діями суб'єкта, хоча б і формально правильними з точки зору методології й логіки, аналогічно вживаних у класичному природознавстві²⁴.

Гуманітарний пафос філософії життя в жодному разі не може бути відкинутий. Апелюючи до розуміння, вона підкреслює моральне значення гуманітарного знання, а в суспільстві вбачає організм, наділений внутрішнім джерелом життя, які втілюються у духовній культурі і становлять основу людського в людині. Докір на адресу підходу, запропонованого філософією

життя, може бути зроблений у тому розумінні, що він не до кінця впорався із обґрунтуванням вірогідності й загальнозначущості гуманітарного знання, у якому розуміння насправді відіграє важливу роль. Як досягти розуміння способом, доступним для всіх, – питання, на яке необхідно відповісти.

Якщо взяти до уваги специфіку окремих культур (наприклад, національних), особливості культури історичних епох, а також внутрішнього світу окремого індивіда (який теж унікальний), – а саме на цьому наполягає філософія життя, – то досягти їх удасться не інакше, як тільки живучи усередині досліджуваних культур. Почасти так воно і є. Але тоді виникає питання, які можливості гуманітарних наук? Відповідаючи на нього, філософія життя наполягає на специфічних «процедурах розуміння», які в загальному й цілому зводяться до «вживання» в досліджувану культуру за допомогою читання й вивчення якомога ширшого кола джерельних свідчень матеріальної і духовної культури, а також знайомства з усім, що до них належить. При цьому дослідник повинен подумки ставити себе на місце людей досліджуваної культури, подібно до того, як актор уживається у внутрішній світ героя, щоб зрозуміти мотиви й логіку його вчинків.

Однак у царині гуманітарних наук процес «вживання» загрожує піти в сумнівну безкінченність, тому що не можна встановити його достатню міру: якісь факти, часом значущі для розуміння, можуть залишитися без уваги. Крім того, дослідник завжди залишається представником культури своєї епохи, і до того ж не може перестати бути самим собою, тому духовний зв'язок між ним і об'єктом вивчення може й не встановитися зовсім, незважаючи на всі зусилля по мобілізації ресурсів інтуїції. Залишається сподіватися на щасливий випадок, на осяяння, на містику, які, можливо, не такі вже й погані самі по собі, однак, незрозуміло, якою мірою вони виправдані в рамках науки.

Вивести ж гуманітарне знання цілком за межі науки філософія життя не може, оскільки вирішує зворотне завдання – показати, що гуманітарність може містити елементи науковості. Віднайшовши одну з найважливіших рис гуманітарного знання,

філософія життя поставила безліч питань. Зокрема, вона теоретично виявила колосальні складності, характерні для процесів взаєморозуміння людей. З'ясовується, що в низці випадків для досягнення згоди самої по собі доброї волі може виявитися недостатньо, тому що сигнали добрих спонукань не розпізнаються адресатом, який перебуває в іншій культурі. Вона дозволила й ширше поглянути на проблеми, що виходять за рамки методології гуманітарних наук, наприклад, на мистецтво. Володимир Соловйов (філософію якого О. Лосев зараховує до «філософії життя») з урахуванням труднощів розуміння звернув увагу на роль символу в мистецтві й поклав початок напрямку символізму.

Спроба зблизити «гуманітарні заняття» (з урахуванням їх своєрідності) з наукою – а саме така спроба була початком пошуку філософією життя – у повному обсязі не вдалася. Гуманітарні заняття залишилися значною мірою тим же, чим вони були колись, – майстерністю, близькою до мистецтва. І ця обставина досить вагома. Якщо, звичайно, мати на увазі, що позанауковий статус гуманітарних занять є свідченням їхньої неповноцінності тільки в очах тих, хто сліпо прихильний до культу науки і вірить у здійсненність беззалишкової раціоналізації громадського життя й людини. У ХХ ст. цей культ і пов'язана з ним віра були ґрунтовно підірвані, оскільки прагнення до беззалишкової раціоналізації суспільства стало одним із факторів, що сприяли встановленню й існуванню тоталітарних режимів, які прагнули до свідомої організації всіх людських взаємин центральною владою та встановлення тотального контролю²⁵.

Результати, отримані філософією життя, були враховані при подальшому розвитку проблематики. Однією з особливостей стало, зокрема, те, що ці результати почали осмислюватися щодо науки про суспільство в цілому – соціології. Поряд із ідеями таких корифеїв соціології, як М. Вебер, В. Зомбарт та інші треба звернути увагу на своєрідний підхід, розвинений С. Булгаковим у праці «Філософія господарства» (1912 р.) і в низці інших. Він полягає у загальному руслі тих же пошуків більш глибоких підстав соціологічного знання. С. Булгаков,

зокрема, ставив завдання розкриття «метафізичних» підстав господарського життя, тобто виявлення механізмів соціальної інтеграції, які лежать в основі цілісності суспільства. З його точки зору, економічна боротьба сама по собі – фактор соціальної ворожнечі, дезінтеграції й може відігравати роль стимулу до економічної ефективності тільки там, де зберігаються інші (неекономічні) механізми взаємного притягання. У цьому зв'язку С. Булгаков звертає увагу на ціннісні аспекти соціального знання, що згідно з загальним підходом, запропонованим філософією життя, уже не може бути розглянутий поза гуманітарною складовою²⁶.

У загальному й цілому розуміння значення ціннісного підходу для соціального пізнання історично не зменшується, а зростає. Ціннісне ставлення до реальності завжди було у відомому сенсі синонімом гуманітарності, а тому будь-яка наука про суспільство, претендуючи на статус науковості, одночасно повинна була визначити своє ставлення до цінностей. Під ціннісним підходом мається на увазі визнання ідеального й абсолютного, яке людина ставить вище себе й над собою й чим вона не може пожертвувати ні за яких умов. Заперечення цінностей – це нігілізм, у тому числі нігілізм моральний. Заперечення безумовних моральних цінностей з визнанням лише обумовлених – це моральний релятивізм.

Культ досвідченого й теоретичного природознавства створив передумову для росту нігілістичних настроїв, оскільки породив надії на створення соціальних наук, які виключають ціннісний підхід і за основними методологічними стандартами подібні до природознавства. Водночас виникла й інша можливість: побудова соціального наукового знання шляхом включення в нього ціннісного підходу при одночасному глибшому раціональному осмисленні. Реалізація останньої можливості стала характерною для низки напрямків методології соціального пізнання, насамперед, для неокантіанства баденської школи. Значення ціннісного ставлення, акцентоване даними напрямами, не може бути відкинута й сьогодні, особливо у світлі трагічного досвіду нігілістичного заперечення вічних (безумовних) цінностей. В ціннісному підході варто вбачати одне з рішень завдання обгрун-

тування ролі гуманітарних наук при одночасному урахуванні своєрідності їхніх методів. Індивідуалізуючий метод соціально-гуманітарних наук, на який звернула спеціальну увагу баденська школа, перебуває у внутрішньому зв'язку з ціннісним ставленням до реальності. Справді, цінність чого-небудь може бути визнана тільки з визнанням його неповторності, унікальності, незамінності. Якщо суспільство існує в культурі, то кожне його явище має свою цінність, як має свою цінність і кожна людина, оскільки вона проявляє себе як особистість. Заявляючи про протилежний погляд, дослідник утверджував би суспільство як безлику масу, а індивідів (у тому числі, звичайно, і самого себе) як моральні нулі, котрі не мають абсолютного значення, а службовців лише матеріалом для історії й майбутнього. Крім того, оцінюючи досліджувану культуру й історію, а отже, й інших людей, ми тим самим виносимо оцінку самим собі й пропонуємо іншим модель для оцінки нас. Саме тому індивідуалізуючий метод припускає наявність абсолютної шкали цінностей і, отже, оберігає від нігілізму й релятивізму.

Таким чином, гуманітарність знання найчастіше пов'язується з усвідомленням «людського в людині», особистості, її духовного світу. У цьому зв'язку специфічною особливістю гуманітарної науки є те, що вона має справу з текстом – текстом, який треба читати й розуміти. Це трактування характерне для ідей, розвинених М. Бахтіним. «Текст – це первинна даність (реальність) і вихідна точка будь-якої гуманітарної дисципліни». «Дух (і свій, і чужий) не може бути даний як прямий об'єкт природничих наук, а тільки в знаковому вираженні, реалізації в текстах і для самого себе, і для іншого». «Скрізь дійсний або можливий текст і є розуміння. Дослідження стає запитанням і бесідою, тобто діалогом... Вивчаючи людину, ми постійно шукаємо й знаходимо знаки й намагаємося зрозуміти їхнє значення»²⁷. Ідеї М. Бахтіна перегукуються з розумінням людини Е. Кассіроном як «істоти символічної».

Текст трактується М. Бахтіним не як проста одиниця дослідження, а як особливий соціокультурний феномен. Одночасно текст читається завжди в певному контексті, що задає поле для можливих інтерпретацій, для того, щоб таке поле не виявилось

безмежним. Таким чином, процедури, пов'язані з наявністю спеціального вивчення текстів, є, з погляду М. Бахтіна, методологічно необхідними, а не тільки психологічно бажаними, тому виявляються ознакою, що вказує на гуманітарність знання.

Аргумент про те, що будь-який фахівець у галузі природничих наук, не кажучи вже про соціальні, так чи інакше не обходиться без читання текстів, не може бути застосований в концепції М. Бахтіна, тому що для природознавства текст не є об'єктом дослідження.

Дослідник (наприклад, фізик) просто не зауважує його в рамках своєї спеціальності, а бачить ту реальність (фізичну), що є предметом вивчення. Інакше виглядає справа для історика фізики чи математики, що працює з історичними текстами. Тут і виникає завдання розуміння (інтерпретації), оскільки сам текст є об'єктом дослідження. Текст у цьому випадку – це факт культури, культурний факт епохи.

Концепція М. Бахтіна за своїм внутрішнім змістом тісно примикає до розрізнення соціальних (у вузькому сенсі) і гуманітарних наук на основі понять «культура» і «цивілізація». Соціальне має своєю основою систему стандартизованих (рольових, нормативних) відносин; йому відповідає той розріз громадського життя, що характеризується поняттям «цивілізація». На відміну від цього, гуманітарне означає те, що безпосередньо пов'язане з розвитком особистості, її унікальністю й має своєю підставою культуру. Дана відмінність припускає, зокрема, можливість такого, наприклад, положення, коли культура певного суспільства може бути високою при низькому рівні цивілізованості. З іншого боку, перетворення цивілізації в самоціль загрожує призвести до втрати культури або її істотного зниження. Культура нерозривна із самотністю, унікальністю, вимагає душевної участі; цивілізація тяжіє до певної універсалізації та стандартизації.

Дискусії навколо проблеми співвідношення культури й цивілізації не випадково набули особливої гостроти в ХХ ст., коли втрата гуманітарності, пов'язана із кризою культури, не раз ставила під загрозу існування самої цивілізації. Цивілізація, позбавлена життєвих сенсів, ціннісних орієнтирів, неминуче еволюціонує у бік придушення свободи особи.

Важливо водночас звернути увагу на те, що джерела проблематики культури й цивілізації лежать ще в ХІХ ст., у його другій половині, коли кілька найпроникливіших мислителів усвідомили небезпеку прийдешніх катастроф, побачивши, що людство все зводить до соціального. Останнє чітко позначилося в низці концепцій ХІХ ст., які набували все більшого соціального впливу. При цьому гуманітарно орієнтовані напрями, серед яких уже згадані філософія життя, неокантіанство тощо, були відповіддю на небезпеки і спробою їх запобігти. Від тенденції дегуманізації суспільства, перетворення цивілізації в самоціль, зведення всього людського до соціального, і протистояння цій тенденції й бере свої джерела проблема специфіки гуманітарного знання. Без урахування даного контексту вона втрачає реальне життєве значення.

На передумові допустимості повного зведення внутрішнього світу особистості до соціального побудований утопічний раціоналізм. Він допускає також можливість повної, тобто беззалишкової, раціоналізації суспільства й людини й, виходячи із цього, буде проекти соціальної перебудови з метою досягнення повної раціональної керованості громадським життям з єдиного центру. Однак заперечень при цьому свободи особи мстить за себе тим, що замість очікуваного щастя людей чекає загальне рабство²⁸.

Сказане про природу і специфіку гуманітарного знання має пряме відношення до порушеної нами проблеми свободи вибору індивіда через утвердження його в соціумі і відчуття власної незалежності. Для українського суспільства це має вирішальне значення як спосіб посісти гідне місце в європейському світі, збагативши його своїми цивілізаційними ознаками.

І насамкінець: не тільки в науці, але й у «повсякденній» свідомості людей панує переконання: скрізь і завжди людина в загальному рівна сама собі. Вона народжується, розвивається, старіє, помирає. Вона вразлива до хвороб, страхів, надій. Вона хоче пити, їсти, отримувати задоволення, продовжувати рід тощо.

Незважаючи на всі відмінності історичних, цивілізаційних і інших типів людини, остання завжди була і залишається люди-

ною. Це, можна сказати, перший рівень розуміння. З нього робиться висновок, відповідно до якого соціальний порядок у загальному і цілому теж один. Тобто існують історичні, цивілізаційні та інші різновиди цього порядку. Повторимось: різновиди одного порядку. Саме це дає можливість будувати загальну для всіх епох і народів соціальну науку (теорію).

Однак є й інший рівень розуміння людини – культурологічний. Він виходить з того, що «людина культурна» не є різновидом якоїсь однієї «людини культурної». Навпаки, існують різні «люди культурні». З різним ставленням до життя, смерті, Бога, їжі, природи, влади, виробничої праці, етики, естетички, грошей тощо. І тут загальна для всіх соціальна теорія не підходить. Для кожної «людини культурної» потрібна своя соціальна теорія²⁹.

¹ Пивоваров Ю. О необходимости методологического самоопределения для понимания России // Метод: Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин: Сборник научных трудов. – М.: Институт научной информации по общественным наукам. – 2011. – Вып. 2.

² Кондорсе Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. – М.-Л.: Соцэскиз, 1936.

³ Волгин В. П. Сен-Симон и сенсимонизм. – М.: АН СССР, 1961.

⁴ Конт О. Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении). – Ростов-на-Дону: Феникс, 2003.

⁵ Гегель Г. Феноменология духа. – М.: Академический проект, 2008.

⁶ Пивоваров Ю. О необходимости методологического самоопределения для понимания России. – С. 74–75.

⁷ Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 171.

⁸ Пивоваров Ю. О необходимости методологического самоопределения для понимания России. – С. 75.

⁹ Здерева Г. Современные проблемы методологии исторической науки и преподавания истории в вузе // <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects>.

- ¹⁰ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. – М.: Республика, 1994.
- ¹¹ Пивоваров Ю. О необходимости методологического самоопределения для понимания России. – С. 76–77.
- ¹² Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981. – С. 282.
- ¹³ Введение в философию истории. – М.: ВЛАДОС, 1997. – С. 38–44.
- ¹⁴ Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Антропный принцип в синергетике // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 62–79.
- ¹⁵ Пантин В.И. Ритмы общественного развития и переход к пост-модерну // Вопросы философии. – 1998. – № 7. – С. 3–13.
- ¹⁶ Тартаковский М.С. Историсофия. Мировая история как эксперимент и загадка. – М.: Прометей, 1993.
- ¹⁷ Пивоваров Ю. О необходимости методологического самоопределения для понимания России. – С. 82.
- ¹⁸ Grens P. Adornos Philosophie in Grundbegriffen: Auflosung einer Deutungsprobleme. – Frankfurt a. – М.: Klostermann, 1974. – С. 245.
- ¹⁹ Пивоваров Ю. О необходимости методологического самоопределения для понимания России. – С. 85–86.
- ²⁰ Strasser S. Understanding and Explanation. Basic Ideas Concerning the Humanity of the Human Sciences. – Pittsburgh, 1985. – С. 174.
- ²¹ Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
- ²² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988. – С. 78.
- ²³ Там же. – С. 81.
- ²⁴ Жидков В.С., Соколов К.Б. Искусство и картина мира. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 14–15.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М., 1990. – С. 53.
- ²⁷ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 284, 292, 293.
- ²⁸ Кондаков И.В. Интерсубъективность культуры // Человек как субъект культуры. – М.: Наука, 2002. – С. 92–120.
- ²⁹ Пивоваров Ю. О необходимости методологического самоопределения для понимания России. – С. 90–91.