

87.632.273  
D-62

Дойчик М.В.

# **ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ**

**Навчально-методичний посібник**

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА  
КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ

Дойчик М.В.

## ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ:

Навчально-методичний посібник

75 96 32 *филос*

НБ ПНУС



759632

Івано-Франківськ  
2010

УДК 1:930.1  
ББК 87.6я73  
Д 62

**Рецензенти:**

Голянич М.Ю., кандидат філософських наук, професор кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника;

Гнатюк Я.С., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника

Розглянуто і рекомендовано до друку Вченою радою філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Протокол № 6 від 16 квітня 2008 року.

Навчальне видання

Дойчик Максим Вікторович

## Філософія історії

Навчально-методичний посібник

Підп.до друку 27.10.10. Формат 60 x 84 / 16. Папір офсетний.  
Гарнітура Times New Roman. Ум. друк. арк. 11,16. Наклад 100 прим.

Видавець та виготівник «Симфонія форте»  
76019, м. Івано-Франківськ, вул. Крайківського, 2

**Дойчик М.В.**

Д 62 Філософія історії : навчально-методичний посібник. – Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010. – 192 с. – ISBN 978-617-7009-37-8

Даний навчально-методичний посібник містить авторську програму та методичні рекомендації з навчального курсу «Філософія історії». Навчальний курс «Філософія історії» посідає важливе місце в системі підготовки фахівців-філософів. Для удосконалення методичного забезпечення даного курсу і призначений навчально-методичний посібник.

Посібник розрахований на викладачів, аспірантів та студентів напряму підготовки 0301 «Філософія».

Данное учебно-методическое пособие включает в себя авторскую программу и методические рекомендации по учебному курсу «Философия истории». Учебный курс «Философия истории» занимает важное место в системе подготовки специалистов-философов. Для усовершенствования методического обеспечения данного курса и предназначено учебно-методическое пособие.

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника  
напряму підготовки 0301 «Філософія»

код 02125288  
**НАУКОВА БІБЛІОТЕКА**  
ISBN 978-617-7009-37-8 75 96 32

УДК 1:930.1  
ББК 87.6я73

© Дойчик М.В., 2008

## Зміст

ПЕРЕДМОВА .....	4
ЛЕКЦІЙНИЙ КУРС .....	6
Тема 1. Предмет філософії історії .....	6
Тема 2. Становлення філософії історії .....	15
Тема 3. Німецька класична філософія історії .....	40
Тема 4. Філософія історії другої половини XIX – початку XX ст. та її критицизм .....	50
Тема 5. Постнекласична філософія історії: цивілізаційний підхід .....	77
Тема 6. Сучасна філософія історії. Постмодерністська критика історичистської раціональності .....	97
Тема 7. Динаміка соціокультурного розвитку .....	118
Тема 8. Сенс історії .....	135
ПРОГРАМА КУРСУ .....	148
ПЛАНІ СЕМІНАРСЬКИХ ЗАНЯТЬ .....	151
ЗАВДАННЯ ДЛЯ САМОСТІЙНОЇ РОБОТИ СТУДЕНТІВ .....	162
ЗАСОБИ ДЛЯ ПРОВЕДЕННЯ ПОТОЧНОГО ТА ПІДСУМКОВОГО КОНТРОЛЮ .....	163
ПРОГРАМОВІ ВИМОГИ З ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ .....	164
КРИТЕРІЇ ОЦІНЮВАННЯ ЗНАТЬ І ВМІНЬ СТУДЕНТІВ .....	168
ПЕРЕЛІК НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ .....	169
КОРОТКИЙ ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ СЛОВНИК .....	175

## ПЕРЕДМОВА

Система сучасної філософської освіти передбачає набуття студентами цілісних філософських знань про соціокультурний розвиток людства. Його осмислення має стати своєрідним каркасом філософського знання як такого, оскільки без загального бачення цього процесу неможливим постає й системне усвідомлення окремих виявів історії та культури.

**Філософія історії** – це один із тематичних розділів філософського знання і певний спосіб філософського міркування. Як складова частина системи філософського знання, філософія історії одночасно є однією з форм історичного пізнання, теоретизацією емпіричних досліджень спеціалістів-істориків, що аналізують конкретні історичні події минулого країн і народів. Якщо історика цікавить, насамперед, ретельна реконструкція і опис історичних явищ і процесів, то філософа – їх сутність, цілісна історична картина, сенс історії. Філософа хвилює питання «Яке місце та роль людини в історії?», «Який зв'язок минулого, теперішнього і майбутнього?», «Що чекає нас попереду?», «Чи є якісь гарантії щасливого перебігу подій, що наближаються?».

В основу даного курсу філософії історії покладено історико-філософський (хронологічний) та аналітично-проблемний принципи. Перший – застосовується щодо роздумів інтелектуалів стосовно смислу та призначення історії й дозволяє охопити період від перших цивілізацій до наших днів. Розмисли людей про історію розглядаються як продукт самого історичного розвитку, акцентується зв'язок цих ідей із загальним дискурсом (системою інституцій та інформаційних потоків) конкретного соціуму, приділяється особлива увага розривам, поверненням, запозиченням, взаємопроникненням, які були пов'язані із зміною суспільних умов. Аналітично-проблемний принцип подачі навчального матеріалу дозволяє зобразити розвиток цих ідей як певну абстрактну і лінійну традицію. Завдяки застосуванню такої наукової методології дидактичного процесу, схарактеризовано всі головні аспекти філософії історії, як історично модифіковані етапи інтелектуальної життєдіяльності людини та як певні абстракції.

Вивчення курсу здійснюється з метою осмислення студентами-філософами усієї палітри історичного виміру буття людини.

Визначена мета реалізується шляхом розв'язання наступних завдань:

- сформувати у студентів основи філософського осмислення історії, ознайомивши їх з головними напрямками й аспектами даної сфери філософського знання;

- під час практичних занять навчити студентів методам аналізу найвизначніших концепцій філософії історії;

- розвинути уяву студентів, вміння співставляти різні концепції, методологічні підходи, віднаходити в них спільні та відмінні елементи, вміти витлумачити ці специфічні риси соціальним контекстом, який їх продукував.

У процесі вивчення курсу «Філософія історії» студенти повинні:

**знати:**

- зміст понять і категорій філософії історії (історія, філософія історії, предмет філософії історії, міфологічний світогляд, релігійний світогляд, філософський світогляд, теорія історичного пізнання, історіософія (онтологія історії), методологія історії, історичний коловорот, циклізм, лінійність, полілінійність історії, ідеалістична філософія історії, матеріалістична філософія історії, історичний монізм, історичний плюралізм, формаційний підхід, цивілізаційний підхід, рушійні сили історії,

соціально-історичні зміни, фактори історії, географічний детермінізм, екологічний детермінізм, демографічний детермінізм, технологічний детермінізм, економічний детермінізм, натуралізм, історизм, суб'єктивний спиритуалізм, провіденціалізм, хіліазм, історичний матеріалізм, історична закономірність, суспільно-економічна формація, холізм, історичний прогрес, історичний регрес, стохастизм, суб'єкт історії, видатна особистість, соціальні групи, історичні спільності, рід, плем'я, етнос, народ, нація, культура, цивілізація, кінець історії, сенс історії, субстанційна філософія історії, «критична» філософія історії, тощо);

- основні етапи розвитку філософії історії;

- мати уявлення про головні проблеми філософії історії й теоретико-методологічні підходи до вивчення минулого;

- бути ознайомленим із змістом концепцій найбільш помітних представників історіософської думки;

- осягнути місце та роль особистості в історії;

**вміти:**

- порівнювати та класифікувати згадані концепції відносно напрямків (лінійний, циклічний, прогресивний, регресивний, стадіальний, формаційний, цивілізаційний);

- аналізувати та коментувати історичні, філософські тексти, написані в різний час та з різних теоретичних позицій;

- проводити наукове дослідження відповідного рівня складності.

В процесі роботи студентів над опануванням курсу передбачається використання різних методів навчання: лекційні, семінарські заняття, колоквіуми, підготовка рефератів з відповідних тем, дискусії. Формами самостійної роботи є виконання навчальних завдань, тестовий контроль, практичні завдання.

Підсумковою формою контролю знань є усно-письмовий екзамен.

## ЛЕКЦІЙНИЙ КУРС

*Знищить історію і ви знищите те, чим живиться філософія; виплекайте і розвинуйте здорову історичну свідомість, і ви матимете під рукою все, чого потребує філософія – окрім її власних методів. Уся філософія – це філософія історії.*

[Коллінгвуд Р. Дж. *Ідея історії. Автобіографія.* / Пер. с англ. – М., 1980. – С. 524.]

### Тема 1. Предмет філософії історії.

- 1.1. Особливості історичного пізнання. Визначення предмету філософії історії.
- 1.2. Методи і функції філософії історії.
- 1.3. Типи історичної свідомості. Стівідношення міфологічного, релігійного та філософського осягнення історії.
- 1.4. Історико-філософський вимір філософії історії.

#### Література:

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990.
2. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000
3. Гегель Г.В. Философия истории. – СПб., 1993.
4. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
5. Исторический материализм / Основы марксистско-ленинской философии. – М., 1979.
6. Історія світової культури: Навч. посібник / Керівник авт. колективу Л.Т.Левчук. – Київ, 2003.
7. Кримський С. Запити філософських смислів. – К., 2003.
8. Колінгвуд Р.Дж. Ідея історії. – К., 1996.
9. Лосев А. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.
10. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
11. Павленко Ю. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. та автор вст. слова С. Кримський. – К., 1999.
12. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
13. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
14. Сичивиця О.М. Основні парадигми філософії історії: Конспект лекцій. – Львів, 1993.
15. Філософія. Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
16. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
17. Філософія. Курс лекцій / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
18. Філософія та її місце в сучасній культурі // Філософська і соціологічні думка. – 1993. – №4.
19. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
20. Философия истории: Учебное пособие/ Под ред. проф. А.С. Панарина. – М., 1999.
21. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.
22. Яшук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій. – К., 2004.

**1.1. Особливості історичного пізнання. Визначення предмету філософії історії.** Формування філософії історії відбувалося на стику філософії та історії, що обумовлює двозначність цього поняття.

Як складова частина системи філософського знання, філософія історії одночасно є однією з форм історичного пізнання.

Філософія історії є теоретизацією емпіричних досліджень спеціалістів-істориків, що аналізують конкретні історичні події минулого країн і народів.

Якщо історика цікавить насамперед ретельна реконструкція і опис історичних явищ і процесів, то філософа – їх сутність, цілісна історична картина, сенс історії. Філософа хвилює питання: який зв'язок минулого, теперішнього і майбутнього, чим зумовлене те, що відбулося, який сенс того, що відбувається і на що можна сподіватись у перспективі.

Вперше термін «філософія історії» застосовується у творі видатного французького просвітника Франсуа-Марі Вольтера «Філософія історії» (1765) у значенні критичного ставлення до історії, переосмислення різноманітних, сумнівних фактів та відомостей. На підставі виокремлення «історичних» фактів від «неісторичних» просвітники раціоналізували образ історії, звужили сферу теологічних спекуляцій і довільних описів істориків.

Остаточного узаконення термін «філософія історії» отримав у праці Йогана Готфріда Гердера (1744-1803) «Ідеї до філософії історії людства» (т.1-4, 1784-1791) та лекціях з філософії історії, що їх читав Георг Гегель (1770-1831) у Берлінському університеті (1822-1831).

Георг Гегель розумів під філософією історії універсальну чи світову історію. Оперуючи просвітницьким поняттям Розуму, як невіддільного атрибуту соціальної природи, він визначав смисл і призначення всесвітньої історії як прогрес в усвідомленні свободи. Філософія історії Гегеля на відміну від просвітників акцентує увагу не на емпіричних критеріях поступу в історії (вдосконалення законів, суспільних інститутів), а на її «логісі» – розумній доцільності, яка збігається з логікою саморозвитку самої філософії.

Ще одне розуміння філософії історії, що логічно розвинулося з двох попередніх ми знаходимо у позитивістів XIX ст., для них філософія історії – це спосіб розкриття загальних законів, що керують ходом подій, переловідання яких є справою історії.

Щоб чітко визначитися з предметом дослідження філософії історії, слід з'ясувати особливості історичних досліджень та філософсько-історичного осмислення досвіду минулого та сучасного.

У чому полягає специфіка історичних досліджень порівняно з іншими науками?

В природознавстві вчений безпосередньо спостерігає явища і процеси, що відбуваються у природі або ставить експеримент (щоб ізолювати їх від сторонніх факторів). Так само такі науки соціально-гуманітарного профілю як соціологія, політологія, соціальна психологія, економіка можуть спиратись на дані анкетування, статистики, спостереження, опитування, оскільки вивчають реальність у синхронічному зрізі.

Історичне дослідження скероване на події минулого, які не можливо спостерігати у реальному часі. Воно спрямоване на реконструкцію минулого за допомогою археологічних, етнографічних та писемних джерел.

Результати досліджень в природничих та вищезгаданих соціальних науках мають універсальний характер, тобто застосовуються до всіх явищ, що підкоряються відповідним законам. Натомість історичне дослідження скероване переважно на індивідуальні події і процеси минулого, що в реконструйованому вигляді не можуть автоматично слугувати схемою пояснення інших історичних подій.

Складність історичного дослідження полягає в тому, що воно скероване на суспільство минулого, в якому діють люди, що є носіями свідомості і волі, що

ставлять перед собою цілі і завдання.

Реконструкція історичних подій залежить і від ціннісних настанов, якими керується їх свідок або вчений-історик

У чому ж полягає відмінність філософії історії та історії як історичної науки?

Відмінність перш за все полягає у ступені та характері узагальнення.

Історики зайняті переважно вивченням одиничних подій, проблем і локальних відрізків історичного процесу. Локалізований підхід властивий для більшості рівнів і різновидів спеціально-історичних знань. Ступінь локалізації залежить від місця певної галузі історичних знань в їх загальній ієрархічній системі, вибудованій за принципом субординації цих галузей відповідно до властивого кожній із них ступеня узагальнення. На основі здобутків прикладних історичних досліджень (техніка досліджень, обробки результатів, проектів тощо) діють допоміжні історичні дисципліни (джерелознавство, хронологія, топоніміка, палеографія, геральдика, нумізматики, генеалогія, сфрагістика, історична географія тощо). Їх дані є матеріалом для формулювання спеціально-наукових історичних концепцій, гіпотез, теоретичних узагальнень і окремих законів, що в свою чергу складають базис для вищого рівня узагальнення у галузевих, спеціальних історичних теоріях. Тільки фундаментальна, загальна теорія історії, що осягає історію як певну цілісність, за ступенем узагальнення є близькою до філософії історії. Проте проблема сенсу історії, її мети, призначення вислизає від учених-істориків.

На відміну від філософії історії, що охоплює історію цілісно, органічно й виважено поєднуючи діахронічний (генетичний) і синхронічний (структурний) аспекти, історична наука акцентує увагу виключно на діахронічному розгляді історії як послідовно лійної зміни подій у фізичному часі.

Для спеціально-наукового історичного пізнання характерним є об'єктивний підхід. Тобто історик як науковець прагне вивчати той чи інший історичний об'єкт у «чистому вигляді», максимально відволікаючись від будь-якого впливу суб'єкта. Принципова відмінність філософії історії як світоглядного бачення історичної дійсності полягає у тому, що вона не розглядає ні об'єкт окремо від суб'єкта, ні суб'єкт окремо від об'єкта. Філософія історії розглядає розвиток людства крізь призму зв'язків «людина – світ історії», «суб'єкт історії – об'єкт історії». Ці знання вже не є суто об'єктивними, зовнішніми чи байдужими щодо людини, а навпаки, людиноцентричними. Вони стають світоглядними інтеріоризуючись, трансформуючись у власні ідеї, ідеали, переконання, стереотипи і настанови життєдіяльності людини, а також у її ставлення до природного та історичного світу, до інших людей та до самої себе.

Філософія історії не підміняє історичну науку. Вона не описує конкретні історичні події, а досліджує знання про них, процес їх пізнання, відношення між знаннями і об'єктами цього знання. Філософія історії це знання про знання історичних подій або метанука історії. Це не означає, що філософія історії не торкається реальних історичних подій. Вона вивчає їх у взаємовідношенні із суб'єктом пізнання; розкриває у цих подіях найбільш важливе, сутнісне. Так розглядає філософія історії англійський філософ, історик Робін Коллінгвуд (1889-1943), як теорію історичного пізнання.

Російський релігійний філософ Микола Бердяєв (1874-1948) наполягав, що основною проблемою історії, предметом її дослідження є доля людини і людства, а «таємниця історії» – це таємниця життя окремої людини або народу.

Олексій Лосєв (1893-1988) підкреслював, що жодну логічну ідею, жодну художню форму, жодну наукову теорему неможливо зрозуміти поза філософією історії.

На думку сучасного російського філософа історії Олександра Панаріна, філософія історії відповідає на питання про об'єктивні закономірності, духовний та

моральний зміст історичного процесу, про шляхи реалізації людських сутнісних сил в історії, про можливість віднайдення загальнолюдської єдності, а також встановлює істинність або достовірність історичних фактів і подій.

Об'єктом філософії історії є історичний вимір людського буття, соціокультурний світ, що відображається в історичній свідомості, узагальненість і тотальність історичних фактів та закономірностей. Іншими словами, об'єктом філософського розгляду є той чи інший сегмент історичного життя людства чи всесвітня історія загалом.

Предметом – уявлення про суб'єкт, рушійні сили, мету та сенс історії, знання про загальні, первинні витoki і причини всесвітньої або локальної історії, знання про сенс фундаментальної ідеї, що розкриває детермінацію історичних процесів.

Українська дослідниця Тамара Яшук поділяє філософію історії на два різновиди:

- субстанційна філософія історії або історіософія, що ставить за мету відшукати в подіях минулого певні загальні закономірності та структури, причини та фактори або ж виявити в них загальний «сенс» історії, її «мету». Вона здійснює філософську тематизацію й осмислення історичного процесу;

- «критична» або «аналітична», «формальна» філософія історії, що має справу не з історією як реальністю, а з історичним знанням, із наукою «історія». Вона вивчає природу та специфіку історичних досліджень, їхні головні онтологічні й епістемологічні передумови, концептуальні й методологічні схеми, способи історичного опису й пояснення.

Олег Габрієлян, Ігор Кальной, Олександр Цветков, залежно від того, що вважати рушійною силою історії, виокремлюють такі основні системи філософії історії: теологічна – рушійною силою історії вважає задум Бога; натуралістична – природу людини, що володіє спонуками, пристрастями, та її середовище; ідеалістична – ідеї, духовно-наукове або духовно-душевне життя людини; матеріалістична – економічні відносини; метафізична – трансцендентальну закономірність або долю, фортуна.

На думку відомого українського філософа Івана Бойченка, відповідно до визначення предмету філософії історії можна виокремити три її площини:

- філософія історії як історіософія або онтологія історії (якщо предметом філософії історії постає реальний історичний процес, вивчається сама історична дійсність. Розглядає питання: «чи можна говорити про панування в історії закономірностей, законів (провіденціалізм, історизм), «історія єдиний процес чи множина відносно замкнених утворень?» (історичний монізм – історичний плуралізм), «спрямованість історичного процесу» (лінійна, циклічна, по спіралі), «сенсу історії» (релігійний, просвітницький, альтернативний) тощо);

- філософія історії як теорія історичного пізнання, що включає в себе гносеологію історії (вивчає співвідношення суб'єкта до об'єкта в процесі історичного пізнання) та епістемологію історії (вивчає результат цього суб'єкт-об'єктного процесу, тобто історичне знання, наскільки воно адекватне реальності, що вивчається);

- філософія історії як методологія історії цікавиться не самим історичним процесом, і навіть не ходом пізнання історичних реалій. Методологія історії вивчає принципи, підходи, прийоми, процедури, форми і методи цього пізнання (формаційний підхід, цивілізаційний підхід, детермінізм, стохастичний метод).

**1.2. Методи і функції філософії історії.** За твердженням засновника Київської школи філософів Павла Копніна метод – це спосіб досягнення певних результатів у пізнанні та практиці. Довільний метод включає в себе пізнання об'єктивних

закономірностей, на основі яких виникають прийоми або їх системи для пізнання і практичної дії...».

Філософія історії узагальнює і раціоналізує історичне знання та історичний досвід, надає їм вигляд категорій і законів. Застосовуючи їх для здобуття нового знання, вона перетворює їх з теорії на метод.

Звідси випливають основні функції філософії історії:

- світоглядна (філософія історії є галуззю знань світоглядного характеру, тобто знань які допомагають людині змінити передусім саму себе, а не зовнішній світ, сягнути якісно нових духовних горизонтів. Вона продукує не просто «фахові», а насамперед загальнозначущі, «вселюдські ідеї». На думку Віктора Петрушенка, значення філософсько-історичних ідей полягає у світоглядному призначенні, виконанні ними функцій світоглядних орієнтирів і регулятивів усієї життєдіяльності як суспільства, так і окремих людей);

- методологічна (філософія історії не наві'язує ту чи іншу доктрину як істину в останній інстанції, не дає готових відповідей на питання, які постають перед людиною і суспільством, а дає зразки форм, способів, прийомів осмислення дійсності, що допомагає самостійно розв'язувати ці питання. В умовах науково-технологічної революції ХХ – ХХІ ст. та поступового відходу наук від послідовного детермінізму до відкриття складності, нелінійності, незумовленості, поліваріантності утверджується стохастична картина світу. Тому метод сучасної філософії історії є методом сценаріїв, які вибудовуються згідно з критеріями ймовірності та бажаності);

- прогностична (покликання філософії історії сьогодні – застеретти людство від помилок. Розробляючи вірогідні сценарії, зокрема і сценарії-застереження, які спираються на узагальнений і теоретично осмислений досвід буття людини в історії, філософія історії відходить від догматичних пророцтв будь якого ідеологічного спрямування про єдино можливе майбутнє. Одне з головних питань філософії історії – як уникнути жорсткої дилеми: ризик руйнівних історичних перетворень або ризик розкладаючого застою).

**1.3. Типи історичної свідомості. Співвідношення міфологічного, релігійного та філософського осягнення історії.** Появі писемності, яка дозволила фіксувати й поширювати набуті знання про оточуючий світ, передувала усна творчість, що відбивала прагнення давніх людей пояснити природні явища і своє місце у природному середовищі. Це є міфи, легенди, перекази, пісні.

Міфології, як зазначав Джамбатіста Віко, були першими всезагальними історіями, що зосередили у собі в поетичній формі увесь комплекс знань та уявлень про розвиток суспільства.

Міфологія панувала у духовному житті людей тривалий час. Вона пояснювала світ, зв'язуючи його елементи у єдине ціле. У цьому цілісному світі діяли могутніші від людей сили – природні стихії, небезпечні або корисні тварини, рослини, ворожі чи дружні сусідні спільноти тощо. Усі вони людською фантазією перетворювалися у богів, демонів, котрі або сприяли або загрожували людині, набували антропоморфних рис за людською подобою. У міфологічній свідомості давніх людей панував синкретизм – невіддільність людини від природи. Не існувало уявлень про простір і час: недавнє мигує під впливом міфологізованого світобачення швидко перетворювалося в легенду, а послідовність подій втрачалася. Минуле – це постійно повторюване сьогодні, а межею між минулим і дійсністю був лише міф. Отже, міфологічний час є неподільним, віковичним, злитим із природним. Він не має характеристик плінності, є статичним і дискретним (перервним). Міфологічний час – це особлива епоха першотворення, першопредметів, першодій. Усе, що відбувалося за

міфичного часу, набуває значення парадигми (з грец. – приклад, зразок, образ), розглядається як прецедент, що є зразком для відтворення вже тому, що такий прецедент мав місце у споконвічні часи.

Риси міфологічного історичного світогляду:

- художньо-образне, чуттєве відображення дійсності;
- на відміну від звичайного фізіологічного відчуття міфічне світовідчуття завжди містить у собі момент чарівного, фантастичного. Фантастичність – перекручене, нереальне відображення дійсності;

- міф не є причинно-наслідковим поясненням явищ, процесів і речей, міф – це об'єктивація суб'єктивного переживання чи враження, за якої образи людської фантазії приймаються за реальність, причому справжню, тоді як реальність тлумачиться як щось похідне, вторинне;

- перевертництво, тобто переконаність тому, що ніщо не виникає, не народжується і не зникає, не вмирає, все лише змінює одні форми існування на інші форми (семантичний ряд перетворень), з наступним поверненням до вихідного образу;

- антропоморфізм – олюднення природи, уподібнення процесів, речей і явищ живої та неживої природи, і тих фантастичних істот, якими міфологічна свідомість населяє світ, людині, її фізичній та психічній будові;

- соціоморфізм – таке саме уподібнення системи взаємин між міфологічними істотами тогочасному суспільству, системі взаємин між тогочасними людьми;

- синкретизм – невіддільність людини і природи;

- події та явища не мислились в часовому континуумі.

Від моменту «осового часу» (з VIII ст. до н.е. за визначенням Карла Ясперса) руйнується синкретизм, архаїчна пов'язаність людини та світу. Опинившись в ситуаціях, що випадають із традиційних стереотипів поведінки, позбавлена підтримки родового колективу, людина, за словами Ясперса, «усвідомлює своє буття загалом, саму себе та свої межі. Перед нею відкривається все жахіття світу та власна безпорадність. Стоячи над прірвою, вона ставить радикальні питання, вимагає звільнення і спасіння» (Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С.33.).

Індивідуалізація та соціальна диференціація, класове суспільство, зліквідували первісний колективізм і рівність. Людина гостро відчула свою самотність, незахищеність особливо у важкі хвилини свого існування. В цих умовах у психології індивіда і суспільства повинна була сформуватись настійлива потреба у реальному або ідеальному гаранті свого існування, помічнику в невдачах і рятівнику від насилля. Викристалізується ідея про верховного, а потім про єдиного, універсального і, разом з тим, особистісного Бога, Творця і Провидіння, що визначає долю кожної людини, перебіг будь-яких подій. Людина задається питаннями: «Хто я?», «Що являє собою світ людей, історія і чи можу я пізнати їх?», «Заради чого я живу?», «Що є моє життя і смерть?», «Чи існує безсмертя?», «Чи є надія на щасливий перебіг подій і чи залежить це від долі, чи моїх власних зусиль?»

Міфологічне бачення історії завершується там, де починається рефлексія, самоусвідомлення. Міфологічне сприйняття історії не може зробити своїм предметом самого себе. Тому міфологічна свідомість ставить і розв'язує навіть найголовніші історичні, смисложиттєві питання несвідомо, «за спиною свідомості» (за висловом Гегеля), інстинктивно.

Релігійний історичний світогляд постає наступною відносно міфології стадією в осягненні історичного процесу.

Релігійне осягнення історичної реальності, на відміну від міфологічного, поступово позбувається стихійності, нерелексивності.

Руйнується міфологічний синкретизм, який поєднував світ богів і світ людей. Виникає основоположний для релігійного тлумачення історії поділ світу на поцейбічний і потойбічний (світ бажаний, кращий, справедливий, щасливий. Така дихотомія є реакцією на світ реальний, на його злидні і хвороби, нещастя, несправедливості і скорботи. Потойбічний світ визначає та реалізує сенс історії людства, виконуючи водночас компенсаторну функцію.

Формується ідея розвитку, змін і боротьби, яка вказувала мету та засоби досягнення всезагального щастя та добробуту – Царства Божого. Попередні уявлення про циклічність і повторюваність пройденого змінилися вірою в односпрямованість і лінійність, початок і кінець людського земного буття. У зв'язку з цим закономірно виникло уявлення про минуле – сучасне – майбутнє, тобто історичний час.

На відміну від міфологічного багатобожжя, утверджується ідея універсалізму, підпорядкування всіх племен і народів Провидінню (волі) єдиного творця та ідея телеологізму – визначеності земного життя волею Вищого Розуму.

Головним способом осягнення історичної сфери буття є віра. Віра – це таке емоційно-пізнавальне відношення до дійсності, коли знання про дійсність мають гіпотетичний характер. Через віру в надприродне, божественне начало, людина виробляє власне, індивідуальне ставлення до світу, надає йому смислової завершеності і, таким чином, досягає гармонії з ним. Релігійна віра рефлексивна за своїм характером. Вона передбачає якусь протилежність того, хто вірить, і того, у що вірити, співвідношення з ним свого Я.

Релігійне історичне знання постає як догма.

На відміну від міфології, домінуючим у релігійному історичному світогляді є вже не світовідчуття, а світосприйняття історичних реалій. Релігійне світосприйняття є цілісним образом історичного світу, взятому у певному ракурсі та в уособленому вигляді якоїсь вищої доброї чи, навпаки, недоброї сили тощо. На відміну від простого психічного сприйняття, що є суто пізнавальним образом і вичерпується гносеологічною характеристикою, світосприйняття має ціннісну природу і є значно складнішим. Воно формується під впливом певної сукупності світоглядних уявлень, поглядів, переконань, стереотипів свідомості, мислення, взаємин, поведінки, спілкування, діяльності тощо і є істотною передумовою визрівання у суб'єкта релігійного історичного світогляду.

За Яшук, основними відмінностями між міфологічним та філософським історичними світоглядами є:

- форма (чуттєво-емоційне й образне – абстрактно-логічне й поняттійно-категоріальне);
- історичне підґрунтя (докласове суспільство – класове, ієрархізоване);
- виконання суспільних функцій (ритуальна легітимізація соціальних інститутів і поведінкових стереотипів – конвенціоналізація морально-правових норм полісного життя);
- метод (переживання – рефлексія);
- предмет (одномірний-тілесний світ – роздвоєний світ: звичайний життєвий світ і водночас нескінченний об'єктивний універсум сущого, що протистоїть суб'єктивним уявленням про світ).

**1.4. Історико-філософський вимір філософії історії.** Розгляд формування філософсько-історичного знання розпочнемо з античності. Античні історики займалися головне описом подій і частково розкриттям їх причин (Геродот, Фукидід, Полібій). Знання причинно-наслідкових зв'язків в історії має допомогти не повторювати помилок минулого.

В античній філософії історії переважало переконання, що історичні процеси подібні природнім, підвладні коловороту. Тому в історії можуть відбуватись лише циклічні зміни (Платон, Арістотель, Полібій).

«Античне розуміння історизму – писав російський філософ Олексій Лосєв – буде складатися на кшталт вічного коловороту небес, тобто буде тяжити до того типу історизму, який ми називаємо природнім історизмом».

Проти греко-римських теорій коловороту і циклічного розвитку історії виступили Отці Церкви. Вони висунули ідею провіденціалізму (передбачення Богом перебігу і кінця історії) та лінійний курс розвитку історії, здійснюваний Божим Промислом.

Отці Церкви визнавали, що хід історії залежить від волі і прагнень людей, особливо видатних. Проте, вважали, що сама їх воля напередвизначена Богом. Божа воля надає діяльності людей вищий божественний сенс.

Найбільш влучно ці погляди висловив у «Градї Божому» Аврелій Августин (354-430). В Августина вперше була сформульована ідея про взаємозв'язок і єдність історичних подій, що дозволяє розглядати історію як закономірний процес.

Теологічна інтерпретація історії була домінуючою аж до часів Просвітництва, і навіть продовжує існувати в наш час.

Відродження реанімує розуміння руху історії «за колом», на перший план виходить циклізм (за кожним злетом історії настає її занепад, за кожним занепадом – злет), амплітуда якого з часом зростає (глибші падіння, але й вищі злети) (Ібн Халдун, Ніколо Макіавеллі).

За доби Просвітництва разом із секуляризацією суспільної свідомості секуляризувалася й віра в історію.

Заперечуючи Божественне втручання в історичний процес, просвітники зберігли і розвинули віру в сенс історії, її щасливий, рятівний фінал. З'явилася ідея історичної закономірності: «в історії існують об'єктивні закони, що ведуть людство у майбутнє, майбутнє, що співпадає з людськими уявленнями про щастя і соціальну гармонію». Цю ідею вперше обґрунтував Йоган Гердер у своїй «Ідеї до філософії історії людства». Він також висунув ідею про єдність історичного процесу, в який залучені усі народи, що в кінцевому підсумку прийдуть до єдиного загально-людського майбутнього.

За доби Просвітництва набирає сили натуралістичний погляд на історію. Це було пов'язано з великими відкриттями яке здійснило в цей час природознавство в галузі вивчення явищ природи.

Універсальні закони природознавства застосовуються для пояснення і передбачення явищ і процесів природи. Цей принцип за аналогією використовувався для виявлення закономірностей в історії.

Натуралізм в історичному пізнанні підтримали відомі французькі економісти-фізіократи Анн Робер Жак Гюро (1727-1781) в «Розмислах про всезагальну історію» та Жан-Антуан Ніколя Кондорсе (1743-1794) у своєму «Ескізі про історичну картину прогресу людської думки» (1795).

Кондорсе пропагував ідею створення універсальної науки про природу людини та історичний розвиток, принципи якої дозволили б не тільки пояснити хід історії, а й передбачити майбутнє.

Натуралістичний підхід до історії знайшов продовження у працях мислителів XIX ст.: Сен-Сімона, Огюста Конта, Генрі Бокля та ін.

Проте, чи дійсно успішне застосування методів природничих наук може бути доказом, щодо успішності їх застосування для дослідження поведінки і дій людей.



З критикою натуралістичного розуміння історії ще у XVIII ст. виступив відомий італійський філософ Джамбатіста Віко (1668-1744). У своїй книзі «Обґрунтування нової науки про загальну природу націй» він вказує на те, що нації чи держави проходять різні стадії розвитку. Кожна з них створює свої установи, проявляє особливий тип ментальності, притримується своїх ритуалів, традицій тощо. Людська природа взагалі і свідомість зокрема, не залишаються незмінними на протязі історії. Віко критикує тих дослідників, що редукують, спрощують минуле, інтерпретують повсякденку, дії, звичаї і культуру попередніх поколінь спираючись на точку зору сучасних уявлень.

Навіть послідовний просвітник Гердер визнавав, що розвиток людського духу не може бути охопленим чи визначеним тими чи іншими моделями, схемами, формулами. Будь-який вид діяльності і досягнень в галузі культури повинні інтерпретуватися і оцінюватися з погляду того середовища, до якого вони належать. Гердер вважає важливою умовою історичного розуміння «уяву» і «відчуття епохи». Такий підхід був розвинутий неокантіанцями баденської школи (Генріхом Рікерттом, Вільгельмом Віндельбандом) та представниками філософії життя (герменевтика Вільгельма Дільтея).

З критикою натуралістичного погляду на історію виступив Георг Гегель (1770-1831). Розглядаючи хід історії, Гегель протиставляє її процесам, що відбуваються у природі, де виявляється лише коловорот і вічне повторення, що викликає лише нудьгу. Для нього «всесвітня історія є проявом духу у часі, подібно тому як природа, проявляється у просторі». Тільки у змінах, що відбуваються в духовній сфері з'являється дещо нове і людина набуває «дійсну здатність до зміни, зміни до кращого – здатність вдосконалюватись». Прогрес в історії, що підкоряється закону «заперечення – заперечення» здійснюється обраним народом, що є носієм світового духу.

Історичний розвиток для Гегеля є «виразом божественного, абсолютного процесу розгортання духу» в його вищих образах, він є виразом того ряду ступенів, завдяки якому здійснюється істина, досягається рівень самосвідомості». «...Розум панує у світі, відповідно й всесвітньо-історичний процес здійснюється розумно...». У цьому гегелівська трактовка історії дуже близька до теологічної.

Отже, Гегель дає об'єктивно-ідеалістичну інтерпретацію історії, коли її рушійною силою виступають не матеріальні потреби людей, а абсолютна ідея, світовий дух.

Ідеалістичний характер гегелівської філософії історії був підданий радикальній критиці з боку Карла Маркса (1818-1883). Замість світового духу, в якості основи історичного розвитку Маркс висуває матеріальні, економічні потреби людей. Відносини, що складаються в процесі виробництва матеріальних благ, складають економічний базис суспільства, якому відповідає певна ідеологічна надбудова у вигляді політичних, правових, релігійних та інших ідей і, пов'язаних із ними, суспільних установ у формі держави, суду, поліції тощо.

До кінця XIX ст. і особливо у XX ст. субстанційна філософія історії втратила свою популярність, а її обґрунтованість і принципову можливість витлумачити історію було поставлено під сумнів. У «критиці історичного розуму» Вільгельма Дільтея, в дослідженнях з логіки історичного пізнання Вільгельма Віндельбанда та Генріха Рікертта, пізніше в аналізах природи історичного пізнання Бенедетто Кроче, Робіна Колінгвуда утверджується нова «критична філософія історії».

На протигагу методологічному реалізму («нація», «народ», «суспільство», «дух» – це ніби самостійні сутності у просторі та часі сутності, зі своєю структурою, формою, законами динаміки тощо), що є основою субстанційної філософії історії, у

XX ст. в соціально-історичних дослідженнях посилюється методологічний індивідуалізм. (не існують як певні автономні, «самозаконні» сутності «суспільства», «цивілізації», «народи» тощо). Якщо слідом за Максом Вебером, Карлом Поппером прийняти методологічний індивідуалізм і відмовитися від «колективістських», «холістських» концептів у історичному описі та витлумаченні, то місця для субстанціалістської філософії історії не залишається.

У сучасній постнекласичній науці утвердилася картина світу стохастичних процесів, де нема гарантованих траєкторій розвитку і незмінних закономірностей, що виконують роль ескалатора, який несе нас до світлого майбутнього. Складність, нелінійність, невизначеність, альтернативність в суспільній сфері перетворюють людину з пасивного продукту середовища і обставин на субекта, що діє в світі не гарантованого і не визначеного майбутнього. Історія стає поліваріантною, нелінійною.

На думку представника російської філософії історії Олександра Панаріна, визнання свободи в історії і, пов'язаних із нею, переваг і ризиків, відкриває перед філософією історією можливість продукувати нові жанри, нові форми знання, одна з яких пов'язана з відкриттям нових можливостей, нових шансів людини в історії, а друга – з відкриттям нових небезпек, пов'язаних або з побічною дією, протиріччям самого прогресу, або – з помилковими виборами і стратегіями. Перший тип знання може бути названим проспективним, або просктивним, другий – застережним або алармістським.

У сучасній культурній свідомості поширення набуває антиісторизм: нинішній стан суспільного життя аналогів у минулому не має; відхід від традицій під впливом глобалізації, зменшує значення вивчення історичного досвіду минулих поколінь; майбутнє формується зараз і тепер шляхом вмілого скерування і прогнозування.

Проте, історію вивчати треба, адже без розуміння суспільної історії зрозуміти сучасне суспільство неможливо. За Гегелем, виробляючи історичну самосвідомість, суспільство, хай найсучасніше, пізнає передусім саме себе. Адже воно – є нічим іншим, як спресованим історичним шляхом людства до цього сучасного стану, представленому у «знятому» вигляді через селекцію та збереження найжиттєздатного, в акумульованій і конденсованій формі, самою історією, як скарбничкою загальнолюдських, невмирущих культурних надбань.

## Тема 2. Становлення філософії історії.

- 2.1. Початки історичної свідомості у народів Стародавнього Сходу. Античне та старозавітно-християнське бачення культурно-історичного процесу
- 2.2. Особливості ренесансного розуміння історії.
- 2.3. Формування новоевропейської філософії історії у XVII ст.
- 2.4. Культурно-історичні концепції французьких просвітників та ностпросвітників.

### Література:

1. Антологія мирової філософії: В 4-х т. – М., 1970. – Т.1.
2. Аристотель. Політика // Соч. В 4-х т. – М., 1984. – Т. 4.
3. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
4. Геродот. Історія в дев'яти книгах. – К., 1993.
5. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
6. История греческой литературы. – М., Л., 1946. – Т.2.
7. История китайской философии / Под ред. М.Л. Титаренко. – М., 1989.
8. Колінгвуд Р.Дж. Идея історії. – К., 1996.
9. Лосев А. Античная философия истории. – М., 1977.

10. Лосев А. История античной эстетики. – М., 1974.
11. Лосев А. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.
12. Лурье С.Я. Очерки по истории античной науки. – М.Л., 1947.
13. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
14. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.
15. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
16. Платон. Государство // Соч.: В 3-х т. – М., Т.3. – Ч.1.
17. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1985.
18. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
19. Рижский О. Библиейские вольнодумцы. – М. – 1990.
20. Татаркевич В. Історія філософії. – Львів, 1997. – Т.1.
21. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. – К., 1995.
22. Філософія. Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
23. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
24. Філософія. Курс лекцій. / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
25. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
26. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.
27. Хрестоматія по історії древнього Востока / Под ред. Струве и Д.Г. Редера. – М., 1963.
28. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.
29. Ящук Т.І. Філософія історії. Курс лекцій. – К., 2004.

2.1. Початки історичної свідомості у народів Стародавнього Сходу. Античне та старозавітно-християнське бачення культурно-історичного процесу. Однією з ключових проблем філософії історії є моделювання культурно-історичного руху суспільства.

Двома основними метафоричними просторовими моделями історичного часу є циклічна та лінійна.

Циклічна переважала у давніх цивілізаціях, що формувалися на ґрунті землеробства (Індія, Китай, античність), але проявлялася і в пізніших філософсько-історичних схемах, як у Ібн-Халдуна, Джамбатіста Віко, Миколи Данилевського чи Освальда Шпенглера.

Лінійна стає провідною в релігіях, що прийшли до уявлення про свідому дію Божої волі, яка спрямовує рух людства до певної мети: спочатку, частково, у зороастризмі та, вже повною мірою, у давньому іудаїзмі, а потім у християнстві та ісламі. Ця парадигма сприйняття історичного часу і визначала здебільшого новосвропейські уявлення про рух історії як лінію неухильного прогресу, що бачимо в концепціях Кондорсе і Сен-Сімона, Гегеля і Конта, Маркса і Спенсера.

Циклічна та лінійна моделі історичного часу є найзагальнішими культурними архетипами у тому розумінні, яке в цей термін вкладають сучасні філософи. це символічні конструкції, котрі через інтерпретацію дешифруються у різні образні уявлення. На ґрунті архетипного образу емпірична дійсність структурується і наділяється значенням.

Дві названі моделі впродовж усієї історії цивілізації так чи інакше визначали розуміння людьми свого минулого, сучасного і майбутнього, але самі ці архетипи мають глибинне коріння, що сягає найархаїчніших шарів культури.

Походження цих двох архетипів сприйняття часу, а відтак пізніше й історії, може бути пояснене на основі концепції французького етнолога Леруа-Гурана про

зв'язок між способом життя первісних людей та типами їхнього сприйняття просторово-часових реалій. Згідно з нею існують два типи сприйняття навколишнього світу:

- динамічне (маршрутне), пов'язане з рухом через простір
- статичне (радіальне) – сприйняття простору у вигляді концентричних кіл, що згасають на обрії. Останнє притаманне землеробським суспільствам, які були прив'язані до свого селища (яке усвідомлюється центром Всесвіту) та прилеглих до нього територій.

Перше є типовим для колективів мисливців і збирачів ранньої первісності, але посправжньому розвивається у скотарських суспільствах, особливо на стадії відгінного скотарства та переходу до кочівництва. Пастуші племена постійно перебували в русі – до пасовищ, водопою тощо, а відтак і світ моделюється відповідно до образу лінійного маршруту.

Згідно з цим і час сприймається по-різному осілими землеробами та мобільними скотарями.

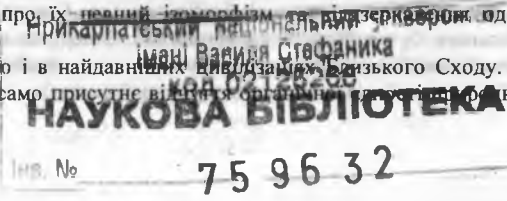
Для перших час постає як замкнений цикл у відповідності до річного циклу зміни сезонів та господарських занять. Кругообіг часу пов'язується з оновленням та завмиранням природи, за якими вбачаються певні міфологічні реалії (смерть та воскресіння Діоніса чи Гаммуза, сходження до Аїду Кори-Персефони та повернення її до матері Деметри тощо), але останні підпорядковані циклові, який усвідомлюється як доля, космічний закон, не залежний не тільки від волі людей, а якому підкоряються самі боги. Це первісне уявлення з часом наповнюється новим змістом, і цикли починають обраховуватися століттями, тисячоліттями і навіть мільйоналіттями (як в індійських югах стосовно космосу як такого). Така архетипна конструкція давньоземлеробського сприйняття простору і часу, «природний», «рослинний» стиль образності (зародження – зростання – розквіт – занепад – загибель, як у Освальда Шпенглера), виразно засвідчується і в античних та новосвропейських моделях історії.

Інше сприйняття часу було притаманне скотарям. Пастухи не прив'язані так жорстко до певної території, і річний цикл не має для них такої визначальної ролі. Вони постійно пересуваються від однієї місцевості до іншої, і їхній рух завжди цілеспрямований. Маршрут планує вождь чи старійшина, на шляху треба подолати певні перешкоди, до яких плем'я має заздалегідь приготуватися, і якщо розум та воля керівників і всього соціуму будуть на належному рівні, люди дійдуть до мети.

В такому світоглядному контексті роль окремої особи має принципово вагоміше значення, ніж у давньоземлеробській картині світу. Тому не дивно, що пророцькі релігії, у системі яких від самих людей залежало їх майбутнє обіцяне Богом спасіння (як в зороастризмі та іудаїзмі), спершу формуються саме у тих давніх суспільств, організація яких вирішальною мірою була пов'язана з традиціями пастушких племен: у давніх персів та іудеїв.

Складні міфоісторіософські побудови, що ґрунтуються на архетипі світового циклу, були притаманні духовним традиціям Індії та Китаю, принципово відмінним одна від одної за багатьма ознаками. Але поскільки вони не мали істотного значення для формування новосвропейської та нашої сучасної філософсько-культурологічної та філософсько-історичної традиції, при подальшому розгляді теми від них можна абстрагуватися. Варто лише зазначити, що їм, як і іншим подібним формам свідомості давньосхідних цивілізацій, було притаманне уявлення про внутрішню єдність космічного й історичного, про їхню ідентичність та взаємозв'язок одного з іншим.

Подібне спостерігаємо і в найдавніших цивілізаціях Стародавнього Сходу. Тут, у Єгипті чи Месопотамії, так само присутнє в історичній свідомості уявлення про рух одного та



соціального, але (що також наявне в духовній культурі Індії і ще більше Китаю) ця єдність з часом починає розпадатися, що сприяє поширенню серед певних освічених верств населення у часи глобальних суспільних криз і катастроф відчаю й трагічності сприйняття особистої долі. Як писав із цього приводу Володимир Топоров, «рання історія давньосхідних держав утворює поле двобою між космологічним та історичним принципами... Людина втрачає зв'язок з космологією, з колишньою гармонією макрокосмосу, зі вселенським ритмом, але ще не знаходить достатнього оперття в історії, не обросла історичними зв'язками, не вкоринилася на історичному ґрунті. Звідси відчуття неприкаяності, самотності, безнадійності, що породжували есхатологічні видіння Іпусера та Нефертіті які відчували жах перед зустріччю з історією».

Архетип циклічності, при глибинній інтуїції ізоморфізму стану космосу та суспільства, повною мірою розкривається в античній традиції, фокусуєчись у філософії історії Платона (427-347 рр. до н. е.), яку Олексій Лосев називав останньою і найбільш зрілою філософією історії, що належала давньогрецькій думці в період її класичного розвитку.

Філософсько-історична модель Платона це синтез міфологічної традиції, відбитої, зокрема, у праці Гесіода «Роботи і дні», за якою фази збідніння природи та морального занепаду людей відповідають золотому, срібному, мідному і залізному вікам, та вчення Демокріта про історичний розвиток як нагромадження корисних досягнень і зростання комфортності життя. Крім того, свідомість Платона просякнута ідеєю космічного коловороту, раціоналізованою до певної міри вже у вченнях Геракліта, Емпедокла та інших натурфілософів Давньої Греції.

Платон стверджує, що світовий рух, коли він спрямовується богами, відбувається гармонійно, а коли відбувається сам по собі – схилиється до хаосу, при тому ці дві фази утворюють повний цикл. Керований богами підйом забезпечує розквіт природи та покращення людства, але після катастрофічного зламу, до якого філософ відносить загибель Атлантиди, починається деградація природи та людства, яка проходить свої фази, зіставлювані з віками Гесіода. З утворенням держави Платон конкретизує цей моральний регрес у вигляді зміни форм правління (тимократії – влади честолюбців, олігархії, демократії та тиранії), кожна з яких за блискуче розкритою логікою соціально-психологічних зрушень породжує наступну, яка неодмінно гірша, ніж попередня.

Якщо протягом усієї історії греко-римської цивілізації в її свідомості домінувала циклічна модель усвідомлення часу та історії, то на Близькому Сході постає лінійна історіософська модель. Порівнюючи основи давньогрецького та старозавітного світогляду, Сергій Аверінцев зазначає: «Грецький світ – це «космос» інакше кажучи, закономірна та симетрична просторова структура. Біблійний світ – це «олам» інакше кажучи – поїзд часу, що несе у собі речі: світ як історія». Всупереч поширеній думці Робіна Коллінґвуда щодо відсутності історизму у давньосхідній історіографічній традиції, Іоахімом Вейнбергом обґрунтовано твердження, що на Близькому Сході середини I тис. до н.е. історична свідомість була і плідно розвивалася. Особливо це стосується біблійної традиції, де вперше у досить завершеному вигляді трапляється лінійна модель історичного часу.

У своєму історіософському оформленні лінійна модель виявилася органічно поєднаною з монотеїстичною концепцією Бога-Творця, який мислився не частиною космосу (як Зевс) чи його субстанцією (як Брахма), а якісно відмінною від матеріального буття його першопричиною. З перших сторінок Біблії стикаємося з ідеєю створеності (а не самопородження) космосу, який має джерело руху не в собі, а над собою – у вигляді божественних розуму й волі.

Якщо світ свідомо створений вищою силою, то це відбулося заради певної мети, досягнення якої й має бути кінцем світу. Тобто світ має початок (акт творіння), історію (перебіг подій, головню в аспекті драматичних взаємин Бога з людьми) та фінал (кінець світу). Оскільки трагічний перебіг давньоєврейської історії не давав можливості цьому народові бути задоволеним своїм дійсним становищем, очікування кращої, і вже остаточної, долі набувало особливої емоційної сили. Як пише з цього приводу Аверінцев, «у кризову добу пророків цей есхатологічний оптимізм, що висновував від гіркого сьогоднішнього до добробуту майбутнього... набуває цілком сталого вигляду». Найяскравіше цей комплекс ідей репрезентований у Книзі пророка Ісаї, особливо в її 24-27 піснях, створених, як вважається, пізніше основного тексту. Як в давньогрецькій філософії історії при домінуванні архетипу циклізму в Демокріта наявне й лінійне бачення поступу людства, що певною мірою випереджає прогресистські вчення другої половини XVIII – XIX ст., так само і в корпусі Старого Завіту Книга Еклезіяста з її лейтмотивом «Марнота марнот і геть усе марнота» та «Те, що було, є те саме, що буде; те, що робилось, є те саме, що робиться. Нема нічого нового під сонцем» відповідає саме архетипові циклізму. Він зовсім не обов'язково був запозичений у греків, оскільки домінував і в Єгипті, і у Дворіччі. У кожній з двох великих духовних традицій давнини містилися обидва архетипи часу, але превалував якийсь один – циклічний в еллінів та лінійний в іудеїв.

Раннє християнство повністю орієнтувалося на лінійну історіософію Біблії, але порівняно з концепцією Старого Завіту внесло принципово новий момент – хресну смерть та воскресіння Ісуса як кульмінацію історичної драми. Історичний процес був розділений на дві якісно різні частини, які пізніша середньовічна традиція, зокрема в особі Іларіона Київського, визначить як добу Закону і добу Благодаті – царств Бога-Отця і Бога-Сина. Але абсорбція давнім християнством духовної спадщини Античного світу, зокрема його історичної традиції, спонукала його теоретиків до певного ускладнення самої лінійної схеми. Це по-різному було виконано такими визначними християнськими мислителями пізньоантичної доби, як Оріген та Августин.

Система Орігена (бл. 180-253 або 254) є своєрідною формою подолання гностицизму на ґрунті християнського неоплатонізму. Для Орігена світ складається з незкінченної безлічі світів, що виникають і зникають, але є універсальними і спадкоємно пов'язаними між собою. Вони – своєрідні матеріалізовані форми, через які проходять душі, що колись відпали від Бога і тепер, через безліч перевтілень, прагнуть до єдності з ним. У свою чергу і Бог всіляко намагається підтримати їх у цьому, не порушуючи водночас їхньої фундаментальної властивості – свободи волі, завдяки якій вони колись і відпали від нього. Переходячи до реальної історії, Оріген вважає, що Бог по-різному сприяв народам на цьому шляху. Іудеї Він учив через Закон, що був даний Мойсеєві, та через пророків, які говорили від Його імені, тоді як греків – через їхніх філософів, у концепціях яких, зокрема Платона, на його думку, також присутня богонатхненна істина.

В ідеї, що у попередні часи люди йшли до Бога двома шляхами, а відтак й історія здійснювалася по двох лінях, Оріген продовжує відомого еллінізованого іудейського філософа Філона Александрійського. Але на відміну від останнього Оріген – суто християнський мислитель, і тому кульмінацією історичної драми для нього є саме факт хресної смерті та воскресіння Ісуса. Це відбулося, коли «в останні часи світові загрожував вже неминучий кінець, і весь людський рід схилився до останньої загибелі, а відтак необхідністю стало безпосереднє втручання Творця, який здійснив це, пославши заради спасіння людей на хресну смерть свого Сина. З цього часу, через утверджену на землі християнську церкву, Бог керує людьми на шляху до спасіння.

Дело іншу історіософську концепцію пропонує Августин (354-430), за якою після створення світу від Бога відпали окремі душі, що стало наслідком дарованої їм

свободи волі. Так, із першими людьми на землю сходить гріх, а відтак і страждання, смерть та прагнення позбутися гріховності та з'єднатися з Богом. Зло панує над земним світом, люди ворогують, держави виникають і нищать одна одну, але над усім цим здіймається благий світ божественного буття, до якого люди мусять піднятися і який унаслідок милості Божої прагне охопити людство. Кульмінацією історії стає сходження Бога-Сина на землю та трагічна самопожертва заради спасіння людей. Після Христа на землі залишаються його церква як основа майбутнього Града Божого, як спільнота, що під безпосереднім проводом Христа має довести праведників до попередньої цілі – Страшного Суду – та забезпечивши їм вічне блаженство у майбутньому існуванні.

Таким чином, земна історія чітко розпадається на два етапи: до і після земного життя Христа, обрамляючись на початку створенням світу та гріхопадінням людей, а в кінці Страшним Судом та утвердженням Царства Божого на землі. На першому етапі історія проходить певні цикли утворення, кульмінації могутності та падіння великих царств, що послідовно панують над народами: Єгипту й Ассирії. Вавилону й Персії, Македонії та Риму. Але з самого початку історії людства відбувається поділ людей на причетних до земного зла та на носіїв праведності й благодаті Божої, що зазнають кривди від перших, від чого починається розходження «громадян» граду земного та Граду Божого. За Августином, це сталося з убивством Каїном Авеля: «першим засновником земного граду був братовбивця, який із заздрощів убив свого брата, громадянина Граду Вічного, мандрівця на цій землі» З цього часу зовнішній світ перебуває під владою грішників, але в ньому з'являються й поодинокі представники Граду Божого, як Ной, а з Авраама вони утворюють спадкоємну низку – через пророків Старого Завіту до Ісуса, апостолів і християнської церкви. Таким чином, зовні виглядає, що історія розгортається як черга циклів панування світових держав, але її стрижнем стає «священна історія» праведників, лінія яких складає її дійсний зміст.

З моменту страти та воскресіння Ісуса сутність світової історії кардинально змінюється: «Ізраїль во плоті» (іудейський народ) втрачає мандат богообраності, і його місце займає «Ізраїль у душі» – Церква, шлях до якої відкрито всім людям, незалежно від їхньої становаї чи національної належності. Через Христа, даний ним Новий Завіт та створену ним Церкву всім відкрито шлях до спасіння (хоча Бог задалегідь знає, хто який обере собі шлях і чи здобуде спасіння, чи ні). Якщо до пришествя Христа справжня лінія історії проходила малопомітно для більшості людства (історія давньоєврейського народу), то після цієї центральної події вона (як історія Церкви) стає очевидним змістом історії, тоді як історія держав утрачає особливе значення. Такий погляд відповідав реаліям часів Августина, коли християнство опанувало терени Римської імперії, поширюючи вплив і на варварські народи, а сама імперія розпадалася під ударами варварів, котрі починали утворювати на її землях свої крихітні ранньодержавні структури.

Як бачимо, в концепціях великих давньохристиянських філософів здійснюється синтез лінійної (біблійної) та циклічної (античної) моделей історії. За своєю суттю історія лінійна, вона має початок, кульмінацію і кінець, але за формою може уявлятися у вигляді циклів, що змінюють один одного, – як цикли космічні в Оригена або вже власне історичні (державно-політичні) в Августина. Більше того, в Оригена, як до нього і у Філона Александрийського, у своєрідному вигляді спостерігаємо ідею полілінійності (принаймні дволінійності) історичного руху – але до однієї мети. Цей інтелектуальний доробок (як і уявлення про особливу історичну місію якогось окремого, зокрема іудейського, народу чи певної, наприклад римської, держави) повністю переходить до новоевропейської філософії історії, де грандіозні спроби

синтезу лінійної та циклічної моделей спостерігаємо у філософсько-історичних побудовах Георга Гегеля та Арнольда Тойнбі.

Складнішим є питання про відношення давніх історіософських інтуїцій до новоевропейської концепції прогресу як неухильного поступового руху людства до його вищих і кращих якостей. В літературі поширеною є думка про те, що прогресистські настрої зовсім не були притаманні класичній античності, але сягають своїм корінням августинівської концепції, яка у свою чергу пов'язана з старозавітною градицією релігійного історизму. Таке твердження потребує певних уточнень.

По-перше, антична традиція, принаймні з часів Демокріта, чудово усвідомлювала наявність прогресу у виробничо-технічній сфері, в чому легко переконатися, відкривши, наприклад, працю Лукреція Кара «Про природу речей». Саме цей показник і виступав головним аргументом на користь реальності прогресу у новоевропейській філософії починаючи з Френсіса Бекона. Але ні античність, ані, тим більше, християнсько-мусульманське Середньовіччя не проводили думку про поширення досконалості на політичні інституції чи моральні якості людей, на зміни в літературі чи мистецтві, на відміну від того, що намагалися (зокрема стосовно форм суспільної організації) зробити автори кінця XVIII – XIX ст. (і що так палко заперечував Ніцше).

По-друге, августинівське розуміння лейтмотиву історії як зростання кількості та якості «громадян» Града Божого, що прямує до спасіння, хоча і передусе новоевропейському прогресизмові, але принципово відміне від нього за багатьма ознаками, а головню: 1) розглядом питання суто в духовній проекції, без уваги до того, що стає основою концепції прогресу у наступні віки, – до науково-технічних досягнень; 2) визнанням, що рух до спасіння здійснюється не людством як таким, а лише певною сукупністю праведників, тоді як усім іншим визначене пекло. У цьому розумінні оригенівська думка про те, що врешті-решт усі досягнуть спасіння, з'єднавшись з Богом («апокатастис»), ближче до новоевропейського прогресизму з його утилітарно-прагматистським пафосом, який, утім, виступає і антитезою поглядів Оригена на теокосмісторичний процес як на сходження душ людей і всього суцього до Бога.

Від давньохристиянської філософії європейське Середньовіччя (у тому числі і вітчизняна традиція – згадаймо «Слово про Закон і Благодать» Іларіона) успадкувало двочленний поділ історії. Два періоди розмежувалися земним життям Христа, якісно відрізнялися один від одного тим, що другий немовби «знімає» перший, так само як Новий Завіт – Старий, та співвідносилися з першими двома іпостасями Святої Трійці – трізним Богом-Отцем старозавітної традиції та християнським Богом-Сином, який є любов і Логос – слово-розум, який місіть у собі життя та світло.

Але уподібнення історичних епох іпостасям Св. Трійці породжувало проблеми відповідності якийсь добі й Духа Святого. Розчарування в офіційній католицькій церкві, яке викликає появу в XII – XIV ст. численних еретичних рухів (вальденсів, катарів тощо), утворює ґрунт для поширення думок про те, що доба офіційної католицької церкви закінчиться і слід чекати настання епохи Святого Духа. Ці настрої були особливо властиві хіліастам, які відповідно поділяли історію на три періоди: 1) Старого Завіту, коли правили страх і закон – царство Бога-Отця; 2) Нового Завіту, коли правили віра та любов, – царство Бога-Сина; 3) Вічного Євангелія, що настає, тобто це час, коли мають правити любов і розум, – царство Духа Святого.

Найювініше ця концепція була втілена у «Вічному Євангелії» абата Іоахіма Флорського (бл. 1132-1202), яке почало поширюватися серед жebraючих ченців наприкінці XII ст. В ньому автор доводив, що історію треба розділяти на три періоди у відповідності до трьох іпостасей Св. Трійці, що кожна наступна доба готується

попередньою і відноситься до неї як вища до нижчої, і проголошував, що закінчується друга стадія і незабаром наступить третя – царство Духа Святого. Століття пізніше цю концепцію поширював Петро Оліва, пов'язуючи кінець другої доби з розкладом та майбутнім знищенням папізму і всієї церковної ієрархії, припускаючи навіть можливість силового опору папі, якщо той впаде в ересь.

Концепція Іоахима Флорського та його однодумців закладає підвалини основної лінії західноєвропейського моделювання історії у вигляді трьох фаз, коли перехід від другої до третьої характеризується як криза, злам традиції та якісне оновлення всього життя. При цьому історія кожної з епох (принаймні двох перших) усвідомлюється як своєрідний цикл: підйом на першій фазі і втрата продуктивного потенціалу та розклад на останній (так само як, скажімо, традиційний марксизм моделював розвиток кожної з формацій, крім останньої – комуністичної).

Такий тріадний стереотип періодизації історії, сформований в надрах готичного середньовіччя, міцно увійшов у свідомість західних європейців і, так чи інакше, простежується і в гусизмі, і в історичних уявленнях діячів Відродження та Реформації, переходячи потім, зазнаючи принципової секуляризації, до світогляду мислителів доби Просвітництва й теоретиків XIX ст. Цікаво, що своєрідну транскрипцію тріадного поділу історії на межі XV – XVI ст. спостерігаємо і у відомій доктрині інок Філофея про Москву як «Третій Рим». Такий троїстий підхід до членування історії став парадигмальною основою виділення в останній чверті XVII ст. німецьким ученим Келлером (Целларіусом) звичних для нас епох давнини, середньовіччя та нового часу.

Як писав із цього приводу Освальд Шпенглер, на самому порозі західної культури з'являється великий Іоахим Флорський, перший мислитель гегелівського гатунку, який зруйнував дуалістичну картину світу Августина і з повнокровним відчуттям справжньої готики протиопоставив нове християнство свого часу у якості чогось третього до релігій Старого та Нового Завітів. Він до глибини душі похитнув кращих францисканців і домініканців, Данте, Фому Аквінського і пробудив той погляд на світ, який поступово оволодіває всім історичним мисленням європейської культури. Але цей твір втрачає свій сенс, коли з XVII ст. бере гору науково-раціоналістичне світобачення, яке тлумачить історію за тією ж тріадною схемою, але вживає світську термінологію («панування розуму», «гуманність», «щастя більшості», «господарська еволюція», «просвіта», «свобода народів» тощо).

Надзвичайно високо оцінюють значення Іоахима Флорського для розвитку європейської концепції історичного руху й сучасні західні історики філософії. Його історіософія вже не христоцентрична, як, наприклад, августинівська чи будь-яка інша християнська попередніх часів. Вона проголошує поступовість, стабільність розкриття божественного у земному, висловлює прагнення оновлення самого світу, а не лише спасіння душ праведників та покарання грішників.

Кардинальна відмінність новоевропейського осмислення історії від лінійної моделі Старого Завіту та попереднього християнства полягає у «заземленні» розгляду відповідного процесу. Свідомість давньоєвропейських пророків та античних філософів, як значною мірою й середньовічних християн була орієнтована на неминучий кінець світу та долю душ людських після Страшного Суду, тоді як новоевропейська думка постулює безкінечну перспективу подальшого руху людства, зосереджуючи увагу на покращенні умов земного життя. Бачення історії секуляризується, її зміст переноситься з неба на землю – з сакральної трансцендентної сфери у площину реального буття. Але вироблена перед кінцем Середньовіччя тріадна модель поділу історії, наповнюючись секулярним змістом, переходить у Новий час.

**2.2. Особливості ренесансного розуміння історії.** За доби Середньовіччя не лише серед християн, а й у Мусульманському світі панували уявлення про лінійну спрямованість історичного руху від створення світу до Страшного Суду. Але не була забута й антична традиція циклізму, яка з новою силою відроджується у творчості видатного арабського мислителя Ібн-Халдуна (1332-1406). Його увага зосереджується не на історіософських пошуках трансцендентних першооснов соціокультурного буття, а на конкретному аналізі історичних реалій з їх подальшим узагальненням та формулюванням певних закономірностей трансформації окремих суспільств. Останні він розуміє по суті як самовпорядковані соціальні організми, що виникають, видозмінюються й гинуть унаслідок як моральної деградації правлячих верств (а відтак і суспільства в цілому), так і завоювань з боку сусідніх варварських етносів. Виходячи з реалій Мусульманського світу та особливо Північної Африки, де пройшло життя Ібн-Халдуна, в ролі останніх у нього виступають кочовики-бедуїни.

Ця концепція фактично відроджує відому античну (особливо римського часу, представлену, скажімо, в Тацита) парадигму протиставлення багатого, але послабленого своєю моральною розпущістю цивілізованого суспільства та бідного, примітивного, але сильного своєю простотою, суворістю і єдністю суспільства варварів. Останні прагнуть благ цивілізації, але, як наголошує мусульманський мислитель, здобувши їх через утвердження влади над розвинутішими сусідами, швидко самі піддаються моральному розкладові, втрачають силу, а рано чи пізно й владу, яка опиняється в руках молоді варварської за походженням династії.

Ібн-Халдунові ніяк не можна поставити на карб неувагу до соціально-економічних чинників, але кінцевою причиною циклічного піднесення й занепаду окремих суспільно-державних організмів він вважає закономірні, на його погляд, зміни морально-вольового стану правлячої верхівки. Цим він, з одного боку, продовжує гесіодівсько-платонівську лінію розуміння історичних змін, а з другого – передусім концепціям таких мислителів, як Арнольд Тойнбі та Лев Гумільов, які найтіснішим чином пов'язують історію того чи іншого соціуму (етносу) з духовним чи енергетичним станом представників провідної суспільної верстви та народу в цілому. Але найвиразніше концепція арабського філософа перегукується з поглядами на історію італійських мислителів доби Відродження та найближчих до неї часів, хоча питання про те, чи мав він на останніх безпосередній вплив, залишається нерозв'язаним.

Циклічну парадигму бачення історії італійські гуманісти сприйняли насамперед із самих текстів античних мислителів, тим більше що вона відповідала й певним біблійним мотивам, зокрема Книзі Еклезіяста, а відтак не могла викликати прямих нарікань з боку церкви.

Вже у просякнутих неоплатонічними мотивами філософії Миколи Кузанського помітна виразна схильність до ідеї теокосмічних циклів. За його вченням, Бог розгортається у світі і світ згортається в Богів. А Джордано Бруно стверджує ідею множинності світів з їхніми власними шляхами. В пантеїстичній за своїми загальними генденціями філософії Відродження помічаємо такі типові для античного світогляду риси, як переоканість у тім, що соціокультурні зміни є ізоморфними природно-космічним змінам, котрі уявляються відповідно до парадигми циклічного кругообігу. Конкретизацію цього ідеєобразу зустрічаємо у Ніколо Макіавеллі, Томазо Кампанеллі та Джамбатісто Віко.

Ніколо Макіавеллі (1469-1527) вважав, що кожний народ на своєму історичному шляху переживає дві доби: піднесення доблесті та її падіння й плондрювання моралі. Періоди доблесті відповідають ранній та класичній історії Греції та Риму, до

утвердження македонського панування над першою та імперською системи у другому. Цей стан він убачає і в середньовічній Європі, вказуючи насамперед на вільні міста Італії та Німеччини, що були життєздатними і не відчували потреби у тиранії. Але, на думку італійського мислителя, за його життя, як колись греки й римляни, європейські народи ввійшли у стан загальної деморалізації і на цьому етапі потребують диктаторських режимів. При цьому деспотизм, що випливає з абсолютистських основ необмеженого одноосібного правління, приводить до консолідації опозиційних сил, перемога яких може відкрити нову добу гідності й доброчинності.

Античні корені концепції Макиавеллі полягають не лише в уявленні про історію як циклічну зміну форм правління в окремих соціумах, зумовлену деградацією та відродженням моральних якостей людей. Античною є й ідея про кореляцію космічно-природних та соціокультурних явищ. Італійський мислитель намагається пов'язати історичні події з астрологічними побудовами, що було типово для другої половини XV – першої половини XVII ст. Але це значно більшою мірою було притаманне поглядам Томазо Кампанелли (1568-1639), який прямо казав про відповідність людських доль кругообігу зоряного неба і розглядав космос, услід за неоплатоніками та Джордано Бруно, в якості єдиного живого організму, припускаючи водночас можливість паралельного існування безлічі окремих світів.

Концепція Кампанелли має передусім пізньоантичні корені, але християнсько-церковні проблеми цікавлять його (ченця-домініканця) значно глибше, ніж Макиавеллі. Це видно вже з того, що в єдиному циклі космоісторичного руху він, абстрагуючись від природи, виділяє два взаємопов'язаних, але автономних аспекти: політичний та релігійний, пов'язуючи їх однаковою мірою з моральним станом людини. Політичний цикл зводиться ним до того, що єдиновладдя поступово перетворюється (через падіння моралі) на безвладдя, а релігійний – убачається в розвитку ересей, які руйнують папистський католицизм і ведуть до атеїзму. Поєднання безвладдя та атеїзму кидає людство у хаос, єдиним порятунком з якого може бути цезаризм. На цей час завершується й космічний цикл, порушуються закони природи і відбуваються чудеса, що лякають людей, але спритно використовуються засновниками нових релігій. Люди з жахом зрікаються свого розпусного життя, відбувається їх моральне очищення, і на оновленій землі знову стверджуються монархія та релігія.

Розглянуті доктрини досить близькі між собою за своєю суттю і витоками. Вони відбивають менталітет тієї доби інтелектуального розвитку Західної Європи (головно романсько-католицької її частини), коли середньовічна схоластика вже втратила владу над думками людей, а новоевропейський раціоналізм ще не опанував їхню свідомість. Останнє відбулося у передових країнах протягом XVII ст., але в Італії мотиви ідейної спадщини Відродження в культурологічно-історичній сфері розроблялися й на початку XVIII ст., як то засвідчує творчість Джамбатіста Віко (1668-1744).

Новаторським у його працях було передусім те, що, приймаючи парадигму циклічності долі окремих народів, він приділяв головну увагу не послідовним змінам політичних форм (як це було прийнято з часів Платона), а трансформаціям культури. Політичне та релігійне життя розглядається ним лише як окремі аспекти загального морально-культурного стану народу, аспекти важливі, але не самодостатні.

В гуманітарно-культурологічні науки Віко вводить метод порівняльного дослідження, який у нього незабаром переймають Монтеск'є та інші мислителі XVIII ст. Порівняльний розгляд явищ історії та культури широко використовувався, зрозуміло, і до Віко (здаймо хоча б Плутарха), але саме він уперше осмислив його як методологічний принцип дослідження майже в тому глибокому культурологічному

розумінні, як потім це будемо бачити у Данилевського, Шленглера та Тойнбі. Водночас, італійський філософ-культуролог вже сприймає і певні елементи новоевропейського раціоналізму картезіанського гатунку.

Віко рішуче розриває з натурфілософсько-астрологічними уявленнями ренесансно-постренесансної традиції і як на першоджерело культурно-історичних зрушень вказує на людський дух, інтерпретуючи його услід за Рене Декартом насамперед як розум. Головними витворами розуму Віко вважає мову і право. Екскурси в історію культури, моралі й політичних форм різних давніх народів (власне семи: іудеїв, халдеїв, скіфів, фінікійців, єгиптян, греків і римлян; головню ж двох останніх) і складають основні докази його аргументації. Повсюдно він бачить спочатку первинну простоту, потім зростання комфортності життя і нарешті – занепад через падіння моралі: «Люди відчують спочатку необхідне; потім звертають увагу на корисне, потім помічають зручне, пізніше розважаються насолодами і тому розбещуються розкішшю; нарешті божеволіють, розтрачуючи своє майно», і далі: «Природа народів спочатку жорстока, потім сувора, потім м'яка, пізніше витончена, нарешті розбещена».

У відповідності до давньогрецького перекладу про те, що давні єгиптяни поділяли історію світу на три доби – добу богів, добу героїв та людську добу, Віко в культурній історії кожного з народів виділяє три періоди: божественний, героїчний та людський.

Перший визначається божественним не за його власним змістом, а за притаманною людям того часу міфологічною формою осмислення світу. Це період дикунства, злиднів, безсловесного існування, коли людська фантазія обожнювала сили природи.

На другому етапі люди виходять з напівтваринного стану і вступають у суспільні, передусім сімейні, зв'язки. З їхнього середовища виходять могутні особи героїв: вожді, пророки, організатори, винахідники. На цій стадії боги починають уявлятися антропоморфно, закладаються підвалини культури, утверджуються монархічні форми правління та основи правових норм, які ґрунтуються на силі традиції.

Кодифікація законів та введення формального правопорядку є початком власне людської доби. Максимального розвитку досягають економіка та форми політичної організації, але люди поглинені корисливими інтересами, героїв та ентузіастів уже немає, і суспільство починає морально розкладатися, що ілюструється порівняльними матеріалами з пізньоантичної та сучасної італійському мислителю західно-європейської історії.

Ренесанси та похідні від них філософсько-історичні концепції, зокрема Віко, що зростали головню на італійському ґрунті, в ідейному сенсі ґрунтувалися передусім на запозиченій з античної літератури парадигмі циклізму і зосереджували увагу не стільки на історичному шляху людства як такого, скільки на циклах розвитку окремих суспільств. Сказане значною мірою стосується й концепції Ібн-Халдуна, хоча, на відміну від нього, Віко розглядає автономні соціуми (соціальні організми) скоріше з соціологічної, ніж з культурологічної точки зору. На відміну від подальшої новоевропейської традиції тут ми не побачимо ні надій на науково-технічний розвиток, ні переконаності у необмеженості можливостей людського розуму, ні сподівання розкриття у майбутньому перед людством обріїв свободи та загального щастя, – всього того, що складас провітницьку, позитивістську та марксистську віру у прогрес.

Між іншим розглянуті циклічні соціокультурні побудови цікаві тим, що вони і з методологічного, і з концептуального боку передують тим філософсько-історичним

побудовам другої половини XIX – XX ст. (Миколи Данилевського, Освальда Шпенглера, Пітіріма Сорокіна, Арнольда Тойнбі, Лева Гумільова), які постали у процесі подолання лінійно-прогресистських схем соціокультурної історії людства другої половини XVIII – XIX, а частково (у вигляді марксизму) і XX ст. Так само як лінійна парадигма надавала кращі можливості осягнення історії людства в цілому, циклічна виявляла кращі шляхи пояснення закономірностей культурно-історичних трансформацій на рівні окремих народів і цивілізацій.

**2.3. Формування новосвропейської філософії історії у XVII ст.** Контури новосвропейської лінійно-прогресистської концепції історії починають проглядатися у першій половині XVII ст. у філософських побудовах Френсіса Бекона та Рене Декарта, з яких, за словами Ернста Трьольча, західна теоретична думка переходить на позиції абстрактного механіцистського натуралізму або індуктивного емпіризму, роблячи установку на природознавство, а потім намагаючись поширити природознавчі принципи пізнання й на історію.

У філософії Френсіса Бекона (1561-1626) потенційно вже міститься доктрина спенсерівського позитивістського еволюціонізму. Засуджений за хабарництво лорд-канцлер усі сподівання покладає на чим далші успіхи природничих наук та технічного винахідництва, вважаючи, що щастя забезпечується саме цим. Водночас він із недовірою ставиться до змін у суспільстві, твердячи, що вони можуть здійснюватися лише повільно і вкрай обережно. Суспільним ідеалом для нього виступає описана в «Новій Атлантиді» технологічна утопія, коли вся влада належить ученим, які займаються наукою і ведуть державні справи. Добробут країни безпосередньо залежить від досягнень у галузі природознавства, які розуміються у парадигмі зростання влади людей «над природними видами, тілами, машинами та незлічненною множиною інших речей».

Отже, краще життя має бути досягнуте завдяки прогресові науки й техніки за умови збереження соціальної стабільності та авторитарного правління інтелектуальної еліти. Сутність історичного руху, до якого Бекон ставить з цілковитою довірою, вбачається у підкоренні природи людській волі та розумові з суто утилітарно-прагматичними намірами. Як зазначає Бертран Рассел, уся основа філософії Бекона була практичною: дати людству можливість засобами наукових відкриттів та винаходів оволодіти силами природи. Наслідком послідовної реалізації такої прагматичної волонтаристсько-раціоналістичної настанови є сучасний екологічний стан Земної кулі.

З іншого боку до обґрунтування можливості позитивних змін у суспільстві підійшов Рене Декарт (1596-1650), який проголосив індивідуальний розум джерелом і першопричиною поліпшення життя.

Особистий «чистий розум» має справу з чимось самоочевидним, тоді як суспільна свідомість спирається на традиції та авторитети, довіряти яким особливих підстав немає. Всю його філософію пронизує переконаність у незкінченних можливостях людського розуму. Відтак потрібна нова філософія, яка здатна забезпечити розкриття цих можливостей для практичного оволодіння людьми силами природи. При цьому Декарт першим із-поміж новосвропейських філософів стає на позиції природничого історизму. За його переконанням, природа постійно ускладнюється і вдосконалюється. Повсюдно прогрес відбувається на основі загальних законів природи. Розвиваються і речовина, і планети, і людські пристрасті, а в одному з листів філософ висловлює думку, що добре було б прикласти ідею прогресу й до тваринного світу. Поширення ж таких уявлень на сферу історії людства дає концепцію прогресу другої половини XVIII – XIX ст.

Таким чином, хоча у працях Бекона та тим більше Декарта і не міститься філософсько-історичних концепцій, основні підходи, властиві новосвропейській філософії історії, знаходимо саме у них. Це стосується насамперед ідеї неосяжних можливостей людського розуму, які, за Беконом, реалізуються головну у науково-технічній сфері, тоді як Декарт звертає увагу і на формотворчу роль індивідуального розуму у площині продуктивних політико-юридичних перетворень. В обох випадках бачимо й утилітарно-прагматистське ставлення до природи як до чогось нижчого, покликаного бути засобом задоволення потреб людини.

Для розуміння подальшого розвитку новосвропейської філософії історії, про яку можемо вести мову, власне, з часів Вольтера та Гердера, варто зазначити і роль інших мислителів другої половини XVII – першої половини XVIII ст., передусім: Гоббса, Локка, Спінози, Лейбніца та Монтеск'є.

Томас Гоббс (1588-1679), розробляючи започаткований Беконом та Декартом механіцистський підхід до суспільних явищ, намагався описати поведінку людей мовою фізики. Людина прагне задовольнити власні інтереси, рухаючись по лінії найменшого опору, а оскільки, на думку філософа, «люди рівні від природи» і прагнуть приблизно однакових речей, між ними точиться постійна боротьба, і вони, не маючи над собою влади, перебувають у «стані війни всіх проти всіх». Але така війна однаково небезпечна для всіх її учасників, і тому люди дійшли згоди щодо обмеження власних егоїстичних прагнень та визнання, заради миру, влади держави над собою. Здійснюється це через громадянський договір, який кладе край природному стапові людства і започатковує його суспільний громадянський стан.

Гоббс не прив'язував однозначно природний стан до тих суспільств, які ми назвали б первісними, і взагалі не співвідносив його з якоюсь реальною історичною хронологією. Але водночас із тексту його «Левіафана» випливає, що кожний народ чи сукупність людей проходить спочатку природний стан, а потім, через укладання суспільного договору і створення внаслідок цього держави, підіймаються на рівень громадянського суспільства. При цьому окремі індивіди є первинними елементами суспільної матерії, а соціально-державні структури виникають унаслідок їхньої свідомої діяльності й існують як певна надбудова над ними.

Ідея розмежування двох принципово відмінних стадій розвитку людства – природної та громадянської, між якими має бути акт суспільного договору, – міцно увійшла в англо-французьку соціальну філософію та філософію історії. Саме з неї випливає концепція поділу світової історії на стадії первісності як додержавного та цивілізації як державного стану людства, а відтак і проблема походження держави й цивілізації як центральної проблеми історичного руху людства. Між тим британська філософія після Гоббса відмовляється трактувати укладення суспільного договору як раціональний цілеспрямований акт.

За Джоном Локком (1632-1704), у природному стані людей, коли їх було небагато, а природні ресурси невичерпні, кожний мав своє, а гоббсівська «війна всіх проти всіх» була відсутньою. Тобто приватна власність існувала задовго до держави. Остання ж виникає тоді, коли люди опиняються на межі такої «війни» внаслідок наростання між ними суперечностей, але, знову-таки, не внаслідок якоїсь свідомої акції, а «мовчазним» чином – поступово й непомітно. Отже, громадянське суспільство починає формуватися до утвердження державності, яка завершує процес його самоорганізації, а перехід від природного до суспільного стану усвідомлюється як досить тривалий процес.

А у соціальній філософії Давіда Юма (1711-1776) перехід від природного до громадянського стану стає таким тривалим, повільним і непомітним, що чітку межу між ними взагалі провести неможливо. Він усвідомлюється як походження

державної влади з батьківською владою у сім'ї, яка є зародком суспільного стану за часів дикунства. Поширюючи свій вплив, окремі голови сімей стають над кількома сім'ями, потім перетворюються на вождів, а відтак уже виникає монархічний устрій. Особливу роль Юм відводить звичаям та звичкам, зокрема традиції підкорятися вождям навіть у мирний час. Такі погляди вже безпосередньо підводять нас до витоків еволюціонізму.

Зовсім інше значення для розкриття обраної теми мають соціальні погляди Бенедикта Спінози (1632-1677). Порівняно з іншими великими філософами XVII – XVIII ст. його свідомість була, можливо, найбільш аісторичною. Але водночас, визнаючи в загальних рисах гобсівське розмежування природного та громадянського станів і концепцію суспільного договору, Спіноза висуває ідею невідчуженості людських прав і свобод, що за своїм духом близька до поглядів Локка. Держава для нього є в ідеалі республікою, яка зобов'язана забезпечувати громадянам усю повноту їхніх природних прав, розвиток здібностей та просвіту. А це означає, що «ціль держави у дійсності є свобода». Таким чином, свобода особи проголошується вищою цінністю, на досягнення якої мають бути скеровані всі зусилля суспільства. Якщо у Гоббса свобода кожного обмежується прагненнями інших осіб і регулюється та регламентується державою, то у Спінози межі свободи визначаються лише рівнем розвитку знань, яких завжди вистачить на всіх.

У цьому бачимо формування іншого, порівняно з англо-французькою традицією XVII ст. та значною мірою наступних часів, погляду на цінності соціокультурного руху. Якщо Бекон та Декарт, не кажучи вже про Гоббса, оцінювали суспільство з погляду комфортності та безпечності життя, тобто в утилітаристсько-прагматистській площині (і така традиція через позитивізм і прагматизм переходить у XX ст.), то Спіноза, не заперечуючи цього, висуває як вищу цінність розкриття духовних потенцій особи свободи. З цього часу ідея про історичний прогрес як рух до свободи починає вкорінюватися у свідомості європейців, максимально розкриваючись у німецькій філософії – у Готфріда Лейбніца, а потім Імануїла Канта, Йогана Фіхте, Георга Гегеля та Фрідріха Шеллінга, а також частково у східноєвропейській – у Григорія Сковороди та пізніше Миколи Бердяєва та Лева Шестова. Особливо така ціннісна установка властива німецькому духові, де вона органічно поєднується з базовими інтенціями лютеранського протестантизму.

Тому не дивно, що першу в Західній Європі філософську картину світу як руху безлічі духовних одиниць-суб'єктів, монад, до самовдосконалення й реалізації потенційно притаманної їм внутрішньої свободи ми бачимо саме у Готфріда Лейбніца (1646-1716). Філософія історії як така, у її верифікованій із самим історичним рухом суспільства формі, у цього мислителя відсутня, але його загальна метафізика, яка перегукується з уявленнями таких геніїв пізньої античності, як Плотін та Орigen, та поглядами доби Відродження, зокрема Миколи Кузанського та Джордано Бруно, становить справжнє історіософське підґрунтя для побудови загальної теорії історичного поступу – як до неї підходили Гердер, Гегель, Шеллінг, а серед російських філософів, найвиразніше, Лосський.

Лейбніц розглядає власне не історичний поступ, а теокосмічний прогрес як саморозкриття через свободу внутрішніх – безкінечних і невичерпних – потенцій монад. Монади не еволюціонують (у розумінні прирошення або набуття ними нових вищих якостей), а саме розкривають свої можливості свободи, свідомості та діяльності. Він прямо стверджує, що у безлічі душ-монад, які мають у майбутньому досягнути рівня свідомих людей, у розгорнутому вигляді вже присутній розум, але у своєму розвитку душа проходить через різні рівні, у цілому відповідні трьом видам душі (рослинна, тваринна, людська), за Аристотелем. Прогрес кожної з монад

зупинити не можна, хоча не виключається можливість частково зворотного руху. Але назагал свідомість і свобода кожної з монад, як і всієї їх ієрархічної (у розумінні, що одні монади більш розвинуті, ніж інші) системи («суспільства»), розвиваються по безкінечному, такому, що ніколи не завершується, шляху пізнання.

Такий саморозвиток монад, за Лейбніцем, має своє кінцеве підґрунтя у властивостях універсальної «монади монад» – Бога. Створюючи світ, Бог Лейбніціанства створив його як один із можливих світів. Але, всемудрий і всеблагий, Він, зрозуміло, зробив його найкращим з усіх можливих, а саме таким, в якому все гармонійно. У ньому зв'язок ідей є таким самим, як і зв'язок речей. Тому хід ідей не може не відповідати ходові речей. Монади самореалізуються вільно, але оскільки їхній дух (на людській фазі розвитку) розкривається саме розумно відповідно до розумності Творця, то у світі, в тому числі світі культурно-історичному, панує напередумановлена гармонія, яка відповідає тотожності мислимого і дійсного. Мислення, таким чином становить змістову сутність буття у його саморозвитку – як об'єктивного, поскільки його здійснює «монада монад» – Бог, так і суб'єктивного, оскільки воно складає сутність індивідуального духу. Не важко помітити, що тут потенційно вже міститься основа гегелівської філософії духу.

Важливо наголосити, що, крім цих загальновідомих у Німеччині XVIII ст. положень лейбніцівської філософії, у його рукописній спадщині, проаналізованій лише на початку XX ст., є думки, що, за словами Рассела, утворюють «езотеричну філософію Лейбніца». До нашого часу остання ніяк ще не вплинула на філософсько-історичні студії, дарма що містить у собі багато оригінального й цікавого для такого роду досліджень, якщо вони виходять з уявлення про розумність першооснови буття.

У своїх особистих роздумах Лейбніц виступає найяскравішим прикладом філософа, який використовує логіку як ключ до метафізики. Тут логічна першооснова буття мислиться ним уже як щось само собою зрозуміле. У своїх надрукованих за життя працях він доводить, що Бог створив найкращий з усіх можливих, з логічного погляду (а він для нього є основним), світів. Між тим він розуміє, що саме з логічного погляду рівноможливе існування певної множини однаково можливих речей. Тобто логічні можливості заздалегідь перевершують актуальну даність. Так чому ж одні можливості реалізуються, а інші ні?

Бертран Рассел інтерпретує погляди німецького філософа щодо цього питання наступним чином. Все, що логічно можливе, але актуально не існує, бореться за те, щоб існувати, але не всі можливі речі мають змогу існувати тому, що не всі вони «співможливі». Можливо, щоб існувало А, і можливо також, щоб існувало В, але неможливо, щоб водночас існували і А, і В, тобто вони не є «співможливими». Як виглядає, Лейбніц припускає, що у сфері трансцендентного буття, населеного різноманітними логічно можливими сутностями, кожна з яких прагне існувати, точиться щось схоже на війну, в якій групи «співможливих» номенів-монад об'єднуються і перемагають інших, не даючи їм реалізуватися в актуальному бутті. Німецький філософ навіть використовує цю концепцію як спосіб визначення існування. «Існує, – каже він, – це буття, яке сумісне з найбільшою кількістю речей». Іншими словами, якщо А несумісне з В, тоді як А сумісне з С, О та Е, а В сумісне лише з Р та О, тоді А, а не В, існує у відповідності з наведеним визначенням.

У такому ракурсі висвітлення лейбніцівська філософія може розглядатися як певне логістичське випередження інтуїції Гердера, Гьоте і, далі, Шопенгауера та Шпенглера щодо саморозкриття у природі та історії певних духовних «прафеноменів», які, за певного погляду на це питання, «конкурують», «борються», «об'єднуються» заради прагнення до актуалізації-самореалізації. Якщо разом із Лейбніцем і Гегелем ми визнаємо трансцендентну основу буття раціонально-логічною,



то можливості актуалізації потенцій відповідних монад безпосередньо залежать від їх логічної сумісності. Але у випадку усвідомлення основи буття як ірраціонально-вольової субстанції, як то вважали деякою мірою вже Гьоте, а тим більше Артур Шопенгауер, Фрідріх Ніцше чи Анрі Бергсон, «суперництво за право актуалізації» може нагадувати справжню боротьбу монад-воль на порозі потенційного й актуального, можливого й дійсного.

Таким чином, до середини XVIII ст. – часу, коли в Західній Європі починають складатися перші власне філософсько-історичні системи (починаючи з Вольтера і Гердера, які першими живають поняття «філософія історії») та науково-узагальнюючі концепції стадійного поступу культури людства (Фергюссон, Сен-Сімон, Конт, Спенсер) – закладаються основи двох принципово відмінних підходів до усвідомлення історичного буття, котрі повною мірою розкриються вже у XIX ст. Ернст Трільч визначає їх як англо-французький позитивістський та німецький спекулятивний.

Німецька філософія історії підходить – в особі Імануїла Канта – до виведення з метафізичних основ буття своєрідного морального світу свободи, протилежного закономірностям природи, і відтак критерієм прогресу (додамо, і критерієм виділення стадій історичного розвитку) виступає ідеал царства свободи. Реальна історія тому й розглядається у релігійно-містичній (з ухилом до теїзму або пантеїзму) площині – як здійснення, конкретизація цього ідеалу. Початкові ідейні поштовхи у цьому напрямі були задані Спінозою та особливо Лейбніцем.

На протилежність цьому англо-французька традиція не протиставляє історію як сферу свободи та природу як царину необхідності. Для неї з часів Бекона цілі прогресу усвідомлюються в утилітарно-прагматичній площині, а характер прогресу розуміється в душі математично-природознавчих уявлень про закони природи. Неухильний прогрес розуму, економічних потужностей та пов'язане з ним зростання комфортності життя усвідомлюється як закономірний рух людства до кращого майбутнього.

**2.4. Культурно-історичні концепції французьких просвітників і постпросвітників.** У середині XVIII ст. центром інтелектуального життя Європи стає Франція, і, відповідно, саме тут, напередодні Великої революції, спостерігаємо бурхливий розвиток соціально-історичної філософії. Його початок дає Шарль-Луї Монтеск'є (1689-1755), якому пощастило досить гармонійно поєднати картезіанський раціоналізм із циклічним щодо розвитку окремих народів ученням Джамбатісти Віко та британською емпіричною традицією, котра з увагою ставилася до географічного фактора та своєрідності етносів.

У праці Монтеск'є «Про дух законів» системи правління виступають не певними константами, а як варіативні у просторі та часі форми, що залежать насамперед від природно-кліматичних умов відповідних територій та традиційних звичаїв представників різних етнічних груп. З іншого боку, французький філософ віддає належне і значенню індивідуального розуму й волі законодавців, продовжуючи цим декартівську традицію. Кліматом, етнокультурними традиціями та індивідуальними особливостями діяльності законодавців (та її наслідків) Монтеск'є пояснює відмінності в історії і культурі різних суспільств, схилившись у цілому до прийняття концепції Віко щодо циклічної природи історичного шляху окремих народів. Дотримуючись теорії коловороту, він водночас припускає ідею прогресу: історія у нього повторюється, але кожного разу на вищому шаблі (нова цивілізація вище давньої, християнство вище язичництва тощо). Але підходячи до осмислення історії, Монтеск'є прагне зрозуміти саме її фактичне розмаїття, не ставлячи мети накреслити загальну схему розвитку людства. За словами Реймона Арона, він подібно

до Макса Вебера бажає внести у світ розрізнених явищ осмислений порядок з позицій певних пояснювальних схем, а такий підхід до фактів притаманний саме соціологічному методу. Автору праці «Про дух законів» властиве структурне, а не історичне мислення, хоча його внесок у розвиток філософсько-історичної думки сумнівів не викликає.

Так само і Жан-Жак Руссо (1712-1778) у своєму широковідомому «Суспільному договорі» розглядає коло скоріше соціально-політичних, ніж філософсько-історичних питань. Його увага зосереджується не на розвитку людства, а головним на походженні соціальної несправедливості та пошуках шляхів її усунення. Але гостра критика, якій цей мислитель піддає сучасну йому цивілізацію та, зокрема, той сумнів, з яким він виступив стосовно ідеї неухильного прогресу в історії людства, дали значний поштовх розвитку власне філософсько-історичних теорій. Засуджуючи сучасну йому цивілізацію гноблення, нерівності й відчуження, він ідеалізує природний стан, який уявляється йому – на повну протилежність поглядам Гоббса – добою рівності, свободи, братерства за відсутності станово-майнового розшарування, державного апарату насильства та приватної власності. Але цьому «золотому вікові», цілком подібному до «часів Кроноса» давньогрецької традиції, поклали край нові досягнення в техніці й господарюванні та зростання чисельності населення. Підвищення продуктивності праці зумовило можливість накопичувати багатства, що вело до появи приватної власності та поділу людей на багатих і бідних. Відтак виникають соціально-майнова нерівність та гноблення першими других, природний стан розпадається, і в умовах майже гоббсівської «війни всіх проти всіх» багаті пропонують бідним укласти так званий суспільний договір, результатом якого і стає утворення держави, де панують багаті.

З цього починається період суспільного стану, який Руссо характеризує як час несправедливості та гноблення, але водночас визнає прогрес науки й техніки, котрий міг би сприяти поліпшенню життя людей, якби не соціальна несправедливість. Тому-то як ідеал висувається утопія відновлення природного стану, але за умови збереження всіх позитивних досягнень людства. Це майбутнє суспільство уявляється Руссо як організоване співжиття не лише свободних (а, на його думку, «людина народжується вільною»), а й рівних людей (оскільки «свобода не може існувати без рівності»), які мають спільну волю, що реалізується як народний суверенітет.

Власне кажучи, Руссо формулює своєрідну соціально-політичну міфологему, яка має дуже мало спільного з дійсним розвитком людства. Але вона відіграла значну роль у подальших експериментах з моделюванням історії – до марксизму включно. На концепції цього мислителя зійшлося кілька архетипних ідеєобразів різного походження, які утворили надзвичайно сильну за своїм емоційно-інтелектуальним впливом на цілу низку наступних поколінь парадигмальною конструкцією. З античності до неї перейшло уявлення про «золотий вік Кроноса», від іудео-християнської традиції – віра в «Гріхопадіння» та «Новий Єрусалим», «Царство Боже на землі», а від західноєвропейської філософської думки починаючи з Іоахіма Флорського – трійстий поділ історичного часу. Внаслідок цього поєднання була вироблена така схема історичного шляху людства. Перша стадія – природний стан: первісне людство існує на засадах свободи рівності й братерства, але ще не володіє матеріально-технічними знаннями. Перехідний період між першою і другою стадією супроводжується зростанням нерівності, встановленням суспільного договору та утворенням державних форм суспільного буття, внаслідок цього утверджується суспільний стан. Останній складає власне історичну фазу розвитку людства, і йому притаманні як численні недоліки, так і безперечно прогресивні риси. На зміну йому має прийти новий суспільний стан, який був би своєрідним синтезом прагнень досягнення гармонії із

природою, на основі розумного, етичного використання матеріально-технічних здобутків цивілізації. При здійсненні переходу від другої до третьої, майбутньої, стадії Руссо не виключав у разі необхідності й насильницькі методи.

Історіософська схема женецького мислителя має безліч парадигмальних паралелей – від біблійного бачення історії людства (Адам і Єва у природному стані, їхнє гріхопадіння як початок відчуженого земного життя-страждання, нарешті – майбутнє Царство Боже) до Гегеля (з його моделюванням історичного руху у вигляді тези, антитези і синтезу) і Маркса та Енгельса (з їхніми уявленнями про «первісний комунізм», гріхопадіння людства через утвердження приватновласницьких відносин, період експлуаторських суспільств і врешті-решт, майбутнє безкласове комуністичне суспільство з усіма досягненнями цивілізації).

Ця концепція, як уже було сказано, не має ніякого відношення до теоретичного осмислення реальної історії людства і ґрунтується на уривках найархаїчніших міфологем, скомпонованих уявою її автора, за якою стояло передусім його гаряче сподівання на те, що можливо зробити стрибок із царства нерівності та гноблення до царства рівності й свободи. Але саме вона стала однією з найвпливовіших щодо осмислення історичного шляху людства парадигм, особливо після того як обернулася матрицею марксистського бачення історичного процесу. З цього зайвий раз видно, наскільки позанаукові фактори впливають на розвиток науки, особливо в галузі історичного суспільствознавства.

Між тим погляди Руссо, що з такою силою подіяли на революційну свідомість кінця XVIII та значною мірою першої половини XIX ст., за доби Просвітництва ще не панували в суспільстві. На середину XVIII ст., з цілковитою поразкою клерикальної свідомості (останньою значною спробою захистити яку від картезіанського раціоналізму у сфері історії була праця Жак-Бенінь Боссюе (1627-1704) «Роздуми про всесвітню історію», що вийшла у 1681 р.) та після кількадесятилітньої дискусії про античних та сучасних авторів, котра скінчилася відданням переваги другим, ідея про загальнолюдський прогрес, коріння якого вбачали у здатності людського розуму до необмеженого саморозвитку, опановує інтелектуальні кола Франції, а потім і всієї Європи. У 50-х роках XVIII ст. з такою концепцією виступають Вольтер, Гельвецій та, найпалкіше, Тюрго.

У своїх ранніх історичних творах, присвячених, зокрема, життю Карла XII та добі Людовіка XIV, Вольтер (справжнє ім'я – Франсуа-Марі Аруе (1694-1778)) намагається розкрити вирішальне значення конструктивної сили індивідуального розуму, як він розумівся Декартом, на хід історії. Але поступово, під впливом британської, започаткованої Беконом традиції підкреслення значення культурно-науково-технічних досягнень та праць Монтеск'є з їхнім прагненням розкрити конкретні причини соціокультурних змін у житті різних народів, «король філософів» (як його пізніше прозвали сучасники) висуває перед собою мету «написати історію не воєн, а суспільства», оскільки тепер «мою ціль складає історія людського духу, а не подорожчя незначних подій».

Підходячи до шляху, пройденого людством, з таких позицій, Вольтер спочатку захопився лейбніцівською ідеєю про напередвизначену гармонію руху історії, але потім, зважуючи на реальні факти катастроф і загибелі десятків тисяч безневинних людей (як під час страшного землетрусу в Ліссабоні 1755 р.), він викинув цю провіденціалістську ідею, дотепно висміявши її у своєму «Кандіді». Тепер він усвідомлює, що рух історії несе з собою не лише блага й позитивні надбання, а подекуди і страждання, викликані як діями окремих осіб (наприклад, деспотів і тиранів), так і природною стихією. Відтак і прогрес не є односпрямованою лінією, а інколи може змінюватися регресом (яким він, як і більшість його сучасників, вважав

Середньовіччя). Але в цілому, на його думку, прогресивні здобутки прокладають собі шлях, яким і прямує людство.

В узагальненому викладі вольтерівська концепція людського розвитку представлена у «Досліді про звичаї та дух народів», де, зокрема, він, мабуть першим у Європі, ще до Гердера вживає словосполучення «філософія історії». Розвиток людства він розглядає в контексті загальної еволюції природи, вищою ланкою якої є людина. Розглянувши зміни, що відбуваються на земній поверхні, він доходить висновку, що все у світі знає поступових змін – як сама планета, так і суспільства, що на ній мешкають. Потім він дає стислий нарис історії давніх народів різних регіонів Землі (з Аравією Індією, Китаєм включно), закінчуючи його «блискучою добою» Людовіка XIV. Спираючись на відповідні матеріали (що дає право вважати цю працю науковою, на відміну від творів Руссо, про які вже йшлося), Вольтер доходить висновку, що прогрес, як наслідок успіхів людського розуму та накопичення продуктивних здобутків, дійсно існує, але він здійснюється повільно й дискретно, через важку боротьбу знання і просвіти з невіглаством та забобонами, через періодичні регресивні явища та рухи. У цьому він стоїть недалеко від метафори історичної спіралі, але на відміну від Гегеля або не знаходить її, або не піддається спокусі, використовуючи її, «виправляти» на догоду напередзаданій схемі реальний (як він бачився йому чверть тисячоліття тому) хід історії.

В утвердженні секулярної теорії прогресивного розвитку людства (без надмірних спрощень та ідеологем щодо «світлого майбутнього») Вольтеру належить визначне місце. Він звільнив думку про вдосконалення людства від зв'язку з метафізичними уявленнями, від телеологізму і провіденціалізму, хоча кінцеві причини безкінечних здібностей індивідуального розуму людини ним, як і іншими просвітниками, з'ясовані не були. У цьому їм могла б допомогти монадологія Лейбніца, але вони викинули її після досить поверхового ознайомлення з концепцією геодіцеї.

Між тим, за рівнем універсалізації філософського розуміння історії Вольтер разом із Гердером може вважатися попередником Гегеля, який, за словами Константина Державіна (1903-1956), при побудові власної філософії історії «багато в чому озирався на Вольтера». Але на відміну від Гегеля, як і, скажімо, від Кондорсе, Конта або Маркса, Вольтер не вносить в історичний процес поділ на якісно відмінні етапи, визнаючи, в дусі свого часу, головне розмежування на первісний, або «варварський», природний, стан та добу цивілізації, коли власне прогресивний розвиток і здійснюється. Загально ж суть вольтерівських уявлень про прогрес можна, підсумувати таким чином: прогрес означає успіхи розуму в пізнанні природи й людини та в перетворенні всього людського життя відповідно до цього. Прогрес – це поглиблення і розширення теоретичних знань, це кращий обробіток землі та розвиток промисловості (ремесло й мануфактура), підвищення ефективності людської праці, зростання благополуччя цілих народів і кожної особистості зокрема, розквіт мистецтва й літератури, перемога розуму над забобонами і марновірством. Рушійною силою прогресу, за Вольтером, є людський розум, який з необхідністю просвітлюється і врешті-решт приходиться до відкриття істини.

Філософсько-історичні погляди Вольтера мали величезне значення для духовного розвитку Європи XVIII ст., але не стільки оригінальними здобутками свого автора (подібні думки у ті ж роки висловлювали і Тюрго, і Гельвецій та інші просвітники), скільки тим, що він зміг акумулювати основні досягнення своїх попередників щодо погляду на історію людства. Разом із Беконом він пов'язує прогрес і успіхами науки, техніки й просвіти, для пояснення яких звертається, на відміну від клерикалів, не до Провидіння, а до проголошених Декартом необмежених

можливостей індивідуального розуму. Але, відходячи від картезіанства, Вольтер убачає сутність історичного руху не у волі й розумі геніїв (значення яких в історії, утім, всіляко оспівує), а у поступовому розвитку «духу» самого суспільства, що перегукується з думками Віко та Монтеск'є, так само як і розуміння зв'язку цього «духу» з реаліями довкілля та народних традицій.

Крім того, під впливом Локка, Вольтер, як і всі французькі просвітники, схильний вважати людину за її суттю істотою природною; вищою, але невід'ємною часткою самої природи, але, як і Руссо, розуміє, що, на відміну від природи, суспільством керують не закони ньютонівської механіки, а пристрасті, думки та заботи. Суспільство й людина для нього не просто частки природи, а похідні, вищі від неї стани – вищий ступінь саморозвитку природи, яка виходить з-під влади фатальних законів. Тому історія не є детермінованою у своїх деталях, хоча її загальний поступовий напрям визначається необмеженими можливостями людського розуму.

Більш спрощену концепцію людського розвитку висунув Анн-Робер Тюрго (1727-1781) у своїх «Роздумах про всезагальну історію», обгрунтувавши тезу про безперервність прогресу людського розуму, завдання детальної характеристики успіхів якого було поставлене до нього Дені Дідро та Жан-Лероном Д'Аламбером під час роботи над «Енциклопедією». Тюрго, по суті відхиляючись від картезіансько-французької традиції у бік беконівсько-британської, при розгляді розвитку людства зосереджує увагу головню на матеріально-технічних досягненнях цивілізації, внаслідок чого прогрес людства справді набуває послідовного, неухильного, лінійного вигляду. На відміну від Вольтера та більшості своїх сучасників, які вбачали у Середньовіччі добу регресу, забобонів та невігластва, цей автор, не заперечуючи «занепаду наук та пљондрвання смаків», підкреслює видатні технічні здобутки Середньовіччя: ноти, векселі, папір, віконне скло, вітряк, годинник, компас, порох тощо.

Наголошуючи на значенні науково-технічних та економічних досягнень, які мали місце і за Середньовіччя, тобто неухильно протягом всієї історії, Тюрго вказує на те, що «механічні мистецтва, торгівля, громадянське життя породжують безліч роздумів, які поширюються серед людей, змшуються з освіченістю і кількісно збільшуються від покоління до покоління». Тобто загальнолюдський поступ, який усвідомлюється передусім як науково-технічний прогрес та економічне зростання, є визначеною здібностями людського розуму прямою лінією, що веде вгору. Але, усвідомлюючи наявність численних факторів, які суперечать такому твердженню, французький мислитель вводить дві істотні поправки. Він підкреслює, по-перше, нерівномірність розвитку окремих народів і, по-друге, нерівномірність темпів прогресу в різні епохи, зазначаючи, що прогрес із часом прискорюється.

У цих твердженнях уже по суті подані основні ідеї позитивістського еволюціонізму XIX ст. Порівняно з Вольтером та Монтеск'є тут бачимо чіткішу схематизацію за рахунок спрощення: з усього розмаїття життя обираються як головні наука, техніка та економіка, зростання яких розглядається як основа прогресу людства в цілому. Моральні проєкції кожної окремої епохи (які заважали Вольтеру, а ще більше Руссо подати прогрес людства як єдину неухильну лінію поступу) відсуваються на задній план, а потім про них, особливо у XIX ст. взагалі забувають.

Продовженням і розкриттям ідейного потенціалу концепції Тюрго є твір Жана-Антуана Ніколя Кондорсе (1743-1794) «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму», над яким його автор – у певному сенсі останній з французьких просвітників – працював у роки Великої революції, майже до самої своєї загибелі під час якобінського терору. Цей філософ із рішучим оптимізмом дивиться у майбутнє,

будуючи всю філософію історії у відповідності з цим переконанням. Зміст прогресу для нього також зосереджується у сфері знань та науково-технічних і господарських досягнень, але сміливіше, ніж його попередники, він поширює його на суспільно-політичне життя, мистецтво й літературу та навіть на мораль. У недалекому майбутньому він передбачає реалізацію ідеалу свободи, рівності й братерства через «знищення нерівності між націями, прогрес рівності між різними класами того ж народу, нарешті, справжнє удосконалення людини».

Головним здобутком Кондорсе в осмисленні минулого, порівняно з його попередниками, було чітке виділення історичних періодів, що розглядалися ним як прогресивні стадії розвитку людства. Його періодизація, так би мовити, дворівнева. Він виділяє на досить абстрактному рівні три великі епохи, а потім подає детальнішу періодизацію, що містить десять стадій.

Його три великі епохи відповідають: перша – часам від появи людства до винайдення писемності (чому він надавав величезного значення з огляду на можливості фіксації та накопичення знання), друга – від цієї події до його часів, до Великої революції, яка, за його переконанням, відкриває нову еру в історії людства, і, нарешті, третя – майбутня, що усвідомлюється як реалізація просвітницьких; ідеалів. З епохою, яка відповідає сучасним уявленням про первісне суспільство, Кондорсе пов'язує три стадії людства. Перша – це рівень мисливців і збирачів, коли, на його думку, люди об'єднуються у племена. Друга – доба пастуших племен, наприкінці якої здійснюється перехід від скотарства до землеробства як провідної галузі господарства. Третя – послідовний прогрес землеробських народів до появи писемності. І хоча, за сучасними уявленнями, племінні органи влади й управління виникають лише на стадії пізньої первісності, а ранні форми землеробства з'являються дещо раніше тваринництва, відтак виділяти окрему стадію пастуших племен немає підстав, велике значення переходу до землеробства схарактеризовано філософом цілком слушно.

Якщо для перших трьох належних до первісної епохи стадій Кондорсе підкреслює головню значення господарських та окремих суспільних (сім'я, плем'я, поділ праці) надбань, то для шести наступних, на які поділяється його друга епоха – епоха цивілізації, він вважає найважливішим саме духовний розвиток: прогрес розуму як наукового знання. Перша стадія розвитку цивілізації (у загальному переліку – четверта) відповідає часам від появи писемності до поділу наук у Греції за часів еллінізму, друга (п'ята) відповідає прогресові наук від їх поділу до занепаду у пізняантичні часи, третя (шоста) охоплює століття занепаду освіти до початку її відродження за доби хрестових походів, четверта (сьома) – від перших успіхів наук на Заході до винайдення книгодрукування, п'ята (восьма) – від великого відкриття Йогана Гутенберга (1406-1468) (книгодрукування) до звільнення розуму від релігійних кайданів, і, нарешті, шоста (дев'ята) – від цього часу, який пов'язується з ім'ям Декарта, до утворення Французької республіки. Десята стадія відповідає вже третій, майбутній, добі людства.

Така періодизація історії цивілізації є вкрай довільною і суб'єктивною, не киваючи вже про її принциповий європоцентризм. Немає сенсу заперечувати доцільність періодизації прогресу історії науки й техніки, як це, скажімо, робив Володимир Вернадський, хоча і для цього потрібне визначення певних критеріїв. Але підняти періодизацію історії людства періодизацією історії технічних та інтелектуальних винаходів навряд чи доцільно. Між тим Кондорсе, виходячи з інтелектуально-просвітницького переконання у прогресі як поступі розуму і розгортаючи думку Тюрго про те, що сутність прогресу міститься саме у науково-технічній сфері, по-своєму є послідовним. Логічний розвиток основних поглядів мислителів Просвітництва веде саме до такої схематизованої і збідненої картини історичного

розвитку, аж до її вихолощення у відомій тричленній періодизації історії Огюста Конта.

На цьому фоні концепція соціального розвитку Клода-Анрі Сен-Сімона (1760-1825), учня Д'Аламбера, найтіснішим чином пов'язаного з просвітницькою традицією, виглядає значним кроком уперед. Він у цілому поділяє переконаність просвітників у поступовому прогресі людства, так само як і пов'язує цей прогрес з розвитком науки й техніки на основі безкінечних можливостей людського розуму. Але водночас він проголошує необхідність у сфері «науки про людину» перейти від спекулятивних філософських побудов до висновків, які б ґрунтувалися на фактах, зайнятися «встановленням послідовних низок фактів» як основи для висновків про стадії розвитку людства. Ставлячись із більшою увагою до реалій соціального й економічного життя, ніж його попередники, Сен-Сімон установлює, що, крім змін пануючих у суспільстві релігійних, філософських і наукових ідей, в історії цивілізації спостерігаємо також послідовну зміну типів економічної діяльності, при тому що кожний з них характеризується специфічним пануючим типом власності та парою основних класів: експлуататорів та експлуатованих. Кожна суспільна система, на його думку, зароджується як прогресивна відносно попередньої, розкриває свої продуктивні можливості і, вичерпуючи їх, потрапляє у кризовий стан «критичної» стадії, в надрах якої формуються основи наступного, вищого суспільного ладу.

У своїх ранніх працях перший французький соціаліст (принаймні той, хто почав широко пропагувати такого роду думки) орієнтується на переробку десятищаблевої концепції стадій поступу Кондорсе на свою, дванадцятищаблеву, яка, слід зазначити, більше відповідає накопиченню на той час даним про розвиток людства. Але у працях пізнішого періоду Сен-Сімон почав проголошувати нову схему стадійного розвитку суспільства, в якій ідея прогресу розуму, накопичення знань і змін господарських і соціально-політичних форм поєднувалася з уявленнями про стадійне «пом'якшення» і «послаблення» експлуатації людини людиною, які вбачалися у покращенні правового становища гноблених.

У відповідності до таких міркувань Сен-Сімон виділяє чотири головні поступові стадії розвитку людства, між якими, відповідно, існують три перехідні фази, або «критичні епохи». Першою стадією була фетишистська, коли продуктивні сили суспільства були дуже примітивними, люди ледве могли прогодувати себе, а бранців, яких захоплювали під час міжплемінних сутичок, убивали, оскільки налагодити їх експлуатацію було майже неможливо. Перехідна фаза характеризується заміною примітивних фетишизму та ідолопоклонства політеїзмом та, в умовах зростання продуктивності праці, переходом до рабовласництва, оскільки тепер полонених стало доцільно не вбивати, а експлуатувати. Рабовласництвом і політеїзмом характеризується друга, антична, стадія розвитку людства, прогрес якої, порівняно з попередньою, полягав головним чином у тому, що полонених обертали на рабів. При цьому Сен-Сімон значно перебільшував кількість рабів в античному світі, вважаючи їх основною масою населення греко-римських держав і майже єдиним фізично працюючим прошарком суспільства. Відтоді й пішла характеристика античного суспільства як рабовласницького, яка остаточно не була подолана у вітчизняній історіографії до останніх років.

Другою перехідною фазою мислитель вважає часи від давнини до Середньовіччя, з заміною політеїзму монотеїзмом і рабовласницьких методів експлуатації кріпацькими, які відповідають реаліям станово-феодального суспільства. Отже, на третій, феодально-монотеїстичній стадії під впливом християнської церкви рабовласництво було замінено на «м'якшу» форму експлуатації – кріпацтво, коли за гнобленими визнавалися певні людські права (наприклад, на сім'ю). Так поняття

«феодалізм», яке у XVIII ст. мало суто політичний зміст, набуло значення стадії розвитку, що характеризується кріпацтвом як провідною формою експлуатації. І якщо в античності Сен-Сімон бачив головними класами рабовласників і рабів, то у феодальному суспільстві ними були, на його думку, феодалі-помішки та селяни-кріпаки.

Третя перехідна фаза почалася, за переконанням цього автора, у XV ст., коли феодально-церковна система опинилася у кризовому стані, виникло наукове мислення і провідні соціальні ролі почали відігравати вчені та підприємці. Французька революція осмислюється як кульмінація переходу до четвертої стадії – суспільства майбутнього, але вона не повністю виконала своє історичне покликання і, круїнувавши старе клерикально-станове суспільство, не створила нового органічного ладу, який має ґрунтуватися не лише на юридичній свободі всіх громадян та промислового виробництва, а й на наукових засадах суспільної організації, скріпленої моральними принципами «нового християнства», завдяки чому вільна наймана праця має єдині інтереси капіталістів та працівників їхніх підприємств.

Безперечною заслугою такої концепції була продуктивна, з огляду на рівень науки першої чверті XIX ст., спроба уявити поступ людства як зміну соціально-економічно-релігійно-культурних систем, при усвідомленні органічної єдності між формами виробництва, власності, соціальних відносин та суспільної свідомості. Кожна з чотирьох виділених стадій розвитку – прообразів майбутніх марксистських формацій – усвідомлюється саме як система, що виникає за умови кризи попередньої як певна форма подолання її недоліків, реалізує і вичерпує свої продуктивні можливості, підготовляючи в самій собі нову, прогресивнішу суспільно-світоглядну систему.

Порівняно з цими досягненнями схема історичного поступу Огюста Конта (1798-1857), який у 1817-1824 рр. був секретарем Сен-Сімона і сприйняв багато його ідей, виглядає занадто спрощеною, збідненою уможливною конструкцією. Можна стверджувати, як то зазначав ще Еміль Дюркгейм, що всі основні положення контівської соціології вже були висловлені його колишнім патроном. Але, випозичивши свої основні ідеї в попередників (і, треба віддати належне, упорядкувавши їх у певну структуровану цілісність), Конт залишив поза увагою чимало того, що було зроблено вже Вольтером і Руссо (зокрема, визначення співвідношення між прогресом матеріальної цивілізації та станом моралі), не кажучи вже про численні теоретичні здобутки сенсімонізму. Концептуально він повертається до загальної ідеї просвітників про прогрес як прогрес розуму, але інтерпретує розум не індивідуалістично, в дусі картезіанства, як то робили Монтеск'є та Вольтер, а як стан суспільної свідомості, виступаючи в цьому явним продовжувачем Тюрго, Кондорсе та Сен-Сімона.

Предметом історичної соціології Конта є не просто суспільство, а суспільство як система, структурні елементи якої взаємопов'язані у певний спосіб. Суспільство тяжіє до порядку, але порядок – це лише ідеал. Насправді стабільність суспільства постійно порушується, у ньому виникають колізії, що вимагають значних зусиль для їх подолання, однак для цього їх необхідно знати. Історичний процес Конт розглядав як прогресивний прямолінійний рух, керований незмінними законами, аналогічними законам природи. Отже, завдання соціології полягає в пізнанні цих законів, дослідженні динаміки суспільного розвитку з орієнтиром на пояснення причинно-наслідкових зв'язків між подіями. Послідовні етапи історії людства соціологія досліджує методом історичного порівняння.

На перших сторінках першого тому свого «Курсу позитивної філософії» Конт проголошує, що відкрив «великий основний закон» розвитку людства, згідно з яким

останнє проходить у своєму поступі три стадії свідомості: теологічну, змістом якої він убачає релігійні вигадки; метафізичну, на якій свідомість оперує абстрактними поняттями й схемами, не співвіднесеними з емпіричними фактами; і наукову, або позитивну, коли розум людини, визнаючи неможливість набуття абсолютного знання, відмовляється від пошуку першопричин, навіть від пізнання «внутрішніх причин феноменів», і обмежується пошуком «законів» – «сталих відносин послідовності й подібності». Надання такого вирішального значення формам свідомості, без належного пояснення, чому саме вони прогресивно розвиваються і змінюють одна одну, ґрунтується на переконаності в тому, що ідеї керують світом, а весь суспільний механізм ґрунтується, кінєць кінцем, на уявленнях і думках, зміни у яких приводять до змін в усіх інших сферах соціокультурного буття.

«Візитною карткою» теологічного етапу є релігійний світогляд. Цей період тривав від теологічного етапу первісного суспільства до XIII ст. і має такі стадії: фетишизм, політеїзм, час воєн, рабства, насильства; час монотеїзму (становлення і затвердження християнства як світової релігії), гуманізації суспільного розвитку, культу людського в людині; час становлення і розвитку філософії.

Метафізичний етап тривав від XIII до XVIII ст., коли було здійснено перехід від теологічного етапу до позитивного. Метафізика підготувала ідеї Реформації і Великої французької революції, одночасно ставши джерелом філософського скептицизму, політичної анархії й аморалізму.

Позитивний етап розпочався у XVIII ст. Конт вважав, що це час активного поступу індустріалізму на основі науки. Поширення позитивного світогляду сприяє свободі особистої діяльності, розвитку інтелектуальності, забезпечує гармонію всіх сфер суспільного виробництва. Таке суспільство може стати найвищим досягненням людства.

Ці стадії розвитку суспільства є проявом основного закону історії – закону розвитку людського духу. На кожній стадії сформувалися свої способи пояснення історії: теологічній стадії відповідає фіктивний спосіб, метафізичній – абстрактний, позитивній – раціональне пояснення історії з орієнтиром на встановлення законів явищ. Ходом історії є закономірне сходження людського духу цими стадіями, а рушійною силою – ідеї, наголошував Конт. Він вважав, що розроблена ним позитивна філософія історії повинна стати релігією людства. Служителями (священниками) «позитивістської церкви» мають бути учені й художники, їх ідеї і творчість повинні забезпечити соціальну стабільність і порядок, гармонію і солідарність суспільства.

Свою реконструкцію історії суспільства Конт усвідомлював як «позитивну теорію суспільного прогресу», розуміючи прогрес як поступальну ходу суспільства до порядку, не обмежуючись тільки етичним удосконаленням. Поняття «прогрес» Конт розглядав у кількох аспектах: матеріальний прогрес, що поліпшує умови життя людей; інтелектуальний, який розвиває абстрактне мислення; фізичний, що удосконалює людську природу; етичний, який формує культуру солідарності і справедливості, співчуття і милосердя. Основним чинником прогресу є розум, інтелектуальна еволюція якого стала основою еволюції людства і його історії. Територія, клімат, расова й соціальна демографія тощо є другорядними чинниками прогресу, тому загалом історичний прогрес – це прогрес соціальності, джерелом якої є розум, а не потреби «живота». Одним із чинників прогресу Конт вважав смерть, яка постійно вимагає оновлення рушійних сил розвитку суспільного життя. Збільшення тривалості життя може істотно гальмувати прогрес, бо людина є його служителем, а в смертності закладено постійну можливість ротації суспільства, появи нових технологій, нових сенсів.

Отже, концепція Конта позначена особливою раціональністю, схематизмом і фіналізмом. Він вважав, що процес зміни етапів історії логічно необхідний. Ця

необхідність задає не лише початок, а й кінець історії. Його конструкція ідеального позитивного стала черговою утопією. У теорії Конта закони суспільного розвитку не набули однозначності, властивої законам природничих наук, бо він «розчинив» їх в історичному оповіданні. Тому історична наука здатна пізнати не глибинну суть, а самі явища.

Поклавши в основу своєї «соціальної динаміки», як теорії історичного прогресу, «закон трьох стадій», Конт фактично відмовляється від аналізу розмаїття конкретних форм історичного розвитку народів і наводить у якості ілюстрацій лише ті факти, які підтверджують сконструйовану ним схему, котра, відповідно, набуває ознак саме «метафізичної», у його власному розумінні цього слова, системи, а не наукової, «позитивної» побудови.

До того ж буцімто відкритий Контом «закон трьох стадій» стоїть у найближчому зв'язку з думками Тюрго, який вважав, що прогрес у сфері мислення полягає в заміні богословських пояснень науковими, тоді як у перехідний період люди намагаються знайти пояснення природних явищ через використання абстрактних понять про їхні сутності й властивості. Подібні думки висловлював і Кондорсе. Ще ближче до такого «закону» стоять уявлення Сен-Сімона першої половини його життя, тоді як пізніше він їх значно поглибив.

Відповідно до своїх «трьох законів» Конт звужує і схематизує історію людства. Цим він, за словами Реймона Арона, прагнучи створити концепцію єдиної історії людства та ігноруючи розмаїття фактів (на протилежність, скажімо, Монтеск'є, який із них і намагався виходити), власною логікою що єдність і конструює. Основу ж єдності історії людства він бачить у постульованій ним тезі про незмінність людської природи. Але тоді виникають запитання: чи відбувається розвиток свідомості, а якщо він відбувається, то як це пов'язати з незмінністю людської природи у часі?

Концепція Конта завершує велику традицію французької просвітницької філософії історії, зародження якої пов'язане з Монтеск'є, а розвиток з іменами таких мислителів, як Вольтер, Руссо, Тюрго, Кондорсе та їхній ідейний продовжувач Сен-Сімон. Подальший розвиток французької суспільної думки не пропонує нам глобальних філософсько-історичних побудов, зосереджуючись переважно на політологічних, як Алексіс де Токвіль (1805-1859), та соціологічних, як Еміль Дюркгейм (1858-1917), проблемах. Власне кажучи, від філософії історії до соціології як «позитивної» науки переходить вже Конт. Його концепція розвитку людства виглядає порівняно з його попередниками у Франції надто схематичною. Але в ній є принаймні два моменти, які рішуче вплинули на франко-англо-американську суспільну думку XIX – XX ст. Маються на увазі, по-перше, теза про те, що настав час панування в духовній сфері позитивних наук, і, по-друге, що у виробничо-соціальній сфері цьому відповідає «індустріальне суспільство», початок доби якого (з 1800 р.) фундатор позитивізму палко вітає.

Отже, філософія історії Просвітництва зробила суттєвий внесок у становлення наукової історії та її методу:

- по-перше, теологічне пояснення історичної картини було замінено філософсько-раціоналістичним, котре дозволило наблизити історію до наукових дисциплін;

- по-друге, у раціоналістичному визначенні об'єкту і предмету історичного пізнання;

- по-третє, у формулюванні ідеї прогресивного розвитку людських спільнот і їх підпорядкованості універсальним закономірностям;

- по-четверте, у розробці інтегрального соціологічного погляду на суспільство, в якому усі прояви людської активності взаємопов'язані.

Протягом XVII – XVIII ст. філософсько-історичне мислення британців та особливо французів віддаляючись від теологічних уявлень про перебіг історичного процесу, схиляється до теорії прогресу і прагне віднайти рушійну силу поступу саме в людському розумі, який мислиться спочатку, у Декарта, як суто індивідуальний, але пізніше інтерпретується як суспільний, колективний, що стає основою поглядів представників французької соціологічної школи XIX – початку XX ст. (Конт, Дюркгейм та ін.). Секуляризація свідомості й суспільного життя у Франції та Великобританії стала тлом утвердження світської прогресистської ідеології позитивізму, зокрема в її еволюціоністській формі, яка принципово ігнорувала трансцендентні духовні основи соціокультурного руху людства, в тому числі його моральний аспект.

Протилежну картину у XVII – першій третині XIX ст. спостерігаємо в Німеччині, де філософія формувалася на тлі переважно лютеранської духовності з її напруженими моральними пошуками та акцентацією на безпосередні стосунки індивідуального духу конкретної особи з Богом. Якщо для британців та французів змістова площина історії містилася на межі людства і зовнішнього світу, то для німців – у сфері саме людського духу, співвіднесеного з Богом як Абсолютним духом. Але і в цій традиції дух поступово ототожнюється з розумом, а відтак і його маніфестація у зовнішньому світі усвідомлюється як передусім розумова з відповідним їй розкриттям у цілеспрямованій діяльності. Таким чином, як британцям і французам, так і німцям було притаманне бачення історичного руху саме в аспекті розвитку розуму, але якщо перша традиція усвідомлювала цей розвиток у площині матеріального перетворення зовнішнього світу, то друга – у сфері саморозвитку «розумного духу» як такого.

Справжньою вершиною німецької ідеалістичної філософії історії була система Гегеля. Але принципове значення для її виникнення, як і для подальшого філософського осмислення історії, мав перший досвід поспання великих імпульсів новоевропейського мислення, а саме: вчення Лейбніца про постійне зростання монад за їхнім внутрішнім законом саморозвитку, теорії Канта про утвердження науки на самопізнанні розуму, поглядів Гердера на живий ріст індивідуальних утворень, упевненості Фіхте в існуванні єдності протилежностей, що розділяють та знову відтворюють світ і життя в їх єдності, нарешті, мудрої ідеї спінозизму про повноприсутність універсуму у кожній точці його одиничної дійсності. Саме з синтезу цих ідей виростає гегелівська теорія логічної динаміки історичного буття.

### Тема 3. Німецька класична філософія історії.

- 3.1. Особливості формування німецької класичної філософії історії. Філософія історії Йогана Гердера.
- 3.2. Вчення про історію Іммануїла Канта.
- 3.3. Філософсько-історичні ідеї Йогана Фіхте та Фридріха Шеллінга.
- 3.4. Філософія історії Георга Гегеля.

#### Література:

1. Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1970.
2. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
3. Гегель Г.В.Ф. Філософія історії. – Спб., 1993.
4. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М., 1977.
5. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М., 1986.
6. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
7. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Ответ на

вопрос: Что такое просвещение? Предполагаемое начало человеческой истории. // Кант И. Собр. Соч.: В 8-ми тт.. – Т.8. – М., 1994.

8. Колінгвуд Р.Дж. Ідея історії. – К., 1996.
9. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
10. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.
11. Петрушенко В.Лі. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
12. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1985.
13. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
14. Татаркевич В. Історія філософії. – Львів, 1999. – Т.2.
15. Філософія. Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
16. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
17. Філософія. Курс лекцій. / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
18. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
19. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.
20. Ящук Т.І. Філософія історії. Курс лекцій. – К., 2004.

### 3.1. Особливості формування німецької класичної філософії історії.

Філософія історії Йогана Гердера. Величезний вплив на формування німецької філософської традиції справили ідеї Реформації, яка на тривалий час поставила в центр інтелектуального життя морально-теологічні питання. Більшість німецьких філософів й істориків вийшли з клерикального середовища й утримували з ним тісний зв'язок. Лютеранська церква тримала під своїм контролем ідейне життя суспільності.

Вагомою для суспільної свідомості, що надавала відповідної спрямованості науковій думці, була політична проблема, або проблема національної єдності. Тому історія тривалий час була прив'язана до науки державного права, яка була широко представлена у німецьких університетах.

Просвітницькі філософсько-історичні ідеї проявились у німецькій суспільно-науковій думці у вигляді філософсько-етичних ідей. Німецькі філософи сприйняли Просвітництво перш за все як духовне явище і відповіді на ключові питання шукали у сфері «чистого розуму», намагались виявити ідеальний взаємозв'язок, зміни і розвиток явищ реального світу та їхнє відображення у свідомості. У цій традиції людський дух співвіднесений з абсолютним духом (Богом), поступово ототожнювався з розумом. Це створило сприятливі передумови для філософського осмислення минулого. Але до нього німецькі філософи й історики підійшли не від натурфілософії, а з боку морально-етичної філософії.

Поштовх до розробки німецькими мислителями проблем духовності і моральності дали голандський філософ Бенедикт Спіноза (1632-1677), німецький філософ Готфрід Вільгельм Лейбніц (1646-1716), а також їх послідовник Готхольд Іфраїм Лессінг (1729-1781).

На протипагу натурфілософам Спіноза наділив атрибутами об'єктивного розуму усю природу, яка таким чином стала причиною існування усіх речей (відомий принцип Спінози – «causa sui» «причина самої себе»). Пантеїзм голандського мислителя дозволив усунути дуалізм натурфілософів і замінити його монізмом – єдністю природи і духу наділивши природу атрибутами духу. Стосовно суспільства Спіноза висунув ідею невідчуженості людських прав і свобод, котрі повинні забезпечуватись «гарантом» суспільного договору – державою. Метою держави і людини є свобода, межі якої лімітуються лише рівнем знань. Таким чином метою і змістом людського буття й історичного

прогресу є все більш повне розкриття духовних потенцій особи, досягнення суспільства, в якому запанує повна свобода.

Спінозівська ідея про історичний прогрес як рух до свободи, передусім духовної, міцно увійшла у суспільну свідомість європейців, отримавши яскраве продовження у німецькій філософії XVIII – XIX ст. що пізніше отримала назву «класичної».

Важливу роль у формуванні німецької ідеалістичної філософії відіграло вчення про монади видатного німецького математика і філософа Лейбніца. У ньому вчений спробував подолати дуалізм натурфілософії за допомогою запровадження самостійних духовних субстанцій – «монад», що є ідеальними основами природних речей. Монади як духовні одиниці представляють собою той ідеальний світ, керований Богом, який дозволяє гармонізувати матерію і дух. У процесі свого поступу та саморозкриття монади перетворюють неусвідомлені потенції духу у їх реалізовану через самосвідомість і розумну діяльність актуальність феноменального буття. Монади просуваються вперед завдяки іманентному їм закону саморозвитку, який по суті тотожний законам самого мислення, яке прогресує від неясності до ясності, від випадкового збігу до системної єдності. Універсально-історичний рух, як назагал і рух космічний, пояснюється на основі монадологічного розуміння емпіричних індивідуальностей, вищим проявом духовності яких є розум. Рух і взаємодія монад – фактично ідеальних категорій – у підсумку давали «теоретичну» (за сучасним визначенням) картину реального світу.

Серед німецьких просвітителів середини XVIII ст., чий погляд у цілому формувалися на тлі лейбніціанства під впливом тодішньої філософії Франції, були поширені ідеї щодо розвитку людства на основі реалізації необмежених можливостей розумової діяльності. Це присутнє вже у «Вихованні людського роду» Лессінга, який проголошував неминучість перемоги розуму і неухильність прогресу людства та поділяв історію на три періоди – «дитинства», «юності» і «зрілості», відповідно до вікових періодів життя людини. Людство послідовно прогресує, здобуваючи на цьому шляху знання і духовну досконалість. Історія в сутності є процесом виховання людства, і релігія у ньому відіграє роль дороговказу.

Світоглядний здобуток німецької ідеалістичної філософії в осмисленні минулого й сьогодення, вищезгадані соціокультурні процеси породили наприкінці XVIII – на початку XIX ст. своєрідний інтелектуально-культурний феномен як романтизм, який охопив сфери мислення і творчості. Фактично, перші контури нового бачення минулого були накреслені у фундаментальній праці видатного німецького філософа, просвітника Йоганна-Готфрида Гердера (1744-1803) «Ідеї до філософії історії людства», яка почала виходити окремими частинами від 1784 р. Учень «докритичного» Канта, Гердер, ще цілком репрезентує просвітицький підхід до розуміння історії, хоча й у його німецькому варіанті. Його філософські погляди своєрідно (і дещо еkleктично) синтезують переосмислений у пантеїстичному дусі спінозизм з ідеями лейбніціанської монадології та загальною вірою просвітителів у прогрес історії людства (яка розглядалася як продовження історії природи) на основі розкриття необмежених можливостей людського розуму (який принципово відповідає розумові божественному). Людство у його теперішньому стані – лише буття майбутньої квітки, ланка між двома світами: природним, еволюцію якого воно завершує, і божественним – де воно постає як дитина, що робить свої перші кроки.

Як учень Канта, Гердер добре засвоїв його пізнавальний метод, але збагатив його натурфілософськими здобутками французьких просвітителів й отримав у підсумку оригінальну концепцію історичного процесу, котру можна зарахувати як до філософської історії, так і нового типу філософування, який доречно назвати

історіософією, оскільки теорія та історичний метод тут переважали над загальнофілософськими питаннями.

Вчений дійшов до висновку, що історія демонструє закономірний, причинно зумовлений поступ природи і людства. Як у природі, так пізніше й у людському суспільстві спостерігається процес переходу від нижчих до більш високих стадій еволюції. Мислитель не сприймає телеологічного погляду на розвиток, вважаючи марним замислюватися над питанням «для чого?» і пропонуючи замінити його на «чому?». Для відповіді на останнє питання слід застосувати не тільки філософський метод, але й метод емпіричний, метод аналізу конкретних фактів. «Шлях метафізичних роздумів є коротшим, – зауважує автор, – але якщо вони відокремлені від досвіду, від аналогії у природі, то це – плавання по повітрю без опори, і воно рідко приводить до мети».

Визначивши пізнавальний метод, Гердер постулює ідею прогресу, яка полягає у зародженні, зміцненні і розквіті гуманізму – реалізації творчих потенцій людини та людської спільноти. Історія є природним продуктом людських здібностей, які залежать від умов, місця і часу. І ця залежність є головним законом історії.

Як і інші просвітителі, Гердер переконаний у тому, що людство у своєму поступі прямує до найкращого гуманного устрою на засадах розуму. Але для нього розвиток людства є не лише органічним продовженням розвитку одухотвореної природи на тлі самої природи (тут він услід за Монтеск'є підкреслює значення ландшафтно-кліматичних умов для історії та культури окремих народів), а й певним саморозкриттям божественної першооснови буття спочатку через саму природу, а потім – через людство.

Історія людства представляє собою єдиний ланцюг розвитку і збагачення знань, насамперед культурних здобутків, які й уможливають прогрес. Культура є підсумком і, водночас, рушієм історії, вона складає її квінтесенцію. У поняття культури Гердер включає усе, що пов'язано з людською діяльністю – матеріальне життя, звичаї, право, релігію тощо. Культура зумовлена географічним середовищем, обставинами часу і місця, але назагал усе людство черпає зі скарбниці спільних досягнень і неухильно просувається до самопізнання й розкриття своїх необмежених можливостей. «Усяка річ, якщо тільки вона не неживе знаряддя, вміщує свою ціль в самій собі», – зазначає вчений. Окремий розділ праці Гердер промовисто називає «Гуманність – мета людської природи і заради її досягнення віддав Бог долю людства у руки самих людей».

Якоїсь чіткої стадійної періодизації історії людства ми у цього видатного мислителя не знаходимо. Він, передуючи романтикам, більше звертає увагу на особливі шляхи розвитку окремих народів, кожний з яких досягає певних успіхів і до тієї чи іншої межі просувається вперед, передаючи окремі свої досягнення наступним народам, – як давні греки, котрі, за Гердером (як і на думку Кондорсе та інших просвітителів), завдяки своєму внескові у загальний поступ людства були найвидатнішим народом. Специфіка гердерівської філософії історії полягає ще й у тому, що вона є не тільки історіософією (як система Лейбніца в її історичному ракурсі як вчення про трансцендентно-метафізичні сутності, які стоять за історичним поступом), і не виглядає як суто теорія обґрунтування ідеї стадійного прогресу (як концепції Тюрго чи Кондорсе), а вже безпосередньо спрямована на осмислення реальної історії людства в її складності й розмаїтті – і не лише античних чи східноєвропейських народів, а й народів Сходу та інших частин світу. У цьому сенсі Гердер продовжує лінію Віко, Монтеск'є та певною мірою Вольтера, намагаючись, як і останній, побачити певну тенденцію в розвитку людства, але не приносячи в жертву цьому прагненню реалії минулої дійсності. Дотримуючися просвітицької ідеї єдності

людства, Гердер першим поставив питання про різноманітність цієї єдності – культурну і етнічну відмінність різних народів, кожен з яких вносить свою частку у світову культуру. Кожний народ формує особливу культуру, що вишиває з його психології, а ця – з географічних і звичаєвих моментів. Такий погляд розбігався з просвітницьким розумінням універсальної людини і спонукав до розгляду причин відмінностей між народами й культурами. Сам Гердер достатньої уваги цьому питанню не присвятив. Це зробили наступники.

На протилежність Тюрго і Кондорсе, так само як і пізнішим Контю чи Гегелю, Гердер, як і Вольтер, не спрощує історію до абстрактної схеми прогресивного ступеневого сходження людства, усвідомлюючи як суперечливий характер її перебігу, де поряд із здобутками бачимо втрати і регрес, так і розмаїття можливостей саморозкриття творчих потенцій окремих народів. У цьому моменті філософія історії Гердера не лише передусе історіософським інтенціям німецьких, а потім і інших, зокрема слов'янських, романтиків, а й виразно перегукується із вченнями ХХ ст., зокрема з системою Арнольда Тойнбі.

Майже відразу після появи книги Гердера навколо неї закипіли пристрасті. Одним з перших з її критикою виступив його вчитель – Кант, який звинуватив свого учня у «легковажному» протягуванні «емпірії», котра «псує людські голови». Гердер і Кант після цього остаточно посварилися.

**3.2. Вчення про історію Іммануїла Канта.** Вершиною філософської думки німецького Просвітництва була творчість професора Кенігсберзького університету Іммануїла Канта (1724-1804), яка вчинила далекосяжний вплив на розвиток теоретичних засад наукового пізнання. Своім завданням учений вважав подолання крайнощів, властивих як натурфілософії з її механістичністю та редукціонізмом, так й ідеалістичній філософії німецьких університетів. Він зробив спробу створити нову світоглядну систему, яка б поєднала досягнення натурфілософії і «людиназнавства». Це стало можливим завдяки включенню у пізнавальний процес активної людини-суб'єкта та її «трансцендентальної логіки». У Канта людина опинилася не тільки у центрі пізнавальної діяльності, але й природи та соціуму в цілому. 1772 р. у своїх лекціях Кант проголосив, що людина є змістом і самоціллю Історії, вінцем творіння. Призначення її – пізнання оточуючого природного світу і «чистої філософії» – морально-етичних категорій. На практиці вчений не подолав, а утвердив пізнавальний дуалізм, постулювавши принципову відмінність явищ природного і духовного світів і можливостей їхнього пізнання (у природі діють закони необхідності, а у людському суспільстві панує свобода волі).

Кант створив систему «критичної філософії», яка розглядала увесь комплекс філософських проблем з точки зору людського пізнання. У його гносеології виокремлено три «здатності людської душі»: теоретичне і практичне знання й рефлексивні здібності судження. Вони й складають сутність та розкривають можливості людського розуму. У працях «Критика чистого Розуму» (1781), «Критика практичного розуму» (1788) та інших Кант накреслив прогресивну еволюцію людини і суспільства, що спиралася на пізнавальні можливості особистості і узагальнений досвід людства. Історія людства – це історія розвитку свободи від зародкового стану до вироблення керівного принципу життєдіяльності, який впливає зі спілкування особистостей, у ході якого відбувається «олюднення» людей, тобто усвідомлення того факту, що людина є метою і змістом розвитку історії та природи.

Кант простежує історичний процес «навчання» людини користуватись розумом від найдавніших часів до сучасності, поділяючи його на три етапи: 1) люди вчилися користуватись розумом; 2) використовували його для регулювання своїх відносин; 3)

на третьому етапі вдосконалювали відносини згідно з нагромадженим пізнавальним досвідом. Цей процес, за Кантом означав вихід з «царства природної причинності і необхідності» у «царство вільного вибору» моралі і свободи, яке відбиває досягнений рівень духовного розвитку.

Таким чином, хід історії за Кантом визначався взаємодією двох начал – природно-чуттєвого і культурно-розумового. З їх взаємодії виникає історія людства, котра прямує до гармонізації і поступового переважання другого над першим. Історичний шлях характеризується внутрішньою боротьбою між цими двома початками, який проявляється у чварах і розбраті, що незмінне долаються внаслідок вдосконалення пізнавальної діяльності.

Спочатку Кант, як і інші просвітники, вірив у прогрес на основі людського розуму, проте, під кінець життя, особливо під враженням кривавих форм реалізації просвітницьких ідеалів у часи Великої французької революції, його погляди стають децю песимістичнішими.

На думку цього великого філософа, суспільний поступ є настільки суперечливим, що виглядає як безкінечна черга зол, при тому що зростання зовнішньої культури постійно випереджає зростання моральності людей. Тут у Канта навіть зникає його віра у могутність моральної основи особи, так що перемога етичного принципу в майбутньому виглядає вкрай проблематично.

Важливо наголосити, що Кант був першим, хто показав, що «розумність», або закономірність, історії є значною мірою питанням масштабу, з яким підходять до неї. Якщо масштаб малий, то на перший план виступають випадковості. Якщо ж він є великим, то стають очевидними загальні тенденції та закономірні процеси – аж до майбутньої інтеграції людства у світове наддержавне об'єднання з єдиним урядом. При цьому як людина свого часу Кант стояв на суто європоцентристських позиціях і розумів світову консолідацію саме як інтеграцію європейських народів, до якої, так би мовити, на правах «молодших партнерів», мають прилучитися представники інших культур. У цілому ж, він, як і сучасні йому французькі мислителі, був типовим представником погляду на культурно-історичний процес як скеровану розумом прямолінійну (хоча й не без прикрих випадковостей і частково зворотних рухів) еволюцію.

Ідеї кантівської філософії історії послужили добрим ґрунтом для розвитку не тільки німецької класичної філософії історії в особі її видатних представників Фіхте, Шеллінга та Гегеля, але й всієї європейської філософії історії з позитивізмом і марксизмом включно.

**3.3. Філософсько-історичні ідеї Йогана Фіхте та Фридріха Шеллінга.** Відомим учнем Канта, який наважився «підправити» свого вчителя, був Йоганн Готліб Фіхте (1762-1814) – професор філософії Берлінського університету, походженням з ремісничого середовища. Лейтмотивом творчості Фіхте є ідея національної єдності Німеччини. У 1806 р. він оприлюднив свої університетські лекції під назвою «Характерні риси нинішнього віку», у яких не погоджується з Кантом щодо оцінки теперішнього, як проміжного етапу до майбутнього «золотого віку». Фіхте, повторюючи свого сіввітчизника Шиллера вважав необхідним вивчення минулого лише для кращого розуміння сучасного стану. Новим у філософії історії Фіхте є перенесення логіки утворення понять на суспільне життя. Кожне поняття має логічну структуру, що складається з трьох фаз: тези, антитези й синтезу. Поняття спочатку втілюється в чистій (абстрактній) формі, потім породжує свою протилежність і реалізується між самим собою та цією протилежністю, утворюючи антитезу. Антитеза заперечує попередню протилежність, творячи синтез. Оскільки кінцевою метою будь-



якого суспільства є свобода, то перенесена на суспільство логіка творення понять означає, що на кожному з етапів розвитку суспільства свобода, щоб піднятися на вищий рівень, повинна викликати свою протилежність.

Накладаючись на історію, логіка Фіхте вимагала розгляду прогресу через виникнення і подолання суперечностей, яке здійснюється в процесі пізнання. Тобто історія є продуктом пізнавальної самодіяльності усього людства. Віднайдення і розв'язання протиріч є принципом досягнення істини. Ідеальний рух понять, що має місце у людському розумі при зіткненні з дійсністю, перетворювався фактично у логіку історії.

За Фіхте, «Я» самопокладає свою протилежність – «Не-Я», протиріччя між якими розв'язуються через діяльність суб'єкта. У філософсько-історичній проекції це означає, що історія розглядається німецьким мислителем як продукт самодіяльності людства, і не лише тому, що люди самі, як це стверджували і до нього, творять власну історію, а й у тому розумінні, що вони самі створюють умови, які потім визначають основні риси кожної історичної доби.

Абсолютне «Я» Фіхте ніяк не тотожне безлічі конкретних, емпіричних людських «я», але становить їхній родовий, інтегральний зміст, є не лише джерелом та вихідним пунктом історичного розвитку, а і його метою. Історія – це спрямований у майбутнє прогрес родового розуму людства, що відбувається через свідомість окремих людей. Філософ майже обожає людський рід, привінуючи у тенденції його дух абсолютному «Я». На шляху саморозвитку останнього знання, свободи та мораль збігаються, що відповідає просвітницькій переконаності у високому покликанні пізнання, яке спрямовує суспільство до рівності та єдності його членів у свободі та мудрості. Зовнішні умови реалізації такої цілі історії складають право та держава. А від цього вже недалеко і до гегелівської філософії історії як саморозкриття Абсолютного духу у різних, діалектично пов'язаних між собою формах права та держави, що історично змінюють одна одну.

Ідеї Фіхте систематизував і розвинув його учень Фридріх Вільгельм Шеллінг (1775-1854). Цей талановитий мислитель у систему свого вчителя запровадив ідею Абсолюту, абсолютного «Я», що є першоосновою, що пронизує усе існуюче і виявляється у двох площинах – природі та історії. Шеллінг створив своєрідну натурфілософську концепцію пантеїстичного монізму, котра передбачала діалектичний – через протилежності – розвиток емпіричного світу як проекції Абсолюту. Спочатку, у несвідомому вираженні, цей розвиток проходить у вигляді еволюції природного світу, після чого розкривається в історії людського духу. Остання складається з думок і дій різних розумів, кожен із яких є втіленням Абсолюту, оскільки містить у собі подвійне знання – знання про зовнішні речі і про самого себе. Шеллінг розуміє історію людства як важливий етап цілеспрямованого розвитку Абсолюту, через життєдіяльність конкретних людей, до їх злиття з ним. Ця мета ніколи не може бути досягнена остаточно, і її треба розуміти як регулятивну, тобто таку, що реалізується лише у тенденції безкінечного руху до ідеалу людського суспільства. – при тому, що будь-яка історична доба висуває і розв'язує власні, стадійно визначені проблеми (як то, для часів молодих років філософа, – скасування феодально-абсолютистського деспотизму й свавілля та встановлення конституційного ладу).

Отже, ідею стадійного сходження людства до певного ідеального стану у філософії Шеллінга бачимо так само, як і в інших значних західноєвропейських, зокрема німецьких, мислителів другої половини XVIII – початку XIX ст. Утім, порівняно з ними, він робить наступний крок у ствердженні ідеї про розумну природу першобуття. Ідея про Світовий розум як справжню першооснову всього, що існує,

виникла в Шеллінга внаслідок усвідомлення розуму як субстанції духовного. Відповідно до його системи «трансцендентного ідеалізму» вищою потенцією (тобто щаблем) у розвитку свідомості є рефлексія («споглядання споглядання»), в актах якої «інтелігенція» (духовна сутність Я) споглядає сама себе у створеному нею. Ці ідеї щодо осмислення історичного процесу практично не конкретизуються, але на ґрунті такого роду інтуїції формується філософія історії Гегеля

**3.4. Філософія історії Георга Гегеля.** Отже, логічне завершення ідеї Фіхте й Шеллінга знайшли у творчості видатного німецького філософа Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770-1831). Мислитель подає весь природний і людський історичний розвиток у вигляді процесу – безперервного, взаємопов'язаного і суперечливого руху, об'єднаного ідеєю Абсолютного Духу (Бога). Підставою для нього послужила логіка понятійного мислення, котру він переніс на абсолютний розум. Саме останній через діалектику розвитку проявляє себе в історії природи та історії людства, прагнучи самототожності через самопізнання. Релігія та філософія мають перед собою один кінцевий об'єкт – Абсолютний Дух, який релігія осягає у формі уявлень, а філософія – через систему понять. Абсолютний Розум є у Гегеля абсолютною тотожністю ідеального і реального, об'єктивного і суб'єктивного. За таких умов Бог є буттям, тотожним мисленню, і мисленням, тотожним буттю, або мисленням, що осягає своє власне буття.

Від найабстрактніших категорій буття і небуття Гегель розпочав будувати власну філософську систему, яка у підсумку є розкриттям логіки і послідовності саморозвитку та самопізнання Абсолютного Розуму, який проходить стадії Ідеї – Духу – Абсолюту. Відповідно й свою систему мислитель поділяє на три частини, які викладає у «Енциклопедії філософських наук»: «Науці логіки», «Філософії природи» і «Філософії духу». Вони відбивають три стадії саморозвитку Абсолюту: від ідеї до її втілення у речах і до самопізнання у розумі.

Стосовно історії Гегель пропонує «новий» її різновид – філософію історії (хоча остання вже була запроваджена просвітницькими мислителями). Філософія історії викладена Гегелем у тій частині його філософської системи, де йдеться про мораль, оскільки моральна субстанція проявляється, на його думку, у трьох площинах – сім'ї, громадянському суспільстві та державі. Остання проголошується вищим проявом об'єктивного духу, саморозвиток якого і є внутрішньою рушійною силою історичного поступу.

Філософія Гегеля не є міркуванням на тему історії, а самою історією, піднесеною до вищого щабля, історією, осягнутою через розуміння причин, а не фактів. Дух проявляється у реальному житті, мусить бути конкретним і предметним, а в історії він повертається до самого себе втілюючись у мінливих формах об'єктивізації.

Загальна схема суджень Гегеля виглядає таким чином: на першому етапі саморозвитку Духу він осягає своє тілесне втілення і тому є природним – цим займається наука, зокрема антропологія; далі Дух, розвиваючи та вдосконалюючи тілесні й вольові прояви, досягає другого ступеню – самоусвідомлення, яке розкривається у феноменології Духу; на третій стадії, досягаючи самоусвідомлення своєї ідеальної сутності, він стає об'єктом психології. Суть вчення про суб'єктивний Дух полягає у неперервному зростанні і посиленні духовного, ідеального начала – свідомості, самосвідомості й їх синтезу – розуму.

Далі Дух об'єктивізується у реальному житті, проявляючись у праві і моральності, які є реалізованими, відповідно, зовнішніми й внутрішніми сторонами свободи. Якщо право – зовнішня дійсність, то моральність – внутрішня дійсність.

На ґрунті суспільних відносин і здійснення моральності об'єктивний Дух підноситься до самоусвідомлення у формах сім'ї, громадянського суспільства й держави. Кожна з цих форм у «тріадній» логіці Гегеля є дальшим проявом розвитку Духу – від втілення через самоусвідомлення до самореалізації. Вищою формою тут є держава, яка долає суперечності приватних інтересів. Сутність держави можна зрозуміти тільки на фоні світової історії, усі окремі держави – як ріки вливаються в море світової історії, в якому панує розум. Світовий розум – хитрий та винахідливий: «Кріт історії рие ходи непомітні для нас».

Об'єктивний Дух виходить на арену світової історії як світовий Дух, представляючи собою активну, рушійну силу. Усі народи, нації, раси є знаряддям світового Духу, але він є носієм прихованої до часу історичної необхідності для людей, за межі якої вони не можуть вийти. Тому історія є прогресом свободи, який слід пізнати у його необхідності. Всесвітня історія виявляє свій рух і розвиток через діяльність народів, які по чергову виступають на світову арену і втілюють ті чи інші ступені світового Духу. Народи є історичними та не історичними. Історичні – це інструменти в руках світового розуму, а не історичні – це сировина, матеріал.

Гегель виокремлює три послідовні шаблі розвитку світового Духу: деспотичний східний світ, античний греко-римський світ, германо-християнський світ. У східному періоді свободи нема, деспотичний режим (Вавилон, Китай), тому що люди ще не усвідомлюють необхідність у свободі. У грецькому періоді – багато людей вже прагнуть свободи, усвідомлюють необхідність у ній. За Риму – людина створює право і стає носієм правової свідомості. У германському періоді вільні усі оскільки усі усвідомлюють необхідність. Гегель сприйняв спінозівську тезу: «Свобода – це усвідомлена необхідність». Це ідеалістична трактовка свободи. Свобода постає у двох іпостасях: позитивній і негативній. Свобода від – негативна. Свобода для – позитивна. Свобода від – може перерости у свавілля, справжня свобода завжди потребує обмеження.

Кожен із народів, маючи характерні національні риси, вносив у пізнання і реалізацію ідеї свободи свою частку, просуваючи вперед ціле людство. Сутність історії – прогрес духа в усвідомленні та розкритті свободи. Німці, за логікою мислителя, були найвищим втіленням ідеї світового Духу.

У кожного народу-нації світовий Дух знаходив своєрідний прояв, відбиваючися у формі «народного» (національного) духу. Але найвищим виявом «народного» духу є держава, оскільки вона є останньою формою субстанційності суб'єктивного Духу. Народ без держави не має ніякої історії. Високо оцінюючи Французьку революцію, вчений, тим не менше «пальму першості у світовому прогресі віддає німцям, які встановили розумний» державний устрій, що є зразком для інших народів. Пруська монархія – ідеальний тип держави, а абсолютна держава – це хода Бога по землі. Розвиток історії є втіленням ідей світового розуму, і при цьому, у нових історичних формах завжди зберігається частина старих, але вони репродукуються вже на більш вищому рівні. «Кожний народ заслуговує того уряду, який вони допустили самі».

Гегелівська філософія історії завдяки логіці й діалектиці була найстрункнішою з усіх тогочасних філософій історії, становила кульмінацію національно-конструктивної розумової творчості, постулюючи зміст, мету і метод пізнання історії. Раціоналістичне багатство висловлених німецьким мислителем ідей було настільки різноманітним, що давало підстави як для конструювання об'єктивно-ідеалістичних, так і суб'єктивно-ідеалістичних та матеріалістичних. Наразі німецька класична філософія історії найбільше підходила для «підправлення» зайвого оптимізму Просвітництва і пояснення краху сподівань на пришествя «царства Розуму».

Гегель віддавав пріоритет суспільного над особистим, родового над індивідуальним, держави над особою. Свідомість, за Гегелем, в сутності соціальна і історична. Паплогістичний метод Гегеля вже у сучасників викликав критичні зауваження. Але він послужив підставою, на якій виникли наступні філософсько-історичні доктрини, включаючи позитивізм і марксизм. Натомість у інший бік спрямував погляд один з критиків Гегеля німецький філософ Артур Шопенгауер (1788-1860). У невеликому есе «Про історію» він полемізує з Гегелем і приходиться до висновку про неможливість будь-якої філософії історії, оскільки історія, в сутності, несе час демонструє одні й ті ж індивідуально-вольові людські прояви. Таким чином, підсумовує філософ, проникнути у феноменальний світ уявлень неможливо. За світом історичних проявів, на його думку, залишалася увесь час одна й та ж незмінна індивідуально-вольова сутність. Ідея прогресу категорично заперечувалась цим вченим. Подібні погляди у другій половині XIX ст. розвинув також ще один німецький філософ Фрідріх Ніцше.

Наслідки Французької революції та «епохи війн» в Європі викликали обмеження інтелектуального впливу Просвітництва, яке до небачених висот підносило віру у суспільний прогрес, що спирається на могутній людський розум: дійсний хід подій відбігав від «розумових» передбачень. Історія поточилася невідладним розумові шляхом і дала результат, на який аж ніяк не сподівалися просвітники. Уявлення про суспільство, як про просту механічну сукупність особистостей, яких можна доволі «переробити», вдавшись до освіти, розвіялися як туман. З'ясувалося, що людина у практичній діяльності керується не лише розумом, але й певними «незрозумілими» внутрішніми мотивами, часом діє під впливом спонтанних зовнішніх подразнень.

Усе це породило розчарування у раціоналізмі, підважило оптимістичну візію Людини і Прогресу. Погляди інтелектуалів звернулися до минулого насамперед з намаганням знайти відповіді на важкі питання про неспроможність «людського розуму», про причини драматичних суспільних конфліктів кінця XVIII ст. Попередні часи середньовічного станового суспільства, віддаленого від сучасників кількома поколіннями, з позицій історичної ретроспективи видавалися «кращими», «спокійнішими». Треба було знайти відповідь на причини порушення попередньої «гармонії» і, водночас, пильніше придивитися до феномену людини, побачити – що саме, окрім розуму, спонукає її до дії.

У першій половині XIX ст. у культурі формустяся потужний ідейний рух, що отримав назву романтизм. Романтизм був неоднорідним явищем, в цілому йому були властиві: 1) ідеалізація минулих «спокійних» періодів історії, з яких на першому плані було середньовіччя, як час станової гармонії й ідеологічної стабільності; 2) зміщення центру ваги з особи до спільноти – «народу-нації», яка має свої особливі культурно-психологічні риси, котрі проявляються у мові, традиціях, звичаях, нарешті, національній самосвідомості; 3) героїзація видатних осіб, які спроможні зрозуміти й нисловити «волю» народу-нації; 4) ірраціональний підхід до пояснення прагнень і дій, котрі не можна досягнути розумом, а лише чуттям, інтуїцією; 5) увага, насамперед, до особливих і неповторних явищ у минулому; 6) відмова від універсалізму історичного процесу й надання переваги особливостям історії окремих народів і держав; 7) заміна людського розуму, як підстави історичного розвитку, колективним «національним (народним) духом», який зумовлює специфіку суспільної свідомості й визначає еволюцію народів і країн.

Романтизм сприйняв від Просвітництва і розвинув гердерівсько-гегелівську ідею історизму, як – принципу змінності історичних епох, кожна з яких формує відповідну свідомість й суспільні порядки. Романтики, однак, акцентували увагу на

духовному житті людей кожної конкретної епохи й народу. Вони твердили, що вивчити та зрозуміти епоху можна з допомогою «вживання», «вчування» у свідомість (психологію) її представників, і таке пізнання дозволить пояснити усі інші прояви суспільного життя.

#### Тема 4. Філософія історії другої половини XIX – початку XX ст. та її критицизм.

- 4.1. Теорія історичного процесу Карла Маркса та Фридріха Енгельса: формаційний підхід.
- 4.2. Історичний еволюціонізм Герберта Спенсера.
- 4.3. Аксиологічна інтерпретація історії у філософії неокантіанства.
- 4.4. Концепція осягнення історії Робіна Коллінгууда.
- 4.5. Ноосферна концепція Володимира Вернадського – П'єра Тейяр де Шардена.
- 4.6. Фридріх Ніцше про історію як здійснення «волі до влади».
- 4.7. Вільгельм Дільтей про розуміння історії.
- 4.8. Онтологія історичного Мартіна Гайдегера.
- 4.9. Критична філософія історії Карла Поппера.

#### Література:

1. Антологія мирової філософії: В 4-х т. – М., 1970.
2. Бердяев М. Смысл истории. – М., 1991.
3. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
4. Вернадський В. Биосфера и ноосфера. – М., 2004.
5. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М., 1991.
6. Дильтей В. Наброски и критика исторического разума. // Вопросы философии. – 1988. – №4.
7. Дильтей В. Основная мысль моей философии... // Вопросы философии. – 2001. – №9.
8. Дильтей В. Описательная психология. – СПб., 1996.
9. Енгельс Ф. Походження сім'ї, приватної власності і держави // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 21.
10. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
11. Колінгууд Р.Дж. Ідея історії. – К., 1996.
12. Маркс К. Економіко-філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. – К., 1973.
13. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
14. Ніцше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. – К., 1994.
15. Ніцше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ніцше Фридрих. Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М., 1990.
16. Ніцше Ф. По ту сторону добра і зла // Вопросы философии. – 1989. – №5.
17. Ніцше Ф. Сумерки богов. – М., 1989.
18. Ніцше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 1990.
19. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.
20. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
21. Поппер К. Злидненість історизму. – К., 1993.
22. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1985.
23. Риккерт Г. Философия истории // Философия жизни. – К., 1998.

24. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
25. Татаркевич В. Історія філософії. – Львів, 1999. – Т.3.
26. Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1997.
27. Філософія. Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
28. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
29. Філософія. Курс лекцій. / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
30. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
31. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.
32. Ящук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій. – К., 2004.

4.1. Теорія історичного процесу Карла Маркса та Фридріха Енгельса: формаційний підхід. На середину XIX ст. філософія історії опинилася у кризовому стані. Прогресистська філософія XVIII – початку XIX ст. чітко ставила проблему закономірності та об'єктивності історичного процесу і робила перші спроби поєднати фактичний матеріал з його теоретичним узагальненням. Проте, у цих намаганнях бракувало ідеї, котра б змогла з'єднати суб'єктивно-пізнавальну діяльність історичної людини з реальним світом природи й соціуму, дати задовільно обґрунтовану відповідь на питання про механізм дії історичних закономірностей та рушійні сили поступу.

У середині 40-х років XIX ст. німецькі вчені Карл Маркс (1818-1883) і Фридріх Енгельс (1820-1895) виступили з обґрунтуванням власної соціально-історичної концепції, яка невдовзі отримала назву марксистського вчення, що претендувало на створення принципово нового світобачення, висувалося не тільки і не стільки як спосіб розуміння світу, скільки засіб його перетворення на нових суспільних засадах.

Марксизм, як вчення, виник на підставах гегелівської філософії, просвітницького розуміння історії й англійської класичної політекономії (Адам Сміт, Давид Рикардо).

Філософське обґрунтування історії знайшло відображення у численній праці Маркса, Енгельса, а також їх спільних творах. Найважливіші погляди засновників вчення про історичний процес і його пізнання були викладені у працях Маркса «До критики гегелівської філософії права» (1843), «Злидненість філософії» (1847), Маркса і Енгельса «Маніфесті комуністичної партії», «Святе сімейство» (1844), «Німецька ідеологія» (2 томи, 1846), Енгельса «Анти-Дюринг» (1878), «Людвіг Фойєрбах і кінець німецької класичної філософії» (1886) та ін.

Історіософія марксизму пізніше отримала назву «історичного матеріалізму».

Як і всім іншим філософським теоріям історії, марксизму було властиве споглядале конструювання історичної теорії, її телеологічне і фіналістичне забарвлення. Загальноісторичний процес уявлявся німецьким вченим, як нерозривний розвиток і вдосконалення природи і людини, який вів до «розумного» облаштування суспільства. Залишаючись гегелянцями й панлогістами, обидва мислителі дотримувалися думки, що ідеальні (розумові) конструкції повинні втілитися у реальному житті, так само як ідеальні поняття відбивають реальний стан зовнішнього світу. Тому й ідеальна картина «комунізму» (щасливого суспільства «золотого віку») має підстави стати дійсністю. З цього погляду Маркс і Енгельс не просунулися далі французьких просвітників.

Ім належить ряд фундаментальних спостережень, які стали тривалим здобутком світової історико-теоретичної думки. Слід вказати на той факт, що у центр історії вони поставили людину, діалектично пов'язавши її з оточуючим світом, об'єктивною реальністю, що існує поза свідомістю. «Не історія, – писали Маркс і Енгельс, – а саме людина, дійсна, жива людина – ось хто робить все це, все має і за все бореться». «Історія не

є якась окрема особа, яка використовує людину як засіб для досягнення своїх цілей. Історія – не що інше, як діяльність людини, що переслідує свої цілі».

Людина є не лише суб'єктом історії, яку вона творить, а й її об'єктом. Природа людини є активною, діяльною: вона пізнає світ, перетворює його і в цьому процесі зазнає особистих змін. Перетворюючи світ, людина водночас, змінюється сама. Це ґрунтовне світоглядне положення мало і продовжує зберігати важливе наукове значення, воно відбиває діалектику суб'єктивного і об'єктивного, ідеального і матеріального: у простоті пізнання оточуючого світу людина суб'єктивізує об'єкт, а у практичній діяльності – об'єктивізується як суб'єкт. Сутність кожної людини не є абстрактом, а сукупністю усіх суспільних відносин, в яких вона народжується й живе.

Слід відзначити (оскільки трактування багатьох питань марксизму було спотворене пізнішими тлумаченнями), що історичний процес представлявся засновникам вчення, як процес поступового звільнення людини на шляху до повної свободи – спочатку звільнення від природної, потім сімейної, ще далі соціально-економічної залежності. У зв'язку з цим, вчені виокремлювали лише три суспільні формації (системи), переходи між якими здійснюються шляхом революцій (кардинальних системних змін). Такими є первісний устрій, який звільняє людину від природної залежності, але підпорядковує сімейно-родовій; далі, після революції у засобах виробництва, складається соціально-економічна формація, в якій все більш зростаючу роль відіграє економічний чинник, а людина потрапляє у залежність від суспільства. На цьому етапі суспільний розвиток проходить декілька стадій, які характеризуються зростанням впливу економічного чинника, що визначає структуру суспільства та ідеологію його членів – рабовласництво, азіатство, феодалізм і капіталізм. Приділивши велику увагу останній стадії економічної формації – капіталізму, Марк і Енгельс постулюють настання нової позаекономічної формації, в якій людство, досягнувши високого рівня технології виробництва, звільниться від економічної і суспільної залежності, а людина перейде у «царство свободи».

У рамках такої загальної схеми вченими застосовувалися різні види типології суспільств, котрі пізнішими інтерпретаторами марксизму були зведені до так званої «теорії п'яти суспільно-економічних формацій».

На початку свого творчого шляху в цілому Марк і Енгельс приймають сенсіонівську схему історичного розвитку, тлумачачи античну давнину як добу переважно рабовласницької, а західне середньовіччя – феодално-кріпацької експлуатації, практично не торкаючись проблем історії первісності та зосереджуючи увагу на аналізі сучасного їм західного суспільства, яке вони називають капіталізмом. Історію людей Марк і Енгельс розглядали як утворення і розвиток суспільства, яке є результатом конкретних соціальних і виробничих відносин, що складаються між індивідуумами у процесі виробництва засобів до життя. Ці відносини визначаються, передусім, способом виробництва матеріальних благ і їхнім розподілом. Проте розподіл є нерівним, оскільки залежить від власності, а історія представляє собою картину постійної класової (соціальної) боротьби, котра є рушійною силою суспільних змін. У цій боротьбі кожний клас прагне завоювати державу і використати її у своїх соціально-економічних інтересах.

Логіка історії, на думку німецьких вчених, вимагає усунення власності, класів і держави, що у підсумку й дасть «комунізм». (Щоправда, слід зазначити, що Марк і Енгельс робили зауваження щодо неможливості досягнення ідеального суспільства, зокрема підкреслювали, що комунізм є лише «дійсним рухом», який знищує теперішній стан, а «не ідеал, який повинен бути встановлений».)

Надавши головної ваги матеріальним стосункам (виробництво матеріальних благ), вчені постулювали їхній, опосередкований людською свідомістю, вплив на всі

інші соціальні відносини – релігію, філософію, право, духовне життя тощо, все те, що вони охоплюють поняттям «ідеологічної надбудови». Звідси робиться «революційний висновок», що всі форми і продукти свідомості можуть бути знищені не духовною критикою, а «простим зруйнуванням реальних суспільних відносин».

Сильною стороною марксистської історіософії був інтегральний підхід до розуміння та пояснення історичних явищ і процесів – суспільство на даному етапі представлялося цілісною системою (структурою), усі елементи якої пов'язані не тільки функціонально, але також і, насамперед, холістично (цілісно, системно); їх взаємодія у підсумку визначається причинами матеріально-виробничого характеру.

Марксистська методологія вимагала пошуку остаточних відповідей на питання про причини історичних змін у конкретних соціально-економічних відносинах даної епохи і країни, а далі зобов'язувала «вловлювати» у мотивах людських дій соціально-економічний інтерес, який прихований під покровом різноманітних ідеологічних доктрин, які прислужують певним класам і «затуманюють» справжні їхні наміри. І хоча, як зазначалося вище, марксизм діалектично розв'язував проблему співвідношення об'єктивного і суб'єктивного у пізнанні, але зовсім не діалектично трактував взаємозв'язок свідомості і буття – жорстко зумовлював усі форми соціальної свідомості (мораль, право, релігію і т.д.) характером матеріального виробництва, втрачаючи зворотний вплив першої на друге. З цього зростала і перетворювалася у вирішальний чинник розуміння суспільних відносин майже механічна залежність ідеології від способу виробництва матеріальних благ. Повставало питання про зумовленість будь-якої ідеї соціальними інтересами її носія і тягнуло за собою явище «партійності» кожного світогляду. Саме цей момент – пошук соціального інтересу за кожним політичним або ідеологічним проявом – став провідним принципом пізнання і розуміння суспільних явищ в цілому й історичних зокрема.

Даремно Енгельс після смерті Маркса намагався спростувати звинувачення стосовно односторонності трактовки історії і суспільних відносин. Він виправдовувався, що ані Марк, ані сам він ніколи не твердили ніби-то економічний момент є «єдиним визначальним моментом» і що «надбудова» (політика, право, мораль і т.д.) часто впливають на суспільні процеси. Але все ж таки, – заключав Енгельс, – «економічний рух прокладає собі дорогу крізь нескінченну множини випадковостей».

Історична соціологія марксизму, підкреслюючи свідомий характер людських дій, вимагала від дослідника зводити усю багатоманітність їхньої мотивації до класових інтересів. Зіткнення цих інтересів проголошувалося рушійною силою історії. При поверховому погляді на події, твердили Марк і Енгельс, «панує випадок». Але позірна випадковість приховує дію внутрішніх законів, які і слід прояснити дослідникові.

Німецькі мислителі вважали, що вони відкрили дійсні механізми історичного розвитку і способи його пояснення, виходячи з чисто «практичних» причин: таке розуміння повинно «активізувати» людську діяльність до прискорення світового процесу.

У Європі й світі марксизм сприйняли перш за все як політекономічне вчення (завдяки «Капіталу» Маркса) і політичну доктрину, що обґрунтовувала класові інтереси робітництва. Тільки у останній третині століття зусиллями лідерів соціал-демократичних і соціалістичних партій європейських країн почалася пропаганда творів засновників вчення. У історико-теоретичному плані марксизм не вчинив великого впливу на історичну думку до кінця ХІХ ст. Його практичне застосування виявилось переважно на рівні публіцистики і не затронуло академічної науки. Натомість діячі робітничого руху у європейських країнах багато писали про матеріалістичне розуміння історії, вносячи немало нових елементів у історичну

соціологію марксизму (Лафарг у Франції, Бебель, Лібкнехт, Каутський, Бернштейн в Німеччині, Лабріола в Італії, Плеханов в Росії та ін.).

**4.2. Історичний еволюціонізм Герберта Спенсера.** Англійський філософ Герберт Спенсер (1820-1903), родоначальник позитивізму, усвідомлював те, що дебати стосовно концепції еволюції світу ще не завершено ні на епістемологічному рівні, ні на етичному, ні на рівні уявлень про людину, бо світ продовжує зберігати таємницю. Він вбачав своє завдання у виявленні відмінностей еволюції на рівнях тваринного світу й соціуму, визначенні та обґрунтуванні специфіки соціальної еволюції.

У системі Спенсера принцип еволюції вперше набуває універсального значення. Англійський філософ намагається вивести універсальні закони еволюції, приділяючи основну увагу процесам інтеграції та диференціації. У певному сенсі еволюція для нього виступає як повільний перехід від невизначеної аморфної однорідності до визначеної й структурованої різноманітності матерії, безвідносно до того, чи йде мова про космос та неживу природу, про біологічні види або ж суспільство. Але стосовно різних сфер буття він конкретизує сформульовані ним загальні закони еволюції. Хоча Спенсер і підкреслює їх принципову єдність, звинувачувати його в тому, що він не розрізняє законів біологічної та соціокультурної еволюції, немає ніяких підстав.

Суспільство, на думку Спенсера, не є умовною назвою певної кількості індивідів, воно – особливий феномен із властивою йому специфікою буття, який зберігає себе протягом кількох поколінь і претендує на особливий статус бути організмом. Цей організм має деяку подібність із біологічним: у процесі їх становлення і розвитку ускладнюється структура, влосконалюються функції. Організм протягом певного часу зберігає цілісність і певну самодостатність. Різниця між соціальним і біологічним організмами полягає в тому, що в біологічному частини й ціле мають абсолютний взаємозв'язок – частини не може існувати без цілого, а в соціальному організмі частини є автономною стосовно цілого. Цю автономність забезпечує свідомість на індивідуальному рівні. У біологічному організмі частини існують заради цілого, а в соціальному – навпаки. На відміну від Конта, для якого індивід поза суспільством був абстракцією, Спенсер вважав, що «життя цілого є принципово іншим, ніж життя його складових одиниць, хоча і утворюється ними». Суспільство існує для індивіда, більше того, його розвиток залежить від самореалізації особи. Біологічний і соціальний організми, як і все інше у Всесвіті, перебувають у процесі еволюції, під час якої відбувається перерозподіл матерії і руху.

Для англійського філософа виникнення людини зі світу природи уявляється процесом переходу від органічної до неорганічної еволюції, що пов'язується з перетворенням людини як біологічного виду в людину як члена суспільства.

Відображення законів еволюції у суспільстві має свою специфіку, зумовлену нерівністю людей і посиленням соціальної диференціації. Нерівність закріплюється на рівні великих і малих соціальних утворень, що унеможливує повернення до первинної гомогенності роду.

Історично суспільство розвивалося від однорідного до різноманітного через структурування й інтеграцію його окремих елементів на рівні сімей, потім родів, племен і народів. Із простого організму суспільство стає складним утворенням. Це пов'язується як із поглибленням розподілу суспільної праці, особливо у виробничій сфері (диференціації), так і зі зміцненням зв'язків між різними категоріями людей, котрі займаються різними справами і мають потребу в обміні продуктами праці та послугами (інтеграція). Особливо важлива роль у цьому належить органам суспільної

влади та управління, які утворюються як племенні інститути, а згодом переростають у державні.

Формування системи соціальних інститутів становить необхідну умову переходу від дикунства до варварства і тим більше до цивілізації. Одними з перших, на думку Спенсера, виникають обрядові, або церемоніальні, соціальні інститути, які вже на стадії дикунства через систему святих авторитетом предків норм і заборон (табу) здатні регулювати взаємини між людьми. Наступним кроком було утвердження інститутів влади й управління та перехід до племенного ладу доби варварства. З появою політичних інститутів боротьба індивідів за своє існування переноситься із суспільних надр на зовнішні форми конфліктів і воєн між автономними, внутрішньо структурованими соціальними організаціями.

Завдяки війнам, за Спенсером, переможці запановують над переможеними, які обертаються на рабів або кріпаків, для утримання яких у залежному стані необхідні інститути ефективного контролю. Внаслідок цього при переході від варварства до цивілізації виникає держава. Спенсер не проводить чіткого розмежування між лодержавними (племенними) і ранньодержавними формами суспільної самоорганізації, що відповідало загальному еволюціоністському баченню поступового, майже непомітного переходу від нижчих еволюційних форм до вищих. Утім англійський філософ підкреслює значення держави як інституту соціального контролю, який доповнюється релігійним інститутом – церквою. Отже, суспільство ранньої цивілізації тримається на страхові перед живими (завдяки державним інститутам) та мертвими – завдяки інститутам релігійним.

Серед цивілізованих суспільств Спенсер виділяє два основних типи: мілітарні, в яких особа підпорядкована соціумові (основані на примусі й абсолютному авторитеті влади), й такі, де держава є лише агрегатом для забезпечення свободи й добробуту індивідів. Ці типи він простежує вже в античні часи, протиставляючи Спарту Афінам. Водночас філософ вимальовує магістральну лінію еволюції цивілізації від деспотичних держав, заснованих на заборонах, насильстві та мілітаризмі, до вільного індустріального суспільства, яке ґрунтується на засадах науки й пацифізму.

Для мілітарного суспільства характерні експансія і захист території, жорсткі санкції і обмеження свободи в умовах домінанти вертикалі влади, то для індустріального – виробництво та обмін товарами (послугами), суспільний договір, на варті якого стоїть держава. Отже, у військовому суспільстві йдеться про пряме панування й підпорядкування, а в індустріальному – про конкуренцію й партнерство в системі горизонтальних (комунікативних) відносин, де зростає, а не перерозподіляється суспільне багатство. Унаслідок цього виживають і процвітають слабші, що, у свою чергу, призводить до згасання, деградації і розпаду індустріального суспільства.

Найвизначнішими зразками еволюції цивілізації Спенсер вважає Велику Британію та США, котрі наближаються до «індустріалістичного» ідеалу (ґрунтується на горизонтальних комунікативних відносинах природної кооперації), досить близького до контівського уявлення про майбутнє суспільство. У майбутньому функція держави має полягати лише в охороні індивідуальних свобод і прав громадян.

Під кінець життя Спенсер відчував, що європейські держави починають мілітаризуватися, готуючись до боротьби за імперіалістичний перерозподіл світу, але сподівався, що цей рецидив попередньої фази буде подолано і після важкої кризи буде остаточно розчищено шлях до утвердження ідеалу ліберального індустріального суспільства, розвиток якого визначатиметься успіхами науки й етики.

Спенсер, таким чином, відкидає ідею односпрямованого лінійного прогресу, у світлі якої різні форми суспільства, репрезентовані дикими та цивілізованими

етносами, демонструють лише «різні ступені однієї форми». На його думку, істина полягає скоріше в тому, що соціальні типи, подібно до типів індивідуальних організмів, не утворюють певного ряду і лише поділяються на групи, що розходяться та розгалужуються. Саме в цьому сенсі філософ вважає можливим говорити про два основних типи державних організмів: мілітарні, де особа підпорядкована колективові, як у Спарті, та такі, що орієнтовані на забезпечення свободи й добробуту особи, як у давніх Афінах чи, тим більше, у Великій Британії XIX ст. Зрозуміло, що такий переконаний індивідуаліст і ліберал, як Спенсер, засуджує перші і бере бік других.

Важливо наголосити, що еволюціонізм Спенсера передбачав поступову, повільну, але незворотну інтеграцію людства на його шляху від первісного стану до вершин індустріального прогресу. За його слушним зауваженням, рух, який починається від варварських племен із високою мірою подібності їхніх членів за функціями, йшов і йде у напрямку економічної агрегації всього людського роду через розподіл праці та посилення зв'язків між народами та державами. У цьому еволюціонізм, як і марксизм, продовжує екуменічну тенденцію просвітницького прогресизму, якому передувала вселенськість християнського вчення.

Незважаючи на те, що Спенсер не робив чіткої періодизації історичного поступу людства, його бачення цього процесу можна було б узагальнити наступним чином. Відштовхуючись від фергюссонівського тріадного поділу на дикунство, варварство та цивілізацію, англійський філософ у рамках самої доби цивілізації розмежовує стадії мілітарно-деспотичного (донаукового) та ліберально-індустріального (наукового) розвитку, визначаючи базові ознаки останнього подібно до того, як характеризував індустріальне суспільство Конт. Відтак можна сказати, що для Спенсера найістотнішим був поділ еволюції людства на дві основні стадії – первісності та цивілізації, кожна з яких поділялася також на дві частини: на дикунство та варварство перша і на деспотично-мілітарний та індустріальний періоди друга. Фактично, уся історія Європи, за Спенсером, – це історія трансформації суспільства військового типу, де люди існують для держави, у суспільство промислового типу, де держава існує для людей.

Згідно із законом постійності сили, незнищенності матерії і безперервності руху досягається гармонія і рівновага системи, що автоматично припиняє дію механізму еволюції і запускає механізм дисолюції (з лат. – «руйную», «розкладаю»). Однак, це не кінець, а початок нового витка еволюції. Інакше кажучи, діє циклічна модель розвитку світу, де йдеться не про повторення минулого, а про структурну «реконструкцію» світу як системи.

Отже, історія, за концепцією Спенсера, постає як вища фаза еволюції світу на рівні соціуму, який підкоряється універсальним природним законам, але має свою специфіку їх прояву. Оскільки рушійною силою еволюції є невідома сила організації матерії і руху, то напрям історії не можна визначити наперед. Уявлення про соціальну еволюцію як про двоєдність процесів прогресу і регресу суперечило традиційному фіналізму історії. Крім того, еволюція актуалізувала момент спадкоємності, на противагу революційним змінам (філософія марксизму). Еволюція має кумулятивний характер: вона не заперечує старий матеріал, а реорганізовує його. Людина у суспільстві має право вступати в діалог-кооперацію або не вступати, якщо це суперечить її інтересам. Як механізми ефективної адаптації до середовища проживання люди використовують конкуренцію і партнерство. Такі якості соціальної людини закладені природою еволюції. Змагальність і прагнення до партнерства притаманні відноsinам не лише між людьми, а й між народами. Недоліки концепції Спенсера виявилися у недостатньому розмежуванні біологічного і соціального, обмеженні ролі людини можливостями пристосування до умов середовища,

абсолютизації принципу спадкоємності, що породжує приховану форму провіденціалізму і надто оптимістичні очікування щодо побудови досконалого суспільства силою еволюції.

Спенсеру вдалося створити свою систему синтетичної філософії. У душі методології емпіризму він заявив, що реальність незбагненна, бо в досвіді люди мають справу із символами реальності як продуктом свідомості. Тому знання про світ є відносним. Однак накопичений досвід показує, що першопричиною всього існуючого є невідома сила, яка забезпечує матерію світу і його рух. Опираючись на це положення, Спенсер будував концепцію еволюції природи, суспільства, людини. У найзагальнішому вигляді еволюція світу є процесом інтеграції матерії і одночасно процесом її диференціації. Між цими процесами встановлюється динамічна рівновага, яка забезпечує адаптацію системи, що склалася, до умов існування і закріплення знайденої якості. Наростання диференціації системи призводить до посилення спеціалізації її частин. Процес інтеграції гармонізує частки цілого. Взаємозв'язок процесів диференціації та інтеграції забезпечує еволюцію системи, її прогрес зі специфікою на рівні природи, суспільства, людини.

Неминучість еволюції має силу природного закону, що не заперечує, а навіть припускає особливості прояву. Якщо обставини змінюються, то рано чи пізно змінюється і тип системи. Їх дія може бути такою сильною, що система не лише втрачає перспективу, а й може повернутися до початкових структур. Однак, це не означає, що процес розвитку системи, особливо соціальної, можна прискорити вольовими зусиллями. Еволюція як прогрес не має лінійного характеру. Вона залежить від дії чинників, що прискорюють або гальмують (уповільнюють) розвиток, забезпечуючи стабільність системи або її зміну.

**4.3. Аксиологічна інтерпретація історії у філософії неокантіанства.** Заміна Контом філософії історії соціологією, спенсерівська інтерпретація історії у душі еволюціонізму, запозиченого з біології, марксистський економічний детермінізм з апологізацією класової боротьби, призвели до їх критики неокантіанцями.

Німецький філософ Вільгельм Віндельбанд (1848-1915) запропонував розмежувати історію і природознавство не за предметом дослідження, а за методом. Номотетичний (узагальнювальний) метод забезпечує розкриття зв'язків між фактами і встановлення загальних законів розвитку природи. Ідеографічний метод допомагає встановити особливе, виявити специфічне в окремих подіях історії, визначити цінність події, що становить прерогативу історії.

З погляду Віндельбанда, вся попередня філософія історії опиралася на номотетичний метод пізнання, ігноруючи ідеографічний метод освоєння історичних подій, що і породило труднощі у філософії історії, забезпечивши фіктивне або абстрактне, але не наукове пояснення історичних подій.

Ідеї Віндельбанда систематизував і розвинув німецький філософ Генріх Ріккерт (1863-1936). Успадкувавши від Канта ідею активності свідомості, Ріккерт відмовився від ідеї трансцендентної «речі в собі». Буття всякої дійсності Ріккерт розглядав як буття у свідомості, не переймаючись, якою дійсністю є насправді. Це пов'язано з тим, що наука, приступаючи до дослідження, вже має справу з доннауковими поняттями, які вона використовує в процесі дослідження, а людина спрощує різноманіття явищ світу в логічних поняттях, редукуючи історичне до логічного. На відміну від позитивістсько зорієнтованих істориків, які прагнули фіксувати історичні події так, як вони відбувалися насправді, без урахування суб'єктивних суджень про них, Ріккерт був переконаний у необхідності аксіологічної інтерпретації подій, незважаючи на те, що визначення цінності події обтяжене суб'єктивністю. Пізнавати – означає оцінювати,

схвалювати або засуджувати, тому у філософії Ріккєрта істина заявляє про себе не лише як адекватне віддзеркалення реальності, а й як її ціннісна інтерпретація.

Історичне дослідження припускає вибір істориком тих подій, які він вважає істотними, а це можливо тільки в разі зіставлення їх із певною системою цінностей. Цінність не тотожна користі, ідеалу або ідеї. Вона є смислотворчим орієнтиром, який допомагає вийти за межі питань «що є що» і «хто є хто», актуалізуючи питання «чому» і «в ім'я чого». Жодний історик, навіть якщо він прагне до об'єктивності і неупередженості, не може уникнути власної оцінки подій. Ці оцінки визначають ієрархію викладеного матеріалу, ступінь його значущості.

За Ріккєртом, об'єктом історичного дослідження є об'єкти культури, які прямо або опосередковано пов'язані з цінностями, мають соціальну значущість. Метою історії як науки про культуру є пізнання одиничного в його неповторності, а принципи освоєння історичного повинні розробити філософія історії.

Номотетичний метод, який раніше домінував, орієнтував істориків на пошук загальних законів розвитку суспільства з претензіями на статус універсальних законів розвитку світу. Ототожнення законів суспільства і законів природи поставило під сумнів унікальність суспільства. За цих умов усі міркування про специфіку суспільного розвитку були просто декларативними, філософія історії втрачала свою самодостатність, її легко можна було замінити соціологією. Однак ця заміна виявилася неадекватною. Звернення Конта до проблеми «прогрес – регрес» опинилося за межами предмета соціології, бо позначене аксіологічною інтерпретацією, що є прерогативою філософії історії. Визначити стан прогресу або регресу можна, але тільки через критерій цінності, за допомогою якого стан розвитку не може бути охарактеризований як щось неминуче, а отже, не має характеру закону. Прогрес зумовлює набуття нової якості, а нове не може бути законом, бо законом можна вважати лише те, що постійно повторюється. Отже, закон Конта насправді є формулою цінності зі значенням абсолютного ідеалу.

Тільки поняття «цінність» може конституювати поняття «історичний універсум». Цінності можуть об'єднати фрагменти, частини в єдине історичне ціле. Тому виняткове значення філософії історії полягає в тому, що вона є вченням про цінності, що забезпечують єдність історичного й логічного, а в разі необхідності і його поділ на частини в межах історичного аналізу. Однак різноманіття цінностей ставить під сумнів не лише універсальні, загальні закони історії, а й сенс світового історичного розвитку як єдиного процесу.

Філософія історії, за Ріккєртом, не лише обґрунтовує тезу про те, що принципами історичного розвитку є цінності, не лише розшифровує їх, а й виконує критичну місію, визначаючи ступінь їх впливу на тлумачення сенсу історії в конкретному її прояві і філософському вимірі. Наприклад, марксистське розуміння історії претендує на відкриття об'єктивних законів суспільного розвитку. Оскільки основною цінністю марксизму є перемога пролетаріату над буржуазією, то і сенс історії зводиться до боротьби класів. Мета боротьби полягає в політичному пануванні і володінні економічною могутністю, унаслідок чого економічне й політичне життя видається істотнішим, ніж культурне життя. Абсолютизація економічного базису, резюмував Ріккєрт, – сумнівна підстава для визначення сенсу світової історії, оскільки різноманіття інших людських учинків і прагнень позбавляється всякого сенсу.

Ціннісний підхід у філософії історії допомагає уникнути упередженості, абсолютизації однієї з цінностей. Визнання різноманітних систем цінностей ставить перед дослідником завдання побудови системи принципів історичного і визначення пріоритетів, ідентифікуючи їх через цінності в історії філософії і всесвітній історії. Розв'язання цього завдання допоможе подолати і проблему пошуку сенсу регіональної

історії, історії окремого народу, події, особи. Ріккєрт розумів, що це є «надзавданням», але його можна виконати за умови, що філософія буде насамперед ученням про загальні цінності культури. Створивши обґрунтовану систему таких цінностей, філософія може дати змогу поділити історичне ціле і визначити складові епохи в такий спосіб, щоб сенс історії не перетворився на абстрактну формулу, а заявив про себе конкретно через одиничне.

Критерієм виокремлення епох (історичних періодів) мають бути тільки ключові цінності. Через ціннісний підхід філософія історії досягає справжнє розуміння прогресу. Нова якість прогресу як втіленої цінності допомагає філософії історії оцінювати минуле через зіставлення із сьогоденням. Конкретне історичне дослідження покликане визначити, що в історії було прогресивнішим, а що регресивнішим, що свідчило про підйом, а що – про занепад.

За Ріккєртом, у всесвітній історії були такі епохи: 1) епоха догматизму – період панування християнської ідеї, коли Бога вважали абсолютною цінністю; 2) епоха скептицизму – період, ініційований ученням Джордано Бруно про нескінченність Всесвіту, не обмеженого ні часом, ні простором. Оскільки поняття «історичне ціле» стає суперечливим, то і вислів «усесвітня історія» втрачає свій зміст; 3) епоха критицизму – період, започаткований філософією Іммануїла Канта, що повернула людині статус «центру світу». Дійсність світу не існує сама по собі, вона визначена суб'єктивними формами її освоєння. Людина впевнена як у своїй свободі, так і в дійсному сенсі світу і його історії, бо наділена розумом.

Високо оцінюючи безумовні цінності розуму й свободи в німецькій класичній філософії, Ріккєрт протестував проти визнання метафізичного буття цінностей, тому що це призводить до ідеї про наявність двох видів буття: істинного, що перебуває по той бік реальності, і буття примар та ілюзій, буття відносно істини, де і відбуваються конкретні історичні події. Виникає парадокс демонстрації нікчемності історичного перед трансцендентним. Для історика такий підхід неприйнятний, оскільки саме в безпосередньому житті суспільства він вбачає справжню реальність. Однак визнання безумовної шкали цінностей, з погляду Ріккєрта, необхідне, бо вона задає належне, будучи критерієм конкретно-історичних цінностей.

Отже, внесок неокантіанства у розвиток філософії історії, можна визначити у таких тезах: 1) історія є ідеографічним відображенням одиничного розвитку культури через її цінності, що повинна обґрунтувати філософія історії; 2) принципами історичного розвитку є цінності культури; 3) відносно людини зі світом є не суб'єктно-об'єктивними, такими, що протиставляють її і світ, а подієвими, бо людина влучена до світу реальності; важливим є не стільки пояснення «що є що», скільки розуміння «чому», «для чого»; 4) усе, на чому позначилися людські інтереси, є культурою; 5) відносний конкретно-історичний характер цінностей культури свідчить про те, що історія не є процесом розгортання, прояву певної субстанції поза часом і поза простором, історія завжди конкретна; 6) культурна природа цінностей є підставою для заперечення дії універсальних законів всесвітньої історії і ставить під сумнів сенс всесвітньої історії, зорієнтовує на осмислення конкретного історичного і уточнення його сенсу.

Такий підхід позначений небажаним релятивізмом, якого можна позбавитися, якщо разом із цінностями конкретного історичного сформувати систему безумовних, значущих, позаісторичних, трансцендентних цінностей. Вони, будучи ідеалом, допоможуть осмислити одиничне через конкретне історичне. Історія відображає реальність не загалом, а тільки реально існуюче часткове (одиничне).

**4.4. Концепція осягнення історії Робіна Коллінгвуда.** Абсолютний ідеалізм Гегеля знав критику від представників некласичної філософії. Однак Робін Джордж Коллінгвуд (1889-1943), автор праці «Ідея історії», став одним із захисників раціоналізму. Його гегельянство було найменш ортодоксальним, він зміг уникнути надмірного догматизму у своїй критичній філософії історії. Коллінгвуд зробив спробу переосмислити деякі ідеї Гегеля, зберігаючи їх позитивні надбання. З погляду Коллінгвуда, в історії все є унікальним і неповторним. Події історії мають зовнішню форму (матеріалізоване явище) і внутрішній зміст (думку). Завдання історика полягає в тому, щоб проникнути в задум історичного, бо історія – це насамперед історія думки, а єдиним суб'єктом історичного процесу є мисляча людина.

Місце метафізичного світового духу гегелівської філософії у Коллінгвуда посідає дух людський, основною здатністю якого є самопізнання. Воно є історичним, розшифровує думки, зафіксовані в індивідуальних діях, учинках. За Коллінгвудом, історика має цікавити тільки подія, що трапилася в часі і втілює певну думку, а не будь-які спонтанні вчинки; історичне знання – це відтворення минулого в сьогоденні, його об'єктом є живий досвід, який історик повинен пережити у своєму розумі. Роздумувати про особливості історичного пізнання може лише професіонал, який освоїв відповідні процедури, навчився їх застосовувати, оволодів секретами професії історика. Тільки у такий спосіб можна досягнути не віддзеркалення минулого, а розуміння, осягнення і пояснення історичного. Наприклад, якщо історик хоче дізнатися, що хотів сказати Платон у своїй праці «Держава», він повинен продумати платонівські думки, відтворити їх у контексті власного знання і вже після цього їх оцінювати, захоплюватися або критикувати, схвалювати або засуджувати. Однак історик має взяти до уваги, що завдяки внутрішній полісемії і метафоричній мові текст Платона, як і будь-який інший, набуває автономного просторового сенсу, не пов'язаного з авторським баченням.

Коллінгвуд усвідомлював, що розуміння – акт раціональний, але форми прояву людського духу охоплюють і ірраціональне, таке, що не бере участі в історичному житті, але завжди супроводжує його. Розуміння – це перший крок до забезпечення пояснення. Інакше кажучи, між освоєнням історії і її поясненням необхідним етапом є розуміння.

Із позиції герменевтичної концепції розуміння історик мислить не фактами і не періодами. Оскільки історичного не осягнути і не загнати в чітко визначену схему, то він може мислити тільки проблемами. Визначивши проблему, окресливши ескіз наукового пошуку, історик відтворює минуле у власному пізнанні і розкриває його сенс, а тому історичне пізнання є одночасно суб'єктивним і об'єктивним. Суб'єктивним воно є тому, що від початку і до кінця пізнання відбувається акт мислення, до якого залучається і чужа думка. Об'єктивності історичному пізнанню надає збереження статусу об'єкта пізнання, незважаючи на відтворення і переосмислення чужої думки. Оскільки йдеться про ідеї, а не про відчуття, то в них завжди є раціонально загальне, доступне розумінню. Однак ця доступність можлива, а не обов'язкова, тобто історик не завжди зможе відтворити загальне. Це залежить не від його підготовки, особливого бачення, а від того, чи здатен він відчувати особливу схильність, симпатію до об'єкта пізнання, чи має він схожий досвід, щоб переосмислити чужі думки. Не слід забувати, що історик завжди є людиною свого часу, наділеною автономністю мислення, тому він може змінити своє ставлення до поглядів, які ще вчора здавалися йому близькими, під впливом певних обставин. Крім того, будь-яка реконструкція історичного, а тим паче його інтерпретація, завжди має статус гіпотези, а не теорії.

Отже, історичне пізнання, з погляду Коллінгвуда, відрізняється від простого відтворення минулого. Воно конструє історію та інтерпретує її, розуміє та

переосмислює в акті рефлексії, проявляючи свободу мислення. Свобода мислення полягає в незалежності, незаданості, креативності, а не всюдозволеності, бо у своїй раціональній діяльності історик керується ситуацією, обумовленою власними думками й думками інших людей.

Своєрідно розумів Коллінгвуд історичний прогрес. Він вважав, що помилки багатьох істориків полягають у тому, що вони на певну епоху наклеюють ярлики «погана» або «хороша» і в цьому вбачають стан прогресу або регресу, тоді як «візитною картою» історичного прогресу є накопичення розв'язаних проблем. Тому прогрес можливий у сферах економіки, політики, права, науки, філософії і навіть релігії, але неможливий у сфері мистецтва й моралі, оскільки витвори мистецтва й норми моралі є результатом нерелексивного досвіду.

Розкриваючи механізм розуміння, Коллінгвуд вступив у сферу герменевтики (з грец. «мистецтво тлумачення»). Пізнання минулого постало в його концепції як переосмислення подій минулого з позиції сьогодення, що виключає чисте відтворення подій. Прогалину між минулим і сьогоденням заповнює уява історика, що є не довільною фантазією, а креативною діяльністю, підпорядкованою певній логіці. Вона насамперед орієнтована на реконструкцію інтенцій історичного, що ґрунтуються на теорії і практиці людей, процесах і результатах їх життєдіяльності. Свідомість історика проєктивна, оскільки наділена здатністю задлягедь створити план, сформулювати ідею і спрямувати дослідження в невизначеність.

У своїй критичній філософії історії Коллінгвуд наголосив, що важко уникнути помилок і оман, бо історик переноситься в інший час на «крилах власної уяви». Однак його свободу обмежують історичність, межі досліджуваного проблемного поля. Коллінгвуд дійшов висновку про необхідність збігу історичної свідомості з історичним буттям, бо «історичний процес сам по собі є процесом думки і існує остільки, оскільки індивідуальні суб'єкти, що є його частками, усвідомлюють себе такими». Зрештою, історія постає як «самопізнання розуму».

Концепція Коллінгвуда може викликати заперечення й критику, однак він прагнув підтримати раціональність історичної науки, виявив інтелектуальну «чесність».

**4.5. Ноосферна концепція Володимира Вернадського – П'єрра Тейяр де Шардена.** Українська і російська релігійно-філософська традиція, виходячи з базових принципів християнської історіософії, майже не звертала уваги на наукові розробки відповідних тем (це стосується практично всіх ідейних спадкоємців Володимира Соловйова, але не його самого). Так само й позитивістський еволюціонізм і особливо, структуралізм та функціоналізм, які протягом ХХ ст. переважали у Великій Британії, США та Франції, демонстративно відмежовувалися від «метафізичних» проблем. Це унеможливило пояснення процесів, котрі досліджувалися, а відтак зводило функції вчених до фіксації та опису фактів, які не об'єднувалися у цілісну картину світу. Останнього, здавалось би, прагнув марксизм, який, по ідеї, намагався інтерпретувати багатство накопичених різними науками даних на основі власної досить послідовної теоретичної конструкції. Але, ставши офіційною ідеологією в СРСР та залежних від нього країнах, він швидко перетворився на догматичну схему, яка визначала загальну концепцію історії, не дуже рахуючись із реальними науковими досягненнями, перекинувши на догоду відповідним положенням одні дані й відкидаючи чи ігноруючи інші. До того ж марксизм, як і більшість ідейних течій ХІХ ст., характеризувався досить-таки жорстким моністичним детермінізмом, що не відповідало плюралістичному духові справжньої науки ХХ ст. Такий стан речей не міг задовольнити тих мислителів і дослідників, які, будучи видатними фахівцями у своїй



галузі, усвідомлювали необхідність загальнотеоретичних (філософсько-світоглядного та й філософсько-релігійного плану) конструкцій, або як філософи чи навіть служителі церкви розуміли, що справжнє пояснення історичного шляху людства, як і Всесвіту в цілому, не мислимо без оволодіння здобутками сучасної науки. З-поміж таких людей передусім слід назвати видатного українського вченого, філософа Володимира Вернадського (1863-1945), історіософія якого, цілкомито ґрунтуються на вірі в науку і просякнута ідейним пафосом наукового світогляду. У Вернадського ми бачимо дуже обережне й шанобливе ставлення до галузей, що перебувають поза компетенцією науки, – до філософії та релігії.

Вернадський був першим, хто поставив на ґрунт справжньої науки натурфілософські здогадки, притаманні, скажімо, Фридріху Шеллінгові, або загальноеволюціоністські міркування про Всесвіт та місце в ньому людини, висловлені Гербертом Спенсером. В системі, так би мовити, космічної еволюції, писав він, людство стає новою творчою потугою, яка силою свого наукового розуму та технічних можливостей створює нові форми обміну речовини та енергії між суспільством та природою *Noto sapiens*, який поширився по всьому суходолі та значній частині водної поверхні планети, вніс в її вигляд такі значні зміни, що їх можна вважати геологічним переворотом малого масштабу. Внаслідок цього біосфера Землі (термін, уведений в науку Вернадським) набуває принципово нового вигляду – стає ноосферою, сферою розуму. Це відбувається завдяки взаємодії «суспільства-культури-розуму» людства з природою Земної кулі, а розумна людська діяльність стає головним, вирішальним фактором космічної еволюції. Зароджуючись на нашій планеті, ноосфера має тенденцію до постійного саморозширення, поступово перетворюючись у найістотніший момент космічного життя.

Своє вчення Вернадський виклав у праці «Наукова думка як планетне явище», де визначено основні умови переходу біосфери в ноосферу, а також такі його ознаки, як заселення людиною всієї планети (у т. ч. пустелі і зони Північного та Південного полюсів); удосконалення міжнародних комунікацій; розширення меж біосфери і вихід до космосу; відкриття нових джерел енергії; рівність всіх рас і релігій за повної свободи наукової думки від тиску ідеологічних інститутів; виключення воєн із життя суспільства; усунення загрози голоду, бідності, хвороб тощо. Загалом йдеться про запропоновану Вернадським планетарну стратегію виживання, яка вимагає глибокого ноосферного аналізу планетарних проблем, що все більше ускладнюються.

Згідно з Вернадським, у біосфері існує велика геологічна або космічна сила, планетарна дія якої зазвичай не береться до уваги в уявленнях про космос. Ця сила – розум людини, спрямована й організована її воля як суспільної істоти. Саме таке розуміння ноосфери безпосередньо стосується до всіх можливих моделей всесвітньої історії.

Тому предмет дослідження філософії історії можна визначати як природно-історичний процес, дану людям реальність співбуття природи, людини і суспільства. Щоб розкрити це визначення, з'ясувати, чи не буде обмежена історична наука у зв'язку з такою характеристикою її предметної області, необхідно розглянути його за кількома параметрами.

Насамперед у цьому тлумаченні предметної сфери точно охарактеризовано нерозривний взаємозв'язок їх основних складових – природи, людини і суспільства. Коли йдеться про їх співбуття, то всесвітню історію передусім повинен цікавити саме подієвий ряд їх взаємодії. Предметна сфера є об'єктивною реальністю, і вона зумовлює критерій відбору подій для всесвітньої історії. Необхідний не опис усіх подій загалом, а констатація взаємозв'язку, який просував людство на шляху освоєння локальних географічних, відтак планетарних, а нині й космічних просторів.

Концепція ноосфери також визначає базові віхи історії. Схематично це виглядає так: нежива матерія – жива матерія – розумна матерія – ноосфера. Всесвітню історію повинен цікавити весь ланцюжок, а не тільки якісний перехід від живої до розумної матерії і її розвиток у процесі ноосферизації. Інакше втрачається бачення як ретроспективи, так і перспективи, можливість аргументувати універсальну закономірність.

Історики описують процес розвитку людського співтовариства від палеоліту до сучасності. Палеоліт – кам'яний вік, перша створена людиною культура, що тривала приблизно 20-30 тис. років. Економічною основою людського суспільства у цьому віці було полювання, тобто споживче ставлення до природи. Ця епоха збігається з тривалим льодовиковим періодом.

У мезоліті льодовик відступив (упродовж XX – X ст. до н. е.) і почалася сучасна епоха. Великі дикі звірі зникали, люди почали споживати рибу і морепродукти, освоювали узбережжя, виготовляли човни, межі, збирали їстівні рослини. У цей період відбулася неолітична революція, що полягала в одомашнюванні тварин.

Досягнення людини в мезоліті підготували зміну мисливсько-збирального типу суспільства природничим, виробничим типом в неоліті. Розвивались зачатки землеробського і тваринницького господарства, люди приручали все більше тварин, широко використовували вогонь, виготовляли керамічні вироби – неолітична людина почала виготовляти необхідні продукти, що гарантувало суспільству виживання. Неоліт, мідно-кам'яний вік – ознаменований переходом до виробництва мідних і бронзових знарядь праці. У бронзовому віці поліпшилася обробка таких металів, як мідь і олово.

Залізний вік був епохою первісної і ранньокласової історії людства, що характеризується розповсюдженням металургії, виготовленням залізних знарядь праці. Згодом тривали епохи античності, Середньовіччя, Нового часу. Чим ближче до сучасності, тим докладнішим стає історичний опис. Геродот розпочав *Historias Arpodoxis* – історію опису подій і особистостей, по суті, історію соціально-політичну. Цей поворот був настільки важливим, що зберіг свою актуальність і дотепер. У XX ст. розпочалися глобальні процеси, що змусило дослідників звернутися до макроісторії, всесвітньої історії, але не лише до історії людства як соціальної цілісності, а й до її нового виміру – діяльності в планетарному масштабі.

Будучи геохіміком і дослідником, здатним мислити глобальними категоріями, Вернадський виявив, що живі організми є важливою ланкою в міграції хімічних елементів на Землі. Нежива і жива матерії поєднуються в єдиному процесі. Наступним кардинальним кроком було усвідомлення, що до глобальних процесів залучена й матерія розумна.

Зростання чисельності населення, якісний стрибок у розвитку науки і техніки у XIX – XX ст. перетворили діяльність людини на чинник планетарного масштабу, спрямовальну силу еволюції біосфери. Виникли антропоєнози (грец. *anthropos* – людина, *koinos* – загальний, спільність) – співтовариства організмів, у яких людина є домінуючим видом, а її діяльність визначає стан усієї системи. Вернадський вважав, що наукова думка і людська праця зумовили перехід біосфери до нового стану – ноосфери (сфери розуму).

Нині людство перебуває в активній фазі трансформації біосфери. Вернадський наголошував на інтенсивному зростанні впливу живої речовини – цивілізованого людства – на зміну біосфери. Перебудова навколишнього середовища науковою думкою за допомогою організованої праці не є стихійним чи випадковим феноменом. Цей процес закоріненний у самій природі, його начала закладено мільйони років тому

через природний процес еволюції. Людський розум і керована ним діяльність стали новою потужною геологічною силою. У часі це збіглося із тим моментом, коли людство заселило всю планету, економічно об'єдналося в єдине ціле, а наукові думки злилися воедино завдяки успіхам у техніці зв'язку.

Отже, формуванню ноосфери передували такі об'єктивні умови: 1) заселення людиною практично всієї планети; 2) зміна якості й інтенсивності зв'язків між країнами і людьми; 3) переважання антропологічного чинника над іншими геологічними процесами у біосфері; 4) розширення меж біосфери за рахунок освоєння космосу; 5) відкриття нових джерел енергії; 6) політичне і юридичне визнання рівності людей усіх рас і релігій; 7) зростання впливу народних мас на вирішення питань зовнішньої і внутрішньої політики держав; 8) свобода наукової думки і наукового пошуку від тиску релігійних, філософських і політичних систем; 9) зростання рівня освіти, її доступність і масовість; 10) перетворення боротьби з бідністю, голодом і хворобами на загальнолюдську проблему; 10) активний процес перетворення первинної природи Землі з метою зробити її здатною задовольнити всі матеріальні і духовні потреби населення планети, яке постійно зростає.

Ідеї Вернадського багато в чому співзвучні роздумам Костянтина Цюлковського, у філософському аспекті вони перегукуються з еволюційною монадологією Миколи Лосського і в цілому відбивають настрої, поширені в освіченому російському суспільстві початку ХХ ст., іншими проявами яких були теософські побудови ідейних спадкоємців Олени Блаватської, як, наприклад, «агні-його» Олени Реріх або антропософські пошуки Андрія Белого.

Подальший розвиток ідея людської історії як ланки космічної еволюції знаходить у грандіозній релігійно-філософсько-науковій побудові П'єра Тейяра де Шардена (1881-1955), добре знайомого з відповідними ідеями українського філософа Володимира Вернадського. Французький мислитель малює широку панораму всесвітньої еволюції, виходячи з того, що задовільне тлумачення Універсуму має охоплювати не лише зовнішній, а й внутрішній бік речей, не лише матерію, але й дух. Унаслідок цього сама людина осмислюється як пункт зосередження та гармонізації універсального прагнення до життя, як вісь та вершина еволюції.

Еволюція Всесвіту постає в його концепції розкриттям глибинних внутрішніх потенцій буття, що мають сакральну основу. Розкриття цих сил проходить стадійно – через такі величезні періоди, як переджиття, життя, думка та майбутнє наджиття, в межах кожного з яких виділяються (відповідно до даних космології, геології, палеонтології, археології, історії тощо) свої підетапи.

Таким чином, Тейяр де Шарден виступає немовби як еволюціоніст, який на відміну від позитивістів або марксистів вводить у свою систему з метою пояснення механізму розвитку певні трансцендентні сили, котрі й визначають та спрямовують до певної цілі космічний поступ. Але сама методологія шарденівського моделювання всесвітньої еволюції принципово відмінна від традиційних еволюціоністських схем. Чий би розвиток він не розглядав – мезозойських плазунів, гомінідів чи людських суспільств, французький філософ і натураліст повсюди бачить поліваріантність, полілінійність еволюції та наповняє на тому значно раніше, ніж Джон Стюарт із своєю витриманою по суті в цілому позитивістському дусі концепцією багатолінійної еволюції. Полілінійність розвитку, наявність пучків можливостей напрямків подальшого руху на кожній із стадій розвитку живої та соціально-розумної сфер – біосфери та ноосфери – виступає найважливішим, поряд зі стадійно-еволюційним, принципом осмислення космічної, планетарної та загальнолюдської історії, яка тлумачиться у новому, незвичному для більшості істориків та суспільствознавців масштабі.

Пучкоподібний характер еволюції французький дослідник переконливо розкриває на матеріалах антропогенезу, доводячи, що лінія *Homo sapiens* не походить від неандертальських форм гомінідів, а репрезентує інший, паралельний шлях еволюції, який з переходом до верхнього палеоліту перемагає і витискує своїх конкурентів. Тобто антропогенез моделюється у вигляді куща, а не дерева, що добре пояснює наявні антропологічно-археологічні дані. Людина сучасного типу заселяє Землю куло, диференціюючись за расовими ознаками. Рання первісність демонструє людство як сукупність невеличких мобільних, мало пов'язаних між собою груп мисливців та збирачів. У такому вигляді люди перебувають багато тисячоліть, аж до доби, яку Тейяр де Шарден називає «неолітичною метаморфозою» – поняттям, подібним до терміна «неолітична революція», введеного у середині ХХ ст. Гордоном Чайлдом.

Зрушенням, які відбулися за неоліту, французький мислитель надає значення не меншого, якщо не більшого, ніж британський археолог-неоеволюціоніст. Він визначає, що в неоліті люди переходять до землеробства і скотарства, осілости, починають оволодівати складними технологіями, якими на той час були гончарство та перші експерименти у металургії. Чисельність людства швидко зростає, а замість груп мисливців і збирачів з'являються добре організовані племена. В умовах збільшення густоти населення посилюються контакти, обмін виробами, сировиною та ідеями. Утворюються традиційні культури, розвивається колективна пам'ять. Як пише Тейяр де Шарден, якою б тонкою і зернистою не була ця перша плівка ноосфери, вона почала змикатися і вже зімкнулася, огорнувши Землю.

Неолітична метаморфоза стає підґрунтям подальшого руху людства до створення перших цивілізацій, які незалежно одна від одної виникають в Єгипті, Месопотамії, Індії, Китаї, Мезоамериці та Перу, – своєрідних центрів економічного, політичного, культурного тяжіння для навколишніх племен, котрі опиняються в їхньому силовому полі. Врешті-решт у межах Старого Світу утворюються три макрочивілізаційні блоки – навколо Китаю, Індії та Середземномор'я, до культурної спадщини якого були залучені народи Європи. Саме останні на кінець ХVІІІ ст. здійснюють грандіозну трансформацію свого життя в технологічній, економічній, соціальній, науковій тощо сферах, унаслідок чого Захід, а завдяки тому, що він з'єднує світ у структуроване ціле, і все людство виходить на принципово новий щабель, «вступає в новий світ». Людство вперше реально об'єднується, гілки зближуються, починають зростатися, формується колективний розум людства на основі, як сказали б ми сьогодні, спільного, загальнолюдського поля інформації. Земля не лише покривається мірадами краплинок думки, а вгортається єдиною оболонкою, яка мислить, утворюючи одну цілісну крапельку думки у космічному просторі. Безліч індивідуальних мислень групуються і посилюються в акті єдинодушного мислення. Народи й цивілізації досягають такого рівня інтеграції, що далі можуть розвиватися лише разом. Це готує ґрунт для майбутнього глобального, вселенського синтезу в «час Омега», коли «ноосфера колективно досягне своєї точки конвергенції», – в «кінці світу».

Мислення Тейяра де Шардена глибоко есхатологічне, але його есхатологізм цілком просякнутий оптимізмом, в якому синтезуються християнська віра та науково-філософська переконаність ученого в реальності та цілеспрямованості космічної еволюції. Він вводить поняття «Божественне Середовище», яке створюється божественною всеприсутністю і децю нагадує Софію східнохристиянської традиції. Колективна еволюція людства і відбувається у цьому Божественному Середовищі, котре посилюється, згущується, інтенсифікується через любов кожного до ближніх своїх. На поступ у цьому напрямку французький мислитель, свідок двох світових воєн

та інших лих, якими було повне ХХ ст., і покладає всі свої сподівання. Інших можливостей розвитку подій у світі він не припускає, тим самим заперечуючи власний мотив полілінійності еволюції; остання ж, за його переконанням, має прийти до напередвизначеної божественним промислом мети: вседнання всього і вся на ґрунті реалізованої у процесі космолюдської еволюції божественної першооснови буття. Цим значною мірою затіюється персоналістичний дух його концепції; до того ж нез'ясовано залишається доля індивідуальної душі до та після її земного буття. Збагачення такої концепції монадологічними рисами могло б її істотно посилити.

Як бачимо, Тейяр де Шарден з відповідною увагою ставиться до регіональних цивілізаційних систем, але власне і цивілізаційна проблематика не є провідною в його вченні. Загальний напрям теокосмокультурної еволюції цікавить його значно більше, ніж локальна специфіка її проявів.

По суті, весь сучасний дискурс глобалізації є обговоренням проблем, порушених ще Володимиром Вернадським та Пьером Тейяром де Шарденом. Однак, на відміну від своїх колег, український вчений Володимир Вернадський шукав відповіді на виниклі проблеми саме в межах науки. Глобалізація зумовила нові проблеми, які не були очевидними ще в першій чверті ХХ ст. Проте відкриття ноосфери є фундаментальним кроком, а цей феномен потребує всебічного вивчення.

**4.6. Фрідріх Ніцше про історію як здійснення «волі до влади».** Німецький філософ Фрідріх Ніцше (1844-1900) жив у складних історичних умовах. Процес об'єднання Німеччини вимагав радикальних змін у суспільстві, які підтримували надто мало громадян. Німецька інтелігенція була проти реформ, які могли б зруйнувати її усталене духовне життя. Ймовірно, цим частково можна пояснити, чому погляди Ніцше вона спочатку активно підтримала, а потім почала гостро критикувати. Основні ідеї його майбутніх творів містилися у філософських есе «Доля і історія» та «Свобода волі і фатум». У праці «Про користь і шкоду історії для життя» він виступив проти схиляння перед історією як «сліпою» силою фактів, здатною зруйнувати людське життя, зробити людину своїм заручником. Історія є не лише благом, а й злом, що обтяжує пам'ять і заважає жити «тут і зараз».

Ніцше поділяв історію на монументальну, антикварну і критичну. Монументальна історія наводить приклади величного і піднесеного. Вона вчить тому, що якщо велике існувало, у разі необхідності його можна повторити. Ця історія потрібна як зібрання зразків, однак не може бути пріоритетом, бо це призведе до спотворення минулого, оскільки люди забувають усе, крім яскравих фактів і вражаючих подій. Антикварна історія допомагає зберігати і шанувати минуле. За своєю природою вона є консервативною: здатна підтримувати життя, а не породжувати його. Крім того, антикварна історія культивує здобутки певного народу і знєвагу до інших народів. Ніцше імпонувала критична історія, що ґрунтується на тезі: «всьяке минуле заслуговує на засудження». Однак за такого підходу можна втратити відчуття міри або обмежитися умовним розумінням добра і зла.

Згідно з Ніцше, усі типи історії можливі. Проте історія як минуле не повинна деформувати сьогодення і принципово впливати на майбутнє, бо вона не лише надихає, а й пригнічує «сліпою силою фактів», потужність яких може роздавити навіть сильну людину, деформуючи її свідомість, примушуючи жити за чужими зразками. Тому від історії потрібно брати тільки те, що потрібно для сьогодення. Якщо вона не обслуговує життя, то створює умови для його згасання і навіть загибелі.

На думку Ніцше, людина у своєму житті зорієнтована на щастя, а для його отримання необхідно мати здатність до забування. По-справжньому відчують щастя тільки тварини, бо не знають, що це таке, і діти, які ще не піднялися до рівня, на якому

починають ставити це питання. Природним станом для тварин і дітей є їх «неісторичність». Тому треба вчитися мистецтву забування, усвідомлюючи, що людина «назавжди прикута до минулого», яке «пригинає її донизу або схиляє вбік». Мистецтво забування – це абсолютна зосередженість на теперішньому моменті. Концентрація уваги на проблемах сьогодення є умовою їх успішного розв'язання.

Без минулого можна погано чи добре жити, але не можна жиги без можливості забути минуле хоч би на певний час, на чому наголошував Ніцше. Отже, те, що не можна підкорити, потрібно надійно забути для свого блага. Він погоджувався, що історія забезпечує основу для осмислення сьогодення, але нічого хорошого не вийде, якщо з неї намагатися зробити майбутнє. Засоби проти «історичної хвороби» Ніцше вбачав у неісторичному – це здатність забувати минуле і жити своїм сучасним, і в надісторичному – це ті сили мистецтва і релігії, які надають буттю вічного і незмінного характеру. Спочатку необхідно навчитися бачити в історії добро і зло, користь і шкоду, а потім осягати монументальну, антикварну або критичну історію, не забуваючи, що вона повинна служити життю, а не життя зобов'язане прислужувати історії. Реальна історія і життя взаємозалежні.

Ніцше сприймав свою епоху як трагічний час переоцінювання всіх «великих цінностей і ідеалів», який супроводжувався «радикальним нігілізмом», спровокованим кризою християнської моралі з її любов'ю до ближнього. В умовах «формальної раціональності» криза породжує відчуття відрази до фальші. Ще одною причиною нігілізму є те, що людина перестала бути абсолютною цінністю, перетворилася на засіб. Домінування лицемірних посередностей пригнічує яскраві прояви індивідуальності.

Нігілізм породжує «напруженість культури» як прикмету близької катастрофи, однак він потрібний і корисний, бо дає змогу здійснити інвентаризацію цінностей, із нових позицій осмислити минуле, сьогодення і майбутнє.

Основою ієрархії цінностей світу Ніцше вважав визнання, що «життя є волею до влади» насамперед над собою. Це прагнення до самовизначення і утвердження своєї індивідуальності, бо людина – «центр сили», міра світу, інструмент його організації. Поза людиною світ є хаосом, що набуває сенсу тільки у процесі ціннісно-вольової діяльності людини. Роль розуму другорядна, він узагальнює, усереднює, ресструє, визначає, а воля до влади олюднює світ, робить його середовищем для людини. І мірою волі людини є свобода духу, воля до влади як осягнення світу і себе. Отже, Ніцше був представником волюнтаризму («волюнтаризм» – ідеалістична філософія, яка ґрунтується на розумінні волі як першооснови творення діяльності).

Із волюнтаризму Ніцше можна дійти висновку про те, що не існує буття як об'єктивної і незалежної від людини реальності, є тільки буття «як життя у сенсі дихати, бажати, діяти». Отже, всі розмови про історичний прогрес нічого не варті. Історія постає як процес вічного становлення, де періоди занепаду волі до влади змінювалися зростанням волі до влади, і навпаки.

Ніцше вважав, що у XVI – XIX ст. «убували життєві сили», зростала зневага до людини як цінності, активізувався нігілізм. Тому він виокремлював активний нігілізм, що є ознакою потужності духу, який утілюється у насильстві і роздумі, і пасивний, який свідчить про виснаження духу, що виявляється у втраті віри в себе і бажанні одягнути «маску», використовуючи механізм компенсації – алкоголь, наркотики, швидкоплинні розваги. Нігілізм створює соціальну проблему у формі пороків і злочинів, відчуження від усього і самого себе, але необхідний як умова життєвого зростання. Він створює кризу, а криза очищує і руйнує суперечності, формуючи передумови оздоровлення і суспільства, і людини. Якщо процес «олюднення» зможе подолати прояви нігілізму, то «сходження життя», зростання волі до влади можна

оцінити як прогрес, вибудовування світу відповідно до потреб людини, якій не треба обманювати і бути обманутою.

Отже, філософські переконання Ніцше ґрунтуються на антропологізмі і волюнтаризмі. Людина, суттєвою характеристикою якої є воля до влади, – єдина у світі істота, яка має здібності до осмислення і глумачення дійсності, тобто рушій еволюції. Воля до життя автономна і нічим не обумовлена ззовні, джерело життєвої активності перебуває у самій волі. «Олюдження» світу тотожне конструюванню його символів у формі суб'єктивної реальності.

Пафос філософії Ніцше полягає у захисті й утвердженні суб'єктивного, індивідуально-особистісного начала у людині, яка перетворює світ за своїм образом і подобою, створює світ для себе. Тому поняття «історія» є застосовним тільки щодо людини, яка у процесі своєї життєдіяльності продукує культурні цінності. Отже, історія – це історія культури, сенс, напрям і хронологію якої визначає і здійснює людина, у ній все є унікальним і неповторним. Історія – це життєвий потік індивідуальностей, їх діяльність, яка розчиняє необхідне у світі випадкового.

Ніцше не сприймав просвітницької концепції історії як процесу подолання помилок на шляху вдосконалення людства, не підтримував гегелівського телеологізму історії, який утверджував пріоритет розуму, як і оптимістичного натуралізму еволюційної концепції Спенсера. Він протестував проти ілюзії історизму, ідолопоклонства перед фактом. Значення фактам додають інтерпретації, що загрожує чистим суб'єктивізмом, за якого достовірність підмінюється правдоподібністю. Хто вірить у могутність факту, той мало вірить у себе, а хто не вірить у себе – перебуває під впливом держави або думки більшості. Люди не можуть жити без безперервної фальсифікації світу, яку здійснюють через історію як засіб виживання і як інструмент виправдання свого станом безглузлого буття. Тому Ніцше зробив спробу обґрунтувати законорічність становлення нігілізму і необхідність переоцінювання цінностей як наслідок процесу зміни занепаду волі до влади. Між занепадом і зростанням існує перехідний період «позбавлення сенсу», що породжує потребу і умови формування нових сенсів. Надлюдина для Ніцше – це філософ, що сповіщає про появу людської спільноти, здатної стати «по той бік добра і зла». Найгірше зло, від якого повинне позбавитися людство, – це поклоніння державі. Ніцше не поділяв гегелівської симпатії до держави як вищої форми розвитку світового розуму, що забезпечує структурну організацію суспільства, регламент життєдіяльності людей. Справжня людина починається там, де закінчується вплив держави, вважав Ніцше. Культура і держава – антагоністи, тому історію слід освоювати і пояснювати не через діяльність держави, а через розвиток культури. Мірою всіх речей є сама людина, яка надає буття новим цінностям, тому історія є процесом «олюднення» світу з позиції антропоцентризму.

Проте, здатність проникати у нематеріальну субстанцію людських задумів виводить пояснення історичного минулого за межі науки, робить історію різновидом мистецтва, але це, у свою чергу, допомагає історикові не лише реконструювати події на основі матеріальних свідчень про минуле, а й пізнати внутрішній світ історичних суб'єктів, творців подій. Психологічне проникнення у внутрішній світ об'єкта пізнання ґрунтується на інтуїтивній здатності дослідника ставити себе на місце «іншого», співпереживати йому, усвідомлювати і оцінювати мотиви його поведінки.

**4.7. Вільгельм Дільтей про розуміння історії.** Важливість психологічного способу інтерпретації історії визнавав у своїх працях «Виникнення герменевтики», «Вступ до наук про дух. Спроба обґрунтування дослідження суспільства та історії», «Побудова історичного світу в науках про дух» видатний німецький філософ Вільгельм Дільтей (1833-1911), концепція якого отримала назву історичної

герменевтики (герменевтика – напрям у філософії ХХ ст., вчення про мистецтво глумачення письмових документів, вчення про принципи гуманітарних наук; теорія усвідомлення сенсу мистецтва з погляду задуму його авторів, досягання чужої індивідуальності). Метод історичної герменевтики використовують тоді, коли замість суб'єктно-об'єктних відносин постають відносини суб'єкта із суб'єктом, орієнтовані на діалог, переживання і розуміння «іншого». Цей метод допомагає історикові досліджувати питання, постановка яких неможлива з позиції природничого пізнання у межах суб'єктно-об'єктних відносин. У дослідницькій практиці на основі герменевтики дослідник «приміряє на себе» ті імпульси, стимули, які визначали лінію поведінки об'єкта дослідження; намагається співпережити і зрозуміти його вчинки. У цьому сенсі історик більше схожий не на вченого, а на митця, наприклад диригента, який виконує зі своїм оркестром чужий твір. Його зусиллями перед слухачами постає адекватне прочитання партитури або вільна імпровізація, що віддалено нагадуватиме оригінал.

Гарантом успішного розуміння є те, що історія – продукт діяльності людей, і те, що створила одна особа, може зрозуміти й інша, яка здатна співпереживати акт чужої творчості і увійти з ним у діалог, наслідком якого буде порозуміння, реконструкція, оцінювання минулого.

Критичну філософію історії Дільтей небезпідставно називають критикою історичного розуму. Він не згоден із абстрактною філософією історії Гегеля, основою якої є розвиток абсолютної ідеї (світового розуму) з претензією на субстанцію. Не сприймає він і позитивістської редукції історичного світу до рівня світу природи. Дільтейська критика має конструктивний характер. Основна теза його філософії полягає у тому, що історія невіддільна від життя, а життя від історії. Життя й історія мають сенс, витоки якого – у людині, але не в одиничній, а в історичній, бо людина є істотою історичною.

Дільтей розвивав традиції німецької класичної школи, основою якої було вчення Гердера про принцип історизму. Історизм Гердера ініціював «історичне відчуття», згідно з яким історія стає передумовою людського мислення, претендує на новий спосіб бачення життя. Історизм замінив статику динамікою, актуальність втратили застарілі ідеї філософії Просвітництва про незмінну людську природу, націоналізм, тотожність суспільства і природи, абсолютні цінності тощо.

Дільтей осмислював епістемологічну проблему: чим історія є і чим вона може бути, зосереджувався на теоретичному і методологічному розробленні історизму рефлексії, який не сприймає позаісторичних цінностей і абсолютних норм.

Історизм Дільтей зорієнтований винятково на відносність усіх явищ, бо історичне пізнання не може вийти за межі життя. На основі висновку, що людина (історик, дослідник) може зрозуміти створене іншою людиною, Дільтей формулює свою першу епістемологічну тезу: дослідник історії у певному розумінні є таким самим, як і її творець, бо «те, що створене духом, може бути ним і пізнано». Все те, на чому позначилася життєдіяльність людини, становить предмет дослідницької практики історика, його розуміння. Засобом розуміння є метод герменевтики. Завдяки цьому метою гуманітарних наук стало розуміння, тоді як природничі науки продовжують претендувати у своїй дослідницькій практиці на пояснення.

Розуміння без адекватного його відображення не може бути продуктивним, тому Дільтей формулює другу епістемологічну тезу: пізнавальний акт має форму кола. «Необхідно з'ясувати сенс ключових слів, щоб зрозуміти речення. Але ми повинні з'ясувати сенс речення, щоб правильно зрозуміти ключові слова», – тобто категоріальна структура «частка – ціле» є необхідною передумовою розуміння і відображення досягнутого в історії як галузі гуманітарного знання. Дільтей

сформулював і третю епістемологічну тезу: «Історик зобов'язаний розглядати людину в двох іпостасях: як суб'єкта і як об'єкта». Як об'єкт розглядають її стан і поведінку, обумовлені певними чинниками. В іпостасі суб'єкта людина постає як деміург (творець) навколишнього середовища і творіння, яке саме керує своїми діями (вчинками).

Двозначність буття людини в іпостасі об'єкта і суб'єкта є підставою для формулювання четвертої епістемологічної тези: «Відсутність абсолютних цінностей обумовлює можливість суверенізації людини». У дусі Ніцше Дільтей досліджував питання про невизначеність сучасної людини в умовах відсутності абсолютних цінностей і мети життя, без яких неможливий пошук відповіді на запитання про сенс життя як виправдання свого буття. Заявлений суверенітет людини, що перебуває по той бік добра і зла, ініціював трагедії ХХ ст. Ймовірно, цим можна пояснити причину виникнення антиісторизму і критику історизму у будь-яких формах його прояву, яка розгорнулася у другій половині ХХ ст. і продовжується донині. Антиісторизм пропонує відродити інтерес до значущих загальнолюдських цінностей, що претендують на абсолютний характер. Недоліком антиісторизму є те, що справедливо критикуючи четвертий епістемологічний принцип філософії Дільтея, він безпідставно перекреслив філософсько-історичне значення перших трьох тез. Дільтей намагався замінити гегелівські абстрактні узагальнення історичних подій їх розумінням. Історія є не втіленням світового духа, а творінням людей, втіленням їх людських намірів, мотивів, бажань, потреб (інтересів). Тому своє завдання філософ вбачав у критичному аналізі можливостей, умов і підстав пізнання людської діяльності, розкриваючи специфіку історичних подій через призму відмінностей між природою і суспільством, у якому доцільність людських вчинків визначають ціннісні орієнтири. Тому домінанта історичного розуму – не стільки пізнання і пояснення, скільки переживання і розуміння. Суб'єктом пізнання, згідно з Дільтеєм, є людина, пізнати вона може тільки створене людиною. Оскільки природа створена Богом, то лише він може володіти всією повнотою знання про неї.

Предметом історії, на думку Дільтея, є людські переживання, втілені у «життєвих одкровеннях», які формують життя людини у різноманітті її відносин зі світом. Причому життя кожної людини «творить саме з себе свій власний світ». Із роздумів про життя формується життєвий досвід як узагальнення конкретних, унікальних подій. Однак за всієї унікальності життєвого досвіду в ньому є дещо спільне для різних людей – розуміння нетривкості буття, сили випадку, загрози смерті тощо, а в сумі це спільне визначає сенс життя у контексті емпіричного досвіду, що постійно змінюється.

Життєвий досвід є основою формування індивідуального світогляду, спрямованого на розв'язання суперечностей, які виникають. Відправною точкою формування індивідуального світогляду є його базові архетипи: релігія, мистецтво і філософія. Філософія покликана виробити дієздатний метод осягнення минулого, сьогодення і майбутнього; метод легалізації переживання і тлумачення історичних подій, що мають зовнішню і внутрішню складові. Зовнішня – це об'єктивна реальність, незалежна від волі людини і її свідомості, а внутрішня – мотиви, спонукки, інтереси людей, тобто невідні параметри, від яких залежить кінцевий результат – подія. Для осмислення внутрішньої складової історичної події Дільтей запропонував метод герменевтики.

Світогляд є цілісною системою поглядів на світ, основу якого становить певна картина світобудови. Вона є фактом свідомості, над нею формується власна шкала цінностей світу, що надає людському життю певного сенсу. Світогляд, за Дільтеєм, і є справжнім початком творення історії. Тому будь-яке історичне дослідження

припускає звернення до герменевтики як мистецтва тлумачення подій на основі нерсриваного життєвого досвіду ключових осіб.

Релігія, мистецтво і філософія як автономні світогляди взаємодіють, але між ними немає спадкоємності. Кожен тип світогляду будується на своїй основі, має свої принципи. Наявність типів світогляду зумовлена відмінностями у світосприйнятті.

Необхідність виявлення спільного у різних життєвих досвідах слугувала для Дільтея профілактикою релятивізму, підґрунтям якого є визнання безумовної цінності індивідуального, а отже, і неповторного життєвідчуття. Усвідомлення будь-якої історичної події – це черговий крок до звільнення людини. Її дух стає незалежним від догматизму. Історія, що є пережитою і зрозумілою, відкриває перед людиною все багатство світу.

Герменевтика як метод не є абсолютним засобом дослідницької практики. Навіть найсильніший розум не може повністю зрозуміти мотиви власної поведінки. Тому результати дослідження цих мотивів матимуть відносну достовірність. Наприклад, можна сперечатися про мотиви революційної діяльності Володимира Леніна: ним могли керувати честолюбство, прагнення до справедливості, бажання перевірити теорію марксизму на практиці, прагнення помсти тощо. За допомогою герменевтики можна отримати версію про істину, але, звичайно, не гарантію істини. Тому не варто переоцінювати можливості герменевтики і зводити (редукувати) історію до різновиду мистецтва. Історія, як свідчить її предмет, має дві іпостасі: є однією з галузей наукового знання і різновидом мистецтва. Отже, йдеться не про їх протиставлення, а про взаємодоповнюваність. Єдність знання фактів як результату певної діяльності і розуміння мотивів цієї діяльності може забезпечити адекватне розуміння подій минулого і його оцінку.

**4.8. Онтологія історичного Мартіна Гайдегера.** Мартін Гайдегер (1889-1976), німецький філософ-екзистенціаліст, вплинув на європейську філософію ХХ ст. Як студент і асистент Едмунда Гусерля зробив серйозний внесок у розвиток феноменології. Однак погляди Гайдегера дуже відрізняються від поглядів Гусерля. Останній акцентував увагу на рефлексивних і переважно раціональних формах досвіду свідомості, тоді як Гайдегер надавав особливого значення екзистенціальній ситуації, що покладена в їх основу. Згідно з Гайдегером, справжнє розуміння повинне починатися з найфундаментальніших рівнів історичного, практичного й емоційного існування людини – тих рівнів, що спочатку можуть і не усвідомлюватися та які, можливо, впливають на діяльність самого розуму.

Гайдегер першим із філософів висунув твердження про історичність сутності людини як скінченної величини. Переворот, здійснений німецьким мислителем в галузі філософії історії, полягав у тому, що це поняття було внесене в коло категоріальних визначень історії. У попередників Гайдегера не існувало розбіжності в розумінні понять історії й історичності, хоча між ними існує не лише формальне, а й суттєве онтологічне розходження. Саме в історичності полягає онтологічне джерело існування реального процесу історії.

Принципово інша позиція в розгляді зв'язку часу, людини, історії виникає у філософії кінця ХІХ – початку ХХ ст. Особливість цієї позиції полягає в тому, що людина не входить в історію, навпаки людина й історія єдині за своєю онтологічною основою, їхня єдність впливає з темпоральності. Подібне розуміння історичного буття представлено в фундаментальній онтології Гайдегера.

У «Бутті та часі» Гайдегер ставить питання про суще історії, про екзистенційну конструкцію історичності. Серед значень виразу «історія», відмежованих від науки історії та останньої як об'єкта, першим є те, де суще осягнуто як минуле. Це минуле

може бути й таким, що відбулося, але ще справляє вплив на сучасність. Тоді історія набуває другого значення – саме такого минулого, що справляє вплив. Минуле невідворотно належить тому, що проминуло, воно належить до тих подій, проте водночас здатне ще бути присутнім «зараз», як, за прикладом Гайдегера, руїни грецького храму.

Через поняття «забігання вперед» чи «заступання» і «розімкнутість» Гайдегер вводить поняття «рішучість». Завжди, коли ми на щось (або для когось) зважуємось, ми усвідомлюємо свою скінченність; рішучість завжди спрямована на певну, тобто скінченну форму тут-буття, в яку ми «заступаємо» (чи «забігаємо»), наперед визначаємо її. Рішучість як сенс турботи являє нам нашу скінченність як «тимчасовість».

Гайдегер здійснює аналіз висхідного «буття в світі», в якому «присутність» виявляється завжди вже «закинутою» та з якою вона у відповідь «кидає» себе на свої фактичні можливості. Присутність від початку розуміє себе в своєму світі, налаштована на нього й має справу з цілісністю світу в своїй «турботі» й «рішучості» перед лицем смерті як можливості безумовної неможливості бути.

«Dasein» – термін, спочатку взятий в гранично широкому, формальному значенні як «людське існування на землі». Термін «Dasein» згодом конкретизується, в різних аспектах виступаючи то як «людське суще» (стосовно буття), то як «тут-буття» («Da-sein»), то як «присутність». Якщо «онтологічна перевага» питання про буття (його доконечність і не випадковість) полягає в необхідності прояснення тієї кризи засад, в якій опинилися не тільки окремі науки, а й філософія, то «онтична перевага» буттєвого питання визначається тим, що опитуване суще («Dasein») онтологічно «є»: Dasein «володіє» своїм способом буття – воно є онтологічне, таке, що запитує про своє буття, про своє суще. Цей типовий для людського існування спосіб буття Гайдегер називає «екзистенцією». Саме стосовно цього способу буття Dasein поводитьсь «запитально», з'ясовуючи «хто я є?», «що я є?», «як я є?». Dasein – «суще», екзистенція – спосіб буття цього суцього.

Гайдегер наполягає на історичності світу й людини. Описуючи в § 74 «Буття та часу» фундаментальне конституювання історичності, він запроваджує поняття спадщини (das Erbe) як одну з найсуттєвіших характеристик історичності (die Geschichtlichkeit). В екзистенціальному сенсі спадщина означає реалізацію здатності існування до самотранслювання, тобто до передачі себе за допомогою традиції. У цьому аспекті спадщина, перш ніж вона отримує визначене інституціональне вираження, є основний антропологічний факт. Насправді історія не плине в часі, вона сама є час. Гайдегер вважає також, що розуміння часовості (Zeitlichkeit) Dasein лише видимим чином узгоджується з філософією Гегеля і насправді його власний задум протистоїть гегелівському. «Рішучість, з якою тут-буття («Dasein») повертається до самого себе, відкриває справжні, фактичні можливості власного існування зі спадку, який воно отримує як покинутий ... Якщо будь-яке «благо» є спадщина та якщо сама природа «благого» полягає в тому, що стає можливим справжнє існування, то в рішучості шоразу конститується передача спадщини».

Теза «Буття та часу» – «тільки людина дійсно має історію» – спрямована проти класичного історизму, що приписував історичність загальному. Суспільні структури та культурні інституції потрапляють у простір історії лише завдяки історичності тут-буття. Історичність тут-буття ґрунтується на тому, що людина не просто перебуває в часі, вона є час за способом існування. «Аналіз історичності тут-буття намагається показати: це суще не тому є «темпоральне», що «виступає в історії», а, навпаки, воно екзистує лише історично й здатне екзистувати лише тому, що в засновку свого буття воно є темпоральне». Темпоральність Гайдегер розуміє не як суще, а як здатність

«часуватися». «Темпоральність «є» взагалі не суще. Вона не є, а «часується», – пише він.

Темпоральність – це спосіб виявлення тут-буття. «Часувати» себе означає дозволити собі бути. Тому структура темпоральності, що «часується», розкривається в формі історичності.

Гайдегер, розглядаючи зміст буття через історичність і темпоральність, йде за тезою Канта про схематизм суто почуттєвих понять. Подібність Канта і Гайдегера полягає в тому, що в обох філософів час є умова єдності активно суцього. Розбіжність полягає в тому, що час у Канта – апіорна форма чуттєвого споглядання, тоді як темпоральність у Гайдегера є сутнісна риса та підстава екзистування тут-буття. Суть цієї розбіжності полягає в тому, що Гайдегер відмовляється від принципів класичної парадигми мислення, яка поділяє світ на суб'єкт і об'єкт пізнання. Він виступає проти трансценденталізму Канта, тому що явище в Гайдегера не є конститутивною частиною людської свідомості. Це й призвело до того, що Гайдегер принципово розрізняє час і темпоральність. Екзистенційно-онтологічне тлумачення темпоральності дозволило філософу визначити первісну й основну дійсність темпоральності стосовно часу взагалі – минулого, теперішнього, майбутнього. Справді, час у найповсякденнішому сенсі цього слова існує та є значущим переважно завдяки темпоральності тут-буття. «Однак онтологічним засновком екзистенційності тут-буття є темпоральність», – пише Гайдегер.

Усі структури тут-буття тлумачаться з горизонту темпоральності. Структуру темпоральності філософ виокремлює в контексті розгляду часу як онтологічного змісту турботи (це ще одне запроваджене Гайдегером важливе поняття). Екзистування тут-буття ґрунтується на тому, що воно наділене в своєму існуванні винятковою здатністю поставати для самого себе, випускати себе до існування. Тому первинним темпоральним модусом історичності виступає майбутнє, а не минуле, як вважається в повсякденному житті. Історичність є подія тут-буття, що виникає з майбутнього. І відразу виникає питання до Гайдегера: яким чином те, що було (минуле), стає значущим для історичності або чому минуле сприймається як найбільш явний простір історії?

Із цього приводу Гайдегер пише: «Історія як спосіб буття Dasein суттєво вкорінена у майбутньому, що смерть як характерна можливість Dasein повертає екзистенцію, яка є випередженням, до її фактичної покинутості, і тільки так наділяє минувшину її своєрідною першістю в історичному». Споконвічна основа історичності тут-буття полягає в його темпоральності, тобто, зрештою, в його смертності. Тому воно не стає історією в момент поновлення; саме поновлення можливе тому, що тут-буття історичне.

В повсякденному розумінні історичність уявляється в модусі невласної історичності. На противагу цьому власна історичність виводиться Гайдегером із буттєвих засад тут-буття, тобто з його справжнього буття.

Отже, класичний історизм виходив із первинності темпорального модусу минулого для історичного буття, адже історія – це минуле і знання про минуле. Неоісторизм починає вибудовувати онтологію історичного буття, виходячи з діаметрально протилежної інтенції: темпоральність (історичність) людського буття випливає з майбутнього. Включення темпорального модусу «майбутнє» як засновку для конституювання історичного буття мало серйозні наслідки. Буттєві підстави історії починають розумітися принципово інакше. Історія вже перебуває не в минулому, вона є те, що народжується в ситуації рішучості, що є поставання людини чи входження її в одну зі своїх можливостей. Первинним феноменом власної історичності тут-буття виступає рішучість («поставання», породження). У рішучості Dasein – засновок темпорального модусу майбутнього для історичності тут-буття.

Класичне ж уявлення про історію орієнтоване на те розуміння історичності, що онтологічно пов'язане з феноменом «ідентифікації». Людина ідентифікує себе з уже наявним способом буття, тобто з традицією, звідси випливає первинність темпорального модусу «минулого» для історії. І з погляду класичного історизму тільки через ідентифікацію можливе входження особистості в історію суспільства. Неоісторизм стоїть на зовсім інших позиціях: провідним феноменом історичності виступає «породження» в обрії майбутнього, а не ідентифікація в обрії минулого.

Отже, Гайдегер у своєму фундаментальному проєкті історичності буття пов'язує в один вузол людину, історію та час. Його неоісторизм проголошує: історія народжується таким типом буття, що володіє часовою екзистенціальною визначеністю. Тому онтологічні підстави історії можна прояснити через осмислення екзистенціальних особливостей конституювання цього типу буття. Отже, надзвичайно важливе тут є звернення до такого буття, що пов'язане з конституюванням історії в людських вчинках.

**4.9. Критична філософія історії Карла Поппера.** Найбільш відомим вченим, що критикував теоретичні засади «принципу історизму» як хибного, позанаукового методу осягнення історичної реальності, є представник критичного раціоналізму Карл Поппер (1902-1994), з ім'ям якого здебільшого пов'язують критичний аналіз цього принципу. Багато хто пов'язує термін «історизм» саме з тим значенням, в якому його використовував Поппер, тобто, з тією думкою, що засадничою метою історії та історичних наук є прогнозування, передбачення майбутнього.

У своїх працях «Відкрите суспільстві та його вороги», «Злиденність історизму» Поппер багаторазово й під різним кутом зору заперечує можливість теоретичної історії та критикує «історизм». Чому ж одного разу не досить? Очевидно, Поппер щоразу прагне перекрити певні прогалани в суцільній лінії атаки історизму. Тому загальна структура його критики має подібність із ланцюгом «тропів» скептицизму (Шпрон, Секст Емпірик). Подібність стає особливо прозорою, якщо відоме класичне міркування попередника скептиків софіста Горгія модифікувати в такий спосіб: а) закони історичного розвитку не існують; б) якщо вони й існують, то вони непізнавані; в) навіть якщо вони пізнавані, то вони тривіальні й нічого не пояснюють.

Критика, структурована таким чином, навіть успішно подолавши перші «лінії захисту», щоразу змушена доводити свою правочинність, долаючи нові «і нові «оборонні споруди».

Головна аргументація Поппера щодо неможливості теоретичної історії може бути сформульована в кількох тезах. По-перше, те, що в історії вважається теорією, насправді є лише однією з можливих точок зору, гіпотезою, яку неможливо перевірити, яку справедливніше назвати історичною інтерпретацією. По-друге, те, що в історії вважається законом розвитку, реально є лише тенденцією, проте тенденції не мають універсального, закономірного характеру й нічого не пояснюють. Загалом самі ці тенденції, чинні у визначеному історичному періоді, можна пояснити через так звані «закони», обмежені цим періодом. Однак при цьому порушуються один із найважливіших постулатів наукового методу, який полягає в тому, що «сфера істинності наших законів є необмежена». Далі Поппер стверджує, що коли навіть є універсальні закони (які чинні в усіх історичних періодах), то, як правило, вони зовсім тривіальні, нецікаві й спираються на найелементарніший здоровий глузд. Відповідно виявлення універсальних законів жодного наукового інтересу не має.

Наступним є твердження, згідно з яким не може бути якогось закону довготермінового розвитку, оскільки кожен ланцюг явищ у кожній своїй ланці підкоряється новим комбінаціям законів.

На думку Поппера, не можна створити загальної історичної теорії, узагальнюючи окремі спостереження, проте й холізм (цілісний дослідницький підхід) у соціальних науках, у тому числі в історії, так само є неможливий, оскільки в принципі всі аспекти й елементи соціального цілого охопити немає змоги.

Навіть якщо якісь закони історичного розвитку можна виявити, наголошує Поппер, то відповідні гіпотези неможливо перевірити, оскільки неможливий чи вкрай важкий кількісний аналіз даних у науці історії, крім того, немає змоги встановити необхідні та достатні умови для того, щоб певна історична подія відбулася.

Виявити закон розвитку у загальній історії людства неможливо в принципі, переконаний Поппер, оскільки це одиничний процес і щодо нього можливі лише одиничні емпіричні твердження. Отже, у будь-якому випадку неможлива теорія історичного розвитку, ґрунтуючись на якій можна було б займатися історичним передбаченням, оскільки логічно неможливо прогнозувати розвиток наукового знання, а воно впливає на людську історію. «Це означає, що теоретична історія неможлива». Крім цих положень, Поппер піддає критиці теоретичну історію з позицій свободи та відповідальності.

Багато дослідників вказує на непослідовність використання терміна «історизм» у дослідженнях Поппера. Учений створив хибний образ історизму. Те, що він критикує як «злиденність історизму», є лише пародія на нього. Історизм у поперівському розумінні принципово відрізняється від класичного історизму Майнеке чи модерного історизму Дільтея.

Але сам Поппер вказує, що дав досить чітку дефініцію поняття «історизм» і розкрив його відмінність від поняття «історизм». «...Можливість аналізу й пояснення відмінностей між різними соціологічними доктринами та школами шляхом установлення їхнього зв'язку з навилами та інтересами, що переважають в якийсь історичний період (цей підхід іноді називається історизмом, але його не слід плутати з тим, що я називаю історизмом ...)». Отже, для Поппера існує чітка межа між історизмом та історизмом. Він чи не перший звернувся до проблеми власне розрізнення цих термінів, визначення смислового навантаження їх. Так, він зауважує: «Наразі буде достатньо, якщо я скажу, що позначаю словом «історизм» такий перехід до соціальних наук, який вважає історичне передкріплення своєю найважливішою метою – дотримуючись при цьому погляду, що цієї мети можна досягнути шляхом відкриття «ритмів» або «моделей», «законів» або «тенденцій», які складають підсумок історичного розвитку... Я переконаний, що такі історичистські методологічні доктрини несуть основну відповідальність за незадовільний стан теоретичних соціальних наук».

Виходячи з такого розуміння принципу історизму, головну мету свого дослідження Поппер бачить в утвердженні «... тези про хибність віри в історичну необхідність і про те, що за допомогою наукових чи раціоналістичних методів не можна передбачити хід людської історії», він постійно прагне показати, «... що історизм – немічний метод, метод безплідний», а також «... значення історизму як інтелектуального стереотипу, здатного полонити».

Поппер постулює тезу про те, що науковій теорії історичного розвитку, яка могла б служити основою для історичних передбачень, існувати не може: «... Тримаючись суворих логічних передумов, ми не можемо передкріпати майбутній хід історії». Але саме історизм, на його думку, береється багатьма мислителями як підґрунтя подібних теорій, що пояснюють історичний процес. Тому, використовуючи всі наявні засоби, з суто німецькою пунктуальністю він піддає «нищівній», на його думку, критиці цей «німецький і безплідний метод».

«Погляд, що завдання соціальних наук – відкривати закони еволюції суспільства, аби передкріпати його майбутнє..., можна назвати центральною

історичистською доктриною! Оскільки саме цей погляд на суспільство, як на щось, що проходить крізь низку періодів, призводить, з одного боку, до протиставлення мінливого соціального й незмінного фізичного світу й, тим самим, до анти-натуралізму. З іншого – той самий погляд призводить до пронатуралістичної і сциєнтистської віри у так звані «природні закони послідовності...». Відповідно, на думку Поппера, «немає таких законів, які б визначали послідовність такого «динамічного» ряду подій». Тобто, не існує об'єктивних історичних законів, є лише хаотична динаміка природно-історичного розвитку. Поппер захищає свою думку про те, що пізнати історичний розвиток можна за допомогою методу природничих наук, жодні методи історичних наук тут безсилі.

Історизм, з погляду Поппера, є дуже давнім напрямком. Звичайно, метод з бігом часу трансформувалася, але суть його залишалася незмінною – бути спрямованим у майбутнє дією нездоланих сил. Отже, вважає філософ, необхідно зробити все, щоб подолати історичистську оману та вийти на шлях пізнання історії природничо-науковими методами як єдино правильними.

У Поппера ми спостерігаємо тлумачення принципу історизму (і історизму у вигляді малозначущого факту, моменту в рамках історизму) як методології та філософської основи передбачення майбутнього, соціального прогнозування, а не як центрального методологічного принципу наукового дослідження історії. Фактично в нього історія виступає як хроніка подій, а істориків цікавлять окремі, унікальні явища. У цьому процесі велику вагу має інтерес дослідника, його зацікавленість, що робить думку Поппера дуже схожою на ідеї Рікєрта. Системний, комплексний підхід до історії в рамках історизму, на думку Поппера, є методологічно неможливий. Людське мислення здатне осягнути тільки часткові, одиничні зв'язки в історичній реальності, зафіксувати сукупність індивідуальних, унікальних подій і явищ. Ця сукупність не може розглядатися в межах законів історії, котрі в рамках історичистської парадигми є, за Поппером, лише описом тенденцій і напрямків розвитку. Історичні закони не діють в реальному світі, тому будь-яка соціальна зміна є виключно продуктом діяльності історичистів, а не результатом закономірного розвитку людського суспільства. Поппер вважає: еволюція історизму від Геракліта через Платона, Гегеля до Маркса свідчить про нездатність цього принципу бути методологічною засадою в пізнанні історії, отже принцип втрачає свою легітимність.

Необхідно зазначити, що поява роботи «Злиденність історизму» викликала досить жваву реакцію світової наукової спільноти, особливо представників марксистської філософії історії. З'явилося дуже багато публікацій, загальний смисл яких зводився до контр-критики Поппера, який, на думку марксистів, підмінив принцип історизму власним хибним його тлумаченням. Зауважувалось, що історизм у нього виступає як суміш позитивістського історизму з абстрактною футурологією.

Як зазначають більшість марксистських істориків, фактично – це була критика не марксистських, а західних концепцій філософії історії та футурології, де метою історії є не вивчення минулого, а прогнозування майбутнього. Ще одним фундаментальним недоліком концепції Поппера марксистська історіографія вважала ігнорування ним поняття «сучасність», що справді властиве більшості авторів, які досліджують питання зв'язку минулого й теперішнього, а також тих, хто вбачає смисл вивчення минулого в можливості передбачення майбутнього на підставі історичного досвіду. «Втрата» сучасності веде до втрати цілісності історичного процесу, що стає розірваним і неповним. Історія в такому тлумаченні вже не має характеру процесу й набуває рис хронології.

Звичайно, можна багато в чому не погоджуватись з Поппером, висувати нові критичні аргументи та пропозиції, проте не можна заперечувати те, що й нині ця

концепція є досить поширена; напевно ще довго принцип чи поняття історизму не оцінюватиметься, а то й ототожнюватиметься саме з концепцією цього вченого.

Концептуальне осягнення і пояснення історії на основі постнекласичної раціональності має свої наукові переваги і недоліки. Надбанням стало подолання феноменології і зосередження на сутнісному рівні історії, вихід за межі регіональної історії. Це дало змогу значно поліпшити методологію історичного пізнання, обравши орієнтиром єдність історичного і логічного та ефективніше застосування методів дослідження від абстрактного до конкретного (від загального до одиничного з істановленням особливого як здійснення пошукової мети дослідження).

Розширення дослідницького поля дало змогу у межах аналізу єдності умов і чинників історичного як одного з рівнів буття у світі використовувати нові методи дослідницької практики (герменевтики і синергетики, структурно-функціонального аналізу і компаративістики), а також низку специфічних (метод психоісторії з її зверненням до аналізу підсвідомих емоцій, що обумовлюють поведінку ключових осіб як суб'єктивного чинника суспільного розвитку). Застосування психоаналізу розширює можливості раціонального пояснення сфери несвідомого, забезпечуючи ще один вимір історичного.

## Тема 5. Постнекласична філософія історії: цивілізаційний підхід.

- 5.1. Культурно-історичні типи Миколи Данилевського.
- 5.2. Морфологія історії Освальда Шпенглера.
- 5.3. Теорія цивілізацій Арнольда Тойнбі.
- 5.4. Цивілізаційна концепція Пітіріма Сорокіна.
- 5.5. Концепція «осьового часу» і загальна схема історичного руху Карла Яспера.

### Література:

1. Антологія мирової філософії: В 4-х т. – М., 1970.
2. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
3. Данилевський Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. – М., 1991.
4. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
5. Лісовий В.С. «Культура» та «Цивілізація» (порівняльний аналіз). – Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №12.
6. Мир філософії. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
7. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.
8. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
9. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
10. Сорокин П. Главные тенденции нашего времени. – М., 1993.
11. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
12. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. – К., 1995.
13. Філософія: Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
14. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
15. Філософія. Курс лекцій. / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
16. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
17. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.



18. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. – М., 1993. – Т.1., 1998. – Т.2.
19. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.
20. Яшук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій. – К., 2004.

**5.1. Культурно-історичні типи Миколи Данилевського.** Російський філософ Микола Данилевський (1822-1885), автор праці «Росія і Європа», запропонував нестандартний спосіб побудови картини всесвітньої історії. Єдиноспрямованому лінійному процесу він протиставив «віяло, гірлянду ліній розвитку культур», що перехрещуються. Розвиток людства здійснюється через формування самобутніх культурно-історичних типів. Кожна культура має свої основи і напрями розвитку, систему цінностей, історію, долю.

Стимулом до створення концепції культурно-історичних типів була дискусія між західниками і слов'янофілами, що загострилася після реформ 1861 р. Будучи слов'янофілом, Данилевський демонстрував відкрити неприязнь до тих, хто прагнув укласти російську дійсність у норми європейського життя. Він критикував теорії, згідно із якими народи розвиваються за єдиним всесвітньо-історичним планом, проходячи однакові фази, і запропонував класифікувати існуючі народи за типами їх розвитку. Основою його типології є дотримання таких критеріїв: 1) визначення культурно-історичного типу на основі мови і унікального поєднання різних видів діяльності й духовного життя суспільства; 2) наявність політичної незалежності і державної самостійності народу; 3) неможливість передавання досвіду народу народам інших культурно-історичних типів, бо це лише його надбання; 4) досягнення розквіту цивілізації тільки у разі, коли народи одного історичного типу не поглинуті іншим політичним утворенням, а зберігають відносну незалежність; 5) невизначена тривалість періоду становлення культури, однак короткий часовий проміжок «цвітіння і запліднення», бо це «раз і назавжди виснажує життєву силу» народу, прогрес змінюється застоєм і занепадом.

Згасання і занепад цивілізацій мають внутрішні причини, а зовнішні чинники можуть лише прискорювати або гальмувати їх. Ці погляди мають дещо спільне з уявленнями Гердера і Гегеля, але Данилевський заперечував односпрямованість прогресу і можливість завершення історії у формі єдиної загальнолюдської цивілізації зі спільною державою і урядом на тій підставі, що загальнолюдське при цьому відображатиме європоцентризм. Крім того, загальнолюдське знецінює самобутність, перетворюючи суверенні культури на «цеглини сумнівного загальнолюдського будівництва».

У праці «Росія і Європа» Данилевського поєднано елементи природничо-наукового, етнографічного і філософського розуміння культури. Автор виступив у трьох іпостасях: як розгніваний патріот-журналіст, що стоїть на варті імперських інтересів Росії, неупереджений натураліст-суспільствознавець і релігійний мислитель. Цим пояснюються численні суперечності, що містяться у книзі, і бурхлива полеміка навколо неї.

Ідейно-публіцистичний пласт надто тенденційний, написаний у дусі традиційного слов'янофільства. Данилевський полемізує з європейською громадською думкою, говорить про реальні і уявні пороки «гниючого Заходу», обґрунтовує ідею веслов'янського союзу на чолі з Росією. Природничо-науковий пласт є, по суті, смисловим ядром книги. Йдеться про концепцію культурно-історичних типів, поява якої спричинили:

- засилля традиційної просвітницької концепції прогресу, що вимагала однолінійної побудови історії, прийнятої духом європоцентризму;

- помилкове трактування співвідношення національного і загальнолюдського, пов'язане з ігноруванням найцінніших, породжених національним генієм продуктів культури;

- упереджений поділ на Схід і Захід. Росія і Європа, як видавалось Данилевському, були абсолютно самостійними культурно-історичними організаціями, що взаємодіяли за тими самими законами, що й різні види рослин і тварин.

Філософсько-історичний пласт книги вимальовується лише ескізно, але на цьому рівні автор, суперечачи своїм тезам, відновив єдність людства, логічну нитку світової історії, єдину релігію. Виявилось, що народи кожного культурно-історичного типу працюють не лише на себе, результати їх праці потрапляють до світової скарбниці культури. Сенс і наслідок світових подій обумовлені не тільки законами природної еволюції, а й «світодержавним Промислом». Боротьба Європи і Росії виявляється не міжвидовою боротьбою за існування, а продовженням загальноісторичного протиборства між «градом Земним» і «градом Божим», і переможе у ній Росія як носій справжньої православної релігії і «синтезатор» усього кращого, що створене людством.

Данилевський був попередником уявлень про історичний процес як сукупність ізольованих локальних культур, що проходять обмежені в часі і просторі життєві цикли. Він прагнув розвінчати європоцентристські претензії, що спираються на ідею політичної, економічної і культурної переваги європейців над іншими народами. Європа, на його думку, нав'язує залежним від неї народам невластиві для них цілі і завдання, пригнічує усі прояви самобутності. Цьому сприяє визнання, що історія неухильно рухається вперед, а цей процес пов'язаний із поділом націй і народностей на досконалі і недосконалі. Щоб позбутися цього стереотипу, необхідно відмовитися насамперед від загальноприйнятої класифікації історичних явищ і подій за принципом зарахування їх до періодів давньої, середньовічної та нової історії. Ця класифікація перекидає реальний сенс історії, оминаючи країни світу – Індію, Китай, Єгипет, оскільки вони не підпорядковані схемі, порушують стрункність штучної систематики.

Данилевський вважав, що така історична періодизація пов'язана з порушенням основних принципів систематики, оскільки її основою є ідея тимчасового синхронізму, або одночасного порівняння держав і регіонів з метою виявлення загальних, характерних для кожного періоду тенденцій і особливостей розвитку. Зіставляються різні ступені розвитку народів, а на цій підставі робиться висновок про перевагу одних і нерозвинутість інших, що не має нічого спільного з реальністю.

Традиційний поділ історії на періоди містить помилкове зміщення ступенів і типів розвитку. Тому доцільніше виокремлювати реальності культурно-історичних типів, тобто самостійних пластів релігійного, соціального, побутового, промислового, політичного, наукового, художнього, тобто історичного, розвитку. Ядром культурно-історичного типу є національне начало, що володіє певним запасом життєвої енергії і здатністю до саморозвитку, покликаною до життя божественним креативом.

Пов'язуючи появу націй і народностей світу з дією надприродної сили, Данилевський пропонував простіше визначення національності як суми накопичених через спадковість фізичних, розумових і етичних особливостей, що формують характерні ознаки народних груп і позначаються на їх політичній, промисловій, художній і науковій діяльності, вносячи елементи різноманітності до загального життя людства і забезпечуючи можливість тривалого прогресу. Нація здатна досягти саму себе як ціле, так само як особа усвідомлює себе як таку порівняно з іншими. Лише свідомістю людей, що сприйняли стадії розвитку культури як свою історію, зміцнюється національна цілісність.

На думку Данилевського, як у природі, так і в історії панує просторова і часова впорядкованість. Різні типи організації «не суть ступені розвитку в сходинах постійного вдосконалення істот (ступені, які, так би мовити, є ієрархічно підлеглими одна другій), а абсолютно різні плани, в яких своєрідними шляхами досягається доступна для цих істот різноманітність і досконалість форм». Ні дослідження природи, ні заглиблення в історію суспільства і релігії не дають підстав для висновків про існування закономірного переходу від менш досконалих форм до досконаліших, а лише свідчать про множинність культурно-історичних типів.

Історію Данилевський інтерпретував як циклічний процес виникнення, розквіту і занепаду різноманітних національних культур, що по черзі змінюють одна одну. Отже, історія постає як чергування локальних, мало-пов'язаних один з одним культурно-історичних типів, серед яких мислитель виокремлював: єгипетський; китайський; асиро-вавилонсько-фінікійський, халдейський, або давньосемітичний; індійський; іранський; єврейський; грецький; римський; новосемітичний, або арабський; романо-германський, або європейський, а також мексиканський і перуанський, розвиток яких не завершений. Окрім цих типів, подібних до планет, є ще і «комети», що з'являються час від часу: гуни, монголи, турки, а також космічна матерія на зразок «зірок, що падають» (племена без ролі і мети, будівельний матеріал для інших народів).

Данилевський сформулював основні закони функціонування культурно-історичних типів: «Народи ...народжуються, досягають різних ступенів розвитку, старіють, дряхліють і вмирають». Однак він не виключав теоретичної можливості одночасного зародження, розвитку і падіння земних цивілізацій, відповідних «великим етнографічним групам». Кожен народ проходить у своєму розвитку такі стани: утворювальний – невизначено довготривалий етнографічний період; етап, що характеризується побудовою держави, здатної захищати політичну незалежність народу; діяльний – період, коли накопичені сили і можливості народу реалізуються у створенні самобутньої цивілізації, у такий спосіб вичерпуючи себе. Однак, будучи не надто послідовним, Данилевський вважав, що, здійснивши свій цикл розвитку, культурно-історичні типи можуть знову відродитися до історичного життя. Твердження про ізоляваність типів також суперечливе у зв'язку з визнанням, що більшість цивілізацій, за винятком Індії і Китаю, були спадкоємними. Такі суперечності порушували чіткість історико-філософських міркувань Данилевського, однак систематизація історичних явищ на основі культурно-історичних типів дала змогу по-новому поглянути на історію і реалії сучасного світу, виявити тенденції, не побачені іншими мислителями, піддати критиці прямолінійно-утопічні концепції історії.

Культурно-історичні типи, на думку Данилевського, створені народами, що заслуговують на право іменуватися позитивними культуротворчими діячами історії. Народи, що з різних історичних причин не піднялися до рівня культуротворчих, він класифікував на «негативних діячів людства, або бичів божих», що руйнують залишки цивілізацій, і племена, яким «не призначено ні творчої, ні руйнівної величі».

Одним із основоположних принципів у концепції Данилевського є принцип переваги специфічного, особливого над загальним, ідея пріоритету національного над загальнолюдським. Він не відкидав загальнолюдських цінностей, які були для нього чинниками історичного розвитку, а прагнув осмислити історію в її специфіці, відмовившись від традиції, де вона здійснювалася за законами етичної необхідності. Данилевський визнавав божественне начало як першопричину естетичної гармонії Всесвіту, але його філософія історії була значною мірою секуляризована, оскільки він не визнавав ідеї про моральне правління Бога над світом. Він обмежував сферу впливу

моральних категорій і оцінок, понять «добро» і «зло» стосовно реалій соціокультурного буття. Частково це було зумовлено впливом на світогляд Данилевського методології позитивізму, намаганням уникнути суб'єктивізму і знайти об'єктивні закони суспільного розвитку. Однак, захоплюючись біологізаторством, він розглядав історію як природно-органічний процес і намагався визначити закони, які ним керують.

Данилевський досліджував п'ять законів, дії яких підкоряється кожен культурно-історичний тип. Усі вони забезпечують парадигму розвитку культури конкретного народу. Щодо всесвітньої історії і загальнолюдської цивілізації таких законів не існує. Культура кожного народу робить унікальний внесок до скарбниці всього людства. Отже, історія людства, за Данилевським, – це сукупність взаємодіючих культурно-історичних типів, кожен з яких має власні фази розвитку від народження до смерті.

**5.2. Морфологія історії Освальда Шпенглера.** Популярність праці «Занепад Європи» німецького філософа й історика культури Освальда Шпенглера (1880-1936) була парадоксальною, оскільки вона призначалася для вузького кола читачів-інтелектуалів. Для нього, як і для Данилевського, реальністю є окремі, цілком самодостатні соціокультурні світи, а не людство як таке. У своєму «Занепаді Європи» автор намагався «визначити історичне майбутнє». Долю Заходу він прогнозував через зіставлення культури і цивілізації. «Культура» і «цивілізація» розуміються автором нетрадиційно, що визначає суть його оригінальної культурно-філософської концепції. Він вирізняв безліч культур із характерними особливостями, кожна вбирала з історичного досвіду лише потрібне їй, а отже, нічого не успадковувала з попереднього досвіду. Як і Данилевський, Шпенглер розвінчував принцип європоцентризму, відмовившись від ідеї єдиної лінії еволюції людства, єдиного «всесвітнього» історичного процесу. Категорично відкидаючи ідею загальнолюдської історії (а відтак і саму думку про стадійний характер останньої), Шпенглер стверджував абсолютну самодостатність і автаркійність окремих «великих культур» як рівноцінних і одномасштабних.

Полеміка навколо книги змусила Шпенглера ще раз продумати свою концепцію. Він створив власний метод дослідження історії, у межах якого розглядав культурні формації старовини. На основі паралелей із сучасністю він намагався визначити долю Заходу, наголошував на важливості аналогій, що допоможуть знайти оптимальне розв'язання проблеми історії.

Він вважав, що природу можна зрозуміти і пояснити, збагнувши закони її розвитку, а історію – зробивши порівняльний аналіз образів-прафеноменів. Якщо природа є втіленням можливого, то історія – того, що відбулось тільки один раз.

На думку Шпенглера, європоцентрична думка призводить до того, що будь-яку зі світових культур розцінюють як «нижчу» від європейської. Схема «Давній світ – Середні віки – Новий час» встановлює початок і кінець там, де у глибшому сенсі про них не йдеться. За цією схемою «країни Західної Європи є усталеним полюсом, навколо якого скромно обертаються потужні тисячоліття минулого і далекі культури світу». Він наголошував, що не можна вважати певні культури важливішими або гіршими від інших, оскільки вони просто інакші.

Перекреслюючи європоцентристську схему, філософ зазначає, що «античність і Захід поряд з Індією, Вавилоном, Китаєм, Єгиптом, арабською та мексиканською культурою – це окремі світи становлення, що мають однакове значення в загальній картині історії». Такі культурні світи для нього виступають як організми, внутрішнім змістом котрих є їхні (свій для кожної) трансцендентні «прафеномени», що

розкривають свої творчі можливості протягом історії певної культури, тоді як вичерпання цих потенцій зумовлює перехід культури до її бездуховної, механістичної, нетворчої фази («цивілізації», за його специфічною термінологією), після чого можна чекати лише смерті. Загибель відбувається після реалізації потенціалу прафеномену у формі мови, моралі, мистецтва, релігії і повернення в первинну стихію. Отже, загибель цивілізованої Європи – це питання часу.

Шпенглер висунув ідею співтовариств людей, наділених загальною ментальністю, кожне з яких володіє певним набором характерних ознак – особливим стилем. Він бачив феномен безлічі потужних культур із первісною силою, що зростають із надр ойкумени. Немає лінійної схеми, а є низка замкнутих у собі культур, кожна із яких виникає, розвивається і вмирає, залишаючи свій слід у загальній павутині світової історії.

Культурами Шпенглер називав певні суспільні утворення із їх характерними особливостями. Кожна нація, на його думку, наділяє людей своєю ідеєю, своїми пристрастями, своїм життям, і всі культури «строго прив'язані впродовж свого існування» до тих країн, де вони виникли. Він виокремив вісім культур: єгипетську, індійську, вавилонську, китайську, греко-римську, візантійсько-ісламську, західно-європейську і культуру майя у Центральній Америці. Новою перспективною культурою, на думку Шпенглера, була російсько-сибірська.

Стан культури Шпенглер співвідносив із принципом цивілізації. Він вважав, що цивілізація – дещо більше, ніж рівень розвитку культури, це форма її відображення. Цивілізація є символом природного згасання культури, із її настанням починає переважати масова культура, художня і літературна творчість втрачають своєзначення, поступаючись місцем бездуховному техніцизму і спорту.

Шпенглер визнає значущість усіх культур без винятку. Ті з них, які начебто не відбулися, не зуміли реалізувати свої цілі, насправді прагнули зовсім до іншого, ніж уявляють дослідники. Ця теза означає, що немає ніякої прямолінійної спадковості в історії. Кожна культура вбирає з досвіду минулого лише те, що відповідає її внутрішнім потребам, а отже, в певному сенсі вона не успадковує нічого.

Першочерговим філософ вважав дослідження характерних особливостей, стилю кожної конкретної культури, при цьому особливого значення набуває прафеномен. У Шпенглера первинною є душа культури, а логіка, як і мистецтво, наука, політика, завжди вторинна щодо цієї душі. У шпенглерівському розумінні культура – символічно виражена система, у якій реалізує себе душа народу.

У терміні «душа культури» Шпенглер втілює власне розуміння, що основу культури не можна звести до розуму. У кожній культурі є своя душа, що реалізується в безлічі індивідуальних життів. Душа культури є унікальною, її не можна виразити раціональними засобами. Душа культури («прафеномен») визначає внутрішню цілісність кожної великої культури і розкривається на кожній стадії її еволюції, від народження до смерті, через її специфічний «стиль», спільний для всіх її проявів. Важко вникнути у внутрішній світ людей іншої культури, зрозуміти природу їх символів, відчуттів, вірувань, бо кожній культурі властиве світовідчуття, цілком зрозуміле лише її предстаннику.

Шпенглер виокремив античну, європейську і арабську культури, яким відповідають такі «душі»: аполлонівська, ідеальним типом якої є почуттєве тіло; фаустівська, символом якої є безмежний простір і динамізм; магічна, що виражає постійну дуель між душею і тілом. Усі культури рівноправні, унікальні, їх не можна оцінити, а тим більше осудити з позиції іншої культури.

Кожна культура має свої зумовленість життя, темп розвитку, спрямованість, долю, мистецтво, природознавство, особливе бачення та пізнання світу і власний тип

історії. Культури народжуються, щоб реалізувати свої душевні сили, потім вони старіють і сходять у небуття. Стверджуючи, що кожна культура має свої дитинство, юність, зрілий вік та старість, після чого вже наступає смерть, Шпенглер виділяє відповідні фази в циклічному розвитку названих культурно-історичних систем: народження, зростання, розквіт, занепад та загибель. На його думку, культура швидко зростає раптово, коли трансцендентний прафеномен уперше розкриває себе у ювнішніх проявах. Зростання означає саморозвиток культури, саморозкриття, реалізацію її духовного змісту в усіх сферах життєдіяльності людей. Розквіт є станом максимальної реалізації її внутрішніх потенцій, після чого глибинні можливості культури вичерпуються, і вона переходить від органічних до механічних форм. Із цього починається занепад – фаза цивілізації, доба експансії та милітаризму, після чого наступає загибель: або фізична, остаточна (античність), або закостеніння (Китай), коли творчі потенції культури вже вичерпані, і вона уподібнюється до сухого дерева. Таку ж долю у найближчі два-три століття німецький мислитель передбачав щодо Заходу.

Ідея завершення в часі, загибелі безпосередньо впливає із переконаності Шпенглера в неминучості проходження кожною культурою певних стадій розвитку. Періоди розвитку всіх культур абсолютно тотожні, а тривалість фаз і термін існування самої культури – непорушні. Зародження культур, на його думку, відбувається у той момент, коли «з первісно-душевного стану людства прокидається і виділяється душа, якийсь образ із безобразного...». Культура гине після того, як «ця душа здійснить повну суму своїх можливостей у вигляді народів, мов, віровчень, мистецтв».

Час смерті цивілізації невідомий, бо доля культури, логіка її розвитку приховані і передбачувані. Симптомом занепаду і загибелі цивілізації є підміна справжніх цінностей квазіцінностями. Шпенглер пояснював світову історію як рух замкнутих циклами народження і загибелі культури.

Справжня історія, стверджував Шпенглер, обтяжена долею, але не законами. Оскільки кожна культура має душу і долю, то осягнення культури – справа важка і нездійсненна. Історію можна зрозуміти тільки через переживання, шляхом інтуїтивного проникнення у форми історичного розвитку. На думку Шпенглера, «людство» – це зоологічний термін або поняття, що позбавлене як сенсу, так і єдиної історії, тому історії людства протиставлена історія культури, кожна з яких особливо позначається на людях, має власні ідею, пристрасті, життя. Цей підхід дав змогу Шпенглеру сформулювати такі важливі для пояснення історії проблеми: 1) намагання дослідників визначити принцип побудови всесвітньої історії на підставі своєї належності до певного культурного середовища – «кругозір провінціала». Так, західні історики ігнорують тисячолітню історію Єгипту, а китайські – хрестові походи і Ренесанс; 2) сумнівна точність географічної точки відліку в періодизації всесвітньої історії. Кілька країн, які вважали європейськими, уже не є такими, тому замість поділу «Європа – Азія» мислитель запропонував схему «Захід – Схід»; 3) визначення критеріїв істинності історичного пізнання. Апеляція до власного досвіду, внутрішнього голосу, свідчень очевидців, розуму припускає тільки при оцінюванні подій свого часу і сумнівна у всіх інших випадках. Претенсія на істину пояснення історії має сенс лише в контексті конкретної історії. Для пояснення історії Шпенглер запропонував тезу про дві форми космічної необхідності: про причинність як доло організму, що пояснює логіку історії, і про причинність матерії, що допомагає пояснити логіку розвитку природи.

Ключ до розуміння логіки історії Шпенглер подав у книзі «Занепад Європи» у розділі «Про сенс чисел». На його думку, історія як саморозвиток культури стає реальністю лише тоді, коли люди усвідомлюють значення числення, виміру, формування образів світу. Якщо, наприклад, античність апелює до цілого і кінцевого,

то західне мислення тяжіє до поняття «нескінченність». Цивілізація – це логічний розвиток і завершення культури. Головними ознаками цивілізації є урбанізація і опозиція центру та периферії. Духовне життя, економічні і політичні рішення залежать від центру. Однак у містах немає народу, а є тільки населення, яке забуло звичаї традиційного суспільства, що призводить до немислимого синтезу цивілізованої розсудливості з первісними інстинктами виживання.

Оскільки світова історія загалом (наскільки можливе її сприйняття) – це кругообіг самотутніх, самодостатніх незалежних культур, то світова історія – сумарна (сукупна) біографія культур, розвиток яких завершується фазою цивілізації, що котиться до своєї загибелі. Шпенглер був упевнений, що Захід давно перетворився на цивілізацію, де панує втома і душевний надлам.

Орієнтир на органічні сили, акцент на душу культури є непрямым свідченням того, що концепція розуміння історії Шпенглера виникла у руслі раціональності, але не класичної філософії. Шпенглер прагнув відшукати першопричини, поставити «діагноз» історичному процесу, але демонстрував позицію невтручання у його перебіг, вважаючи, що він повинен здійснюватися так, як здійснюється.

Система Шпенглера мала величезний вплив на філософсько-історичну свідомість західного суспільства. Саме вона дала могутній поштовх для розробки відомих концепцій Тойнбі та Сорокіна. Але її значення полягало не тільки в тому, що так чи інакше було сприйнято й розвинуто світовою культурологією та філософією (погляд на історію як на сукупність автономних соціокультурних систем – цивілізацій, усвідомлення структурно-стилістичної єдності найрізноманітніших проявів таких систем, що саморозвиваються і на певному етапі вичерпують свої продуктивні можливості, тощо). Перед світовою теоретичною думкою постала проблема подолання певних принципів шпенглерівського вчення і відтак – пояснення іншими засобами тих феноменів, котрі тлумачилися з позицій цих принципів. У 20-60-ті роки, в умовах утвердження та поширення екзистенціалістсько-персоналістичного ставлення до людини, як і взагалі в системі християнського світогляду, важко було прийняти шпенглерівський імперсональний фаталізм – погляд на особу як на миттєвий ефемерний прояв трансцендентних сил певної культури. Крім того, він викликав протест за часів виклику ліберальної свідомості та християнським принципам з боку фашистських та «інтегрально-націоналістичних» ідеологій, які розглядали людину як прояв чогось вищого і більшого (раси, нації тощо) і апелювали до ірраціональних сил, таких як «голос крові» або «расове відчуття». Отже, необхідно було реабілітувати особу як свідомого, а відтак і відповідального за свої вчинки діяча історії, який не завжди може пересилити обставини, але завжди має вибір між добром і злом. Такий пафос був властивий у 30-50-х роках Бердяєву, Вишеславцеву, Буберу, Ясперсу і багатьом іншим, але по-справжньому органічно поєднати його з філософсько-історичною проблематикою випало лише Арнольду Тойнбі (1889-1975).

**5.3. Теорія цивілізацій Арнольда Тойнбі.** Арнольд Тойнбі творив на тлі двох світових воєн. Ці трагічні події не привели Європу до занепаду, як пророкував Шпенглер, а навпаки: у ХХ ст. виникли тенденції до глобалізму, формування світової спільноти на основі принципів європоцентризму (індивідуалізму і демократії), що забезпечують «динамізм», на відміну від «статичного» Сходу.

Використовуючи у своїх «Дослідженнях історії» можливість емпіричного аналізу Тойнбі розглядав циклічний шлях розвитку цивілізації, досліджуючи всі її стадії становлення і розвитку. Услід за Данилевським і Шпенглером англійський мислитель замість панорами всесвітньої історії з орієнтиром руху від простого до

складного, від менш досконалого до досконалішого бачив картину безлічі культур, у кожній з яких є свої ідеї, пристрасті, звичаї, традиції, життя і смерть.

Концепція осягнення історії Тойнбі є варіантом теорії культурних циклів, котрі опираються на ідею, що історія складається з безлічі самостійних, слабопов'язаних цивілізацій, кожна з яких проходить власний шлях від народження до смерті. Однак Тойнбі був релігійним мислителем, що у філософському дискурсі поділяв позицію деїзму, згідно з яким Бог був творцем світу, але більше не втручається в його розвиток. Це істотно позначилося на його баченні історії, інтерпретації її мети і сенсу.

Стоячи на релігійних позиціях, вчений проводить ідею про те, що історія є справою Творця і здійснюється через людей і людство в цілому. Люди у своїй діяльності можуть наблизитися до задуму Творця і тоді їхні дії дають позитивні результати. У противному випадку вони (діла) приречені на невдачу, оскільки не відповідають волі провидіння. Іншими словами основою історії є взаємодія світового закону (Божественного логосу) і людства. Осягаючи історію, людство осягає себе і в собі Божественний закон і вище призначення. На поверхні історія є різноманітною, а у глибині – єдиною і єдиноспрямованою, оскільки зорієнтована на осягнення Бога через самореалізацію і самовираження людини.

За Тойнбі, неможливо побудувати єдине людство на основі цінностей західного суспільства, тому що помилковими є абсолютизація економічного і політичного чинників у розвитку людства, принципу європоцентризму і тези про прямолінійність розвитку.

Тойнбі вважав, що кожне суспільство є складним і динамічним утворенням еволюційного типу, розвиток якого зумовлений внутрішніми чинниками і зовнішніми умовами. Вони діють як виклик, що спричинює відповідь. Ідея «виклику – відповіді» або подолання людиною «викликів», які перед нею ставить Творець є визначальною при розгляді історії. «Виклики» вчений поділяє на три типи: 1) зовнішні удари (війни, вресії), 2) зовнішній тиск (економічна, політична і культурна експансія сусідніх цивілізацій), 3) внутрішнє гноблення (становість, соціальне панування, національне гноблення тощо). Якщо відповідь успішна, суспільство набуває нової якості, якщо ні – припиняє розвиток і може загинути. Долаючи «виклики», людство пізнає світ і волю Творця. Істина з'являється у постійному «діалозі» людини з Логосом.

Схема історичного процесу в режимі «виклик – відповідь» протистоїть фаталізму Шпенглера. На думку Тойнбі, цивілізація – це одиниця виміру історичного буття, бо вона є «...суспільством із ширшою протяжністю як у просторі, так і в часі, ніж національні держави, міста-держави або будь-які інші політичні союзи». Тому не культури, а цивілізації повинні вивчати історики. Жодна з цивілізацій не охоплює всього людства.

Класифікувати цивілізації можна за різними критеріями, але два з них стабільні: релігія і форми її організації, а також територіальність. Цивілізація починається там, де з'являються творчі особистості, які не оглядаються на предків і звичаї, а прокладають шлях у майбутнє. Таким чином, початки цивілізації сягають того часу, коли більшість членів суспільства наслідують («мімізис») тих активних осіб, котрі закликають людей перейти від стану спокою («Інь») до стану активності («Янь»).

Тойнбі виокремлював двадцять одну цивілізацію, що існували на Землі, особливу увагу приділявши західній християнській, православній християнській, ісламській, далекосхідній та індуїстській. Деякі з них споріднені, наприклад західна християнська і православна християнська, бо походять із однієї культури – елліністської цивілізації. Цивілізації взаємодіють одна з одною і можуть впливати одна на іншу, що суперечить висновку Шпенглера про цивілізацію як замкнуту в собі сутність. Не

сприймав Тойнбі і концепції єдності цивілізації, пояснюючи ідею єдності гіпертрофованим відчуттям євроцентризму сучасних істориків. Вони вважають, що уніфікація світу на економічній основі Заходу більш-менш завершена, а отже, завершується уніфікація і в інших напрямках. Крім того, вони плутають уніфікацію з єдністю, перебільшуючи роль ситуації, яка історично склалася зовсім недавно і не є підставою стверджувати, що існує єдина цивілізація, тим більше ототожнювати її із західним суспільством.

Кожна цивілізація, вважав Тойнбі, проходить стадії виникнення, зростання, надламу і розпаду. Виникнення і зростання пов'язані з енергією «життєвого пориву», надлам і розпад – із виснаженням життєвих сил. Розвиток цивілізації визначається законом «виклику і відповіді», а розвиток суспільства залежить від його здатності дати адекватну відповідь на виклики. Як історичні виклики діють суворий клімат, нові землі, несподівана зовнішня експансія, постійний зовнішній тиск і утиск природного розвитку.

Отже, виклики можуть бути як природними, так і соціальними. Стимулюючі дії з боку природи або навколишніх народів здатні вивести примітивне суспільство із стаціонарного стану і змусити його розвиватися. При цьому діє соціальний закон «чим сильніший виклик, тим сильніша відповідь». Проте якщо виклик неспосильний, він не може бути ефективним стимулом. Найбільшою стимулюючою дією завдає виклик середньої сили, слабкий виклик не змусить систему перейти на якісно новий рівень, а може її зруйнувати.

Першою стадією цивілізації є стан зародження – генезис. Вона виникає або внаслідок мутації примітивного суспільства, або на руїнах «материнської» цивілізації. Потім настає стадія зростання, на якій цивілізація розвивається в повноцінну соціальну структуру. Під час зростання на цивілізацію постійно чатує небезпека переходу в стадію надламу, який, як правило (але не обов'язково), змінюється стадією розпаду. Розпавшись, цивілізація або зникає (єгипетська цивілізація, цивілізація інків), або дає життя новим (еллінська цивілізація, що породила через вселенську церкву західне і православне християнство). У цьому життєвому циклі немає фатальної зумовленості розвитку. Важливу роль у побудові цивілізацій Тойнбі відводив творчим особам. Суспільство, на його думку, не є і не може бути нічим іншим, окрім як посередником, за допомогою якого окремі люди взаємодіють між собою. Особи, а не суспільства творять людську історію». Він формує поняття «вічної людини» або особистості, наділеної свідомістю, здатністю робити вибір цілей діяльності, розрізняти добро і зло, досягти духовності у вигляді релігійної віри. Ці властивості дозволяють людині знаходити задовільні відповіді на «виклики» і все повніше розуміти сенс божественного закону, який полягає у моральному вдосконаленні, риси якого Тойнбі черпав у християнстві.

Рушійною силою історії англійський мислитель вважав «життєвий порив». Носієм його є творча еліта, що протистоїть пасивній меншості. Власне еліта змушена давати відповіді на постійні «виклики», щоб не допустити застою і розкладу. Занепад цивілізації теж пов'язаний з елітою, з її самозаспокоєнням і втратою нею сили. Таке може статися, коли творчі елементи суспільства підпадають під «чари» продуктів власної діяльності і творча активність змінюється сліпим копіюванням минулого, вже досягнутих результатів. У результаті, цивілізація наближується до своєї дезінтеграції, яка може затягнутися на тривалий час. Але здобутки цивілізації не зникають, а органічно входять у нові або інші цивілізації.

Така інтерпретація дає змогу відповісти на питання про зумовленість розвитку. Якщо всі індивідууми, які утворюють певне суспільство, зможуть подолати надлам у душі, то і суспільство загалом може це зробити. Надлами цивілізацій не можуть бути

наслідками повторюваних або поступальних дій сил, що перебувають поза людським контролем. Розвиток цивілізації забезпечується у тому разі, коли суспільство відповідає на виклик, одночасно породжуючи інший, що вимагає, у свою чергу, нової відповіді. Процес розвитку не припиняється доти, доки повторюється рух втрати і відновлення рівноваги. Отже, Тойнбі відкидав роль долі, приреченості у розвитку цивілізації, вважаючи, що вирішальне слово завжди залишається за людиною.

Концепція Тойнбі є антропоцентричною в тому сенсі, що в ній суспільству відводиться місце поля дії, а не носія творчої сили. Тому і виклики стосуються насамперед людей. Механізм взаємодії творчої меншості і пасивної більшості Тойнбі назвав соціальним наслідуванням – мімесисом, що з'являється у людини завдяки до вступу суспільства у фазу розвитку. У примітивних суспільствах мімесис відображається у звичаях, наслідуванні старійшини роду, гарантує стабільність суспільства. При вступі суспільства на шлях цивілізації мімесис є поєднувальною ланкою між активними і пасивними громадянами. Для успішної відповіді на виклик необхідні присутність людей, що можуть зрозуміти виклик та дати на нього відповідь, і здатність більшості сприйняти цю відповідь.

Аналізуючи стадії зростання цивілізації, Тойнбі досліджував показники її розвитку. Ними не можуть бути територіальні експансії, бо зазвичай вони супроводжуються кровопролитними війнами і свідчать про її регрес, нездатність суспільства подолати внутрішні виклики, обдурити агонізуючу свідомість, некомпетентність цивілізації. Тойнбі відмовлявся сприймати як ознаку зростання ступінь влади над природою, бо прогрес у техніці і технології, часто викликаний замовленнями військових, свідчить про надлам, може призводити до «ідолізації» технічного прогресу як єдиного критерію розвитку цивілізації і до зневаження духовної сфери розвитку людини.

Суть прогресу, за Тойнбі, полягає в законі спрощення: прогресуюча система повинна переходити до «енергій все більш і більш елементарних, тонких і таких, що досягаються лише за допомогою абстрактних категорій». Закон спрощення проявляється на різних рівнях. Проте для Тойнбі як людини віруючої найважливішою була релігійна етерифікація, що виявляється в поступовому сходженні релігії до богів зі все чіткіше окресленою особистістю і, врешті-решт, оформленні єдиної божественної особи. Це, у свою чергу, викликає перехід від зовнішнього до внутрішнього уявлення про Бога, перехід релігії від статичної до динаміки. Етерифікація неминуче приведе до перенесення поля дії з макрокосму в мікркосм. Опозиція «людина – природа» поступово перетворюється на суперечність, формою якої стає боротьба між класами, релігіями, націями. На рівні людини зростання означає все меншу залежність від фізіологічних потреб і прогресуючий вплив етичного начала. Критерій зростання – це прогресивний рух у напрямі самовизначення.

Вважаючи мікркосм первинним чинником, Тойнбі відзначав, що зростання цивілізації зумовлене змінами у внутрішньому світі індивіда, але вони відбуваються лише у творчої меншості. Тому виникає ще одна важлива суперечність – «меншість – більшість». Більшість може наблизитися до меншості через механізм мімесису, проте немає гарантій, що це відбудеться. Збільшення розриву між більшістю і меншістю може призвести до надламу цивілізації: виклику, на який меншість не здатна адекватно відповісти.

Кожна цивілізація проходить унікальний шлях розвитку, набуваючи неповторного досвіду, чим, за Тойнбі, і зумовлена різниця між ними. Чим розвинутіша цивілізація, тим унікальніший пройдений нею життєвий шлях і тим вона самобутніша. Зі зростанням цивілізацій виникає їх диференціація, що позначається на світогляді

людей, культурі, мистецтві. На відміну від Шпенглера, Тойнбі вважав, що спочатку була внутрішня єдність усіх цивілізацій, а відмінності спричинені неповторністю життєвого шляху кожної з них. Різноманіття, представлене в людській природі, людському житті і соціальних інститутах, є шгучним феноменом, що лише маскує внутрішню єдність.

Тойнбі розглядав суспільство як поле дії людей, а процес зростання цивілізації – як постійну боротьбу. Надлам може відбутися з таких причин:

- відмова більшості від мімезису. Під час катаклізмів більшість може втратити віру в ідеали меншості і, не маючи стримувальних традицій, опиняється в «підвішеному» стані, що неминуче призводить до хаосу;

- помилка меншості, що втілюється в пасивності після низки власних перемог. Суспільство з такою меншістю існує до першого катаклізму, що виводить систему зі «сплячої» рівноваги;

- ізоляція правлячої меншості від суспільства і, як наслідок, його деградація;
- ідопоклонство, тобто «інтелектуальне і морально збиткове і сліпе обожнювання частки замість цілого, того, що створено, замість Творця і часу замість Вічності». У цю категорію потрапляє широкий спектр надламів, у тому числі сучасна техногенна західна цивілізація. Проте надлам і загибель не є неминучими, шанс вийти з глухого кута є завжди.

Стадія розпаду, за Тойнбі, настає внаслідок серії невдалих відповідей на один і той самий виклик, який призвів до надламу. У соціальному плані на стадії розпаду відбувається розщеплювання суспільства на такі складові: 1) правляча меншість, яка більше не є творчою силою суспільства, але активно чіпляється за владу, з метою її утримання створює свою державу; 2) внутрішній пролетаріат, що не довіряє правлячій меншості, його реакцією є створення вселенської церкви; 3) зовнішній пролетаріат, який проявляє себе у варварських набігах на ослаблу цивілізацію.

У духовній сфері розпад суспільства призводить до розколу в душі, що зачіпає поведінку, відчуття, життя загалом. Кожен виклик спричиняє протилежні відгуки – від абсолютної пасивності до бурхливої активності. Зі зростанням соціального розпаду альтернативні рішення стають все більш реакційними, полярними і значущими за наслідками.

Руйнування суспільства супроводжується повним розпадом правлячої верхівки і появою нової творчої меншості, що вийшла з пролетаріату. Саме вона здатна утворити нову цивілізацію. Виходом є «перетворення» – створення нової релігії, яка опирається на принципово іншу систему цінностей, ніж цивілізація, що розпадається. Тойнбі шукав порятунку у світовій церкві, в релігії як засобі примирення всіх жителів Землі, а прогресом в історії вважав наближення людини до Бога. Філософ намагався обґрунтувати висновок, що історія людства є втіленням божественної творчої сили в розвитку і що ритмічність історичного процесу «виклик – відповідь» вивільняє пориви соціального зростання, визначає його перспективу.

Реакція цивілізації (суспільства) на виклик зумовлена як його характером, так і здатністю людей забезпечити певну відповідь. Зусилля творчої меншості неминуче стикаються з консерватизмом інертної більшості. Якщо його не подолати, то творчий порив виявляється фатальним – суспільство «вibraкує» представників творчої меншості. Якщо меншості вдасться захопити своїми діями більшість, суспільство виходить на новий якісний рівень розвитку. Допомагає в цьому мімезис.

Результат зусиль творчої меншості переноситься у сферу соціокультурних відносин, де його засвоює інертна більшість. Пройшовши етап емоційних вибухів, романтичних настроїв, ідеї у формі ідеалу стають доступними і привабливими. Через мімезис їх підхоплює більшість, що виливається в соціальну революцію з орієнтиром

на здійснення ідеального проєкту. Примирення реального й ідеального породжує відчуття стабільності та ілюзію щастя, але якщо революція не досягає мети – торжествує реакція, поширюється апатія, що призводить до етичного падіння, коли обиватель включає механізм компенсації (пристрасть до алкоголю, наркотиків тощо). Таке становище, як вважав, можна змінити шляхом або насильства, або добра. Насильство реалізується у формах архаїзму – переходу системи від статичної динаміки через організацію протестів проти законів, традицій і громадської думки (націонал-фашизм у Німеччині; заклик до повернення в природу та ін.) і футуризму, що пропонує піти від реальності в марення, мрії (наприклад, концепція німецького романтизму Фрідріха Шиллера). Архаїзм і футуризм позбавлені перспективи. Продуктивнішим є шлях добра як перетворення реальності зі збереженням досвіду минулого.

Хоча не всі цивілізації подолали надлам, принципова можливість виходу з кризи є у будь-якого суспільства. Прогрес історії не в розвиткові економіки, політики, техніки, а в етичному оновленні людини і світу, гарантом чого може бути тільки трансцендентна особа.

У сучасних умовах, підсумовує дослідник, людство та його творчі представники спроможні не допустити чергового розпаду цивілізації – західної цивілізації, дати гідні відповіді на усі «виклики», усвідомити себе частиною людського універсуму з усіма моральними наслідками, які з цього випливають. Кризу цієї цивілізації він відносить до початку Нового часу, коли було втрачено християнський фундамент. Це призвело до появи різних постхристиянських ідеологій (націоналізму, індивідуалізму, комунізму), які віддалили Захід від релігійного начала. Тим не менше, саме із західною цивілізацією Тойнбі пов'язував надії на порятунок та інтеграцію усіх діючих нині семи цивілізацій. Він передбачав утворення «світової федеративної держави», яка не повинна нівелювати культурні відмінності, а покликана об'єднати на засадах релігійної духовності. (Вчений навіть окреслював риси цієї «всесвітньої релігії», котра повинна бути різновидом пантеїзму і служити злиттю людини з природою).

На думку Тойнбі, історія існує там, де є час – поле, в якому і завдяки якому відбувається зміна станів людського суспільства, виявляючи зміст історії. Для історика ці стани не лише пов'язані, а й суміщені: минуле і сьогодення реально співіснують. У давні часи історика називали «передавачем часу», бо він був не лише хранителем часу, а й організатором умовного історичного простору. Історичну пам'ять Тойнбі вважав сферою накопичення людського досвіду і засобом упорядкування часу. Він розглядав історичне життя суспільства у внутрішньому вимірі (як вираження життя конкретного суспільства) і зовнішньому (як вираження відносин між різними суспільствами). У цьому сенсі локальні цивілізації є віхами історичного часу, а не осередками замкнутої в собі історії.

Отже, Тойнбі прагнув охопити всю людську історію і пояснити всі давні та існуючі цивілізації, намагався довести, що історію можна досягнути. Загальна концепція розуміння історії на рівні метапояснення «виклик – відповідь» дає змогу на раціональному рівні трактувати конкретні історичні події. У межах постнекласичної раціональності він запропонував оригінальну і перспективну концепцію осягнення історії. Його філософія історії допомагає зберегти оптимізм, є орієнтиром як для творчої меншості, так і для рутинної більшості. Ідеї Тойнбі важливі для істориків, особливо в аспектах, що стосуються натхнення історика, його якостей, відповідей на питання про мету вивчення історії, причини привабливості історичних фактів тощо.

**5.4. Цивілізаційна концепція Пітерім Сорокіна.** Подібну концепцію розвинув і відомий на Заході американський соціолог і філософ історії російського походження Пітерім Сорокін (1889-1968). Його праці 30-40-х років («Соціальна і культурна динаміка», 4 томи, 1937-1941, «Значення нашої кризи», 1951) також були присвячені аналізу кризи традиційних культурних цінностей. Щоб зрозуміти корені цієї кризи, Сорокін прослідковує історичний культурний розвиток народів. Ще рішучіше, ніж Тойнбі, він відмежовується від данилівсько-шпенглерівської метафори культури (цивілізації) як організму з його віковими фазами. Він відмовляється від «біологічного» підходу до історії розвитку локальних цивілізацій, згідно з яким вони приречені на еволюцію від народження до загибелі. На його думку, всі подібні теорії, основані лише на біологічних аналогіях, є безгрунтовними. Немає єдиного закону, згідно з яким кожна культура проходила б стадії дитинства, зрілості та смерті. Кожен тип культури, на думку Сорокіна, має свій, іманентний йому, закон розвитку й свої «межі зростання». Усі цивілізації проходять у своєму культурному розвитку цикли, які мають тенденцію до повторення. Це є соціокультурна динаміка. Панівна в тій чи іншій добі система цінностей утворює засад-ничу для цієї динаміки детермінанту, що визначає природу тогочасних мистецтва, філософії, релігії, етики, економіки та політичних відносин.

Культурний цикл характеризується послідовною зміною трьох типових фаз: іденціональною, коли справжньою реальністю вважається Бог та сакральний план буття; ідеалістичною – поєднання релігійного і світського, чуттєвої – світської та утилітарної, заснованої на уявленні про чуттєвий зміст реальності. Чуттєві цінності та їх задоволення на останній фазі стають об'єктом постійних прагнень і боротьби, включаючи війни і революції. Але це не означає загибелі цивілізації, лише зміну нею способу життя.

На думку Сорокіна, всі ці три типи – іденціональний, ідеалістичний та чуттєвий – послідовно домінують не лише в західній культурі останнього тисячоліття (з чим, очевидно, можна погодитися), а й відкриваються в історії єгипетської, вавилонської, греко-римської, індуїстської, китайської та інших культур (що мало переконує і виглядає екстраполяцією європейських реалій на цивілізації Сходу). За уявленнями дослідника, західний світ із X по XX ст. пройшов усі три фази, і його сучасна культура полягає саме в руйнуванні переважаючої в євро-американській культурі чуттєвої системи, в розпаді базових форм західної культури й суспільства останніх чотирьох століть. Але з цього він не робить трагічних висновки. Це зовсім не є смертельна агонія західної цивілізації (як у Шпенглера), а лише певний етап на шляху переходу до нової, ідеаційної культури. Як заміна одного способу життя на інший не означає смерті людини, так і заміна однієї фундаментальної форми культури на іншу не веде до загибелі суспільства. Час переходу вирізняється культурною поляризацією суспільства, коли частина людей «ментально та морально дезінтегрується». Проте, за таким розпадом неодмінно прийде нова культурна інтеграція. Саме в такі епохи на перший план виступає необхідність єднання сил «позитивного полюса», а це сприяє збереженню системи цінностей, що ґрунтується на «відчутті морального обов'язку й Царства Божого». Прискорити прихід ідеаційної культури може поширення в світі ідей альтруїстичної любові.

Сорокін будує нову концепцію аналізу культур. Його підхід відрізняється від методу Шпенглера та Данилівського, бо в основу розуміння культур покладено зовсім інший принцип. Головною класифікаційною ознакою соціокультурних суперсистем Сорокін вважав світогляд. Ці суперсистеми виявляють бачення людиною світу. У різні історичні періоди в культурах домінує та чи інша «суперсистема». Відповідно змінюються і соціальні інститути, нормативні зразки. Усі соціальні зміни здійснюються

в континуумі «солідарність – антагонізм». Руйнування усталених зв'язків, інтеграції (солідарності) та виникнення нових інститутів, альтернативних соціальних форм неодмінно супроводжуються соціальними потрясіннями, кризами, масовими лихами.

Згідно з концепцією Сорокіна історичний процес є не лише динаміка культур у часі (по вертикалі), а й взаємодія їх (по горизонталі). У кожному культурно-історичному типі представлено не тільки елементи минулих і наступних, а також тих соціальних систем, що існують одночасно. Між окремими культурами, що спадкоємно пов'язані між собою, немає чітких бар'єрів, вони досить органічно, хоча й через фази бурхливих криз і трансформацій, переходять одна в іншу. Таким чином, певна єдність історичного процесу зберігається, хоча мотив стабільності майже не простежується.

Як виглядає, Сорокін перебував у полоні обмеженого у просторі й часі історичного прецеденту не менше, ніж Шпенглер чи Тойнбі, але прецедент був обраний інший. Шпенглер та значною мірою Тойнбі (особливо до Другої світової війни) в якості зразка, еталона повного цивілізаційного циклу брали античність, за аналогією з нею інтерпретували історію Заходу, виводили на цьому ґрунті «загальну модель» та екстраполювали її на інші цивілізації, знаходячи там щось подібне. Сорокін, навпаки, бере за основу побудовану ним модель розвитку західної культури і вважає, що за її схемою можна пояснити долю, скажімо, китайської чи індійської культур. Але тут криється одна небезпека (не кажучи вже про те, що сам метод «екстраполяції за аналогією» є більш ніж хитким і теоретично малообґрунтованим).

Справа в тім, що західна культура (або Західнохристиянсько-Новоєвропейсько-Північноатлантична, чи Євро-Американська, цивілізація) якісно й принципово відмінна від усіх попередніх (хоча в окремих випадках і синхронних з нею) значно більше, ніж вони відмінні між собою. Всі попередні належать до типу традиційних, або докапіталістичних, суспільств і не мають у своїй основі утилітарно-раціоналістичної домінанті, тоді як Західна цивілізація унікальна вже тим, що саме вона здійснює перехід від традиційного стану (для неї це феодално-католицьке Середньовіччя) через Ренесанс та Реформацію до соціокультурної системи раціоналізовано-буржуазного типу. І така її трансформація (одними з найістотніших результатів якої стали промисловий переворот та індустріалізація) мала всесвітньо-історичні наслідки. Вони полягали не лише в тому, що одна з цивілізацій вийшла на принципово новий щабель розвитку, а й у тому, що вона, зв'язавши вище всі цивілізації в єдину всесвітню макроцивілізаційну систему, започаткувала перехід усього людства до якоїсь нової стадії, сутність якої повною мірою розкриється лише у наступному тисячолітті. Тому екстраполяція виведених на матеріалі західної культури X – XX ст. фаз розвитку на інші цивілізаційні системи є не менш доцільною, ніж поширення на них античних аналогій, хоча й останнє також викликає певні сумніви. Антична соціокультурна система та західноєвропейська, що значною мірою формувалася на її ґрунті, належать до західного шляху розвитку, і в цьому між собою принципово ближчі, ніж, скажімо, до Єгипетської, Індійської чи Китайської цивілізації. Шпенглер та Тойнбі належним чином це не враховували.

Запропонована Сорокіним теорія соціокультурної динаміки розглядає дійсність як процес закономірної зміни циклів повторення й почергового наступництва засадничих цінностей у різні епохи в різних країнах. Панівний світогляд і відповідні засадничі цінності поступово вичерпують свій потенціал і закономірно замінюються наступним типом світогляду, в чому виявляється ритмічна періодичність історичного процесу.

Обмеженість його історіософської схеми полягала у штучному перенесенні культурних ознак європейської цивілізації на усі інші. Тому його міркування стосовно інших цивілізацій виглядали непереконливо.

**5.5 Концепція «осьового часу» і загальна схема історичного руху Карла Ясперса.** Окреме місце в західноєвропейській духовності ХХ ст. займає філософія історії Карла Ясперса (1883-1969). Його підхід до історії ґрунтується на визнанні єдиного походження і єдиного шляху розвитку всього людства. Ясперс сумнівався у можливості встановлення загальних історичних закономірностей між ізольованими культурами там, де немає загальних витоків (єдиного знаменника), не погоджувався з марксистською концепцією матеріалістичного тлумачення історії, протиставляючи пріоритету економіки духовний стрижень світового історичного процесу, а також зі спробами пояснити історію циклами розвитку культур.

Основою концептуального осягнення і трактування історії Ясперс вважав встановлення сенсу суспільного розвитку, який зумовлює конструкцію всієї світової історії, її канон.

В основних своїх моментах філософія історії Ясперса або відповідає аналогічним побудовам Тейяр де Шардена та Тойнбі, або принаймні не суперечить їм, і може бути з ними принципово узгодженою. Всі троє – релігійні філософи, але, на відміну від представників відповідної російської традиції, вони долають конфесійні рамки, виходячи на загальнолюдський вимір духовного буття, абстрагуючись у своїх побудовах від власної церковної належності. Але, з іншого боку, будучи мислителями християнсько-західноєвропейської традиції (спорідненої з юдаїстською та мусульманською), вони бачать історичний процес лінійно – як шлях людства від його виникнення-створення до кінцевої мети, тобто есхатологічно. Відповідно цей шлях (із більшою чи меншою мірою умовності) розбивається ними на певні етапи, але всі троє далекі від еволюціоністсько-позитивістського уявлення про односторонню лінію еволюції. І французький, і англійський, і німецький філософи добре усвідомлюють полілінійну регіонально-цивілізаційну природу історичного процесу. До того ж усі троє – мислителі персоналістського світогляду, які визнають метафізичну реальність людської особи, наділеної розумом і свободою вибору, а відтак здатної безпосередньо впливати на хід історії.

Проте принципова змістова спорідненість поглядів Ясперса та названих його сучасників ніяк не применшує оригінальності його власної побудови. Центральною новою ідеєю, внесеною ним в розуміння історичного процесу, виступає концепція «осьового часу» – певного смислового ядра людської історії. Подібної ідеї ні у Тейяр де Шардена, ні у Тойнбі не було. Для них історія людства, починаючи принаймні з «неолітичної революції», є поступовий процес його інтеграції на локальному, регіональному і врешті-решт світовому рівнях. При цьому Тойнбі, особливо у своїх працях після Другої світової війни, намагається виявити ланцюжки духовної спадкоємності цивілізацій, у кожній з яких вищі релігійно-моральні ідеали проголошуються і формуються чимдалі виразніше й чіткіше. Але питання про синхронізацію відповідних здобутків представників різних великих цивілізацій, синхронізацію саме часову, а не стадійно-типологічну, якій Тойнбі приділяє постійну увагу, англійський дослідник не ставить, що цілком впливає з його «сипноптичної» (у цьому плані спорідненої зі шпенглерівською) методології зіставлення і порівняння окремих цивілізацій як таких, абстрагуючись від їхніх часово-просторових позицій.

Осьове відкриття Ясперса, відкриття «осьового часу», було пов'язане якраз із тим, що він зіставив принципів зрушення, які відбулися у I тис. до н. е. в духовній культурі всіх великих тогочасних цивілізацій Старого Світу, саме хронологічно, завдяки чому вони розкрилися не тільки як стадійні явища в межах певних регіональних цивілізацій (як то було і у Тойнбі), а й водночас як певний шабель у розвитку людства в цілому, певна спільна доба, протягом якої людство залучається до вищих духовних цінностей, котрі з того часу складають основу його вищих культурних проявів.

Такий підхід дещо відповідає традиційній християнській історіософії, в системі якої центральним моментом людської історії було боговтілення Ісуса Христа, традиції, яка у другій половині ХІХ – першій половині ХХ ст. була найвиразніше репрезентована російськими православними мислителями. Проте Ясперс зазначає, що християнство є, можливо, найвищою формою організації людського духу, яка будь-коли існувала, але воно все ж таки мало регіональне поширення, практично не впливаючи, скажімо, на культуру Індії або Китаю. Крім того, всі провідні ідеї християнства вже були проголошені до його виникнення; відтак воно вбачається скоріше геніальним синтезом уже здобутого народами Середземномор'я, ніж чимось принципово новим, порівняно з іудейською релігією пророків чи еллінською філософією.

Справжнє оновлення людського духу Ясперс пов'язує, таким чином, із часами, що передували виникненню християнства на кілька століть, із діяльністю старозавітних іудейських пророків та давньогрецьких філософів. У той самий час, незалежно від них, з подібними ідеями виступили також пророки зороастризму й перші філософи Індії та Китаю. Всі вони проголошували цінності людини як розумної, вільної у своєму виборі, а тому й відповідальної за свої дії особи, безпосередньо співвіднесеної з сакральними, трансцендентними першоосновами буття.

Ймовірно, ідею осьового часу Ясперс запозичив у Євсевія Кесарійського, автора хронології світової історії, орієнтованої на два періоди – до Різдва Христового і після Різдва Христового. Однак Ясперс вважав, що така періодизація світової історії безумовна тільки для віруючих християн, тим паче, що не кожен християнин пов'язує своє емпіричне осягнення історії з цією вірою. Тому він пропонував: «всіх слід шукати там, де виникли передумови, що дали змогу людині стати такою, якою вона є... приблизно 500 років до н. е., до того духовного процесу, який йшов між 800 і 200 р. до н. е.». Ясперс звертав увагу, що в цей період відбувається багато незвичайного: у Китаї зусиллями Конфуція і Лао-цзи формувалася філософія традиційного суспільства, в Індії – буддизм і особливе ставлення людини до світу через взаємозв'язок Атмана (душі) і Брахми (святих сили всесвіту); в Ірані Заратустра вчив, як жити у світі протистояння добра і зла; у Палестині навчали істинні пророки Лія, Ісайя, Ієремія та ін.; у Греції творили Гомер, Гесіод, Фалес, Піфагор, Геракліт, Демокрит, Парменід, Сократ, Платон, Арістотель, Фукідід, Архімед та ін. Саме в цей період сформувалися людина сучасного типу і основи світових релігій, що визначають життя людей і нині; було розроблено основні філософські категорії, якими оперують, розв'язуючи проблеми осягнення і освоєння світу; визначився поворот до раціонального осягнення світу, формування загальних уявлень, поняття як основи для пізнання одиничного, конкретного.

Підхід Ясперса до усвідомлення духовного змісту історичного розвитку в своїй основі відповідає німецькій філософській традиції з її акцентацією уваги на зростанні самосвідомості. Дещо подібний підхід ми можемо знайти, скажімо, у Макса Шелера, який основним напрямом духовно-історичного процесу вважав зростання людської самосвідомості, котре здійснюється стрибками у деякі визначні моменти історії. Але Ясперс долає європоцентричну обмеженість (першим на цьому шляху був Шпенглер, якому деякою мірою передували Шопенгауер та Ніцше). «Осьовий час» усвідомлюється ним як загальнолюдська доба, що специфічно, але майже одночасно проявилася в різних формах у п'яти відносно мало пов'язаних між собою центрах, їх народи, послідовно продовжуючи свою історію, здійснили стрибок, немовби самооновилися через це, тим самим заклали основи духовної сутності людства та його справжньої історії. Подальша історія давніх та середньовічних цивілізацій проходила під знаком залучення інших народів до цих фундаментальних завоювань духовної культури.



Рациональних пояснень тому дивному фактові, що майже водночас у п'яти регіонах світу відбуваються такі фундаментальні зрушення, німецький філософ не дає. Він пише, що в «осьовому часі» з його вражаючим багатством духовних перетворень, яке визначило всю історію людства до наших днів, криється загадковість. Тасмніця такої одночасності існує, крім «осьового часу», лише в одному випадку – при виникненні перших цивілізацій, коли із спільного «доісторичного стану народів» майже разом виникають такі великі культури давнини, як єгипетська, месопотамська, індійська та китайська. Тому відповідь дається скорше теологічна – через усвідомлення того, що Бог являв себе в історії різноманітним чином і що, відповідно, до нього веде безліч шляхів.

Таким чином, Ясперс називає вже два ключових, переламних моменти історії людства: виникнення перших цивілізацій та «осьовий час». Після останнього щось принципово нове здійснюється лише в Західному світі на межі пізнього Середньовіччя та Нового часу, коли внаслідок трансокеанічної експансії європейців відкрилася можливість всесвітнього спілкування, що реалізується головню завдяки великому технічному переворотові, розпочатому з кінця XVIII ст., швидкість якого зростає з того часу до наших днів. Тобто фіксуємо три принципових моменти в історії людства: виникнення цивілізації, «осьовий час» та велику трансформацію світу в Новий час, ініційовану Заходом.

Із цих міркувань і випливає загальна ясперсівська схема світової історії, яка передбачає три фази, які послідовно змінюють одна одну: передісторію (протоісторію), письмову історію та світову історію. Першу німецький філософ уявляє не дуже конкретно, що пояснюється як його власною обізнаністю в первісній історії, так і загальним її недостатнім вивченням у середині XX ст. Значно цікавішим є його бачення історії окремих цивілізацій – від виникнення Єгипту й Шумеру до західної експансії Нового часу, що згуртувала світ в єдину макросистему. Ідеться про становлення ойкумени, або заселеного простору.

Членування другої фази здійснюється Ясперсом відповідно до концепції «осьового часу» («до якого і від якого йдуть усі шляхи») – на два етапи, до і після цієї доби. Письмова історія охоплює події приблизно п'ятитисячолітнього періоду (Китай, Індія, Близький Схід і Європа). В цілому друга фаза характеризується паралельним розгортанням небагатьох великих культур, незважаючи на певні зіткнення між ними. Це – окремі історії. Утім інтеграційні процеси все ж таки повільно відбуваються, окремі локальні цивілізації інтегруються, і подібно до Тейяр де Шардена Ясперс доходить висновку, що врешті-решт світ Передньої Азії та Європи починає протистояти двом іншим світам – Індії та Китаю. Захід являє собою взаємопов'язаний світ, від Вавилону та Єгипту до наших днів, але в ньому самому відбулося розділення на власні Схід і Захід. Це твердження нагадує і роздуми Володимира Соловйова про співвідношення Західнохристиянського, Східнохристиянського й Мусульманського світів, і значно докладніші розробки Тейяр де Шардена. Але Ясперс такі думки залишає мало деталізованими і переходить до третьої фази світової історії, котра як реальність, а не лише умоглядна ідея, починає розгортатися з XVI ст.

Світова історія починається з глобального об'єднання світу, підготовленого епохою великих географічних відкриттів. У фазі становлення історії розгортання великих культур, незважаючи на низку випадкових контактів, відбувалося паралельно. Це були історії окремих народів. У фазі світової історії виявляється єдність цілого, за межі якої вийти вже неможливо.

Третю фазу Ясперс пов'язує з бурхливим розвитком новоєвропейської науки й техніки, так само як і з загальною, спочатку довкола Заходу, інтеграцією людства. Стрімкими темпами розгортається науково-технічний прогрес, але німецький філософ

далекій від утопічних сподівань із цього приводу. За умов, що склалися, передусім за духовної деградації та втрати вищих релігійно-моральних цінностей (наслідком чого були світові війни та встановлення тоталітарних диктатур), технічний переворот видається йому лише матеріальною основою і приводом духовної катастрофи. Тут настрої Ясперса споріднені з думками таких мислителів XX ст., як Мартін Гайдеггер, з його гострою турботою щодо підкорення людини технікою в сучасному та майбутньому світі, або Хосе Ортега-і-Гассет, для якого новоєвропейські наука й техніка у поєднанні з ідеологією лібералізму призводять до здичавіння та стадності мас, із подальшими революціями та встановленням тоталітарних режимів комуністичного чи фашистського гатунку.

Але Ясперс далекий і від фаталістичного песимізму. Подібно до Миколи Бердяєва він стверджує примат персональної свободи і проголошує: все, що відбувається, залежить від людей, і нема нічого, що можна було б вважати неминучим. Змістом людської діяльності, передусім духовної, є пошук свого шляху серед безлічі відкритих можливостей. І тому, пише він, від кожного з людей залежить, що саме відбувається, хоча окрема людина і не вирішує хід історичного розвитку.

Отже, у своєму концептуальному баченні світової історії Ясперс опирався на принцип антропологізму, замінивши буття субстанції буттям людини. Історію він сприймав як історію людини, все решта є засобом для її самовираження і самореалізації. Ідеалами свободи та вселюдської єдності й визначає німецький філософ позитивну перспективу подальшого руху людства, так само як це притаманно Тейяр де Шардену, Тойнбі, Соловйову та особливо Бердяєву.

Основою єднання повинна бути насамперед філософська віра, що однаково значуща для всіх людей і ґрунтується не на одкровенні, а на досвіді. Від релігійної філософської віри відрізняється тим, що потребує деякого скептицизму, тобто усвідомлення, що є такі запитання, на які не можна дати раціональну відповідь. Філософська віра допускає існування такої реальності, знання про яку може бути тільки у формі усвідомленого незнання. Скептицизм Ясперса виявляє межі знання, указує на щось суще, але незбагненне. Незбагненне становить предмет незнання, а отже, і предмет філософської віри.

Незнання, на думку Ясперса, є не стільки показником безсилля людського розуму, скільки доказом наявності особливого трансцендентного буття. Філософська віра тому і є вірою, що існування трансцендентного не можна довести за допомогою позитивних аргументів розуму. Вона припускає знання про трансцендентне, що підтверджується негативними аргументами розуму. Отже, скептичне незнання в позитивному аспекті є знанням про існування трансцендентного.

Трансцендентне, згідно із Ясперсом, постає там, де віра і знання збігаються. Отже, філософська віра перебуває на межі між вірою релігійною і науковим знанням, а тому її можна сприймати як прафеномен і релігії, і науки, який не можна ні довести, ні спростувати, опираючись на можливості науки.

Мету історії і її «приховане значення» Ясперс вбачав у досягненні тієї єдності, у якій все гармонійно пов'язане, де реальністю є взаємозв'язок, взаємодія і взаємообумовленість явищ світу. Гуманізація людини, її велич, свобода, з погляду Ясперса, – це радше декларація мети, а не її обґрунтоване уявлення, бо мета історії є історичною. Вона зорієнтована на досягнення єдності, але в кожному епоху ця єдність буде унікальною і неповторною за змістом. Однак, незважаючи на невизначеність, тільки єдність і гарантує цілісність історії, бо інакше історія розпалася б на випадкові фрагменти минулого.

Осьовий час є духовним витоком людства, основою його історичного буття. Якщо людство відречеться від спільності долі, віри, вищих духовних цінностей, то

людське взаєморозуміння буде неможливим. А це вже загрожує екстремальними колізіями: атомною пожежею або екологічним катаклізмом. Тому постулат філософської віри в єдність історії на сучасному етапі розвитку є життєвою необхідністю.

Філософія, за Ясперсом, покликана забезпечити духовну єдність людей Землі, створити інтелектуальний імунітет проти раціоналістичних утопій, що претендують на створення раю на землі, а насправді руйнують соціокультурні традиції, спричиняють взаємну недовіру і братовбивчі війни під час спроб реалізувати ці утопії.

Однак у методологічному плані питання про те, як досягнути єдність історії, знайти повне знання про неї, залишається відкритим. За Ясперсом, людина творить і осягає історію. Історія їй потрібна, бо на цьому світі вона з'являється надто пізно, щоб мати знання про минуле, і покидає його надто рано, щоб уявити майбутнє. Лише історія через свою філософію може частково компенсувати цю драму людського буття. Для цього необхідно від стежити витoki історії, визначити її потенціал. Оскільки людина є суб'єктом і одночасно об'єктом історії, то встановити її витoki можна, проаналізувавши буття людини. Цей аналіз дає змогу визначити рівні буття: перший рівень – «безпосереднє буття» людини, доступне плотському, чуттєвому сприйняттю; другий – «буття людської свідомості», на якому відбувається роздвоєння людини на суб'єкт та об'єкт історії; третій – «буття духу», завдяки якому людина осягає сенс свого життя, формує спосіб життя і визначає своє ставлення до світу, стає суб'єктом історії.

Через усю творчість філософа проходить ідея порятунку людини в умовах економічного та політичного тоталітаризму, духовного занепаду. Ясперс вважав, що лише історія допомагає не тільки осмислити (зрозуміти) глибину кризи, а й указує на можливі шляхи її подолання, опираючись на досвід людства. Здійснити свою місію історія може тільки через філософію історії. Усвідомивши свій сенс і свою значущість на рівні всесвітньої історії, історія людства демонструє, що вона є процесом, а її результати – лише проміжні ланки цього процесу.

Отож бачимо, що філософсько-історичні побудови Тейяр де Шардена, Тойнбі та Ясперса сутнісно подібні та доповнюють одна одну. Історія людства поділяється, по-перше, на первісну історію («передісторію»), яка своєю чергою розмежовується на два основних етапи «неолітичної революції»; по-друге, на історію окремих локальних та регіональних цивілізацій із їхніми первинними та дочірніми генераціями, які поступово інтегруються в межах великих регіонів, причому центральним моментом цієї фази виступає зафіксований Ясперсом «осьовий час», що поділяє її на дві послідовні стадії; і, по-третє, на сучасну добу загальнолюдської інтеграції на ґрунті науково-технічних досягнень, промисловості й транспортно-комунікаційних засобів Заходу, яка починається з доби Великих географічних відкриттів та остаточно стверджує себе протягом XIX ст. після промислового перевороту в Англії. Оскільки остання фаза триває, власне кажучи, якихось два – три століття (якщо її розглядати у всесвітньому масштабі), то ставити питання про її змістову періодизацію західноєвропейські мислителі, про яких йшлося, не наважуються, головно з огляду на те, що кінцеві наслідки відповідних процесів залишаються нам не відомими.

Така схема всесвітньо-історичного процесу в цілому відповідає сьогоднішньому рівневі наукових знань, але, без сумніву, потребує конкретизації та уточнення.

Запропоноване Ясперсом концептуальне пояснення історії, допомогло розв'язати проблему сенсу і призначення історії, підвести під статус історії як вчителя життя аргументовану основу, забезпечити критику минулого і осмислення майбутнього.

## Тема 6. Сучасна філософія історії. Постмодерністська критика історичної раціональності.

- 6.1. Концепція «Третьої хвилі» Олвіна Тоффлера.
- 6.2. Теорія конфлікту цивілізацій Семюеля Гантінгтона.
- 6.3. Концепція «Кінця історії» Френсіса Фукуями.
- 6.4. «Люзія кінця історії» в історіософії Жана Бодрийяра.
- 6.5. Особливості постмодерністської критики історичної раціональності.

### Література:

1. Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1970.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2000.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000.
4. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1995.
5. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
6. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. – М., 1990.
7. Дилигенский Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? // Вопросы философии. – 1991. – №3.
8. Гидденс Э. Постмодерн // Философия истории: Антология. – М., 1995.
9. Зашкільник Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
10. Кизима В.В. Totallogy: Посткласичні дослідження. – К., 1995.
11. Лях В. Постіндустріальне суспільство як нова парадигма соціального розвитку: проблеми і перспективи. // Генеза. – 1994. – №1.
12. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
13. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С.Кримський. – К., 1999.
14. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
15. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
16. Тоффлер Е. Третья волна. – К., 2000.
17. Тоффлер Э. Шок будущего. – СПб., 2002.
18. Філософія. Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
19. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
20. Філософія. Курс лекцій. / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
21. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
22. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.
23. Фуко М. Ницше, генеалогія, історія // Філософія епохи постмодерна. Сборник переводов и рефератов. – Минск, 1996.
24. Фуко М. Наглядати і карати. – К., 1998.
25. Фуко М. Слова и вещи. – М., 1977.
26. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – №3.
27. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003.
28. Яшук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій. – К., 2004.

6.1. Концепція «Третьої хвилі» Олвіна Тоффлера. Під впливом соціокультурних обставин другої половини ХХ ст. у науковій літературі неабиякої актуальності набула теорія «великих циклів» радянського мислителя Миколи Кондратьєва (розстріляного під час сталінських репресій 1938 р.); розпочалося активне обговорення гіпотези про існування найтривалішої (якщо не брати життєвого циклу всього людства) форми циклічної динаміки суспільства – тисячолітніх циклів.

Про ідеальну тривалість життя для кожної культури в одне тисячоліття мимохідь згадував ще Освальд Шпенглер. Подібних поглядів дотримувалися Арнольд Тойнбі, Лев Гумільов. Але найдосконаліше цю концепцію розробив відомий американський філософ, футуролог Олвін Тоффлер, що виокремив в історії людства три хвилі і дав їм ґрунтовну характеристику.

Олвін Тоффлер (1928) – американський письменник, філософ, соціолог та футуролог, один з авторів концепції «інформаційної цивілізації». Основні свої ідеї Тоффлер виклав у своїй трилогії: «Футурошок» (1970), «Третя хвиля. Від індустріального суспільства до гуманішої цивілізації» (1980), «Метаморфози влади» (1990).

Концепція «Третьої хвилі» Тоффлера про настання віку «надіндустріалізації» або ери «знань та інформаційних технологій» спричинила своєрідний шок у науці. Американський вчений вказав не тільки на позитиви, але й на соціальні вади нового суспільства, заснованого на знаннях та нових технологіях. У своїх роботах Тоффлер констатує наявність кризових явищ в індустріальній системі, які пов'язані з тим, що індустріальний світ вступає в нову стадію історичного розвитку, стадію технотронної цивілізації, котра вже не піддається законам індустріалізму. Просування до «нового суспільства» відбувається в процесі розвитку надіндустріальної цивілізації.

У книзі «Третя хвиля» Тоффлер описує три типи суспільства, використовуючи алегорію хвилі. Кожен новий тип суспільства наче хвиля виштовхує попередній на узбіччя історії: аграрна хвиля цивілізації, індустріальна хвиля цивілізації, хвиля інформаційної цивілізації, комп'ютерів, комунікацій та утвердження надіндустріалізму.

Перша хвиля – це аграрне суспільство після неолітичної революції, що прийшло на зміну первісним мисливцям-збирачам. Перша хвиля цивілізації почалася близько 10 тисяч років тому з переходом до осілости, прирученням (одомашнюванням) тварин, початком вирощування овочів та зернових культур, що призвело до створення аграрної (до-індустріальної) цивілізації.

Характерними рисами першої хвилі є: вкрай повільне економічне зростання; повільне, але невпинне зростання кількості населення; земля була основою економіки, життя, політики, родинної організації; низький рівень споживання у переважній більшості населення – на межі фізіологічного мінімуму; поділ праці існував у досить простих формах, хоча й виділилося до 300 специфічних ремесел; основним видом енергії була сила м'язів людини та тварини; головним засобом виробництва була земля, яку обробляли 80-97 процентів населення; основний соціальний конфлікт – навколо проблем землекористування та землекористування; економіка була децентралізованою: кожна община виробляла більшу частину того, у чому відчувала необхідність; структура суспільства була жорстко ієрархічною і задавалася переважно неекономічними факторами – походженням, належністю, силою, владою, авторитетом тощо; влада була авторитарною, соціальне походження людини визначало його місце у житті; соціальна та просторова мобільність практично були відсутні.

Друга хвиля цивілізації почала підійматися в XVI ст. і привела до створення у другій половині XIX ст. індустріальної цивілізації, її кодами, згідно з Тоффлером, стали: стандартизація – уніфікація виробничих процесів та продукції; вузька спеціалізація; синхронізація процесів у часі; концентрація виробництва та капіталу; максимізація обсягів виробництва; централізація управління. Особливими рисами другої хвилі розвитку цивілізації стали: нуклеарна сім'я; система освіти, створена на зразок промислового виробництва; і корпорації; швидке економічне зростання; значне зростання чисельності населення; зростання споживання, рівня та якості життя (ці процеси характеризувались нестабільністю, циклічністю та нерівномірністю за

країнами та регіонами); розподіл праці досяг дуже високого рівня; основний вид енергії – механічна (парові двигуни, двигуни внутрішнього згоряння та різноманітні генератори); головний засіб виробництва – промисловий капітал: будівлі, машини та обладнання; в промисловості зайнято 45-65 процентів працездатного населення; основний соціальний конфлікт – між працею і капіталом; соціальна структура суспільства опирається на майнові фактори і формально не є жорстко ієрархічною; соціальна та просторова мобільність суттєво зросли.

Індустріальне суспільство базується на масовому виробництві, масовому розповсюдженні, масовому споживанні, масовій освіті, засобах масової інформації, масовому відпочинку, масовому дозвіллі і зброї масового знищення. Якщо поєднати ці речі з стандартизацією, централізацією, концентрацією і синхронізацією, отримаємо стиль організації, яку називаємо бюрократією.

Третя хвиля – це постіндустріальне суспільство, риси якого можна спостерігати у розвинутих країнах, починаючи з середини 50-х рр. XX ст. Вона призведе (а в деяких країнах вже призвела) до формування постіндустріальної (інформаційної) цивілізації. Для характеристики цього суспільства Тоффлер підбирає багато слів, а також терміни придумані іншими людьми, серед яких – «інформаційне суспільство», що передбачає демасифікацію, різноманітність, виробництво продукції базованої на знаннях, і прискоренні змін.

Суспільство третьої хвилі характеризується такими ознаками: суттєво знижуються темпи економічного зростання, але воно стає рівномірнішим; різко знижуються темпи зростання населення, а в окремих країнах, наприклад в Україні та інших пострадянських державах, навіть є від'ємні; рівень споживання перш за все у високорозвинених країнах характеризується переходом від «кількості» до «якості» життя, від «суспільства масового споживання» до пошуку шляхів якісного вдосконалення умов життя людини; знижується рівень спеціалізації, і все більшим попитом користуються спеціалісти «широкого профілю»; основний вид енергії поки що важко визначити, але зрозуміло, що це буде один із нетрадиційних, альтернативних видів – ядерна (а можливо й не обов'язково), сонячна, геотермальна, енергія вітру, хвиля, припливів-відпливів або ще будь-яка інша, поки що невідома; головним засобом виробництва стають наукові знання, інформація, де буде зайнято від 55 до 75 процентів працездатного населення; основний конфлікт – між знанням та некомпетентністю; паралельно змінюються і соціальна структура суспільства – на місце класового поділу приходить професійний; соціальна та просторова мобільність багаторазово зростає.

Перехід від другої до третьої хвилі, згідно з Томасом Стоунбером, здійснюється в процесі трьох «кремнієвих» революцій: винайдення мікросхем; створення сонячних батарей; розвитку парникового господарства. Цей процес супроводжується переходом, від економіки, що виробляє товари, до обслуговуючої, сервісної економіки, запровадженням планування та контролю за технологічними змінами. У цьому постіндустріальному суспільстві існує різноманітність стилів життя (субкультури); адгократії (гнучкі, поліморфні об'єднання), що швидко пристосовуються до змін. Інформація може замістити собою більшість матеріальних ресурсів, і стає основним матеріалом для працівників (когнітаріїв замість пролетаріїв).

Економіка «Третьої хвилі», яка зародилася після війни, заснована на наданні послуг та використанні інформаційних технологій, вже 50 років тому створила реальну загрозу індустріальній цивілізації з наступним знищенням її інститутів та цінностей епохи індустріалізму.

На думку Тоффлера, радикальні зміни у сфері виробництва неминуче призведуть до великих соціальних змін. Ще при житті нашого покоління фабрики

та установи наполовину опорожнюють та перетворюються у складські приміщення. Розвиток технічного прогресу призведе до деяких труднощів у сфері зайнятості, адже використання нових технологій стане передумовою звільнення багатьох робочих місць та збільшення безробіття. Регулювання державою рівня зайнятості має дуже велике значення у цьому випадку. Проте, розвиток інформаційної мережі дозволить значно розширити практику праці вдома. Чим більше скорочується робочий день, тим більше часу є у робітника для саморозвитку. Це також дозволить зменшити забруднення оточуючого середовища та знизити витрати на її відновлення.

Тоффлер не дає новій цивілізації визначення, але доводить, що вона має принципово новий характер. Багато чого у цій виникаючій цивілізації протирічить традиційній індустріальній цивілізації. Це водночас і технічно розвинута, і антиіндустріальна цивілізація. «Третя хвиля» несе із собою новий образ життя, що оснований на джерелах енергії, які поповнюються; на методах виробництва, що роблять застарілими більшість фабричних збірничих ліній; на якійсь новій («ненукліарній») родині; на новому інституті, який можна було б назвати «електронним котеджем», де на основі новітніх технологій життєдіяльність забезпечується за рахунок замкнутого циклу використання ресурсів та їх постійного відновлення; на радикально перетворених школах та корпораціях майбутнього. Така цивілізація несе з собою новий кодекс поведінки та виводить нас за межі концентрації енергії, грошових коштів і влади.

Швидкоплинність стала основною ознакою нашого життя та призвела до корінної зміни всіх її сфер – від економічної до цілком особистої. У майбутньому, за Тоффлером, швидкість змін, судячи з усього, зростатиме, і результатом цього процесу стане глибока дезорієнтація людей, не підготовлених до наступу прийдешніх подій. Щоб описати відчуття страху суспільств, «застряглих» у минулому, він запровадив спеціальне поняття «шок майбутнього».

Тоффлер одним з перших помітив корінні зміни, які мали місце за останній час в культурі суспільства, особливо західного. Наростаюча сила потоку інформаційного обміну між людьми породила новий тип культури, в якій все підпорядковано необхідності класифікації, унікації для найбільшої компресії та підвищення ефективності при передачі від людини до людини чи то особисто, чи то через засоби масової інформації.

Важливо розуміти, що інформація має деякі специфічні особливості. Якщо людина матиме 1000 одиниць землі, а потім віддасть кому-небудь 500 одиниць, то у неї залишиться лише половина. Але якщо у людини є деяка кількість інформації і половину віддасть іншій людині, то вона буде мати все, що мала. Якщо дозволити користуватися власною інформацією, то скоріше за все і з тобою поділяться чим-небудь корисним. Таким чином, угоди з приводу матеріальних речей ведуть до конкуренції, у той час, коли інформаційний обмін – до співробітництва. З цього можна зробити висновок, що інформація – це ресурс, яким можна ділитися без жалю. Другою специфічною рисою споживання інформації є те, що на відміну від споживання матеріалів чи енергії, яке веде до збільшення ентропії у Всесвіті, використання інформації веде до іншого ефекту – воно збільшує знання людини, підвищує організованість в оточуючому середовищі та зменшує ентропію.

У своїй праці автор дає розвернуту характеристику поняттю інформації. При цьому він підкреслює відмінність останньої від інших видів економічних та соціальних цінностей. Цим він обґрунтовує ідею про виключність наступної нової стадії та неминучість перелому в історії з її наступом.

При визначенні поняття «інформаційного суспільства», за Тоффлером, найважливішим моментом є акцент на нові економічні відносини. Він підкреслює «...особливу важливість перетворень інвестиційної та керівної політики під час телекомунікаційноінформаційної революції...».

Необхідно відмітити, що постіндустріальне суспільство звертає на себе всі елементи економічної системи. Ці дії не завжди приймають форму свідомої волі, що втілена в особистість або навіть у групі людей. Ось чому таке суспільство має носити назву програмованого. Це визначення вказує на здатність останнього створювати моделі керування виробництвом, розподілом та споживанням. Тому таке суспільство з'являється не внаслідок еволюційних законів або специфічних культурних характеристик, а швидше як результат виробництва завдяки дії суспільства по відношенню до самого себе.

У праці «Метаморфози влади» Тоффлер вбачає у майбутньому побудову цілісної гуманної цивілізації, перехід до якої відбудеться шляхом революції влади, яку він називає однією із найважливіших революцій, вона є рушійною силою багатьох змін. Основним фактором «революції влади» є не гроші чи насильство, а, насамперед, знання.

У чому Тоффлер мав рацію? Перше. Загалом здійснилися тоффлерівські прогнози щодо переміщення основних капіталів та людських ресурсів зі сфери промислового виробництва у сферу послуг.

Друге. Масове виробництво стандартної продукції поступилося місцем виробництву товарів, орієнтованих на вузький сегмент ринку, які мають унікальні характеристики. «Суспільству майбутнього» було запропоновано не обмежений стандартизований достаток продуктів, а велика кількість нестандартизованих продуктів та послуг, ще не бачених досі.

Третє. Настав час глобалізації економіки, та й всього нашого життя, якої не було, скажімо в епоху індустріалізму.

Четверте. Знання та наявність інформації стали тими символічними капіталами, які визначають місце кожного суспільства у світовій системі. США та Західна Європа, можливо, переступили рубіж, за яким головним чинником економічного процвітання стає вже не матеріальне виробництво, і навіть не ринок послуг, а ринок інформації. Саме тому в каліфорнійській Силікснової долині частково відбувався процес формування «суспільства». Його головним ресурсом стають гігабайти інформації, а не тонни продукції, яку потрібно ще реалізувати. За Тоффлером, питання полягає в тому, чи став новий клас технічних спеціалістів, експертів та консультантів визначати життя постіндустріального суспільства. Воно залишається відкритим і сьогодні.

Елвін Тоффлер розкритикував діяльність сучасних технократів, які повинні направляти суспільство в потрібному напрямку. Водночас технократи, яким Джон Гелбрейт та інші пророчили місце нової еліти у буржуазному суспільстві, на думку заокеанського дослідника, не виправдали цих сподівань. Можливо, через невдачу технократичних методів управління у 70-ті роки, коли світ пережив кілька глобальних криз: енергетичних, економічних, які проявилися у зростаючій нестабільності світових фінансових ринків та дискредитації кейнсіанської моделі управління економікою, яку також можна назвати одним з напрямів технократичної ідеології. Тоффлер показав, що в постіндустріальному суспільстві суттєво підвищиться географічна мобільність людей. Доіндустріальні країни здаються «замороженими», їхнє населення прикуте до одного місця. За Тоффлером, переміщення набудуть масового характеру та стосуватимуться найширших верств суспільства. Звісно, для захоплення географічної мобільності необхідно мати умови – відкриті кордони, розвинутий ринок житла, стабільний дохід, політичну стабільність. Західна Європа з початку 90-х на всіх парах

рухалася до створення єдиного економіко-геополітичного простору. Це і реалізація Шенгенської угоди та запровадження єдиної валюти і усунення суперечностей у законодавстві. Перераховані заходи, безумовно, стимулюють географічну мобільність у багатьох західноєвропейців. Але, приносячи багато позитивного, така мобільність тягне за собою і певні проблеми. Управління глобальними європейськими процесами потребує розширення бюрократії, а помилкові рішення у політиці або економіці мають наслідком значно суттєвіші негативні наслідки.

Значимо, що в пострадянському просторі процес мав майже зворотний характер: економічна депресія, формування непрозорих кордонів, політична нестабільність призводять до скорочення географічної мобільності.

Чи може людина жити у суспільстві, яке вийшло з-під контролю? Якби на волю вирвалася тільки технологія, за висловом Тоффлера, наша проблема не була б такою серйозною. Але жакливо те, що і багато інших соціальних процесів також починали поступово виходити з-під контролю, опираючись нашим зусиллям керувати ними. Як ми можемо попередити «шок майбутнього»? – запитує вчений. Вибірково регулюючи темп змін, коли уряди, зокрема з найкращими намірами, вочевидь, не здатні навіть спрямувати зміни у потрібному напрямі?

За Тоффлером, західне людство є свідком початку руйнування індустріалізму та розпаду технократичного планування. Під останнім мається на увазі не лише централізоване національне планування, до недавнього часу характерне для колишнього СРСР, а й менш формальні спроби систематично змінити управління. Останні відбуваються в усіх високотехнологічних країнах, незалежно від їхніх політичних систем.

По-перше, саме технократичне планування є продуктом індустріалізму й відображає цінності епохи, що зникає. І у своєму капіталістичному, і у комуністичному варіанті індустріалізм був системою, зосередженою на максимізації матеріального благоустрою. Так, для технократа і в Детройті, і в Києві економічне просування – основна мета, а технологія – основний інструмент. Той факт, що в одному випадку просування призводить до особистої вигоди, а в другому, теоретично, до суспільного блага, не змінює суті, спільної для обох.

По-друге, технократичне планування відображає суб'єктивну парадигму часу індустріалізму. Намагаючись звільнитися від орієнтування попередніх суспільств на минуле, індустріалізм щільно зосередився на сучасності. На практиці це означало, що його планування стосувалося майбутнього. Коли Радянський Союз у 20-х роках вперше запропонував ідею п'ятирічного плану, ця ідея потрясла увесь світ як футуристична. Навіть сьогодні прогнози на один або два роки вже вважаються «довгостроковим плануванням». Однак технократичне планування за своєю суттю короткострокове, оскільки зміни відбуваються щоденно.

По-третє, відображаючи бюрократичну організацію індустріалізму, технократичне планування базувалося на ієрархії. Світ було розділено на управлінців та працівників – тих, хто планує, і тих, хто виконує плани. До того ж, значимо, рішення приймалися одними для інших. Ця система працює, доки зміни розгорталися в індустріальному темпі повільно, і вона «руйнується», коли темп досягає «надіндустріальних» швидкостей. Дедалі нестабільніше середовище потребує дедалі більшої кількості незапрограмованих рішень знизу – потрібність у миттєвому зворотному зв'язку стирає відмінності між конвеєром та персоналом, тому ієрархія «хитається». Ті, хто планує занадто далеко, байдужі до місцевих умов, а головне – досить повільно відгукуються на зміни. Сили, які тягнуть нас до «надіндустріалізму», більше не можна канонізувати методами збанкрутілої індустріальної епохи.

Який можливий сценарій розвитку інформаційного суспільства в майбутньому? За Тоффлером, можна помітити загальну модель змін – трикомпонентний прогресивний рух: становлення головних економічних галузей з виробництва та поширення інформації, розширення номенклатури інформаційних послуг для інших галузей промисловості та уряду, створення широкої системи інформаційних засобів на споживчому рівні.

**6.2. Теорія конфлікту цивілізацій Семюела Гантінгтона.** Процеси світової інтеграції, які зараз відбуваються, створили ситуацію унікальну, незнану досі. У минулому столітті азійська та ісламська цивілізації не розглядалися як повноцінні учасники світового політичного процесу, ніхто не зважав на ці типи світогляду й притаманні їм цінності. Отже, існувала лише одна справжня філософія – західна, єдиний справжній тип світогляду – західний, єдина справжня система цінностей – західна. Однак тепер рівновартісними визнані декілька систем цінностей, декілька етиків, які настільки відрізняються одна від однієї, що в певних ділянках суперечать одна одній, хоча й мають спільні засновки. Як складаються відносини між представниками різних світоглядних систем (або цивілізаціями), і чи взагалі такі відносини можуть бути продуктивні?

Концепція зіткнення цивілізацій Семюела Гантінгтона (народ 1927 р.) є одним із досить відомих варіантів осмислення цієї проблеми. Як вчений, що має практичний досвід роботи, Гантінгтон намагається актуалізувати цю концепцію, достосувати її до практичних потреб. Його мета, як випливає з праці «Зіткнення цивілізацій та перебудова світового ладу», полягає в тому, щоб зрозуміти світ і навіть змінити його, або принаймні справити певний вплив на політику в сфері міжнародних відносин.

Гантінгтон є прихильником цивілізаційного підходу. Людська історія розглядається ним як історія цивілізацій. В історії змінюються покоління цивілізацій: від давніх шумерської та єгипетської через класичну й мезоамериканську до християнської та ісламської, а також через послідовні прояви китайської та індуїстської цивілізацій. Протягом усієї історії цивілізації відкривали перед людьми найширші можливості ідентифікації. До твердження про єдність історії Гантінгтон ставить цілком негативну. У його концепції кожна цивілізація – носій абсолютно своєрідного типу світогляду, для якого контакт з іншим світоглядом, що давав би позитивні результати, неможливий.

Для розуміння суті концепції Гантінгтона важливо уточнити якого змісту надає він поняттю цивілізації. Існують різні підходи до визначення цього поняття. Поняття «цивілізація» (в однині) і поняття «цивілізації» (в множині) – різні. У XVIII ст. французькі мислителі розвинули ідею цивілізації на противагу до ідеї варварства. Цивілізація тут позначала щабель розвитку. Цивілізоване суспільство відрізняв осілий спосіб життя, його поселення мали форму міст, населення було освіченим. Поняття цивілізованості отримало позитивний характер. Цивілізаційна концепція запропонувала еталон, за яким можна було класифікувати суспільства. Наприкінці XIX ст. було проведено величезну працю для вироблення критеріїв, за якими можна було оцінювати певне суспільство: цивілізоване воно чи ні і чи гідне прийняття до тогочасної міжнародної системи. Однак пізніше почали говорити про цивілізацію в множині, тобто цивілізацію вже не розуміли як довершеність, ідеал. Так виникли уявлення про множини цивілізацій, кожна з яких була цивілізована на свій спосіб. Гантінгтон зазначає, що розрізнення понять в однині та множині й досі зберігає значення, оскільки з'явилася думка про цивілізацію (в однині) як про щось універсально-світове. Він заперечує саму можливість об'єднання цивілізацій і наголошує на тому, що об'єктом його дослідження є саме цивілізації (в множині).

Гантінгтон твердить, що цивілізація та культура – поняття, які описують загальний стиль життя народів. Для нього цивілізація – це культура в ширшому сенсі слова (на відміну від німецької традиції, яка проводила чітку межу між поняттям цивілізації, що охоплює механіку, технологію, матеріальні фактори, з одного боку, і поняттям культури, яка є скарбницею духовних цінностей, ідеалів і вищих інтелектуально-художніх питомих рис суспільства, з іншого). Згідно з Гантінгтоном обидва поняття охоплюють «цінності, норми, інститути та способи мислення, яким покоління, що змінюють одне одного, надають першорядної ваги».

Цивілізація для Гантінгтона є найширшою культурною спільністю, найширшим угрупованням людей і найширшим колом їх культурної ідентифікації, за винятком того, що взагалі відрізняє людей від інших живих істот. У регіонів, етнічних та релігійних груп існують особливі культури на різних рівнях культурного різноманіття. Однак існують певні рівні культурних особливостей, які не утворюють наступних рівнів. За приклад можна взяти порівняння, що його наводить сам автор. Села Південної та Північної Італії мають різну культуру, але обидві вони є частини італійської культури. Італійська культура відрізняється від німецької, але їх об'єднує загальна європейська культура. Однак китайців і європейців не об'єднує жодна широка культурна спільність, вони утворюють різні цивілізації. Ключовими культурними елементами, що визначають цивілізацію, за Гантінгтоном, є мова, релігія, традиції, інституції та «суб'єктивна самоідентифікація людей», яка має декілька рівнів. Тут знову хотілося б звернутися до прикладів, наведених автором. Мешканець Рима може називати себе римлянином, італійцем, католиком, християнином, європейцем, людиною західної цивілізації. Цивілізація тут постає як найширша ідентифікація.

Гантінгтон зазначає, що поділ народів за культурними ознаками на цивілізації та за фізичними на раси багато в чому збігаються, проте народи однієї раси можуть бути глибоко розділені цивілізаціями. Зasadничим фактором такого поділу найчастіше виступає релігія. Це також стосується цінностей, інституцій, соціальних структур, але в жодному разі не фізичних ознак чи кольору шкіри. Адже ніщо не заважає народам однієї раси вести братовбивчу війну.

Теорії самобутнього розвитку відбивають різке неприйняття властивих Заходу принципів соціокультурного ладу, що ґрунтується на поступовому викоріненні традиційних аскриптивних зв'язків, що складають вітальні підвалини буття широких верств. Гантінгтон у своїй праці зазначає, що модернізація та вестернізація незахідних суспільств набували однієї з трьох можливих форм: повного відкидання модернізації та вестернізації, повного їх прийняття, прийняття першої та відмова від другої. Перша форма – повне відкидання – в сучасному світі відступила на другий план. Із розвитком сучасних засобів комунікації та технічних засобів взагалі, якими озброїлася західна цивілізація під час світової експансії, для окремих держав стало неможливим вдаватися до політики ізоляції, як це робив, наприклад, Китай до початку опіумних воєн. Вихідна теза другої форми така: модернізація бажана й необхідна, а оскільки тубільна культура з модернізацією несумісна, від власної культури слід відмовитися або треба її усунути. Для того, щоб суспільство могло успішно модернізуватися, його необхідно цілковито вестернізувати. Модернізація та вестернізація змінюють одна одну й мають йти поруч.

Друга форма отримала назву кемалізму на честь турецького лідера першої чверті ХХ ст. Мустафи Кемалю Ататюрка, який зробив спробу створити нову Туреччину на підвалинах західних цінностей. В результаті утворилася «розірвана держава» з західною елітою при владі та ісламським суспільством. Третя форма полягає в тому, щоб узгодити модернізацію зі збереженням цінностей, практики та інститутів корінної культури суспільства. Відмінність ставлення до модернізації

Гантінгтон пояснює тим, що в підставі доктрин відкидання кемалізму та реформізму лежать різні уявлення про бажане й можливе. Для прихильників відкидання небажані як модернізація, так і вестернізація; вони вважають, що обидві можна відкинути. Для кемалізму бажані й модернізація, й вестернізація, остання тому, що її неможливо уникнути, прагнучи до першої; обидві вважаються можливими. Для реформізму модернізація бажана й можлива, без значної вестернізації її не сприймають. Таким чином, між відкиданням і кемалізмом існує конфлікт стосовно того, чи бажані модернізація та вестернізація, між кемалізмом і реформізмом – чи можлива модернізація без вестернізації. Гантінгтон розв'язує ці проблеми таким чином: спочатку вестернізація та модернізація тісно пов'язані між собою, незахідні суспільства вбирають істотні елементи західної культури й повільно прогресують у напрямку до модернізації. Коли ж темп модернізації починає зростати, інтенсивність вестернізації знижується й місцева культура починає відроджуватися. Потім модернізація змінює цивілізаційний баланс між Заходом і незахідними товариствами та посилює прихильність до власної культури.

Гантінгтон порівнює цивілізації з племенами, твердячи, що єдино можливий тип співпраці для них – об'єднання задля протистояння більш цілісній цивілізації; на цьому їхні стосунки закінчуються. Сподівання на міжцивілізаційне партнерство не має жодних підстав. Єдиний можливий тип позитивних відносин – так званий «холодний мир». Річ у тім, що майже всі країни внутрішньо різномірні, вони мають у своєму складі дві або більше етнічні, расові чи релігійні групи. Чимало країн розділені настільки, що відмінності та конфлікти між групами мають велике значення для політики цих держав. Глибина поділу зазвичай згодом змінюється. Якщо відмінності надто великі, вони можуть призвести до масового насильства й загрожувати існуванню країни. Така загроза й рухи за автономію або відокремлення найчастіше виникають тоді, коли культурні відмінності збігаються з географією розселення. Якщо культура й географія не збіжні, поєднання можна досягти внаслідок геноциду або вимушеної міграції.

Країни з особливими культурними групами, що належать до однієї цивілізації, можуть перетворюватися на глибоко розділені. Однак імовірність появи глибоких розколів набагато вища в «надтріснутих» країнах, де значні групи населення належать до різних цивілізацій. Такі поділи й напруженість, що їх супроводжує, часто виникають тоді, коли більше угруповання, яке належить до однієї цивілізації, намагається перетворити державу на власний політичний інструмент, а свою мову, релігію та символіку – на державні. У таких «надтріснутих» країн, розташованих по обидва боки ліній поділу, існують особливі проблеми зі збереженням єдності. У «надтріснутій» країні великі групи, що належать до двох або більше цивілізацій, кажуть: «Ми різні люди й належимо до різних світів». Сили відштовхування віддаляють їх одна від одної, вони тяжіють до цивілізаційного магніту в іншому суспільстві. Розколоті країни відрізняються від надтріснутих тим, що в них переважає одна цивілізація, але лідери хочуть змінити цивілізаційну ідентичність. Вони кажуть: «Ми один народ і повинні разом жити в одному світі але ми хочемо цей світ змінити». На відміну від людей з «надтріснутих» країн, люди з розколотих держав згодні між собою щодо самоідентифікації, але мають неоднакові уявлення щодо того, яку цивілізацію вважати своєю.

Міжцивілізаційний конфлікт набуває в Гантінгтона двох форм на локальному та на глобальному рівнях. До першої форми зараховують конфлікти: а) вздовж ліній поділу між сусідніми державами, які належать до різних цивілізацій; б) між різноцивілізаційними групами однієї держави; в) між різноцивілізаційними групами, які намагаються створити нову державу на уламках старої. Друга форма репрезентується конфліктами між осередковими державами різних цивілізацій.

Зазвичай міжцивілізаційний конфлікт виникає через такі причини: 1) вплив на формування глобальних процесів; 2) військова міць; 3) економічна потужність і добробут (такі конфлікти виявляються в суперечках щодо торгівлі, капіталовкладень і подібних проблем); 4) люди (прагнення держав однієї цивілізації захистити своїх одноплемінників в іншій, дискримінувати або вигнати зі своєї території людей іншої цивілізації); 5) моральні цінності та культура (такі конфлікти виникають, коли у відносинах з народами інших цивілізацій держава намагається нав'язувати власні цінності); 6) територія.

Усі вищезгадані проблеми закорінені у відносинах усередині суспільства, у стосунках між людьми. Але піднесення їх на рівень держав набагато збільшує вплив такого фактора-каталізатора, як культурна відмінність.

Отже, як бачимо, Гантінгтон виходить із того, що всі цивілізації живуть власним життям. Хоч вони, як у Тойнбі, мають між собою певні «родинні» взаємини, але кожна з них цілком унікальна й неповторна. Культурні здобутки однієї цивілізації неможливо застосувати до іншої через властивий їм безкомпромісний характер. Під час культурного діалогу результати оцінювання можуть бути двох типів: своє та чуже. Звичайно, не може бути й мови про єдність людей. Людина для Гантінгтона є продукт певної цивілізації. Вона свідомо та несвідомо відрізняє себе від представників інших культур. Вона ніколи не буде вбачати в іншому себе, оскільки категорично сприймає іншого як «не себе». Цивілізації – різні види (як в біології), вони мають спільне походження, але в процесі адаптації до умов навколишнього середовища стали настільки різні, що неспроможні давати нащадків, або принаймні ці нащадки не будуть спроможні до самовідтворення.

Таким чином, проблему кінця історії людства в Гантінгтона знято. Це відбувається тому, що для нього немає людства як такого – воно дискретне. Найвищим загальним рівнем, на якому люди можуть об'єднуватися за будь-якими спільними ознаками, є цивілізація. Саме вона має бути суб'єктом історії.

**6.3. Концепція кінця історії Френсіса Фукуяма.** Іншої позиції притримується американський філософ, політолог Френсіс Фукуяма, автор праць «Кінець історії й остання людина» (1992), «Довіра: суспільні чесноти та шлях до процвітання» (1995) та ін. Спостерігаючи за розвитком подій у сучасному світі, він робить висновок: у всесвітній історії відбувається щось фундаментальне, точніше, події теперішнього світу свідчать про те, що настає «кінець історії», тобто людство підходить до межі свого розвитку. Чи дійсно ми наблизилися до кінця історії? Інакше кажучи, чи існують ще якісь фундаментальні «суперечності», що їх політичний лад, панівний сьогодні в більшості країн, тобто капіталізм, розв'язати неспроможний, але які розв'язувалися б у рамках якогось альтернативного політико-економічного ладу?

Провідними аргументами в цьому твердженні є те, що в ХХ ст. лібералізму, що характеризує капіталістичний устрій, було кинуте два головні виклики – фашизм і комунізм. «Відповідно до першого, політична слабкість Заходу, його матеріалізм, моральний розклад, втрата єдності є фундаментальні суперечності ліберальних суспільств; розв'язати їх могли б, із його точки зору, тільки сильна держава й «нова людина», що спираються на ідею національної винятковості».

Проте фашизм як ідеологію було знищено Другою світовою війною. Ця поразка була матеріальною, та вона виявилася також поразкою ідеї.

Набагато серйознішим був ідеологічний виклик, кинутий лібералізму другою великою альтернативою – комунізмом. Маркс підтверджував гегелівським формулюванням, що лібералізму властива фундаментальна нерозв'язна суперечність: суперечність між працею й капіталом. Згодом воно стало головним

обвинуваченням лібералізму. Та Фукуяма легко спростує цю суперечність, стверджуючи, що «класове питання успішно розв'язане Заходом. Американський егалітаризм і є те безкласове суспільство, про яке писав Маркс».

Капіталістичне суспільство він називає «фундаментально егалітарним і помірковано перерозподільним» і вважає, що в правовій і соціальній структурі капіталістичного суспільства не закорінені жодна економічна нерівність. Капіталізм він називає «істинно універсальною культурою споживання – цього й символу, й фундаменту загальнолюдської держави».

Отже, згідно з твердженням Фукуяма, класове питання в капіталістичному світі відійшло на другий план, приналежність комунізму на Заході сьогодні «перебуває на найнижчому рівні від часу закінчення першої світової війни», і тому комунізм можна вважати вже віджилою ідеологією. У лібералізму не залишилося жодних життєздатних альтернатив, тому триумф західної ідеї очевидний. Якщо припустити на мить, що фашизму й комунізму не існує, то залишається виявити: чи є ще в лібералізму які-небудь ідеологічні конкуренти? Можна сформулювати питання інакше: чи є в ліберальному суспільстві якісь нерозв'язні в його рамках суперечності? Не можна виключити того, що раптово можуть з'явитися нові ідеології або не помічені раніше суперечності. Фукуяма наводить дві можливі відповіді на це запитання: релігія та націоналізм. Проте й вони не є настільки потужні, щоб скласти конкуренцію капіталізму.

Тому капіталізм, оскільки він залишився єдиною життєздатною ідеологією, є ніби вінцем розвитку людства, і його значне розповсюдження, на думку Фукуяма, символізує «кінець історії».

Те, чому ми є свідки, – твердить дослідник, – зміна інтелектуальної атмосфери найбільших комуністичних країн, початок у них важливих реформ є «не просто кінець холодної війни або чергового періоду повоєнної історії, це кінець історії як такої, завершення ідеологічної еволюції людства й універсалізації західної культури». Отже, за Фукуямою, ми вже сьогодні спостерігаємо кінець розвитку людства, в якого більше не залишилося жодних життєздатних альтернатив розвитку, а капіталізм став вінцем прогресу.

Що означає кінець історії для сфери міжнародних відносин? Ясно, що значна частина третього світу залишатиметься на узбіччі історії й протягом багатьох років буде ареною конфлікту. Західні країни матимуть величезну перевагу в міжнародних відносинах, бо вони перебувають вже «з того боку історії».

Міжнародні конфлікти не можуть в один момент взагалі зникнути, бо світ буде розділено на дві частини: одна належатиме історії, інша – постісторії. Між державами, що належать постісторії, та державами, що належать історії, як і раніше, буде можливий конфлікт.

Отже, за Фукуямою, таким і буде кінець розвитку людства – кінець історії сумний. Виходячи з засадничих постулатів капіталізму, залишаться тільки економічний розрахунок, безнастанні технічні проблеми, турбота про екологію та задоволення витончених запитів споживачів. У постісторичний період не буде ні мистецтва, ні філософії; залишаться тільки музей людської історії, що старанно зберігатиметься. Невже це є вершина прогресу, неville розвиток людства дійшов своєї межі? Можливо, колись історія буде вимушена взяти ще один, новий старт? Адже 300-400 років тому, коли на зміну феодалізму неспішно, але впевнено приходив капіталізм, також стверджувалося, що феодалізм – це єдиний даний Богом суспільний лад, що влаштує людство.

Адам Сміт убачав у капіталізмі єдино відповідну людській природі систему й будь-яку альтернативу їй уважав неможливою та небажаною заміною. Фукуяма

Йде далі: він вважає, що капіталізм не може мати жодних життєздатних альтернатив і що він є останньою сходинкою в розвитку людського суспільства. Та не всі, звичайно, погоджуються з такими категоричними твердженнями. Відомий соціолог Іммануїл Валерстайн стверджує, що існує низка процесів, що підривають базисні структури капіталістичної світової економіки й тим самим наближають кризову ситуацію. По-перше, це – зникнення сільської специфіки життя. Цей процес означає наближення до меж резервуару населення, що раніше здавався невичерпним, населення, частина якого періодично підключалася до ринкового виробництва на умовах вкрай низької винагороди. Витіснення села з нашого світу робить такі переміщення робочої сили в майбутньому неможливими, а це призведе до припинення надходження дешевої робочої сили, якою через недостатню кількість робочих місць і конкуренцію раніше було легко маніпулювати. По-друге, виникненню кризової ситуації сприяє тенденція залежності зростання цін продукції підприємств від збільшення соціальних витрат. Для підтримання високої норми прибутку суспільство колективно сплачує збільшене оподаткування вартості продукту виробництва. Сукупна ціна продукції значно зростає через заострення екологічних проблем, а прибуток, відповідно, падає. По-третє, порогову межу наближає демократизація світової системи як наслідок геокультури, що легітимізує цей процес у розрахунок на політичну стабільність. Виконання соціальних очікувань, що означає збільшення витрат на медицину й освіту, забирає сьогодні переважну частину сукупної світової доданої вартості.

Також до цього всього можна додати крах традиційних антисистемних рухів. На практиці такі рухи слугували гарантом існуючої системи: вони запевняли неспокійні класи, що більш егалітарний світ недалеко, й тим самим підтримували в суспільстві оптимізм і терпіння. Після зникнення їх вже не можна гарантувати стабільності в суспільстві.

Що можна сказати про соціальні зміни з огляду на цей сценарій? Фукуяма вважає, що зараз ми спостерігаємо період кінця історії у тому сенсі, що людство досягло межі свого розвитку та покращення якісних характеристик життя переходить у своєму розвитку до простого кількісного зростання. Валерстайн до того ж наголошує, що зараз ми спостерігаємо період кінця історичної системи, але з перспективою появи нової історичної системи, що замінить її.

Фукуяма вбачає майбутні зміни в іншій галузі. Адже лібералізм переміг поки що тільки в сфері ідей, свідомості, тому й надалі зміни відбуватимуться, адже в реальному, матеріальному світі до перемоги ще далеко. Він помічає зростання розуміння того, що існуючий процес має фундаментальний характер, вносить зв'язок і лад у поточні події сучасного світу. ХХ сторіччя, що було спочатку впевнене в триумфі західної ліберальної демократії, повертається насамкінець до того, з чого все починалося: не до передбачуваного ще нещодавно «кінця ідеології» як конвергенції капіталізму й соціалізму, а до безперечної перемоги економічного й політичного лібералізму, тобто капіталізму.

Саме людину, належну до такого типу суспільства, разом із матеріальними стимулами, якими вона керується, беруть за основу економічного життя підручники з економіки. Нерозуміння того, що економічна поведінка зумовлена свідомістю та культурою, призводить до поширеної помилки: пояснення навіть ідеальних за природою явищ матеріальними чинниками. Йдеться не про заперечення ролі матеріальних чинників як таких. Але люди довели, що спроможні перетерпіти будь-які матеріальні негаразди в ім'я ідей, що існують винятково в сфері духу. «Проте оскільки саме людське сприйняття матеріального світу зумовлене усвідомленням цього світу, що має місце в історії, – пише

Фукуяма, – то й матеріальний світ цілком може впливати на життєздатність конкретного стану свідомості». Загальнолюдська держава для нього – це ліберальна демократія в політичній сфері, що поєднується зі свободою в сфері економіки.

Не можна сказати, що творчість Фукуяма дістає одностайну підтримку в професійному середовищі. Його книжка «Кінець історії й остання людина», що розвиває й поглиблює тези згаданої статті, отримала низку дуже критичних відгуків, у яких, зокрема, зазначалося, що автор на підставі аналізу часткової проблеми зробив занадто широкі узагальнення. У наступній своїй книжці «Довіра: соціальні чесноти та творення добробуту» Фукуяма дав аналіз соціопсихологічних особливостей різних типів суспільства й показав їхній зв'язок із можливостями економічного розвитку.

У 1998 р. вийшла праця «Великий надлам», де автор, звернувшись до аналізу повоєнної історії американського суспільства, спробував оцінити значення соціальної кризи 70-х років і її вплив на розвиток Америки в наступні десятиліття; всі вразливі для критики тези «Кінця історії» ще помітніші саме в цій його роботі. У березні 2002 р. з'явилася нова книжка – «Наше постлюдське майбутнє. Наслідки біотехнологічної революції», що в ній Фукуяма повертається до методологічних знахідок «Довіри...» й пропонує аналіз однієї з найважливіших соціальних і філософських проблем нашого часу.

Автор аналізує в цій праці роль сучасної біотехнології в житті нинішнього та майбутніх поколінь, формулюючи таку тезу: нічим не обмежений науковий прогрес може вивести людство за ту відносно умовну межу, за якою кожен із суб'єктів, що його складають, до певної міри перестає бути людиною.

Фукуяма пише, що в ХХ ст. «природничі та ще більшою мірою суспільні науки підкреслювали особливості поведінки, зумовлені культурними факторами, припиняючи значення особливостей, зумовлених факторами природними». Ця традиція, нагадує автор, успадкована від філософів епохи Просвітництва, у першу чергу від Юма, Руссо та Канта, який вважав, що завданням людини є зміна й навіть подолання природи та її законів. Від цієї ідеї бере свій початок небезпечна ілюзія, що прогрес людства здатний цілком усунути вплив біологічних факторів на суспільне життя; на думку Фукуяма, у здійсненні подібного проєкту вбачала свою історичну місію практично вся соціальна наука минулого сторіччя. Однак у 90-і роки чимало західних соціологів і філософів, що звернулися до аналізу причин інтелектуальної нерівності, питань схильності людини до тих чи інших форм самовираження чи сексуальної орієнтації, виявили значний вплив спадковості на різні аспекти життя людини. Дослідження цих учених було піддано жорсткій критиці, але навіть їхні опоненти змушені були визнати факт існування цієї проблеми. Водночас стрімко розвиваються дослідження в галузі біотехнологій і генної інженерії; на ринку з'явилися лікарські препарати, що впливають на психіку людини, а генетично модифіковані продукти й навіть клоновані організми вже не викликають подиву. Таким чином, теоретичне визнання ваги біологічного фактора відбувається на тлі появи безпрецедентних можливостей у використанні біотехнологій для маніпулювання людьми.

Такий стан справ видається Фукуяма вкрай небезпечним. Він вважає, що, оскільки в людині переплетено біологічні й соціальні первні й саме від способу цього переплетення залежать засадничі людські якості, що втілюються в тій чи тій особистості, керування біологічними процесами здатне радше дегуманізувати людину, ніж піднести її на новий щабель розвитку. Як зазначає автор, «найбільша небезпека, породжувана сучасними біотехнологіями, полягає в можливості зміни людської природи й тим самим виведення нас у «постлюдську» історичну епоху». Водночас, стверджує він, змінюється й зовнішній світ – не тільки тому, що людина значною



мірою визначає тепер його вигляд, а й через те, що сама природа людини, яка радикально змінюється під впливом біотехнологій, була колись незмінною частиною колишнього ладу речей. Втрата елементів людяності може відбитися на формі соціальних інститутів, різко стратифікувати суспільство, призвести до девальвації звичних мети та змістів і, зрештою, до втрати людиною здатності здійснювати той моральний вибір, який у рамках християнської традиції зазвичай вважали головною й визначальною рисою особистості.

Чому такий розвиток подій видається особливо небезпечним? Автор відповідає на це питання гранично чітко. На його думку, природа людини визначається вродженими, спадкоємними факторами; у соціальному житті вона лише видозмінюється. На підставі запропонованого ним методологічного підходу автор вибудовує концепцію, яка, не відкидаючи необхідності розвитку біотехнологічних досліджень, фокусує увагу читача на пов'язаних з ними небезпеках.

Дійсно, не можна заперечувати, що загрози сучасному суспільному ладові, породжувані неконтрольованим розвитком біотехнологій і генної інженерії, цілком реальні. Автор розглядає далеко не всі можливі небезпеки, а й ті, про які він говорить у своїй книзі, повинні стати предметом найширшого осмислення, публічного обговорення та кваліфікованого реагування.

По-перше, розвиток технологій, здатних змінювати успадковані в природних умовах характеристики людини, захитує концепцію рівності, на якій ґрунтується ліберальна демократія. Нині, як відзначає Фукуяма, «ми суттєво відрізняємося один від одного як індивіди та як носії культури, але нас об'єднують спільні людські риси, що дають можливість кожній людині спілкуватися з будь-якою іншою людиною на планеті та вступати з нею в стосунки, регульовані законами моральності». Чи здатна функціонувати ліберальна політична модель, коли в частини громадян (чи не громадян) з'являється якості, що відрізняють їх від більшості інших людей (чи взагалі роблять їх не людьми)? Провокаційність цього запитання, не в останню чергу, полягає в тому, що зараз справедливими, такими, що відповідають викликам часу, можуть тією чи іншою мірою вважатись і демократичний суспільний лад, заснований на визнанні рівності людей, і меритократичний, заснований на визнанні їхніх заслуг чи знань. Якщо за допомогою біотехнологій будуть зберігатись і відтворюватись особливі типи людей, що споконвічно відрізняються один від одного, суспільство виявиться нескінченно сегментованим і втратить ту єдність, що й чинить його суспільством.

Саме ця обставина й викликає друге заперечення проти неконтрольованого розвитку генної інженерії та біотехнологій. Протягом усієї своєї історії людство існувало в умовах нерівності, але ця нерівність була насамперед соціальною, вона зумовлювалася владою чи майном, що належали тій чи тій людині. Уже сьогодні цивілізація зіткнулася з викликом, породженим формуванням «суспільства знання», де якості, що вирізняють людину з загальної маси, не можуть бути відчужені, бо невіддільні від неї самої. Суспільство, в якому втрачене уявлення про «людське єднання», може стати набагато більш ієрархічним і конкурентним, ніж нинішнє, і, як наслідок, виявиться враженим соціальними конфліктами. Небезпека подібної ієрархічності й конкурентності помітна вже сьогодні, на ранніх етапах розвитку меритократичного суспільства, ще вільних від використання «новітніх методик», наданих біотехнологічною революцією.

По-третє, керування модифікації біологічної природи людини можуть кардинально змінити систему уявлень про права людини й громадянина, що може мати катастрофічні наслідки для будь-якого сталого соціального організму. Фукуяма звертає увагу читача на те, що «сучасне використання поняття «право» є дуже

збідненим, тому що в нього не інкорпоровано вищі людські прагнення, що бралися до уваги колишніми філософами»; але навіть у такій ситуації термін «право» передбачає моральне судження й принципово повертає нас до дискусії про природу справедливості та про мету, що ми вважаємо відповідними нашій людській природі». По суті справи, якщо підважено концепцію прав особистості, то ставиться під сумнів і вся система моральних цінностей, без яких не існує жодна соціальна структура.

По-четверте, біотехнології вже сьогодні можуть сильно деформувати соціальні процеси, придушуючи чи модифікуючи людські прагнення до самовираження та самовдосконалення. Вважаючи, що самоповага є одне з найважливіших досягнень людини, автор надзвичайно виразно показує, що чимало сучасних препаратів, які справляють психотронний вплив, легально використовуються як лікарські засоби, а вони здатні цілком придушити потяг людини до самореалізації чи створити ілюзію негайного досягнення її нездійснених прагнень і бажань. Тим самим Фукуяма резонно порушує питання про те, чи не буде втрачено мету й розмито перспективи розвитку людства, якщо занадто широко дозволити в щоденному житті можливість біологічних маніпуляцій.

По-п'яте, автор звертається до проблеми комплексного впливу на всі сторони суспільного життя невинного старіння населення розвинутих країн. Фукуяма пропонує замислитись не тільки над власне економічними наслідками цього явища, про які говорять досить багато, а й над перспективою поступової зміни національного менталітету провідних країн Заходу. При різкому зростанні тривалості життя населення (що, в принципі, можливо) зміниться не тільки менталітет нації, а також її життєві цикли; сповільниться процес трансформації цінностей і переваг, що створить додаткові об'єктивні труднощі міжнародному позиціонуванню західних суспільств.

Таким чином, Фукуяма стверджує, що неконтрольоване поширення біотехнологій і їхнє широке застосування здатні порушити як тонкий баланс природного й штучного, біологічного й соціального, що існує сьогодні всередині кожної людини, так і опертий на нього баланс сил і інтересів усередині кожного окремого суспільства.

Однак виклик, що його розвиток біотехнологій кидає цивілізації, виявляється особливо вагомим тому, що невизначені, якщо не сказати – негативні, наслідки біотехнологічної революції зумовлені властивостями саме тієї людської природи, що й може стати їхньою жертвою.

Найважливішою з цих властивостей є спрямованість до пізнання, що притаманна людині від ранніх етапів еволюції. Пізнання й удосконалювання своїх здібностей є настільки важлива якість людської природи, що досі соціальні й політичні інститути не могли перешкодити жодному напрямкові інтелектуальної чи технологічної діяльності, хоч би якими загрозливими здавалися його наслідки. По-філософськи осмислюючи цю проблему, автор доходить загалом переконливого висновку, згідно з яким «наука сама по собі не може встановити ті завдання й межі, для досягнення яких вона призначена». Цей висновок радикальним чином суперечить уявленню, яке існувало протягом сторіч, про те, що «пошук наукового знання... має внутрішню легітимність як вид діяльності, що безсумнівно служить інтересам людства». На думку Фукуяма, політичні інститути, що визначають мету й завдання суспільного розвитку, в сучасних умовах мають виступити арбітром у відносинах науки та соціуму, оскільки «зрештою наука як така є лише засобом досягнення тієї чи тієї мети людини, і питання про те, яку мету політичне співтовариство ухвалює вважати гідною, не належить до сфери виняткової компетенції науки».

Фукуяма доходить висновку щодо необхідності розгляду винятково важливого питання – про контроль над біотехнологічними дослідженнями. Тут сформувалися дві

протилежні позиції: прихильники однієї з них наполягають на неприпустимості будь-якого обмеження розвитку нових технологій, тоді як їхні опоненти, з якими цілком солідаризується Фукуяма, вимагають рішучої законодавчої заборони деяких напрямів біотехнологічних досліджень.

Отже, автор «Нашого постлюдського майбутнього» звертає увагу читачів на ту обставину, що людство має всі шанси наблизити своє «постлюдське» майбутнє. І цей виклик, як показав автор, справді може виявитися найрадикальнішим із тих, які будь-коли поставали перед цивілізацією, оскільки всі політичні, соціальні й етичні проблеми, що сторіччями були предметом дослідження філософів, буде інкорпоровано в нього лише як незначні складові елементи. Це вже той «кінець історії», який тотожний кліоциду (знищенню Кліо-історії).

**6.4. «Люзія кінця історії» в історіософії Жана Бодрийяра.** Питання про люзію кінця, або припинення історичних подій, розглядає французький постмодерніст Жан Бодрийяр (1929). У своїх працях «Символічний обмін і смерть» (1976), «У тіні мовчазної більшості, або кінець соціального» (1982), «Люзія кінця або припинення подій» (1992) він розробляє теорію історичного розвитку способу позначення. На його думку, ера знаків починається разом із епохою Відродження, коли коди отримують певну самостійність від референтів. У кінці ХХ ст. ця самостійність стає повною. Історія людства стає історією витискання смерті. Слідом за мертвими із соціального простору послідовно виганяються дикуни, божевільні, діти, старі, неосвічені, бідняки, спотворювачі, інтелектуали, жінки. Смерть, згідно з Бодрийяром, є дещо «інше» від системи, що спрямована до своєї досконалості.

Він називає три типи дискурсів (економічний, психоаналітичний і лінгвістичний), що намагаються замаскувати амбівалентність життя і смерті, протиставляючи виробництво «віддарюванню», бажання – «інстинкту смерті», смисл – «анаграмам». Мислитель робить ставку на оборотність дарунку у віддарювання, обміну у жертву, часу у цикл, виробництва у руйнування, життя у смерть і будь-якого лінгвістичного значення в «анаграму». З його точки зору, у всіх сферах оборотність (циклічне обернення, анулювання) є одна всеосяжна форма. Вона кладе кінець лінійності часу, мові, економічному обміну, накопиченню і владі. Бодрийяр виділяє три стадії соціальної історії витискання смерті, три устрої «симуляції» (так звані «симулякри» трьох порядків): підробка соціального з її метафізикою буття і видимості (від Ренесансу до промислової революції); виробництво соціального з його діалектикою енергії (праці) і законів природи (промислова епоха); симуляція соціального з її кібернетикою невизначеності і коду. На цій останній стадії, як вважає Бодрийяр, стає можливим підірвати системи.

Сучасний світ складається з моделей і симулякрів, котрі не володіють ніякими референтами, не базуються в жодній іншій «реальності», крім їх власної, що являє собою світ самореферентних знаків. Симуляція, що видає відсутність за присутність, одночасно зміщує будь-яке розрізнення реального і уявного. Знак, за Бодрийяром, проходить чотири стадії розвитку. Перша – відображення деякої глибинної реальності; друга – маскуваність і спотворення, викривлення цієї реальності; третя – маскуваність відсутності будь-якої глибинної реальності; четверта – втрата усякого зв'язку з реальністю, перехід з устрою видимості в устрій симуляції.

Хоча симуляція, згідно з Бодрийяром, і безглузда, але в ній є і «зачарована» форма: «спокуса», або «розбещування», «спокушання», що проходить три історичні фази: ритуальну (церемонія), естетичну (розбещування як стратегія спокусника) і політичну. Бодрийяр вважає, що спокушання притаманне будь-якому дискурсу і усьому світові, бо перш ніж бути створеним, світ був спокушений. У праці «Фатальні

стратегії» мислитель доводить, що Всесвіт не діалектичний, він рухається до крайнощів, а не до рівноваги. Тому завдання теорії Бодрийяр вбачає не у раціональній критиці, а у тому, щоб випередити процес виходу об'єктів із своєї сутності, котру приписала їм метафізика з її «принципом Добра», що перетворила об'єкти у відображення суб'єкта.

Світ, згідно з Бодрийяром, тепер неможливо розглядати з позицій суб'єкта (кантівські категорії часу, простору, цілеспрямованості, причинності втратили своє значення). Необхідно перейти на бік об'єкта, що підкорюється іронічному, аморальному, тобто знаходиться по той бік вартостей – цінностей, «принципу Лиха». Систему у цьому «безповітряному гіперпросторі» характеризують гіпертрофія, гіпертелія, гіперфункціональність, гіперкаузальність. Симуляція породжує реальне, як раніше реальне породжувало уявне. Присутність перекреслюється не порожністю, а подвоєнням присутності, що перекреслює опозицію присутності і відсутності; порожнечу перекреслює не повнота, а перенасичення – те, що повніше за повне, що є «огрядність» об'єкта, який переростає самого себе і «зникає зі сцени» часу і простору, бо стає «непристойним».

Міркуючи над проблемою кінця історії, Бодрийяр виокремлює різні її пояснення у сучасній філософії. Про кінець історії говорять у зв'язку з прискоренням оновлення в різноманітних сферах життя, виходом за межі чітко визначеного горизонту, в якому можливим є реальне, бо ще діє сила тяжіння між речами й подіями. Таке прискорення робить неможливою концентрацію, значущу кристалізацію подій, яку й називають історією.

Інша гіпотеза стосується не прискорення, а вповільнення соціальних процесів. У сучасних суспільствах панують масові процеси. Події чергуються і зникають в індиферентності. «Маси, що нейтралізовані інформацією, виробили до неї нечутливість і нейтралізують історію, вони є свосереднім поглинальним екраном. Вони не мають історії, не мають почуття творення, не мають бажань». Історія, сенс, прогрес вже не прискорюють рух до визволення. Маса в своїй «мовчазній іманентності» притуплює будь-яку соціальну, історичну, часову трансценденцію. Історія завершується не через відсутність акторів, мінімізацію насильства чи брак подій, а внаслідок її сповільнення, індиферентності й заціпеніння її творців. Маса – «непристойна» за своєю суттю. Вони, за Бодрийяром, являють собою дещо таке, що соціальніше від соціального, яке увібрало у себе уся енергія антисоціального. Він їх називає екстазом соціального, мовчазними «чорними дірами», що знаходять свій спосіб вислизнути від всевладдя кодів.

У людства колись був свій «Великий Вибух». Певна критична щільність, певна концентрація людей і їх взаємодії веде до того вибуху, який ми називаємо історією. Йдеться про «розчинення щільних ієрархічних ядер» минулих цивілізацій. «Сьогодні це викликає зворотний ефект. Подолання порогу критичної маси в межах популяцій, подій інформації веде до зворотного процесу – інерції історії та політики».

На думку Бодрийяра, проблема кінця історії пов'язана з подоланням тієї межі, за якою в процесі дедалі більшої інформаційної експансії та її вдосконалення історія перестає існувати як така. Ми вже ніколи не матимемо історії, якою вона була до інформаційного суспільства й масових комунікацій. Ми вже не зможемо ізолювати історію від моделі її вдосконалення, яка водночас є «моделлю її симуляції, моделлю вимушеного поглинання гіперреальності».

Та обставина, що ми виходимо з історії та входимо в «симуляцію», в певну її подобу та імітацію, є наслідком того, що сама історія в своїй основі є грандіозною моделлю «симуляції». Йдеться не про те, що осмислення історії – це оповідь, яку ми висловлюємо, чи інтерпретація, яку ми даємо історії.

У реальному часі історії, в «евклідовому просторі історії» найкоротший шлях від однієї точки до іншої, від однієї події до іншої – пряма лінія прогресу й демократії. Але в наш час, починаючи з 80-х років ХХ ст., ми виявили, що пройдено апогей історичного часу, пройдено вершину еволюційної кривої. Починається низхідний рух подій, починається розгортання в зворотному напрямі. «Кожний уявний рух історії невидимо наближає нас до своєї антиподної точки, до своєї вихідної точки. Це кінець лінійності. У такій перспективі майбутнє вже не існує. А якщо немає більше майбутнього, то немає більше й кінця. Це не кінець історії. Ми маємо справу з парадоксальним процесом повернення назад, з реверсивним ефектом модерну, який досягнув своєї межі й, узагальнивши всі свої досягнення, розпадається на свої складові елементи». Сьогодні втрачено «славу» події. Протягом століть історія розгорталася під знаком уславлення подій, піднесення значущості, часто ілюзорної, не лише окремих подій, а й узагалі подієвості, що успадковується від предків і впливає на майбутнє. Історія звузилася до «імовірнісної сфери» причин і наслідків, до сфери актуальності. Смысл подій став очікуваним смыслом, події програмуються. Бодрийяр називає це «зупинкою подій». «Йдеться про справжній кінець історії, кінець історичного Розуму». Але річ не в тому, що ми покінчимо з історією. Нам необхідно «жити кінець історії». Ми ніби продовжуємо виробляти історію, але насправді лише живимо кінець її в тому плані, що відсуваємо його. Прагнення йти вперед заступається зверненням до минулого, нескінченим процесом ревізії всіх значущих історичних явищ. Ревізія часто набирає форми виправдання історичних злочинів, переоцінює всього і вся.

Разом з тим звернення до минулого, нескінченна ретроспектива всього, що передувало нам, порушує проблему історичних «відходів». Що робити з залишками згаслих ідеологій, революційних утопій, мертвих концепцій, що продовжують засмічувати наш духовний простір? По суті, вся історія є живими «відходами». Вони мусять бути рецикульовані.

У історії не буде кінця, оскільки всі історичні релікти – церква, демократія, комунізм, етноси, конфлікти, ідеології тощо – можуть піддаватися нескінченному рецикуванню. Адже все, що вважалося подоланим історією, насправді не зникло, всі архаїчні й анахронічні форми збереглися, готові вийти на поверхню. «Історія виривається з циклічного часу лише для того, щоб перейти в порядок рецикування». Бодрийяр вважає, що рецикування форм минулого, піднесення явищ минулого й посилена увага до них через імітацію – все це ознаки постмодернізму. У шерензі явищ постмодернізму особливе місце належить покуті перед минулим, що реалізується в найрізноманітніших сферах соціального й культурного життя. Він звертає увагу на труднощі розмірковування про кінець, особливо про кінець історії. Адже доводиться говорити про те, що залишається з того боку кінця, і про неможливість того, що кінець справді настане. Кінець можна осягнути лише в межах логічного розгляду причин і наслідків наступності подій чи процесів. Але в цьому випадку «самі події через те, що їх створюють штучно, що їх запрограмовано, а наслідки передбачено, анулюються відносини між причиною та наслідком і тим самим анулюють реальну історичну наступність». Насправді історію слід розглядати як хаотичний рух, де прискорення веде до межі цілеспрямованості подій.

У реальному плинні історії наслідки взаємодіють із причинами, набуваючи певної автономії, що робить можливим зворотний вплив на причини. Треба також враховувати зворотну дію інформації щодо історичної реальності. Така оберненість означає порушення ладу чи (в певних межах) хаотичний лад. Складається враження, що ми перебуваємо з того боку історії, входимо в чисту фікцію, відкриваємо ілюзію світу. Ілюзорність нашої історії дає змогу побачити набагато радикальніші ілюзії в ставленні до світу.

**6.5. Особливості постмодерністської критики історичної раціональності.** В останні три десятиліття у культурній самосвідомості розвинених країн Заходу виникли тенденції, які одержали сукупне позначення «постмодернізм», або «постмодерн», що буквально означає те, що після «модерну», або сучасності. Постмодернізм – це світоглядні тенденції у культурі постіндустріального, інформаційного суспільства.

Широкого використання термін «постмодернізм» отримав наприкінці 60-х років для характеристики новацій у філософії, мистецтві, літературі, а також трансформації у соціально-економічній, технологічній і соціально-політичній сферах. Появу цього терміна пов'язують із виходом у світ книги «Межі росту» (1972), підготовленої Римським клубом, у якій робиться висновок про те, що якщо людство не відмовиться від існуючого економічного та науково-технічного розвитку, то у недалекому майбутньому прийде до глобальної екологічної катастрофи. У 1979 році в книзі «Стан постмодерну» вперше у загальному та рельєфному вигляді Жан-Франсуа Ліотар (1924-1998) виявив основні риси постмодернізму, що надало йому філософського та глобального виміру. Для одних він став своєрідною інтелектуальною модою, інші вважають його перехідною епохою. На думку Юргена Хабермаса, постмодернізм – це емоційна течія, що проймає все сучасне інтелектуальне життя. До числа ознак, які свідчать про епохальну зміну парадигм, зараховують зміну властивого модернові євроцентризму глобальним поліцентризмом постмодерну, а також те, що у ХХ ст. уперше виникла можливість самознищення людства.

Постмодернізм у багатьох аспектах – це реакція інтелектуалів на ідеологію та філософію історії Просвітництва, тому його часто називають ідеологією постпросвітництва. На зміну класичному типові раціональності з її детермінізмом, що все впорядковує, схилянням перед Розумом з великої літери, приходять постмодерністська розкутість, радикальна гетерогенність, безупинна диференціація, заперечення будь-якої впорядкованості та визначеності форми.

Головний рушійний мотив ідеологів постмодерну – неприйняття тоталітарності в будь-якій формі. Зокрема – і чи не передусім – тоталітарних претензій розуму. Ідучи далі своїх попередників, постмодерністи заперечують саму можливість говорити про цілісний «епістемічний суб'єкт», протиставляючи йому невизначену множину різних і неспівмірних суб'єктів пізнання та дії. «Дзеркало» мало б відбивати реальність, але воно виявляється розбитим на друзки, з яких не склеїти цілого – адже не існує проекту, що дозволив би побачити всі ці скалки з-понад людського виміру та відгадати таємниці мозаїки. Існує єдиний механізм сполучення хаосу частинок у ціле – комунікація, під час якої індивіди-суб'єкти дивляться не згори, звідкись із недосяжних висот, а один одному в очі й віднаходять порозуміння, а не внутрішню єдність на ґрунті проекту понадособистісного та понадчасового раціонального колективного Я.

Постмодернізм застерігає від раціоналізму, що міститься уже в гаслі Френсіса Бекона «Знання – це сила», адже воно стало гаслом використання знання для концентрації сили в руках влади, яка завжди прагне до тотального контролю.

Історичне пізнання в постмодернізмі зазнає значних перетворень. Класичний тип раціональності з її тотальним детермінізмом змінюється принциповим релятивізмом, диференціацією, запереченням будь-якої впорядкованості та визначеності. Базові пояснювальні схеми («метанаративи», за термінологією постмодерністів) виявляються непридатними в гуманітарному пізнанні.

Наукові пошуки останнього сторіччя виявилися дуже драматичними у спробах віднайти загальну основу методології гуманітарних досліджень. Драматизм поглиблювався тим, що цей пошук був тісно пов'язаний зі світоглядними та

загальнокультурними процесами. Ще в XIX ст. Ніцше вимагав відмовитися від історизму заради «становлення». Образ постійного повернення, вічного циклу розвитку від аполонівського до діонісійського первня й навпаки закріпився в науках про культуру.

У постмодерністській філософії історії та соціології кінця XX – початку XXI ст. замість тези про цілісну історію людства постає уявлення про становлення як самодостатньої процес. Реальні тільки фрагменти, події, але єдиного історичного процесу як чогось безуниного, цілісного немає.

Ригористичний історичний детермінізм передбачав відповідальність за будь-яке діяння. У есхатологізм і прогресизм визначає час як незворотний, а простір як чітко оформлений, упорядкований, хоча й нескінченний. Однак, як відомо, абсолютний лад близький до абсолютного хаосу, а ентропія як показник невизначеності зростає в замкнених, чітко детермінованих системах.

Головний виклик постмодернізму був спрямований проти уявлення про історичну реальність, про об'єкт історичного пізнання, що склались в класичній філософії. Постмодернізм виявив принципово нове тлумачення історичної реальності не як чогось зовнішнього щодо суб'єкта, що пізнає, а як того, що конструюється мовною та дискурсивною практикою. Мова розглядається не як простий засіб відображення та комунікації, а як головний смислороджувальний фактор, що детермінує мислення й дію.

Сучасний культурно-історичний простір постає перед дослідником як багатоманітне, мозаїчне явище, що вимагає для прочитання багатьох мов. Якщо раніше пізнавальна парадигма у вивченні історії і культури будувалася за принципом «дерева пізнання», де розрізнялися ієрархія, структура, послідовність, то нова парадигма набула характеру різоми (Жиль Дельоз, Фелікс Гваттарі). Термін запозичений з ботаніки й означає спосіб життєдіяльності багаторічних рослин на зразок іриса. Різома – це підземний горизонтально розгалужений корінь таких рослин, що випускає корінці з нижньої частини й дає вкриті листям пагони з верхньої. На відміну від звичайних коренів у точках переплетення різом виростають лускаті листочки. Різому важко викорінювати, оскільки кожен її відрізок за сприятливих умов може дати (й дас) життя новій рослині.

Постмодернізм в особі Дельоза та Гваттарі постійно протиставляє різому та дереву як два цілком різні способи мислення. Що ж не влаштовує постмодернізм у «дереві»? Передусім те, що воно являє єдність коренів, стовбура й галуззя, що в нього є верх і низ, минуле та майбутнє, єдина, цілісна історія, та й узагалі еволюція, розвиток. Дерево безупинно дихотомічне розгалужується, це – бінарна система. У дерева є насіння, чи центр, з якого воно виростає у відповідності зі своєю генетичною інформацією і логікою структурної реорганізації. Дерево – це певне місце перебування, система точок і позицій, що жорстко фіксують його; це ієрархічна система передачі властивостей з центральною інстанцією і пам'яттю, що відтворює основні етапи розвитку предкових форм. Дерево має своєрідну вісь обертання (стрижень), що організує всі живильні речовини в кільця, а кільця – навколо центру. Нарешті, дерево можна розрізати на шматки, причому деякі з них будуть життєздатні (живці), якщо дотримуватися при цьому необхідних вимог. Дерево – символ влади, що проймає всю тканину громадського життя людей. «Влада завжди деревоподібна».

Різома – це безліч безладно переплетених відростків, чи пагонів, що ростуть у всіх напрямках. Вона, отже, не має єдиного кореня, центру, що пов'язує в єдине ціле. Як трава, що пробивається між каменями бруківки, різом завжди чимось оточена й стиснута, росте з середини, через середину, всередині.

Різома в постмодернізмі уподібнюється бур'яну, що стелиться, долаючи перешкоди (борозни, канали, ями тощо) саме через те, що його утискують, обмежують, обступають культурні рослини. І що сильніший цей тиск, то ширший радіус дії сланкої рослини, тим далі викидає вона свої шупальця-відростки, тим більший простір периферійної землі стає її життєвим простором. Таким чином, виходить, що «початок» чи «центр» – фактор, який стримує розростання.

Місце різом там, де тріщини, розлами, порожнечі й інші провалля людського буття. Вона їх по-своєму переборює. Для неї немає меж, які вона б не змогла перейти, хоч би якими – природними чи штучними – вони були. Різома вчить нас рухатися «пересіченою місцевістю» нашого буття. Вона допомагає нам збільшувати кількість сторін, граней досліджуваної реальності, перетворює коло на багатокутник. Це дуже глибока, радикальна переорієнтація, особливо якщо згадати Арістотеля, для якого коло було символом досконалості. А тут багатокутники. Більшого розриву з традицією, здається, й вигадати не можна. Мислити різомно – «означає мислити в речах, серед, між речей», в орієнтації на лінію в зазначеному вище її розумінні, а не на точку, з прицілом на безліч сплетень і переплетень, а не на єдиний центр. Так загалом описують різому як модель історії. У різомному різноманітті історії місце знайдеться усьому. Цей термін запроваджено у вжиток на протипагу поняттю структури як принципу організації природних, соціальних, ментальних явищ.

Оскільки історія складається з тріщин, розламів, провалів і порожнеч людського буття, дослідник повинен рухатися інтуїтивно, як різом – через яри та пагорби, де немає жодних чітких орієнтирів. Жиль Дельоз переконаний у тому, що такий підхід дає нам змогу безупинно множити грані досліджуваної реальності. Історія стає поліцентричною, вона ламається, рветься, плине декількома різномірними струменями, майбуття яких невизначене.

Безсумнівно, невизначеність, зняття будь-яких меж – головна характеристика постмодерністської парадигми історичного пізнання, її вади очевидні: зайвий негативізм, хаотичний плюралізм, релятивізм. Реальність виявляє себе нині як «стихія сингулярностей» (сингулярний – з англ. – окремий, одиничний, єдиний у своєму роді, винятковий). Кожен феномен чи процес розглядається не як елемент єдиного універсуму культури, а як безліч точок, ліній, співвідношень, що не зводяться одне до одного. З цієї позиції відкидаються стандарти наукового підходу, прийоми верифікації, доказовості, а також принцип цілісного синкретичного сприйняття світу й історії, властивий міфологічній свідомості. Нова парадигма гуманітарного знання складається з моментальних знімків, моментів руху, процесів, що являють собою взаєморозуміння та співробітництво разом з антагонізмами й боротьбою. Іншими словами відбулася радикальна інверсія в науковій картині світу: на перший план вийшли мікрорівень, мікропроцеси, відцентрові тенденції, локалізація, фрагментація, індивідуалізація. Світ розпорозився на тисячу уламків і постмодерністи оголосили цей стан природним.

Проблема причинно-наслідкової залежності, так само як відчуття єдності в архетипній наступності, просто знімається. Історія виявляється не поступальним розвитком людства, відтвореним у книжкових і електронних літописах, не поверненням до «своїх кругообігів», а «зоною тріщин, розламів, провалів, порожнеч», у якій висвічуються події, що вимагають не опису, вивчення й розрахунку, а розуміння, інтерпретації множинності їхніх смислів, на зміну Розуму Законодавчому має прийти Розум Інтерпретативний (Мішель Фуко). Світ став поліцентричним, а нова постмодерністська парадигма історії, відкидаючи чіткі орієнтири, алгоритми, схеми, будь-які «непорушні» істини, закликає рухатися інтуїтивно – подібно до різом, що стелиться по землі, долаючи перешкоди, пробиваючись до світла.

Водночас, варто поцінувати здобутки постмодерністської парадигми філософії історії: вона позбавляє філософа необгрунтованої впевненості в щасливому історичному фіналі, в розумності історичної еволюції. Постмодернізм рятує від заспокоєності, він дарує дослідникові ті «фатальні сумніви», що є передумовою будь-якої творчої інтерпретації історії та усвідомлення того факту, що історія, в якій сучасна цивілізація почувалася «вдома», по суті добігла кінця.

Отже, історія – не щасливе минуле, не шаблі прогресивного розвитку людства, а зона ризику. І шляхи науково-технічного прогресу неможливо оцінити тільки зі знаком «плюс»: вони позначені появою атомної бомби, трагедією Хіросіми та Чорнобиля, парниковим ефектом, знищенням довкілля. Постмодерністські одкровення змушують заново переписувати історію сучасної гуманітаристики, цього разу «як історію помилок і перекручувань».

Головне в постмодерністській парадигмі все-таки не відмова від найголовніших філософських категорій, а звільнення від навичок мислення, пов'язаних із використанням цих категорій. Філософія історії стає не «сферою принципової координації» (Томас Парсонс), а «сукупністю шансів» (Зигмунд Бауман), які є цілком невизначені й ніколи не детерміновані остаточно. У постмодерністській парадигмі історія складається з моментальних знімків, моментів руху, процесів, які можна визначити як взаєморозуміння та співробітництво, проте також як антагонізм і боротьбу, як взаємне узгодження зусиль і водночас як створені один одному перешкоди.

Постмодернізм повернув у філософію історії питання про якісну вагомість історичних подій і фактів, давно закритий позитивістською філософією. Він нагадав, що не існує кореляції між частістю появи і значущістю певних подій в історії; тільки майбутні покоління здатні це оцінити. Статистика та соціологічні опитування не охоплюють розмаху історичних подій і зовсім безпорадні в аналізі динаміки їхнього саморозвитку.

Нарешті, постмодернізм по-новому порушив питання про покликання філософа: «влонювати те, що вислизає з рук, або до чого руки не доходять, або чого не хочуть зачіпати». У філософії історії з'явилося неординарне завдання: досліджувати всі альтернативні шанси, що з'явилися в минулому, всі можливості, розглядаючи їх як рівнозначні.

Постмодерністська парадигма не дає алгоритмічних рецептів і знання «непорушних істин», проте вона навчає дослідника діяти на роздоріжжі, в горизонтах вічно відкритої Історії, головною характеристикою якої є стратегічна нестабільність.

## Тема 7. Динаміка соціокультурного розвитку.

7.1. Історичний процес у світлі формаційного та цивілізаційного підходів.

7.2. Джерела та рушійні сили історії.

7.3. Проблема суб'єкта історичного процесу.

7.4. Проблема спрямованості і характеру історичного процесу.

7.5. Необхідне та випадкове, свідоме та стихійне в історії.

### Література:

1. Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1970.

2. Бердяев М. Смысл истории. – М., 1991.

3. Дилигенский Г.Г. "Конец истории" или смена цивилизаций? // Вопросы философии. – 1991. – №3.

4. Енгельс Ф. Походження сім'ї, приватної власності і держави // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 21.

5. Каретти Э. Масса и власть. – М., 1988.

6. Каретти Э. Человек нашего столетия. – М., 1990.

7. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. – К., 1996.

8. Лавров П.Л. Избранные произведения: В 2 т. – М., 1965. – Т.2.

9. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. – М., 1982. – Т.1.

10. Лісовий В.С. "Культура" та "Цивілізація" (порівняльний аналіз). – Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №12.

11. Лісовий В.С. Етнос і нація // Вісник АН України. – 1993. – №10.

12. Маркс К. Економіко-філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Енгельс Ф. 3 ранніх творів. – К., 1973.

13. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.

14. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Хосе. Дегуманизация искусства и другие работы. Сборник. – М., 1991.

15. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. // Вопросы философии. – 1989. – №3,4.

16. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.

17. Плеханов Г.В. О роли личности в истории. //Избр. философ. произв.: в 2 т. – М., 1956. – Т.2.

18. Поппер К. . Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х т. – К., 1994.

19. Поппер К. Злиденність історизму. – К., 1993.

20. Скворцов Л.В. Субъект истории и социальное самосознание. – М., 1983.

21. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.

22. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. – К., 1995.

23. Франк С.Л. Духовне основы общества. – М., 1992.

24. Фромм Э. Душа человека: Перевод. – М., 1992.

25. Фуко М. Ницше, генеалогія, історія // Філософія епохи постмодерна. Сборник переводов и рефератов. – Минск, 1996.

26. Хабермас Ю. О субъекте истории. – М., 1990.

27. Ясперс К. Духовная ситуация времени. – М., 1990.

28. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

### 7.1. Історичний процес у світлі формаційного та цивілізаційного підходів.

У сучасній філософії історії домінуючі позиції продовжують займати два підходи до розуміння суспільного розвитку – формаційний та цивілізаційний. Основною проблемою, на вирішення якої вони націлені, є спрямованість історичного процесу. Тобто, це питання про те, чи є суспільний розвиток прогресом, чи він є історією локальних, замкнених цивілізацій, не пов'язаних в єдиний загальнолюдський історичний процес.

Формаційний підхід вирішує цю проблему так: історія є прогресом, сходженням від менш розвинутої до більш досконалої формації. На відміну від нього, цивілізаційний підхід до історії не передбачає заданого сценарію майбутнього розвитку, заперечує наявність закономірностей історії. Коротко проаналізуємо сутність цих підходів.

Формаційна теорія базується на розумінні суспільства як соціально-економічної системи, в ній вирішальна роль відводиться економічному фактору. Згідно Маркса, який вперше висунув ідею матеріалістичного розуміння історії, суспільно-економічна формація – це конкретно-історичний тип суспільства, послідовна «сходінка» історичного розвитку, обумовлена певним способом виробництва і своєрідною формою виробничих відносин, перш за все – формою відносин власності.

Згідно з формаційним підходом, спосіб виробництва визначає все багатоманіття суспільних зв'язків і відносин. Основними елементами суспільно-економічної формації є базис і надбудова. Базис – це сукупність виробничих відносин, яка складає економічний лад суспільства, від нього залежать всі інші суспільні відносини. Базис визначає характер і зміст надбудови, тобто ідеологічних, політичних, правових та інших відносин та ідей, організацій та установ, через які здійснюються ці відносини.

Отже, суспільно-історична формація виступає загальною характеристикою основних типів суспільства: первіснообщинне, рабовласницьке, феодальне, капіталістичне та майбутнє комуністичне суспільство – такі «сходинки» розвитку людства.

У свій час формаційний підхід, розроблений Марксом, був історично виправданим, сьогодні ж він є недостатнім для пояснення історичного розвитку. Перш за все, неправомірним є твердження, що на кожному етапі історії соціально-економічні відносини визначають суспільне життя в цілому. Далі, уявлення про лінійне сходження від формації до формації не залишає місця для свободи людей, до вибору багатоваріантних шляхів подальшого розвитку. Насамкінець, реальна історія народів, суспільств не вкладається в рамки формаційного розвитку по висхідній, втрачається своєрідність розвитку кожного суспільства.

В основі цивілізаційного підходу, який заперечує й водночас доповнює формаційний підхід, – перетворення історії людства в глобальну, загальнолюдську історію. Якщо раніше вона була історією окремих племен, народів, країн, регіонів, культур, то сьогодні ми є свідками створення планетарної цивілізації. У філософії історії традиційним став поділ історії на традиційну, тобто аграрну, індустріальну (техногенну), постіндустріальну цивілізації, а також на нову, що формується, – інформаційну.

Але термін «цивілізація» є багатограним, він не має однозначного і чіткого визначення: цивілізацію іноді ототожнюють з поняттям «культура»; часто під цим поняттям розуміють більш високий відносно варварства рівень розвитку суспільства, пов'язаний з високим рівнем розвитку техніки і технології. Але у всіх розуміння це поняття вживається для характеристики цілісності матеріальної і духовної життєдіяльності людей, під цивілізацією розуміється певне історичне утворення, відгалуження історичного розвитку, сукупність суспільств та культур, об'єднаних спільними ознаками.

Отже, на відміну від формаційного підходу, який базується на економічних структурах, певних виробничих відносинах, цивілізаційний підхід фіксує увагу не лише на економічній стороні, а на сукупності всіх форм життєдіяльності суспільства – матеріально-економічній, культурній, політичній, моральній. Звідси – кожному типу цивілізації притаманні свої визначальні чинники розвитку. Звідси й поділ цивілізацій на традиційні, які охоплюють стародавній та середньовічний періоди, з їх аграрною спрямованістю економіки, високим рівнем залежності від природних умов (перш за все від географічного положення), консерватизм у соціальних відносинах і способі життя, негативним ставленням до будь-яких нововведень, обмеженістю індивідуальної свободи тощо; та техногенні, в яких виникає система цінностей, основу яких складають наука, техніка, технологія. Ідея перетворення світу стає провідною в культурі техногенної цивілізації; принципово змінюється становище людини в суспільстві: утверджується цінність свободи, рівності людей, тобто цінності демократії.

Техногенна цивілізація динамічна, рухлива й досить агресивна. Вона суперечлива: її вища мета – збільшення матеріального багатства на основі постійного

оновлення техніко-економічних систем – перетворює людину на просту функцію, засіб виробничої сфери, вона стає предметом маніпуляції з боку масової культури, засобів масової інформації, з одного боку, і водночас орієнтується на свободу людини, мобілізує людську активність, стимулює розвиток здібностей людини, внаслідок чого відбувається гуманізація суспільства.

**7.2. Джерела та рушійні сили історії.** Про джерела розвитку людського суспільства роздумували античні філософи, зокрема Платон і Аристотель, потім – Спіноза («природа причина самої себе»), представники німецької класичної філософії – Кант, Гегель, Фейєрбах, які бачили їх у суперечностях. Отже, для філософії історії завжди було актуальним питання про джерела саморозвитку суспільства. Таким воно залишається і сьогодні.

Виходячи з сучасного стану філософії історії, ці джерела можна зрозуміти у взаємодії, суперечностях трьох сфер життєдіяльності суспільства.

Це, по-перше, світ природи, речей і явищ, які існують незалежно від свідомості людей, тобто об'єктивно, і підпорядковані законам. Адже природа, про що йшлося раніше, є основою існування суспільства, з нею постійно взаємодіє людина. Згадаймо вчення Монтеск'є, який прямо пов'язував політичну організацію суспільства з кліматом та ґрунтами; Мечникова про річкові, морські та океанічні цивілізації і їх історичне обґрунтування – виникнення древніх цивілізацій в долинах великих рік; той історичний факт, що найінтенсивніший розвиток капіталізму відбувався в країнах з помірним кліматом. І, звичайно, у даному аспекті не можна не акцентувати увагу на сучасній екологічній кризі, основою якої стала націленість людської діяльності на «підкорення природи», «панування» над нею тощо. Наслідком цього стала руйнація біосфери планети, природного середовища людини як виду. Звідси відоме і поки що не трагічне «або – або»: зміна людської свідомості і поведінки, або – загроза існуванню.

Іншим джерелом розвитку суспільства є розвиток техніки та технології, процес розподілу праці, тобто те, що має у літературі назву «Технологічного та економічного детермінізму» як наслідку раціоналістичного європейського мислення. Це стає особливо актуальним у зв'язку з розвитком постіндустріального, інформаційно-технічного бездушного суспільства, тобто це суперечності між гуманними цілями людського існування і світом інформаційної техніки, яка становить потенційну (а, значною мірою, вже і реальну) загрозу для людства.

Накінець, ще одне джерело саморозвитку суспільства знаходиться у духовній сфері, тобто у процесі реалізації того чи іншого релігійного чи світського ідеалу (історія суспільства розглядається або як реалізація волі Бога – у релігійному світогляді; або основне значення надається морально-релігійному, духовному вдосконаленню суспільства – як у Тойнбі, Сорокіна; або ж її, історію, вбачають у комуністичному ідеалі, який мобілізує людей на боротьбу за справедливе суспільство – як у марксистській філософії).

Безумовно, у реальному саморозвитку суспільства необхідно враховувати всі ці джерела, адже їх взаємодія внутрішньо суперечлива, а пріоритет кожного з них залежить від конкретного етапу розвитку суспільства.

У філософії історії рушійними силами розвитку суспільства вважають різні суспільні явища, що здатні істотно вплинути на перебіг історичних подій (хід історичного процесу).

Починаючи з Арістотеля у філософії та історичній широко застосовуються поняття сили духу, життєвої сили, сили історії.

Розуміння рушійних сил історії змінюється в залежності від тієї чи іншої світоглядної філософсько-історичної системи. Так у теологічній філософії історії

рушійними силами історії вважаються провидіння, рішення, замисел Бога; в метафізичній – трансцендентальна закономірність, або доля; в ідеалістичній – ідеї, духовне життя людини; в натуралістичній – природа людини, її прагнення, пристрасті, а також її середовище; в матеріалістично-економічній – виробничі, господарські, економічні відносини та ін.

В цілому під рушійними силами у сучасній філософії історії розуміють об'єктивні суспільні суперечності, продуктивні сили, спосіб виробництва та обміну, розподіл праці, дії великих мас людей, народів, соціальні революції, потреби та інтереси, ідеальні мотиви, наука тощо. Вони, таким чином, пов'язуються з суперечностями суспільного розвитку та їх вирішенням, з соціальним детермінізмом, з об'єктивними та суб'єктивними чинниками історії, з діяльністю людей або ж є комплексом усіх цих чинників. Кожний із вказаних підходів правомірний, відображає якусь долю істини. Рушійні сили розвитку суспільства пов'язані насамперед з діяльністю людей.

Таким чином, з позиції філософії історії, рушійні сили історії є сукупністю протиріч, що їх неминуче повинна роз'язувати людина у процесі історичної діяльності. Їх, в цілому, можна узагальнити як протиріччя між свободою та необхідністю, між теорією та практикою, між суцільним та належним, між бажаним та дійсним, між індивідуальним та загальним.

Уся історія є діяльністю людей, тобто діяльністю особистостей, соціальних груп, народів тощо. Тому ця історія має розглядатися саме у контексті діяльності людей: усі закони суспільного розвитку, вся логіка такого процесу існують лише у людській діяльності. Акцентування на тому, що суспільство – це діяльність людей, має глибокий методологічний сенс. Здатність бути рушійною силою – це найсуттєвіша властивість людської діяльності взагалі.

Часом у науковій літературі рушійні сили суспільства пов'язують з певною спрямованістю, з прогресивними перетвореннями суспільства. Але такий підхід, мабуть, є одностороннім: вся історія суспільства, його життя є цілісним процесом, який складається із складного переплетіння протиріччя різних людей, націй, народів. І в цьому розумінні будь-яка діяльність людей є рушійною силою, людською суспільною діяльністю.

Що ж є рушійною силою дій кожної людини, будь-якої соціальної групи (стану, професійної групи, покоління), суспільства в цілому як соціальної системи; кожного соціального інституту, що функціонує у тому чи іншому суспільстві (держави та її органів, системи освіти тощо); соціальних спільнот людей (сім'ї, роду, племені, нації, народу), нарешті, всього людства?

Відповідь, мабуть, може бути однозначною – інтерес. Зміст інтересу визначається умовами життя людей та їхніх спільнот, місцем у системі суспільних відносин. Інтерес є реальною причиною соціальних дій, подій, звершень, що стоять за безпосередніми спонуканнями, мотивами, помислами, ідеями індивідів, соціальних груп чи спільнот, які беруть участь у цих діях.

Тому Гельвецій назвав інтерес «всесильним чарівником», який змінює вигляд будь-якого предмета. На думку Гольбаха, інтерес є єдиним мотивом людської діяльності. З різноманітними формами людської діяльності пов'язували інтерес Кант і Гегель. Конструктивно-творчу роль інтересу підкреслювали також інші мислителі. Уже кілька десятиріч у цивілізованих країнах світу перебуває на озброєнні психологічна формула: інтерес – стимул – реакція на стимул – мотив дії – сама дія.

Серед численних інтересів особливе місце належить матеріальним, особливо інтересам власності, адже історію розвитку людської цивілізації можна періодизувати з формами власності. Взаємодія ж інтересів (особистостей, соціальних груп, спільнот

людей тощо) відбувається не сама собою, а через реальні суспільні відносини, зв'язки, організації. Суспільне життя постійно «нормує» інтереси, надає їм соціальної форми, сенсу, визначає засоби їхньої реалізації. Воно немовби «вбудовує» систему інтересів у суспільну взаємодію людей, визначає її зміст та соціальну спрямованість.

На основі спільності інтересів відбувається об'єднання людей у соціальні групи. Інтереси ж людей надзвичайно суперечливі, вони органічно «вплетені» в соціально-політичні, моральні, духовні, і, навпаки, духовні включають у себе матеріальні інтереси і вимоги. Проте саме матеріальний інтерес, тобто відносини власності, є найхарактернішою ознакою, що поєднує людей у різні соціальні спільноти чи роз'єднує їх.

Отже, рушійні сили суспільного розвитку – це діяльність людей, соціальних груп і верств, соціальних спільнот, в основі якої лежать певні інтереси і яка здійснюється через державні і недержавні органи, колективи, первинні соціальні осередки.

Поняття рушійних сил розвитку суспільства відображає механізм переходу об'єктивних вимог суспільного розвитку в суб'єктивне, в ідеальні мотиви, якими люди керуються у своїх діях.

Найважливішими проблемами в широкому спектрі проблематики рушійних сил є аналіз суб'єкта суспільного розвитку, характеристики його діяльності, її умов, причин, цілей, завдань, її результатів, діалектики об'єктивного та суб'єктивного, творчого і репродуктивного та ін. в цій діяльності, її піднесення та спадів.

**7.3. Проблема суб'єкта історичного процесу.** Поняття «суб'єкт» (від лат. Subjectum – той, що лежить знизу, що знаходиться в основі) добре відоме ще з перших лекцій з філософії. Нагадаємо лише, що це – носій предметно-практичної діяльності і пізнання, джерело активності, спрямованої на об'єкт.

Суб'єктом історії, суспільного розвитку є особистість, що виступає як соціальний вияв кожної людини, виражений у конкретній індивідуальній характеристиці. Найглибші витoki ролі особистості у суспільстві закладені в її суспільній природі. А це означає, що всі проблеми суспільства, його об'єктивні потреби, можливості розвитку, його перспективи і цілі в кінцевому результаті живуть, функціонують не в якійсь своїй абстрактній самостійності, а саме як «переплавлені» в реальні індивідуально-конкретні потреби, інтереси, турботи, цілі кожної особистості, кожної індивідуальності. Тобто витoki ролі особистості в історії – в її нерозривному зв'язку з соціальними спільнотами, соціальними відносинами. Належність особистостей до різноманітних типів спільнот виступає як певний імпульс життєдіяльності кожної людини, кожної особистості. Саме в них формується її життєдіяльність, соціальна активність.

Активна ж роль особистості у суспільстві виражається у тому, що у сфері виробництва людина постійно вдосконалює знаряддя праці і накопичений досвід; у сфері соціальної людини, відчуваючи вплив інших людей, сама постійно впливає на них і, таким чином, на всі існуючі відносини; у сфері політичній особистість поводить як і в сфері соціальної, але можливості виявлення активності більш багатоманітні; у сфері духовного життя активність людини у засвоєнні, створенні та вдосконаленні духовних цінностей цілком очевидна.

Отже, від особистості, від її дій, конкретних вчинків залежить неповторний колорит суспільного життя, його унікальність. Тому історичний процес є процесом зростання ролі особистості в суспільстві.

Особливе місце у соціальній філософії займає проблема видатних та історичних особистостей. В оцінці їхньої ролі в історії ми маємо надзвичайно велику

амплітуду коливань – від думки Рассела про те, що якби сто найвидатніших людей Європи були вбиті в дитинстві, то вся світова історія складалася б по-іншому, ніж це було насправді (що є абсолютизацією ролі видатних особистостей в історії, формою прояву волюнтаризму) до погляду видатного історика Франції Моно, який вважав, що хоч більшість істориків і звикли звертати виключну увагу на блискучі та голосні прояви людської діяльності, на великі події і великих людей, але необхідно зображати швидкі і повільні рухи економічних умов та соціальних установ, що становлять справді неперехідну частину людського розвитку і впливають на роль особистостей у розвитку суспільства, діалектику об'єктивних умов та індивідуальних особливостей у діяльності видатної історичної особистості.

Спробуємо розглянути, від чого залежить роль такої особистості в суспільному розвитку. Можливим варіантом відповідей можуть бути: 1) від здібностей, таланту чи геніальності; 2) від становища в суспільстві (в економіці, політичному житті, у державі); 3) від того, яку групу, партію очолює ця особистість (а звідси – більша чи менша її роль, прогресивна чи консервативна); 4) від того, як глибоко розуміє ця особистість історичні завдання та закони розвитку суспільства, спрямованість такого розвитку (і від того, з якою енергією вона діє); 5) від того, наскільки сприяють їй об'єктивні умови її діяльності, адже якщо відповідні умови ще не склалися, то ніяка «надвидатна» особистість не зможе підняти маси на боротьбу. Очевидно, це мав на увазі «залізний канцлер» Отто Бісмарк, коли, виступаючи в рейхстазі, говорив депутатам: «Ми не можемо творити історію, ми маємо чекати, доки вона створиться».

Питання про роль видатних історичних особистостей, «героїв» у філософській теорії розглядається досить ґрунтовно. Цілком очевидно, що історична особистість, її роль є свосереднім результатом двох складових: соціальних умов, суспільних потреб, з одного боку, і якостей конкретної особистості – з іншого.

Суб'єктом суспільного розвитку є також народ. Ще Гегель відзначав, що «поступальний рух світу відбувається лише завдяки діяльності величезних мас і стає помітним лише за досить значної суми створеного», тобто завдяки творчій діяльності народних мас.

Поняття «народ» багатозначне, тому з'ясуємо зміст даної категорії. У широкому розумінні народ – це все населення тієї чи іншої країни (тобто це демографічне розуміння цього поняття). В іншому розумінні – етносоціальному – це термін, що означає різні форми етнічних чи етносоціальних спільностей людей (плем'я, народність, нація тощо). Зрештою, це і соціальна спільність, яка включає на різних етапах історії ті групи і верстви, які за своїм об'єктивним становищем здатні вирішувати завдання розвитку суспільства.

Розуміння народу як суб'єкта історії бере початок з ідеї Гердера про державний організм як «живу особу» історії та з думки Гегеля про те, що «певний дух народу сам є лише окремим індивідом у ході світової історії». Але одна з найглибших суперечностей історії людства полягає у тому, що люди самі роблять свою історію, хоча ні зовнішня природа, ні їхня власна – людська – від них не залежать.

У філософії історії досить поширеним є розуміння народу як справжнього суб'єкта історії. Адже його діяльність створює спадкоємність розвитку суспільства, тобто народ є творцем історії. Обґрунтуванням цього положення є те, що народ створює всі матеріальні цінності, є головною продуктивною силою суспільства. Саме народні маси створюють усі блага у суспільстві, саме їхня праця є безпосереднім діянням, функціонуванням матеріального виробництва, основою існування і розвитку суспільства.

Народ – вирішальна сила всіх соціально-політичних дій, що здійснює всі глибокі соціальні перетворення. Але виникає питання: хто використовує ці

завоювання, для кого ці «каштани з вогню»? І тут згадуються гегелівська «іронія історії» та досить відоме висловлювання Енгельса про те, що коли революціонери здійснюють революцію, то дивуються, а інколи навіть з жахом бачать, що досягнуте зовсім не те, до чого вони прагнули (згадаймо прекрасні гасла французької революції та її фінал, гасла жовтневої революції та їхнє «втілення» у період сталінізму тощо).

Нарешті, ще одна теза філософії історії про народ як творця історії: народ – творець усіх духовних цінностей. Її, безумовно, треба розуміти не буквально. Переважна маса духовних цінностей, скарбниці кожної національної і світової культури створюються професіоналами, народ же у кінцевому результаті відіграє роль свосереднього «фільтра», сприймаючи чи не сприймаючи певні твори літератури, мистецтва тощо.

Практично всі, хто задумується над історією, визнають, що в її «живому русі» беруть участь і широкі народні маси, і видатні історичні особистості, які суттєво впливають на долю країн та народів, і еліти (економічна, політична, інтелектуальна та ін.), тобто групи «вибраних», впливових осіб, безпосередньо причетних до влади і з яких виокремлюються видатні особистості. Адже еліти з'являються як вираження інтересів певних історично висхідних соціальних груп. Але це вже предмет політологічного аналізу. Залишається констатувати, що історія рухається у взаємодії народних мас, еліт та особистостей.

Нарешті, ще раз повернемося до суб'єктів суспільного розвитку – ролі поколінь. Ця спільність людей чомусь випала з поля дослідження філософів історії та соціологів.

Покоління – багатозначний термін, що розкриває різні аспекти вікової структури й історії суспільства. Прийнято розрізняти реальне покоління, або когорту, тобто сукупність ровесників, які утворюють віковий прошарок населення; генеалогічне покоління, або генерація – ступінь походження від одного предка (батьки, сини, внуки тощо); хронологічне покоління, тобто період часу, протягом якого живе або активно діє певне покоління; умовне або гіпотетичне покоління – спільність учасників, чие життя нерозривно пов'язане з якимись важливими історичними подіями.

У вітчизняній філософії історії та соціальній філософії покоління майже не розглядається як суб'єкт суспільного розвитку. Методи ж поколіннотного та когортного аналізу широко застосовуються у суспільних науках, зокрема в історії та психології при вивченні вікової стратифікації суспільства, міжпоколінних трансмісій культури, молодіжних рухів, змін у структурі життєвого шляху тощо. Адже «естафета поколінь» є реальною історією кожного народу і всього людства.

У західній соціальній філософії навіть робилися спроби покласти поняття «покоління» в основу загальноісторичної періодизації (Ортега-і-Гассет), зобразити «конфлікт поколінь» як реально існуюче явище, а не ідеологічний стереотип, як універсальну русійну силу історії. Так, американський публіцист Тоффлер пропонує вимірювати останні 30 тисяч років існування людства кількістю поколінь. На його думку, нинішнє покоління є 800-м. При цьому попередні 650 поколінь від свого виникнення «провели своє життя у печерах». Це 800-е покоління, вважає Тоффлер, знаменує собою різкий розрив з минулим досвідом людства. Словом, це подія величезної історичної ваги, порівнювана з будь-якою попередньою, з одного боку, і «різкий розрив з усім минулим досвідом людства» – з іншого. Адже спадкоємність у розвитку суспільства відбувається через зміну поколінь, кожне з яких робить свій певний «внесок» у розвиток свого суспільства та людської цивілізації.

Отже, особистості, соціальні групи, народні маси, покоління є суб'єктами розвитку суспільства. Такими суб'єктами є і етносоціальні спільності людей, про що мова була раніше.



Для більш чіткого уявлення про суб'єкт історії розглянемо співвідношення таких понять, як «маса», «натовп» і «народ».

Поняття «маси» (маса – від латин. – шматок, брила, – безліч, велика кількість кого-небудь) – зводиться до того, що це група людей, всередині якої індивіди певною мірою втрачають свою індивідуальність і завдяки взаємному впливу набувають подібних почуттів, інстинктів, побуджень вольових рухів тощо. Маси утворюються під тиском економічної чи духовної необхідності, так званого процесу «змасовлення індивіда» і діють у відповідності із закономірністю, вивчення якої є завданням психології маси.

Західні суспільства з середини XIX ст. почали вважати себе суспільствами мас внаслідок все більш зростаючої кількості населення.

Для таких суспільств характерними є: масова потреба в матеріальних та культурних благах («масове споживання», «масова культура») і відповідне споживання, нівелювання потреб і засобів їх задоволення, спустошеність потреб і інтересів, ціннісний нейтралітет тощо.

У сучасній філософії маси протиставляються еліті (з франц. – еліте – краще, вибране) – вищим, привілейованим прошаркам суспільства, які здійснюють функції управління, розвитку науки і культури. Причиною виникнення еліт вважають природну обдарованість людей, а кількість еліт, як правило, зводять до п'яти: політичної, економічної, адміністративної, військової та ідеологічної.

У західній філософії історично склалися три «концепції маси».

1. Аристократичний варіант (Тен, Ніцше, Лебон, Ортега-і-Гассет) народився ще у XIX ст. Маса, тобто народ, – це руйнівна сила, що приходить на зміну феодальній чи буржуазній еліті. «Масове суспільство», за такого підходу, означає повернення до варварства, неминучий занепад науки і культури. Так, Ніцше писав, що народ – це матеріал без форми, з якого творять, простий камінь, котрий потребує різб'яра. Уява Ніцше змальовувала образ «надлюдини», героя, який стоїть «поза добром і злом», зневажає мораль більшості. Головним принципом і рушійним мотивом діяльності такої людини є воля до влади. Заради цього все можливе, все дозволене, всі засоби добрі, все виправдано.

2. Ліберально-демократична концепція (Фромм, Арндт, Ледерер) виникла у 30-і роки нашого століття як результат розчарування ліберальної інтелігенції та страху перед фашизмом. Ліберальні філософи стверджували, що класова самосвідомість пролетаріату ослабла, що місце організованого класу займе аморфна і безлика маса, яка складається із відчужених один від одного індивідів, які легко піддаються впливу користолобної меншості.

Отже, якщо аристократична концепція зображає масу як сукупність агресивних заколотників, то представники цієї концепції розглядають її як конгломерат зневірених індивідуалістів, які сліпо йдуть за «вождем».

3. Третя, мабуть, найпопулярніша, зараз концепція (Рісмен, Макдональд та ін.) виникла у США після другої світової війни як відображення внутрішньої суперечливості культури. Творці цієї теорії в минулому вірили, що виховання підніме загальний політичний та культурний рівень народу. Але життя не виправдало таких сподівань. Так, зростання загальноосвітнього рівня американців саме собою не супроводжувалося зростанням їхньої політичної та культурної активності. Звідси – уявлення про масу як пасивну більшість напівосвічених людей, які є опорою всякого конформізму.

Еліта, – робить висновок американський публіцист Харрінгтон, – розбещує маси й отримує таким чином прибуток і владу, але сама еліта також розбещується масами, оскільки вона створює неповноцінну культуру. Результатом цієї діалектики є занепад усього суспільства.

Таким чином, кожна з розглянутих концепцій має як свої вади, так і раціональні моменти. (Зуважимо, що різноманітні теорії еліт, їх типи, шляхи формування та функції розглядаються у курсі політології).

Інколи поняття «маси» ототожнюється з поняттям «натовп», але вони мають різне філософське «зафарбування».

Натовп є випадковим чи майже випадковим збором людей, об'єднаних у певному просторі тимчасовим і перехідливим інтересом; він є множинністю розрізнених людей, позбавлених органічного зв'язку і єдності; це, таким чином, хаотичне ціле, або позбавлене чіткої внутрішньої організації, або ж ця організація має розмито-сумбурний характер. З психологічної точки зору натовп характеризується послабленням або навіть відсутністю розумного контролю за своєю поведінкою, внаслідок чого у натовпі проявляється в основному емоційно-вольове боріння пристрастей, невизначених і нестійких інтересів.

Отже, натовп можна охарактеризувати такими рисами, як легка збудливість, здатність розвивати відносно велику енергію (щоправда, на короткий проміжок часу), нестійкість і мобільність у поєднанні з непередбачуваністю дій і «киданням» з боку в бік.

Разом з тим для натовпу типовими є й такі оцінки, як сплячі, апатичні, зашкарублі маси.

Чим викликані такі протилежні характеристики натовпу? Тим, що мова йде про різні етапи у розвитку самого натовпу, адже апатичність, рутинність тощо відносяться до не пробуджених мас. Пробуджуючись маси не відразу перестають бути натовпом. Ось тоді й народжуються «малі натовпи» – стихійні бунтівники і заколотники (можливо, це і є «пасіонарії» Гумільова?).

«Виповзання» із стану натовпу є далеко не прямолінійним процесом, його рухає перш за все самовиховання мас на власному соціальному досвіді, далеко не однозначному і не завжди позитивному. Тому перетворення мас з натовпу в народ є одним з найбільш значущих результатів цивілізаційного процесу.

Сьогодні перед нами логічно виникає питання: хто ми є за своїм соціально-психологічним станом – натовп чи народ; чи здатні ми робити визначальний вплив на вибір шляху. У нашого подальшого розвитку? Якщо відкинути наші ментальні амбіції, самолюбство, то можна дати відповідь, що знаходимося ми, у кращому випадку, десь на початковому етапі перетворення із натовпу в народ, здатний на прогресивні перетворення, на європейський шлях розвитку. Саме цей стан гальмує значною мірою проведення реформ, формування єдиного українського народу, процеси державотворення.

Повернемося тепер на новій основі до розуміння поняття «народ», хоч воно і на сьогодні є найменш розробленим у вітчизняному і зарубіжному філософсько-історичному знанні.

Доцільно виділити такі ознаки народу, як:

- спільність історичної долі як передумови формування єдиного народу, мас своїми витоками єдину територію і єдину державу;
- спільну віру, загальнонародну ідею, які духовно цементують народ у цілісність;
- спільну історичну перспективу, сподівання на майбутнє, адже втрата такої перспективи руйнує єдність народу;
- історичну пам'ять як збереження минулого у сучасному, поважливе чи нігілістичне.

Виходячи з цього, можливе таке соціально-філософське визначення народу як соціальної цілісної системи: народ – це соціокультурна спільність, якій притаманна історична доля, історична пам'ять, спільна віра і єдина ідея, а також спільна історична перспектива.

**7.4. Проблема спрямованості та характеру історичного процесу.** Поняття «динаміка соціокультурного процесу» вживається як у вітчизняній, так і в зарубіжній літературі неоднозначно. Сучасна філософія історії лише розробляє основні закономірності ритмів історичного розвитку, в контексті ідеї архетипів історичного простору і часу (Павленко).

Водночас поняття «динаміка соціокультурного процесу» відображає суттєву сторону історичного розвитку суспільства в цілому, оскільки вбирає в себе і концентрує увагу на проблемі спрямованості суспільних змін. У зв'язку з цим доцільно виділять циклічні, лінійні та спіралеподібні архетипи історії (типи соціокультурної динаміки).

Відображенням циклічного архетипу соціокультурного розвитку є надзвичайно різноманітні за формою викладу, методами аргументації, баченням історичних перспектив тощо. Досить порівняти, наприклад, концепції Віко і Данилевського: ідея єдності світової історії у Віко і її повне заперечення у Данилевського, який розглядав історію як сукупність різних культурно-історичних типів. Спільним для них є те, що внутрішньо суперечлива взаємодія джерел саморозвитку суспільства підпорядкована певним ритмам, тобто – все повторюється через певний період часу.

У інших філософів можна віднайти виділення різних форм циклічності: маятникподібний рух, колооборот та хвильові, або синусоїдальні. Інколи сюди включають і спіралеподібні, але автор вважає їх окремим специфічним типом соціальної динаміки. Цікавою у цьому аспекті є концепція Сорокіна, в якій обґрунтовується думка про три фундаментальні культури в історії людства: релігійну, проміжну і матеріалістичну. У першому рух історії, її ритм визначається взаємодією трьох воль: Божественної, бісівської та людської, у третьому, тобто матеріалістичному, типі історія розвивається на основі чуттєво-сприйнятої реальності, зміна якої є головним чинником історії; перехід від культури одного типу до іншого здійснюється через проміжний тип, який на думку Сорокіна, має послідовні стадії: Криза – крах – очищення – переоцінка цінностей – відродження (спробуємо з цієї точки зору дати оцінку сучасного періоду розвитку України).

Аналіз цих теорій донедавна страждав спрощеністю й однобічністю. Вони протиставлялися ідеї суспільного прогресу, співвідносилися з політичними та ідеологічними установками їх авторів.

У філософії історії значне місце належить лінійним процесам. Але цей тип динаміки соціокультурного процесу не можна ототожнювати лише з лінійним прогресом, оскільки іншою історичною формою його реалізації є лінійний регрес як низхідна лінія у розвитку суспільства (здаймо відому формулу: «без прогресу немає регресу, без регресу немає прогресу»).

З давніх часів одні мислителі вважали, що людство підіймається по сходинкам прогресу вгору, інші – спускається вниз, тобто регресує. Так, ще античні автори вважали, що у людства спочатку був золотий вік, потім – срібний, залізний, і з кожним віком люди та їх справи дрібнішали. Такі погляди можна віднайти у Гесіода у його «Теогонії» («Походження богів»), у міфах майже всіх стародавніх народів, у творах мислителів різних епох і народів.

Ідеологія прогресу почала зароджуватися лише у XVI ст., склалася вже в XVIII ст., в епоху Просвітництва. Згідно таких поглядів, все в житті покращується, йде від нижчого до вищого. Їх у свій час ідо висміяв Вольтер у своєму знаменитому афоризмі «Все до найкращого у цьому найкращому світі».

XX ст. підтвердило, що прогрес і регрес злиті воедино, що кожен крок людства складається з гігантського підкроку вгору і такого ж гігантського підкроку вниз. Цей «парадокс прогресу» нечувано загострився наприкінці XX ст. Сучасний рух людства є

подібним до «прогресу» чи «регресу», тобто сплавом прогресу з регресом, спуск по сходинках, які ведуть наверх. (Так, мабуть, могла б рухатися фантастична істота – гібрид крота, який риє вперед, краба, що повзе вбік і рака, який тягне назад).

З реалізацією лінійного архетипу історії (лінійного типу соціокультурної динаміки) пов'язане й таке історичне явище, як поліваріантність суспільного розвитку, яка особливо проявляється у переломні періоди, коли у суспільства виникає проблема історичного вибору (яскравим прикладом є пострадянські суспільства, у тому числі й українське). Вивчення світової історії дозволяє побачити у ній і спіралеподібний тип динаміки, який відображає спрямованість процесів, що охоплюють різні якісні стани суспільства. Але це лише відносно самостійний тип соціальних змін, за якого відображається сукупність генетично пов'язаних процесів, які заперечують один одного і виявляються лише на порівняно довгих етапах розвитку історії. (Для розуміння цього типу соціокультурної динаміки варто ще раз звернутися до одного з попередніх розділів, де мова йде про заперечення заперечення).

Існують й інші спроби пояснити специфіку суспільного саморозвитку. Так, наприкінці XX ст. Фукуяма висунув ідею «кінця історії» як наслідок сходження з історичної арени потужних ідеологій і заснованих на них держав. Інші дослідники вважають, що світова історія знаходиться зараз у точці біфуркації («поділу надвоє»), де співвідношення порядку і хаосу змінюється і настає ситуація непередбаченості. Представники синергетики (Пригожин та ін.) надають основного значення фактору випадковості («стохастизму») у реалізації самоорганізації суспільства за нелінійного характеру цього процесу.

Насамкінець зауважимо, що у історичній реальності перелічені типи соціокультурної динаміки є взаємопов'язаними, взаємообумовленими і взаємопроникливими: діалектика історичного розвитку така, що у ній одночасно існують і циклічність, і лінійність, і спіралеподібність у різних формах свого прояву. Особливо чітко це видно на прикладі суспільств перехідного типу.

Якщо розглянуте раніше поняття «тип соціокультурної динаміки» відображає спрямованість історії, то в поняттях «еволюція» і «революція» відбивається характер цих змін.

У широкому розумінні слова поняття еволюція (з лат. – розгортання) є синонімом поняття «розвиток». У цьому смислі ми говоримо про еволюцію Сонячної системи, рослинного та тваринного світу, про розвиток суспільства. У філософсько-історичному значенні еволюція є поступовим розвитком суспільства без змін його соціальних якостей, тобто соціально-економічного стану.

Революція (з лат. – переворот, різка зміна) являє собою стрибкоподібну якісну зміну суспільства, його сутності, є етапом розв'язання історичних суперечностей, конфліктів. Отже, на відміну від еволюції поняття революції має більш вузьке, спеціальне застосування, воно пов'язане з суспільним життям, означає докорінні якісні зміни як суспільства в цілому (маємо на увазі соціальні революції), так і окремих його сторін – науки (мова йде про наукові революції), техніки (звідси – технічні революції), культури (культурні революції) тощо.

Будь-яка революція є стрибком, але далеко не кожний стрибок можна вважати революцією. У процесі революційного стрибка вирішується основна суперечність суспільства як системи, поступове загострення якого на еволюційній стадії розвитку й призводить до стрибка як оновлення. Стрибокподібні зміни у розвитку суспільства супроводжуються запереченням старого новим, внаслідок чого ліквідується все те, що віджило у старій системі, і водночас збереженням окремих елементів старого у новому, тобто відбуваються спадкоємність у розвитку, а також породженням таких елементів суспільного життя, яких не було у старому суспільстві.

Накінєць, революція співвідноситься лише з прогресивним розвитком, тобто з переходом від нижчого до вищого стану. Отже, революція і розвиток по низхідній лінії несумісні (для визначення регресивного стрибка вживається поняття «контр-революція»).

У літературі часто для позначення дій, протилежних революційним, вживається поняття реформістських дій, що не має нічого спільного з реформізмом як політичною течією, адже у ході революції завжди використовувалися і реформістські методи боротьби.

Розуміння суті революційних і еволюційних процесів у саморозвитку суспільства, їх ролі діаметрально протилежні: від «локомотивів історії», які завершують класову боротьбу (Енгельс) – а певною мірою це відображало історичне минуле людства XVIII – початку XX ст., – до повного заперечення революції, абсолютизації лише еволюційного шляху суспільного розвитку.

Виходячи з сучасних реалій розвитку людства, можна зробити висновок, що воно не може собі дозволити «великих соціальних революцій», які здатні привести його до передчасної загибелі.

Отже, всі процеси, що відбуваються у сучасному світі, приводять до суттєвих змін у співвідношенні революційного й еволюційного, революційного і реформаторського. Це має особливе значення для українського суспільства, для розуміння так званої «оксамитової революції», внаслідок якої Україна стала суверенною державою, а також для аналізу сутності сучасного українського перехідного суспільства, його трансформації.

І революція, і еволюція є засобом вирішення соціальних конфліктів, адже процес саморозвитку суспільства дає безліч прикладів дисгармонії. Історичний процес є процесом постійного виникнення й вирішення різноманітних суперечностей, зіткнення інтересів, цінностей, відносин. Завершальним же етапом процесу виникнення суперечностей у суспільних відносинах є конфлікт, який виступає як форма встановлення або зміни пріоритетів у системі інтересів, потреб, суспільних відносин в цілому.

Попри наявність різних підходів до розуміння суті і причин конфліктів, можна сказати, що кожен із них має специфічні причини і витоки і, водночас, дещо спільне, повторювальне на кожному етапі розвитку історії. Італійський мислитель Макіавеллі основу соціального конфлікту вбачав у матеріальному, майновому, тобто економічному інтересі людини. Англійський економіст Сміт вказував на економічне суперництво класів як основне джерело соціального конфлікту. Маркс також обґрунтовував теорію соціального конфлікту (класової боротьби, революцій, війн) як породженими економічними чинниками. У той же час у середні віки, наприклад, джерелом хрестових походів та релігійних війн були розбіжності у вірі, а не матеріальні чи соціальні інтереси.

Світова історія свідчить, що в основі конфлікту може бути територія, майнові претензії, духовно-релігійні пріоритети, соціально-політичні прагнення, етносоціальні відмінності народів та інші чинники. Тейлор головну причину зіткнення культур бачить, наприклад, у розбіжності таких пріоритетів, як знання, традиції, вірування, правові і моральні норми, мистецтво тощо.

Отже, філософія історії і наука виявили і обґрунтували основну причину та джерела соціального конфлікту – розбіжність суспільного, групового та індивідуального інтересів людей та соціальних груп, що охоплюють усі сфери людських відносин і, насамперед, економічних, соціально-політичних, духовних, культурно-побутових, особистісних.

До умов вирішення конфліктів відносяться насамперед глибоке розуміння їх суті, причин виникнення, визначення учасників та можливих їх наслідків.

Отже, аналіз суспільних відносин як конфліктних дозволяє зробити висновок про їх процесуальний характер, адже суспільні відносини – це і є динаміка суспільних процесів. Його рух, процес постійних змін одного соціального стану іншим. Яскравим свідченням цього є людство на межі тисячоліть.

**7.5. Необхідне та випадкове, свідоме та стихійне в історії.** Для розкриття сутності історичного процесу, його закономірностей, принципів відносин між людьми у суспільстві виникає потреба спеціального розгляду сутності законів історичного розвитку, а також випадкового і стихійного у саморозвитку тих чи інших суспільств.

Відома теза, що історія суспільства відрізняється від історії природи тим, що першу творять люди, друга відбувається сама. Отже, виникає питання, на яке немає однозначної відповіді: чи існує логіка історії? Чи можна у чергуванні подій знайти порядок і спрямованість? Чи, може, суспільне життя є недосяжним для нашого розуміння хаосом? Чи є, тобто, в історії закономірності, без яких неможливе життя людей?

Закони суспільного розвитку є такими ж об'єктивними, як і закони природи, тобто це об'єктивні, загальні, суттєві, необхідні, внутрішні, повторювальні зв'язки явищ суспільного життя, які відображають характер основної спрямованості розвитку суспільства. Але ці закони мають і свою специфіку: вони виникли разом із виникненням суспільства і тому є відносно недовговічними (адже закони природи вічні); закони природи відбуваються, у той час як історичні закони «формуються»; вони мають більш складний характер, пов'язаний за високим рівнем організації суспільства як форми руху матерії; люди мають справу з тим, що вже реалізувалося, стало дійсністю, тому не можуть знати, скільки було втрачено реальних можливостей, відмовляють в існування випадковості; насамкінець, у формуванні й розвитку суспільства значну роль відіграють статистичні закони, або тенденції.

Саме те, що суспільні закони здійснюються як певні панівні тенденції, тобто визначають основну лінію розвитку суспільства, не охоплюючи і не визначаючи заздалегідь безлічі випадковостей і відхилень і є їх визначальною особливістю. У законах суспільства фіксуються не зв'язки між речами, а загальні й необхідні форми взаємодії між різними структурними елементами соціальної системи, відображаються не індивідуальні риси людей, а системні якості суспільних явищ, матеріальним субстратом яких є історично створені суспільством різноманітні форми культури.

Закономірним для суспільства є лише те, в чому розкриваються його корінні, суттєві зв'язки та тенденції, реалізація яких тільки й забезпечує збереження соціального організму, його самовідтворення та саморозвиток. Суттєвими й всезагальними вони стають тому, що з необхідністю впливають із самої сутності основ виробництва і відтворення суспільного життя, суспільної людини.

Люди творять свою історію, про що йшла мова раніше; суспільні відносини є таким же продуктом людей, як і вся культура, техніка тощо. Всі суспільні явища є врешті-решт результатом дій індивідів, їхніх цілей, бажань, думок, вільного вибору. Процес упорядкування та організації суспільних відносин породжує відносно самостійні і незалежні від індивідів форми суспільної інтеграції і регулювання відносин між індивідами, між соціальними спільнотами, між людиною і природою (виникає система норм і правил, прав і обов'язків, заборон і дозволів).

Саме така суперечлива особливість суспільної реальності – бути продуктом взаємодії індивідів, відбитком їх суб'єктивності (цілей, інтересів, бажань) і разом з тим незалежним від них надіндивідним, об'єктивним утворенням – обумовлює специфіку історичної закономірності (соціальної детермінації), що якісно відрізняється від закономірностей природи.

Суспільне буття та історія людства, оточуючий нас предметний світ складаються з зусиль конкретних індивідів, є результатом їх діяльності, продуктом конкретно-історичної форми відношення людей до природи. Проте саме цей результат стає об'єктивною умовою людського існування. Незважаючи на те, що люди самі творять свою історію і суспільне життя, форма «включення» їх в суспільно-історичний процес обумовлена не тільки ступенем освоєння ними культурної спадщини, не тільки їх суб'єктивними прагненнями, свободою вибору, але й об'єктивними умовами матеріального виробництва, досягнутим рівнем суспільного розвитку, в тому числі – рівнем суспільної свідомості, духовності.

Духовна сторона суспільної життєдіяльності традиційно розглядалася в матеріалістичній філософії як похідна від економічного, господарського життя людей. У теоретичній конструкції марксизму-ленінізму ця позиція була догматизована, що призвело не тільки до хибної орієнтації практичного життя, а й до виникнення ряду очевидних недоречностей у розумінні співвідношення економічної та духовної сфери. Адже, якщо духовний розвиток є наслідком розвитку матеріального і лише віддзеркалює буття, впливаючи зворотно на економічне життя, то сутність людського існування полягає в останньому. В такому разі треба забезпечити безперерйне функціонування машин, вирощування високих врожаїв, виконання народногосподарських планів, і тоді людська духовність сама собою сформується і досягне належних висот. Вона, так би мовити, є неминучим наслідком добре налагодженого економічного механізму, адже буття визначає свідомість. Проте економічні надбання в суспільстві залежать передусім від духовних якостей людини. «Розумним» машинам потрібен розумний робітник. У ризикованих ситуаціях, які повсякчас породжуються високотехнічними системами, може діяти лише відповідальна, високоморальна людина. Взагалі продуктивна праця неможлива без певного рівня освіченості, культури, порядності тощо. Саме духовна криза суспільства спричиняє деструктивні процеси в його економічних структурах. Про це досить докладно писали Соркін, Ясперс, Тойнбі, інші філософи.

Про те, що не слід визначати людську духовність передусім через економічний базис писав у своїх працях і Микола Бердяєв. Він справедливо зазначав, що людина не є істотою лише економічною. Не меншою мірою вона політична, моральна, духовна істота. Економіка ж – це засіб до життя, а не його суть і кінцева мета.

Не лише економічна діяльність, але й буття людей в усьому його обсязі духовне за своєю суттю. Саме тому виокремлення свідомості, духовності в особливе утворення та ще й розгляд у вигляді віддзеркалення реальних процесів є неадекватним їх дійсній ролі та статусу. В історії філософії категорія духу була чи не найголовнішою, і значна кількість філософських систем будувалася саме на визнанні первинності духовного начала в суспільному бутті. Серед носіїв цієї ідеї – Платон, Фіхте, Гегель, Сковорода та ін. І хоч уявлення про свідомість, ідеї, дух, душу в системах цих філософів дуже відрізнялися, провідною залишалася думка про те, що визначальною ознакою людської діяльності є її усвідомленість і одухотвореність. Отже, вивчення суспільства неможливе без визнання духовного першоначала. «Історія, – писав Семен Франк, – є великим драматичним процесом втілення, розгортання в часі й у зовнішньому середовищі духовного життя людства».

Слід зауважити, що витоки духовності не зосереджені в самому індивіді, вони мають і зовнішній щодо нього вияв. Філософські системи по-різному уявляли ці витоки, вбачаючи їх в абсолютному дусі, що втілюється в народах (як, наприклад, вважав Гегель), чи в Богові, що наділив людину духовністю (Бердяєв, Соловйов), або ж розглядаючи духовність як втілення космічної енергії.

В історії філософської-історичної думки знаходимо чимало аргументацій щодо зумовленості будови й інтенцій соціальної системи певним рівнем культури, на якій вона зростає. Наприклад, у класичній праці «Протестантська етика і дух капіталізму» Макс Вебер переконливо доводить, що певний вид релігійної моралі, як і культурні переорієнтації людей, спричинили перехід до капіталістичного способу господарювання.

Своєрідну теорію культурної зумовленості розвитку суспільства представлено у філософії Ернста Кассірера. Для нього життя людини здійснюється в атмосфері створених нею символів, через символічну форму реальність освоюється і перетворюється, а сама історія людства є сходженням символотворчості, яка проходить довгий шлях від міміки жестів до релятивістської механіки.

Ідея культурної зумовленості розвитку людства, зокрема виникнення нових суспільно-економічних форм, знайшла своє відображення і в радянській філософській літературі. Так Герман Сунягін у своїй праці «Промышленный труд и культура Возрождения» (1987) переконливо показав, як те або інше культурне надбання спонукає зміну економічних форм, соціальної організації. Загалом йдеться про те, що суспільне життя в будь-якій формі й на будь-якому рівні визначається культурними чинниками.

Своєрідність соціально-історичного детермінізму, дії суспільних законів розкривається шляхом виявлення детермінації історії дією певних соціальних сил, що виступають як рушійні сили суспільного розвитку. Поняття рушійних сил розвитку суспільства характеризує механізм переходу об'єктивних вимог суспільного розвитку в суб'єктивне, в ідеальні мотиви, якими люди керуються у своїх діях. Якщо виділяється та абсолютизується роль знеособлених техніко-економічних і організаційно-управлінських чинників, що визначають ті чи інші суспільні зміни, то цим, по суті, розуміння особливостей дії соціальної детермінації й історичної закономірності зводиться до «економічного» чи «технологічного» детермінізму.

Отже те, що має назву «соціальної детермінації», є фактором залежності людей від продуктів та результатів їх власної діяльності. Із сукупної діяльності індивідів розвиваються нові об'єктивні історичні обставини, які, в свою чергу, визначають наступний розвиток людей. Тим самим, не існує закономірних тенденцій історії без діяльності людей. Люди знаходяться в залежності від об'єктивних умов і обставин життя, але разом з тим створюють і змінюють ці обставини.

Важливий момент у розумінні соціальних процесів пов'язаний з визначенням ролі примусу та значення свободи в людській діяльності. Людина, що творить свою історію, одночасно створює й умови для обмеження своїх подальших дій. В історії відсутній механізм, котрий сам по собі забезпечує людині щастя й успіх, вона сама є творцем своєї історії.

Відомо, що історія не повторюється, вона розвивається не по колу, а по спіралі, і навіть при поверховому аналізі повторення у ній відрізняються одне від одного, маючи у собі щось нове.

Отже, в історичному процесі діє необхідність у формі закономірностей його розвитку. Але у ньому більшою мірою, ніж у природі, діє також «його величність випадок», адже діяльність людей визначається не лише їх ідеями і волею, а й пристрастями, бажаннями тощо. При цьому випадковості відрізняються одна від одної: з одного боку, вони є більш-менш відповідною формою прояву необхідності, сприяють виявленню певної закономірності (адже випадковість – це форма вияву і доповнення необхідності, а необхідність проявляється через випадковості), а, з другого, – коли випадковості є чимось стороннім для історичного процесу, вторгаються в нього немов би «з боку», і вносять інколи у цей процес серйозні і навіть

фатальні корективи, адже навіть найнезначніші випадковості можуть мати наслідки, і навіть значущі.

Таке розуміння співвідношення необхідності та випадковості нічого спільного не має ні з фаталізмом, ні з волюнтаризмом.

Фаталізм («напередвизначений долею») має різні відтінки, між якими існують навіть суттєві розбіжності: наприклад, релігійний фаталізм, географічний детермінізм, демографічний детермінізм, економічний детермінізм, технократичні концепції, філософія історії Гегеля тощо. Умовно їх можна розмежувати відповідно до розуміння того, від чого залежить перебіг історії: 1) від «сил» чи факторів, які знаходяться поза людиною (Бог, природне середовище, клімат, екологія, демографічні зміни, тип виробничих відносин, поступ у сфері науки і техніки); 2) від сил, що знаходяться в людині як біопсихологічній одиниці (наприклад, механізми, що кривяться в підсвідомості й детермінують дії людини у відповідності до теорії психоаналізу Фрейда чи концепцій неофрейдизму; як вроджені структури розуму у структуралізмі – точка зору Леві-Строса, Фуко; як біологічні ознаки, що розглядаються в расистських тлумаченнях історії); 3) від випадкового збігу обставин. Але фаталізм завжди акцентує увагу на певній визначеності історичних подій. Фаталісти стверджують, що оскільки у саморозвитку суспільства діють об'єктивні закони (тобто необхідність або тотальна випадковість), то ні про яку людську активність, свободу, не може бути й мови, суспільство має пасивно очікувати, коли закони автоматично втіляться в дійсність.

Протилежність фаталізму є волюнтаризм («залежний від волі») як заперечення будь-яких закономірностей в історії. Абсолютизуючи волю суб'єкта історичної дії, свободу цього суб'єкта й відкидаючи роль і значення закономірностей розвитку суспільства, залежність людської діяльності та її результатів від об'єктивних умов. Ніцше, Віндельбанд, Ріккерт, Вебер, Тойнбі, Поппер та інші мислителі знаходились на позиціях волюнтаризму. З точки зору волюнтаризму людина звільняється від сил, що стримують її. Вона самостійно, без зовнішнього тиску, творить історію, діє тільки згідно зі своєю волею.

Своєрідною спробою сучасного подолання крайнощів як фаталізму, так і волюнтаризму є концепції філософії історії неофрейдизму, неомарксизму франкфуртської школи, в яких історичний розвиток розглядається як ймовірнісний процес, у якому немає абсолютів, історія є результатом взаємодії багатьох протидіючих та різномасштабних сил, тенденцій, суб'єктів тощо.

Вже не раз говорилося про те, що в історії активно діють люди, наділені свідомістю, волею, пристрасями й які керуються своїми інтересами, переконаннями, вірою тощо. Отже, розвиток суспільства постає як єдність двох тенденцій – свідомого та стихійного. Тобто, мається на увазі відносно свідоме використання закономірностей розвитку суспільства та їх стихійну реалізацію.

Свідомою діяльністю в історії можна вважати таку, яка базується на відповідності особистих цілей людей, які беруть у ній участь, загальним цілям всіх членів соціальної групи чи спільноти. Така діяльність можлива лише на основі пізнання суспільних законів, узгодженості цілей діяльності та їх засобів цим законам, передбаченні наслідків дій.

Але чи можна завжди стверджувати, що у масштабах суспільства сукупна діяльність людей призводить до усвідомлених ними результатів? Історія свідчить, що далеко не завжди, що результат може бути таким, про який ніхто навіть не мріяв; і справа, таким чином, робиться свідомо, але її результати, особливо віддалені, не співпадають із передбачуваними. У такому випадку мова йде про стихійність історичного процесу.

Іноколи навіть і свідомо організовані дії приводять до протилежних результатів: ідеологи Французької революції 1789 р., наприклад, мріяли про царство розуму, свободи, братерства і справедливості, а закінчили... гільйотиною. Як відмічав Гегель, у всесвітній історії завдяки діяльності людей отримуються дещо інші результати порівняно з тими, до яких вони прагнули, в чому і суть «хитрощів розуму історії». Тобто, люди досягають задоволення своїх потреб і інтересів, але водночас здійснюється й те, що приховане у їх інтересах і діях, але не усвідомлене ними, не входить у їх наміри.

Зуважимо також, що в історії стихійне проявляється нерідко у боротьбі не «за», а «проти», у вигляді протесту, відчаю, ненависті, втрати віри в існуючі порядки і бунту проти них, виражаючи немов би обурення ірраціональних глибин духу (згадується з цього приводу пушкінське «немає нічого страшнішого і безглуздішого за народний бунт»).

## Тема 8. Сенс історії.

- 8.1. Сенс історії як філософсько-світоглядна проблема.
- 8.2. Об'єктивістський підхід до розуміння сенсу історії.
- 8.3. Проблема сенсу історії у постнекласичній філософії історії: суб'єктивістський підхід.

### Література:

1. Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1970.
2. Бердяев М. Смысл истории. – М., 1991.
3. Дилигенский Г.Г. “Конец истории” или смена цивилизаций? // Вопросы философии. – 1991. – №3.
4. Колінгвуд Р.Дж. Идея истории. – К., 1996.
5. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. – М., 1982. – Т.1.
6. Маркс К. Економіко-філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. – К., 1973.
7. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
8. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Хосе. Дегуманизация искусства и другие работы. Сборник. – М., 1991.
9. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.
10. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х т. – К., 1994.
11. Поппер К. Злиденність історизму. – К., 1993.
12. Сорокин П. Главные тенденции нашего времени. – М., 1993.
13. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
14. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. – К., 1995.
15. Франк С.Л. Духовне основы общества. – М., 1992.
16. Фромм Э. Душа человека: Перевод. – М., 1992.
17. Фуко М. Ницше, генеалогія, історія // Філософія епохи постмодерна. Сборник переводов и рефератов. – Минск, 1996.
18. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – М., 1993.
19. Ясперс К. Духовная ситуация времени. – М., 1990.
20. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

**8.1. Сенс історії як філософсько-світоглядна проблема.** Статус історії як світоглядної категорії визначається тим, що поза нею людина не може усвідомлювати належність до свого народу і людства загалом. Коли ж історія досягається як цілісний процес розвитку окремих народів або людства, то неминує постає питання про її сенс. Історія не тільки об'єктивний процес, наділений сутнісними характеристиками, вона розглядається також і як особливого роду цінність. Призначення філософії історії – спираючись на визначену нею світоглядну позицію, на синтез історичного знання, зрозуміти історію як ціле, що має сенс. Цінності існують не лише в площині сучасного, вони ніби живуть у динаміці часу, що передбачає також наявність минулого й майбутнього. У цьому й полягає специфічне буття історії як особливого роду ціннісної предметності.

Те, що історія, її вивчення та осмислення має світоглядно-виховне значення, навряд чи викликає сумнів. Адже таке чи інше розуміння смислу історичного процесу не може не відкривати певні горизонти бачення людиною сенсу власного буття. Ефективність виховання за допомогою історії значно зростає, якщо вихованець отримує змогу побачити в ній не лише взаємодію об'єктивних над-особистісних сил, а й власну долю. Проте взаємозв'язок особистої долі та історії все ще залишається складною й актуальною історіософською проблемою. Прогресистські концепції, які, можливо, й не втратили свого значення, продемонстрували певну невідповідність до реальних історичних перетворень, що породили цілу низку проблем. Вони пов'язані з питаннями про сенс історичного процесу, зокрема, про сенс історії взагалі, про трансформацію світовідчуття в епоху радикальних перетворень, про співвідношення сенсу історії та сенсу буття особи, про місце особистості в сплетенні факторів, що зумовлюють еволюцію суспільства, а це істотно впливає на формування світоглядних орієнтацій особистості. Існує також певний взаємозв'язок між наявними у філософії відповідями на сенсоісторичні питання та особистісними модифікаціями їх. Сенс історії як компонент суспільного світогляду не може бути чимось виключно зовнішнім щодо особистості, оскільки людина, інтегрована в суспільний процес, бере в ньому безпосередню участь.

Вираз «мати сенс», насамперед означає «супроводжуватися думкою» чи «існувати з думкою». Культура забезпечує смисли там, де раніше був присутній генетично закладений, «природний» сенс. Як вдало висловився Еманюель Левінас, культура – «це смисл, що приходить до буття». Головне завдання культури – забезпечити людину системою сенсів для орієнтації в навколишньому світі. Смисли не винаходяться. Ми черпаємо їх із глибини своєї свідомості. Вони фіксують досвід всього історичного минулого. Однак смисли не даються нам у вигляді певної остаточної формули. Вони мають безперервно реінтерпретуватися в контексті проблем сьогодення. Це осмислення дійсності відбувається водночас у двох перехресних напрямках: наділенні смислом навколишнього світу й пошуку власного смислу. Сама людина осмислюватиметься по-різному різними культурними мовами. На раціональному рівні – через поняття й логіку; на художньому (чуттєвому) – через емоційно наснажені образи; на поведінковому й моральному – через зразки поведінки й ціннісні орієнтації, засвоєні некритично. Людина, як і світ, є багатовимірною істотою, й спрощення її до однієї властивості завжди дає неповну картину.

Сенс найчастіше визначають через значення. Сенс представляє не так об'єкт, як супутне йому переживання й передбачувану поведінку. У загальному вигляді, сенс є відносини – відносини між одним об'єктом й іншим, де однією стороною виступає факт свідомості, іншою – або матеріальний об'єкт, або об'єктивна свідомість у формі явища культури. В основі системи світоосмислення лежать найглибинніші (архаїчні) шари людської психіки, що визначають сприйняття людиною світу й розуміння нею

свого місця у ньому. Ці шари приховуються від усвідомлення в глибинах несвідомого. Тут смисли ще не оформлені в мові, не структуровані в міфології й ідеології. Людина, сформована відповідною культурою, приймає подібні «першосмисли» як щось саме собою зрозуміле, як єдино можливі презумпції (наприклад, сприйняття часу чи простору). Саме ця первинна система орієнтирів свідомості і є тим базисом, фундаментом, на якому стоїть будь-яка будова культури.

Розмова про сенс історії передбачає сенс у значенні задуму або мсти. Без цього, без певного «для чого», історія людства була б, зрештою, рухом без мети. Історична подія відсилає нас до чогось поза нею, оскільки дія, що її викликала, спрямована на щось, у чому сенс реалізовується як мета. Оскільки історія є рух у часі – задум мусить постати як мета, що лежить у майбутньому. Наповнення сенсом – справа здійснення, спрямована на перспективу. «Відкриття» історичного світу й історичного існування, сенс якого міститься в майбутньому, є результатом не лише філософської свідомості, а й сповненого сподівань очікування, яке спочатку пов'язувало з настанням царства Божого, а потім прийдешнього царства людини.

Якщо в суспільстві зникає «сенс», це сприяє появі нігілізму, анархії, які заперечують будь-які обов'язки перед суспільством, а також знищують залежність від усіх норм. Тоді виникає революційне прагнення зруйнувати світ, у взаємозв'язках якого не видно вже жодного «сенсу», щоб створити новий, в якому кожна дія знову отримує значущість.

Спроби виявити «сенс історії» постають як своєрідне завершальне завдання філософського осягнення історії. Зважитися на судження про кінцевий сенс історичних діянь можна лише в тому разі, якщо означено майбутню мету їх. Людина постійно прагне зробити усвідомленим своє існування в природно-космічному універсумі та в історії. Охопити історію поглядом, зрозуміти її спрямованість і гуманістичний зміст – завдання, яке завжди хвилює людину. Воно не може бути розв'язане остаточно: пульсація подій сучасного життя, можливості майбутнього постійно трансформують горизонт осягнення історичного минулого, створюючи щоразу і певні його інтерпретації. До того ж сенс історії видається завжди неоднозначним, він вимальовується через полемічний діалог із іншими людьми.

Питання про сенс історичного буття людини постає ще в дофілософських світоглядних формах. Історично першими формами систематизації смислів були релігія й міфологія.

Міфічна свідомість користується «релігійно-містичною інтуїцією» суто інструментально. Не вдаючись до міфічного зображення, вона дає картину часткового застосування їх. Міфотворчість створює парадигму, покликана відповідати на сенсбуттєві питання, на які раціональним способом знайти відповідь не вдається. Людина завжди живе в світі смислів, організованих у той чи інший міф.

У міфологічному світогляді сенс історії розглядався за допомогою вихідної міфологеми, яка припускала можливість поєднання розповіді про минуле з оповіддю про теперішні часи. Така міфологема допомагала оглянути історію етносу, встановити походження, традиції, а також обґрунтувати на засаді традиції династичні права на владу тощо.

Можна також говорити про наявність у світогляді суспільства та особи неусвідомлюваних архетипів, що зумовлюють визнання ними переваги певного вибору метафізичних засад. Такі архетипи мають релігійно-міфологічний характер, існують у формі забобони або загальноновизначних догм, які оберігають від знесмислення історію, буття особи та людського роду.

Віра сучасної людини в безмежні можливості науки – теж варіант міфу (технократичного), а некритична віра в істинність висновків людського мислення –

одна з форм ідолопоклонства. Конкретний індивід обмежений у виборі міфу. Змінити засвоєну значеннєву структуру так само складно, як об'єкт широкій любові.

Релігійний світогляд створює власний, цілісний, усвідомлений образ історії. Наприклад, в есхатологічній картині історії християнства Богоявлення уявляється як ключ до смислу історії. Сукупність релігійних чи світоглядних принципів може бути прикладом «мови віри». Будь-яка релігійна свідомість за своєю суттю доконечно створює для себе систему сакральних знаків і символів, без яких вона не могла б описувати свої «невисловлені смисли». Це характерно й для християнського богослів'я, й буддистської містики, й для інших релігій. У міфологічній (і релігійній) свідомості знаки багатозначні й амбівалентні, вони чітко не фіксовані, оскільки часто трактуються інтуїтивно. Для християнства сенс історії вже усвідомлюється як особлива цілісність, де на перший план виступають провіденційно-есхатологічні мотиви; Священна історія, явлення Христа – це ключ до розуміння мирської історії. Всеосяжний світогляд для латинського світу дав Августин. У концепції Августина ми зустрічаємо ідеюсходження, яка не була відома античній доксографії. Він уперше створив узагальнену модель історії, підставою для якої стала біблійна традиція, зокрема новозавітні вказівки на старозавітні пророцтва, що збулися. Біблія давала відповідь стосовно того, що узаasadнює наявність сенсу в історії: цією засадою є Божественне опікування людством, Провидіння. Але Божественне опікування й Провидіння означають водночас і приречення, а воно є завжди приречення до чогось. Тому історія людства має мету, а кожна історична епоха має своє призначення в межах здійснення цієї мети. Прозорого й однозначного поняття кінцевої мети історії ми в Біблії не зустрічаємо. Але за бажання можна знайти оцінки історії: в ній здійснюється випробування, порятунк і спокута, вона має сенс як повчання. Августин не відмовляється від жодної з цих оцінок, він намагається об'єднати їх. Провіденціалізм і телеологізм (фіналізм) Біблії він робить більш систематичним і менш загадковим.

Філософія ставить питання про сенс історії в розгорнуто-теоретичній формі. «Сенс історії» як категорія філософії історії визначається своєрідною специфікою, що її складають певні характеристики багаторівневих систем соціальних взаємозв'язків, позначені певним смислом з огляду на ціннісні чинники дій індивідів. Ці системи можуть включати в себе найрізноманітніші елементи соціального буття та взаємодії: взаємодії суб'єкт-суб'єктного або ж суб'єкт-об'єктного характеру, взятих, в свою чергу, або абстрактно, або ж у просторово-часовому вимірі.

Категорія «сенс історії» через її належність до філософії історії містить і поняття про специфіку та особливості розвитку складного співвідношення різних систем смислів та цінностей, що відбувають позитивність або ж негативність змін у розвитку людської цивілізації.

Поняття «сенс історії» має й численні історико-філософські виміри. Процес формування змісту поняття має історичний характер і відтворює всю складність розвитку розуміння людством специфіки історичного процесу.

До чинників, що історично формують розуміння змісту цього поняття, належать: 1) взаємозалежність часу та простору в свідомості особи; 2) активність суб'єкта соціальної дії; 3) означення вільного спрямування діяльності такого суб'єкта; 4) константність моральних імперативів у взаємозалежності духовного світу індивіда зі світом природи та соціуму; 5) означення процесу самоздійснення індивідом «родового сства»; 6) соціально-економічний стан цивілізації; 7) сучасна специфіка взаємозалежності «індивід – суспільство – історія» та багато інших.

Усвідомлювані чи неусвідомлювані ідеї про сенс історії, її рушійні сили та спрямованість безпосередньо впливають на світоглядні уявлення про сенс буття

народу, його долю та існування особистості. Смислоісторичні образи посідають значне місце в структурі всіх типів суспільних світоглядів. Залежно від бачення образу історії та її сенсу формується певний тип світогляду, який домінує в тому чи тому суспільстві.

Філософія розв'язує світоглядні проблеми теоретичними способами, обґрунтовує свої засновки та висновки. У поглядах того чи іншого мислителя на історію, її сенс дістають своє втілення загальнофілософські позиції. Створюючи теоретичну модель історії, в якій дається тлумачення самої природи історичного, спрямованості ходи історії, та виявляючи природу історичної доконечності та причинності, філософія історії розв'язує питання про межі й можливості втручання людини в плин історії, а отже, обґрунтовує розгорнуту відповідь щодо мети та сенсу історії.

Філософський світогляд у його головних різновидах найбільш адекватно репрезентує метафізичний вимір історії (Іммануїл Кант) або її розум (Микола Бердяєв), пропонуючи варіанти відповідей на поза-емпіричні питання історіософії. Засади функція цих відповідей – бути орієнтирами особистісного вибору в «граничних ситуаціях», в умовах «виклику», «неузаasadненості».

Смислоісторичні елементи суспільного світогляду трансформуються в особистісні орієнтири під впливом емпіричних та поза-емпіричних (метафізичних) чинників «граничних ситуацій». Емпіричні фактори ситуації спонукають до пошуку нових метафізичних підстав буття, спричиняючи дисгармонію внутрішнього світу особи, дискомфорт світовідчуття, пов'язаний із втратою засадничих цінностей та сенсу власного буття. Вибір напрямків, мети й емпіричних способів виходу з «граничної ситуації» виявляється зумовленим вибором вищого порядку – вибором тих чи інших відомих протягом століть варіантів відповідей на метафізичні запитання, які складають світоглядний контекст ситуації. Всі ці відповіді імпліцитно містяться у засадничих уявленнях про сенс історії взагалі.

Той чи інший тип бачення сенсу історичного процесу майже без винятків корелюється з образом часу, оцінкою його модусів (минулого, теперішнього, майбутнього), з уявленнями про форму плину історії (коловорот, прогрес, регрес). Так, регресистські уявлення Античності (Гесіод, Платон та ін.) співвідносяться з психологічно-особистісним тяжінням мислителів до минулого як чогось вищого, бажанішого, ніж теперішнє та майбутнє. Історія набуває характеру регресистського коловороту. Сенс історії реалізується в особистісно значущій концепції переселення індивідуальних людських душ, їх кругообігу в світі.

Попук сенсу історії діалогічний: він передбачає нескінченну полеміку з різними способами його бачення людьми, які в минулому жили й нині існують в різних соціокультурних ситуаціях та по-різному інтерпретують історичний досвід. Існує сенс двох видів: окремий (частковий) і загальний. Наприклад, теоретичний сенс – осмислене поєднання слів і речень, що дозволяють нам бачити цілісність нашого світу, визначити його справжній, істинний образ. Всі наші теоретичні зусилля мають сенс настільки, наскільки вони є складовою нашої істини стосовно світу й нас самих чи наскільки вони допомагають встановити її. Виникає, однак, запитання, на яке теоретичний розум не здатен відповісти: який сенс має «істина», «буття в істині» нас самих? Арістотель вважав, що життя в істині («теорія») є для людини вищим способом буття. Живуть для того, щоб жити осмислено. «Дивляться, щоб бачити» (Арістотель). Дію, що відбувається заради себе самої, яка своє виправдання несе в собі самій і нізвідки не мусить запозичити свій «сенс», Арістотель називає *epiergeia*, що латиною перекладається як *actus*, тобто процес (діяльності). Але ця теза про самоосмислене життя, яке в своєму плині саме себе виправдовує, має (за межами

царини теорії) поширюватися на повноту практичних дій. Мотив і мета збігаються. Як правило, така загальність є й визначеною антропологічним засновком, покликаним обґрунтувати призначення людини. Коли історія постає як процес спокути й очищення, що дістане завершення в божественному суді; або як один грандіозний хвалебний гімн Богу, рядки якого творять ті чи інші історичні культури, епохи, обставини й люди; або як рух людства до свого звільнення; або як процес боротьби з природою, покликаний привести до створення осмисленого людського ареалу в надрах природного буття тощо; – тоді всі ці тематизації історичного процесу є відповідні «образи людини», вираження її буттєвої долі.

З одного боку, історія має існувати об'єктивно, а ми в міру свого інтелекту тією чи іншою мірою наближаємося до її об'єктивного змісту. З іншого боку, чим більше ми вивчаємо історію, тим більше вона залежить від світогляду дослідника, втрачаючи свою об'єктивність у надмірі історичних концепцій.

Смислотворетичне ставлення до історії завжди обмежується двома крайніми позиціями: об'єктивістською і суб'єктивістською.

**8.2. Об'єктивістський підхід до розуміння сенсу історії.** Перша позиція полягає в покладанні об'єктивного всеосяжного історичного сенсу. Теоретизування з приводу такого сенсу повинне мати реконструктивний характер. Сенс історії вбачається в реалізації визначених принципів, ідей, сутностей чи цінностей. На їх підставі історичне життя людства постає як організоване, впорядковане ціле, прозоре для філософської рефлексії. Сама ця рефлексія, прозираючи й утверджуючи сенс історичного життя, служить або меті адекватнішого й повнішого розуміння божественного задуму щодо людини й її історії, або заснований на знанні меті звільнення людства, повній реалізації «сутності людини», втілення невичерпних творчих і конструктивних можливостей людства.

Ця концепція знімає всі сумніви щодо неоднозначності розуміння історії. Зрештою, історика починає хвилювати не стільки фактичний плін історії, скільки її належний, ідеальний, зауявний вимір. У певних випадках такий підхід єдино можливий, наприклад, коли йдеться про церковну історію. Не розкриваючи промислительного смислу церковно-історичних подій і не роблячи на них проєкцію ідеально задуманого плану, ми ніколи не зможемо зрозуміти розкриття в церковній історії надчасового божественного одкровення. Сенс історії мислиться як наближення до фінальної мети. Сама ж історія є процес поширення віри та зростання Граду Божого. Таким постає фіналістський прогресизм (Августин), за яким часова історія – це пряма часова лінія, яка має початок і кінець. Сукупність часових модусів, серед яких головним є майбутнє, збігається зі структурою унікальної людської душі. У геологічній історіософії есхатологічний погляд на історію великою мірою конститує відповідний тип світоглядних уявлень про світ людини та її місце в ньому. У персоналістично орієнтованих філософських доктринах, наприклад, в екзистенціалізмі, де смисл історії трактується як такий, що вноситься неповторно-індивідуальною особистістю, світогляд набуває демократичних рис. Тут одичичне (особа) мислиться умовою цілого, тоді як у першій групі ціле придушує індивідуальне.

Однак коли такий підхід поширюється на загальнолюдську історію, то виникає питання: якщо є єдиний стрункий задум, що розкривається в історії, то чому історична наука не може його віднайти і, замість того, щоб поступально, від концепції до концепції дедалі ближче підходити до його розкриття, навпаки, розгалужується на безліч різних історичних напрямів, що дедалі більше віддаляються від спільного розуміння. Інакше кажучи, з погляду такого підходу історія як наука не відбулася, а спроба історичного осмислення зазнала поразки.

Класична філософія історії пов'язувала реалізацію загальноісторичного сенсу з так званим промислительним сенсом, джерела якого шукала поза реальною історією. Промислительний сенс – це сенс кінцевої здійсненності історії, й разом з тим він напередзаданий історії, а тому позаісторичний. Історичний же сенс розкривається через співвідношення промислительного сенсу з долями конкретних людей, через співвідношення промислительного й доленосного сенсу. І залежно від того, яке це співвідношення, історія розкриває себе в різних світах людських культур.

В античній культурі промислительний сенс розкривається безвідносно до людини, її волі, прагнень і надій. Людина може лише нарікати на долю, яка випала їй відповідно до цього промислу, але нічого не може вдіяти. Вона сприймає події як сліпу, невблаганну долю і здатна ще зрозуміти безпосередній, частковий сенс випадків, що трапилися з нею, але не може вловити сенс власне становлення, яке ці випадки породило, бо в історичному саморозкритті цього сенсу бере участь лише пасивно, лише як реципієнт. Безвідносний до волі людини промислительний сенс стає парадигмою як минулих, так і майбутніх подій, тому людина не очікує знайти в минулому, чи побачити в майбутньому щось, окрім того, що їй випало відповідно до її долі. Звідси виникають ідеї вічного повторення, циклічності та по-заісторичності світосприймання давнього грека.

Античний грек – не історична особистість, він не бере участі з власної волі в реалізації своєї частки промислительного сенсу, а лише приймає його як неминучість. Тому справді історичною особистістю стає той, хто перебуває у взаємному спілкуванні з тією вищою силою, що є джерело промислительного сенсу, і залежно від цього спілкування реалізує його в своєму житті. Звідси зрозуміло, що справді історичну особистість може породити тільки монотеїзм. Для античної людини здавалося справжнісіньким божевіллям: якийсь народ (неймовірно) може бути настільки пихатим, що вважатиме, ніби Бог – першопричина всієї світобудови – міг зробити своєю метою та сенсом долю цієї жменьки людей. Але для іудея в долі його народу якраз і розкривався сенс світобудови, якраз і здійснювалася Священна Історія. Справді історичний сенс був реалізацією Промислу Божого в історичних долях людей, з якими Бог уклав Завіт.

Співвідносячи себе з Промислом Божим, Провидінням, людина бере участь у реалізації промислительного сенсу в її особистому житті, виявляючи його доленосний сенс. Ця реалізація робить її історичною особистістю, не просто істотою, що сприймає як долю все, що їй випадає, а активним учасником і творцем історії.

Розглянемо це феноменологічно. Можна виокремити енергію промислительного сенсу – його безпосередню явленість в історії – та його потенцію – здатність бути реалізованим в інших своїх можливих енергіях. Співучасть людини в реалізації цієї потенції є молитовне спілкування з Богом, що визначає історію, благання до Бога розкрити новий історичний значущий сенс. Енергія людини, спрямована на реалізацію її власного доленосного сенсу, бере участь у енергійному розкритті також сенсу Провидіння. Промисел, що веде богообраний народ, розкривався через душу й серце кожного іудея як його доля й не був байдужим до людини невблаганним фатумом античного елліна, реалізуючись тим самим як історія.

Така співучасть у реалізації потенції сенсу є сприйняття сенсу в аспекті сьогодення. Теперішнє як модус часу ми відрізняємо від минулого саме в тому, що теперішнє розкривається як безпосередня дія нашої волі в розкритті сенсу часу, тоді як минуле – це давність, яка вже постала, яка не підлягає жодним змінам безвідносно до вольових зусиль людини. Минуле не містить у собі жодної потенції, бо потенція там уже реалізувалася; лише теперішнє може містити в собі потенцію, в реалізації якої безпосередньо бере участь воля людини. Відмова від значеннєвої потенції промислу.



коли людина не бере сама участі в його реалізації, а лише приймає його як таке, що вже здійснилося, відмова від прийняття форми прояву промислу як певної заданості, в якій реалізується історія, – це є результат секуляризації світогляду при переході до Нового часу. Секуляризація історії призводить, таким чином, до підміни промислу його часткою – енергійним проявом.

Отже, якщо промисел давнього елліна містить потенцію, нехай і незбагненну, що реалізується в його долі, то для новоевропейської людини цієї промислительної потенції не існує; замість неї задано певні історичні принципи, що визначають місце цієї людини в історії безвідносно до характеру та сенсу її особистості. Можна сказати, що за такої настанови особистість викидається з історії, оскільки історія починає розкриватися за власними принципами, які людина може лише зрозуміти, а не змінити. Свобода для неї справді стає лише «пізнаною доконечністю», бо її як такої більше не існує, як немає більше особистості, що бере участь у творенні історії.

Розуміння історії зводиться до прагнення знайти ці наперед задані історичні принципи, а не до усвідомлення себе як творця історії. При цьому людина впадає в спокосу підмінити ці принципи власними довільними суб'єктивними засновками. Прийняття цих засновків як принципів історичної самосвідомості призводить до руйнування в людині всіх її особистісних первнів, перетворення її на безособовий і легкозамінний атом історичного прогресу.

Таким чином, секуляризація історії призвела до відчуження особистості від історії. Перебороти ж його можна лише через самосвідомість, яка співчасна розкриттю Промислу у власній долі, – співвідносячи себе з промислительним сенсом не в модусі минулого, а в модусі теперішнього, виявляючи тим самим у ньому потенцію, реалізація якої здійснюється через особистісне спілкування з Богом. Тільки це й може перетворити людину на справді історичну особистість.

Основні принципи прогресистського розуміння сенсу історії сформувалися за часі Просвітництва. Для просвітників сенс історії уявлявся як рух до «царства розуму», що ґрунтується на науковому прогресі (Тюрго, Кондорсе). Проте, такий підхід до визначення прогресу був внутрішньо суперечливим, оскільки припущення, що висока мета буде досягнута передбачало кінець історії, а це суперечить ідеї вічного прогресу. Оскільки зупинка – це застій і регрес. Як раціоналіст – прогресист мусить вірити в бесперервність прогресу людства і заперечувати можливість його кінця, проте, це вимагає відмову від раціоналістичної ідеї про сенс історії, оскільки сенс передбачає кінцеву мету, сенс не може бути зведений до процесу змін і вдосконалення соціально-історичних систем. Слід зауважити, що Новий час також знає й концепції кругообігу (Джамбатіста Віко), за якими історія не має фінальної мети, а її сенс полягає у збереженні роду людського.

Важливе місце смислоісторична проблематика посідає в німецькій класичній філософії. Кант, Фіхте та інші стверджували, що метою історії є досягнення вічного миру, єдності людей та свободи на засадах відтворення та збереження універсальних моральних норм людського співжиття. Саме це й складає сенс історії.

Для Гегеля витоком та кінцевою метою історичного поступу є «абсолютна ідея», або «ідея як така», а сенсом історії – її самопізнання. Гегелівське розуміння смислу історії дістає своє відображення в своєрідній концепції ролі особистості. Людина, з погляду гегелівського розуміння історичного поступу, виявляється абстрактною клітиною людського роду, знярядям абсолютної ідеї.

Для Карла Маркса сенс історії полягає в подоланні відчуження на ґрунті перетворення матеріальних умов суспільного буття та в наблизненні до «царства свободи».

Оригінальну концепцію сенсу історії запропонував Карл Ясперс. Він розглядає проблему відчуження в контексті проблеми сенсу історії. Засобом подолання

відчуження Ясперс вважає істинну комунікацію, що ґрунтується на філософській вірі. Поступове подолання відчуження на засаді зростання істинної комунікації, що, в свою чергу, базується на поширенні філософської віри, й складає, за Ясперсом, сенс історичного процесу.

Ясперс стверджує, що нині завдання полягає в тому, щоб знову обґрунтувати справжній розум – безпосередньо в екзистенції. Тепер Ясперс зосереджується на тому, щоб розкрити єдність розуму й екзистенції, таким чином повертаючись до традицій класичної європейської філософії, яка від Платона й Арістотеля до Лейбніца, Канта, Гегеля саме в розумі вбачала найвищу людську властивість. Зв'язок між розумом і екзистенцією, підкреслює Ясперс, настільки тісний, що кожен із цих моментів виявляється втраченим, якщо втрачається інший. Екзистенція, за Ясперсом, є джерело буття, розум таким джерелом не є, проте без нього екзистенція, що спирається на відчуття, переживання, сліпий порив, інстинкт і свавілля, стає сліпим насильством.

Тут Ясперс вступає в полеміку не тільки з Ніцше, а й із Сьорном К'еркегором, який протиставляє розумові віру як цілком ірраціональний первень, що закорінений у волі, що її К'еркегор у душі традиції Окама й Лютера потрактував як передуючий будь-якому розумові корінь людського буття. Безпосередній практичний досвід, можливість спостерігати ідеологію та практику нацистської держави, власне теоретичні міркування спонукали Ясперса переосмислити поняття віри. Віра не протистоїть розумові, а перебуває в спілці з ним – такий його висновок.

У 40-х роках ХХ ст. Ясперс відшукав нарешті поняття, яке дозволяє йому звести в єдиний вузол проблему «розум і екзистенція» – поняття «філософської віри». Це поняття дозволяє йому адекватніше підійти й до питання про характер зв'язку екзистенції з трансценденцією, й до важливої для нього теми історії, історичності людського буття в таких післявоєнних працях, як «Філософська віра» й «Витоки історії та її мета».

Віру в жодному разі не можна розглядати як щось ірраціональне. Філософська віра, віра мислячої людини завжди відрізняється тим, що вона існує тільки в спілці зі знанням. Вона хоче знати те, що пізнаване, й зрозуміти сама себе.

Поняття філософської віри відмінне від поняття віри релігійної, зокрема християнської, тим, що вона повинна бути значущою для всіх людей, оскільки ґрунтується не на одкровенні, а на досвіді, приступному для кожної людини. Одкровення відділяє тих, хто вірить, від усіх тих, хто не вірить у нього, й тим самим перешкоджає взаєморозумінню, створюючи у вірних претензію на винятковість. Згідно з переконаванням Ясперса, така претензія історично завжди шкодила християнам, бо була джерелом фанатизму, нетерпимості.

Поняття Ясперса «Витоки історії й її мета» («Сенс історії»), яка вийшла друком у 1949 р., – це спроба філософа дати інтерпретацію світового історичного процесу з позицій філософської віри. Філософія історії Ясперса виросла з прагнення мислителя знайти історичні витоки сучасності, зв'язати обірвані жорстоким ХХ століттям нитки, що сполучають сьогоденне людство з розвитком понад двох тисячоліть, начебто відновити розірваний зв'язок часів. Тому в своїй праці Ясперс, як і до того, роздумує над долею сучасного людства, обговорюючи проблеми науки, техніки, індустріальної цивілізації, ситуації в Європі й у світі. Минуле має дати відповідь – хай не на запитання про те, якою буде справжня доля людства (на це запитання, за Ясперсом, не можна дати відповіді, оскільки наукове передбачення того, що опосередковане людською свободою, неможливе), а на запитання про те, які можливості для сучасного розвитку ховає минуле.

Погляд на людську історію провадить нас до тасмниці людського буття. Той факт, що ми взагалі маємо історію, що завдяки історії ми є тим, чим ми є, дозволяє, як

стверджував Ясперс, запитати: звідки вона спрямовується? Куди вона веде? Що вона означає? Ясперс говорив, що європейська думка, як і всі інші, творить образ загальності, проте ця загальність не твердне тут у догматичній суворості непорушних інститутів та уявлень і не призводить до життя, де панувала б кастова система чи космічний лад. Цей світ не стає стабільним, бо рушійні сили його динаміки виростають із «винятків», які проривають тут загальність. Завдяки цьому виникає багатовимірна орієнтація. Це орієнтація світу, не замкненого на загальності, а завжди спрямованого до неї, світу, де винятки повсякчас спливають на поверхню і отримують визнання як істина, світу, який створив не лише панівний тип людини, а розмаїття протилежних один одному типів. Чи не становить, зрештою, така спрямованість на розмаїтість всезагального смислу історії?

Ясперс твердить, що історія як людська реальність визначається найбільшою мірою чинниками духовними, серед яких провідна роль належить тим, що пов'язані з екзистенційним життям, а отже, зі смислотворчою домінантою – тлумаченням трансцендентного.

Питання про зв'язок розуму й екзистенції Ясперс намагається розв'язати на тому ґрунті, на якому від самого початку будувалася його екзистенціальна філософія: на ґрунті комунікації. Комунікація – це універсальна умова людського буття. Вона настільки охоплює його естество, що поза комунікацією неможлива й людська свобода.

Ясперс переконаний, що спільною для людства вірою може бути тільки філософська віра. Вона, як прагне показати німецький філософ, має глибокі корені в історичній традиції, вона прадавніша, ніж християнство або іслам. Доба народження філософської віри – це є шукана «вісь світової історії» або, як висловлюється Ясперс, «осьова доба». Це час приблизно між 800 і 200 роками до н.е. У цей проміжок часу виникли паралельно в Китаї, Індії, Персії, Палестині та Давній Греції духовні рухи, що сформували той тип людини, яка, згідно з Ясперсом, існує й понині. Нове, що виникло в цю добу в трьох згаданих культурах, зводиться до того, що людина усвідомлює буття загалом, саму себе й свої межі. Перед нею відкривається жах світу та власна безпорадність. Стоячи над прірвою, вона ставить радикальні запитання, вимагає звільнення й порятунку. Усвідомлюючи свої межі, вона ставить перед собою вищу мету, пізнає абсолютність в глибинах самосвідомості та в ясності трансцендентного світу. Усе це відбувалося за допомогою рефлексії. Свідомість усвідомлювала свідомість, мислення робило своїм об'єктом мислення. Почалася духовна боротьба, під час якої кожен намагався переконати іншого, повідомляючи йому свої ідеї, свої аргументи, свій досвід. Випробовувалися найсуперечливіші можливості. Дискусії, створення різних партій, розщеплення духовної сфери, яка й у суперечності своїх частин зберігала їхню взаємозумовленість, – все це породило неспокій і рух, що межував із духовним хаосом.

У цю добу було розроблено засадничі категорії, якими ми мислимо до сьогодні, закладено підґрунтя світових релігій, що й нині визначають життя людей. На всіх напрямках відбувався перехід до універсальності.

Ідея Ясперса проста: справжній зв'язок між народами – духовний, а не родовий, не природний. Істинне ж духовне життя народжується віч-на-віч із «абсурдними ситуаціями», що ставлять перед людиною «остаточні запитання»; тільки тут спілкування людей виходить на екзистенційний рівень.

Саме та обставина, що вогнища напруженого, рефлексованого духовного життя виникли паралельно в різних, далеких одна від одної культурах, стає для Ясперса найважливішою підставою для віри в духовну єдність людства, яка живиться з таємного трансцендентного джерела. Виникає питання: чи можна знайти наукове пояснення такого паралелізму в розвитку незалежних від себе суспільств? Ясперс не

вважає за можливе дати каузальне пояснення паралелізму подій «осьової доби», суть яких виходить за межі іманентного світу взагалі.

Осьовий час? Ясперса – це священна доба світової історії. А священна історія є такою тому, що хоча вона й відбувається на Землі, проте корені та значення її – неземні. Навпаки, для того, хто вірить, вона сама є останнім тлумаченням усього, що відбувалося, відбувається й відбуватиметься на Землі.

Проте філософська віра й віра в одкровення – це не те саме. Для Ясперса концепція «осьової доби» – постулат віри й водночас допущення розуму. Тому він вважає можливим і навіть бажаним обговорювати гіпотези каузального пояснення цього феномену, щоразу проте вказуючи на їхній проблематичний характер.

Звертаючись до трьох головних наук про людину – соціології, психології й антропології, Ясперс укаже на можливу небезпеку. Вона виникає тоді, коли вони, спираючись на раціоналістичну тезу про безмежні можливості людського пізнання, будують теорії, що претендують на керівництво в практичному житті, нехтуючи історичною традицією, етико-релігійними настановами й уявленнями минулих поколінь. До таких теорій Ясперс зараховує у сфері соціології марксизм, у сфері психології – психоаналіз Фрейда, у сфері антропології – расову теорію.

Ясперсівське поняття екзистенційної комунікації зазнало певної еволюції. Якщо проблема можливості екзистенціальної комунікації спочатку ставилася філософом стосовно окремої особи, то пізніше вона отримала значення всесвітньо-історичного завдання. Це переростання проблеми з плану індивідуального в загальнолюдський привело до перетворення питання про екзистенційну комунікацію на питання про філософську віру. Якщо умовою екзистенційного спілкування є, на думку Ясперса, загальна доля, «загальна ситуація», що робить можливим взаєморозуміння двох, трьох, кількох людей, то умовою загальнолюдської комунікації Ясперс вважає загальне духовне джерело всього людства – «осьову добу» як корінь і ґрунт загальноісторичного буття. Якщо людство зречеться цієї своєї спільності в долі й вірі, спільності вищих духовних цінностей, що рятують людину в найважчих, межових ситуаціях, то можливість людського спілкування й взаєморозуміння обірветься, а це може, згідно з Ясперсом, закінчитися світовою катастрофою: атомним або екологічним катаклізмом. Тому проблема загальнолюдських цінностей, взаєморозуміння, відтворення різних типів суспільств, народів, релігій між собою – не розкіш, а життява необхідність.

Звідси випливає висновок щодо особливої ролі філософії в сучасному суспільстві. Філософія, твердить Ясперс, перестане бути справою тільки вузьких гуртків або університетських курсів; вона набуває особливої функції – поєднати всіх людей за допомогою філософської віри, яка, на думку Ясперса, має служити протиотрутою щодо раціоналістичних утопій, що претендують на створення раю на землі, а насправді руйнують етичні й культурні традиції і вкидають у пекло братовбивчих воєн і взаємної недовіри тих, хто ці утопії намагається реалізувати.

Справжньою метою Ясперс вважає єдність людства. Єдність для нього – сенс і мета історії. Але єдність – це не фактична даність, а мета. Єдність виростає із сенсу. Саме в цьому напрямку рухається історія сенсу, який надає значення тому, що без нього було б нікчемним через свою розпорошеність. У прагненні до безмежної комунікації «дістає свій вираз взаємозв'язок всіх людей у можливому розумінні», а далі Ясперс стверджує, що «єдність історії як повне єднання людства ніколи не буде завершене. Історія замкнена між витокками та метою, в ній діє ідея єдності. Людина йде своїм великим історичним шляхом, але не завершує його в реалізованій кінцевій меті. Єдність людства – мета історії. Історія – рух під знаком єдності, підпорядкований уявленням та ідеям єдності».

Позиція Ясперса, як і позиція багатьох філософів ХХ ст., так чи інакше пов'язується з персоналістичним, особистісним характером, оскільки будь-яка людина – учасник історії. Але істотна відмінність є в тому, чи живе хтось із незмінним враженням, що він є лише часткою певного цілого, яке охоплює століття й тисячоліття історії, чи почувається як щось саме для себе достатнє й замкнене. Історія персоналістична, вона має особистісний вимір.

Персоналістський підхід до історії дає змогу витлумачити її сенс як щось не лише віддалене в майбутньому чи минулому, а також як присутнє в теперішньому. Сенс історії – культура, творчість, здійснювана конкретними індивідами, які діють «тут-і-тепер». Вони й вносять сенс в історію, відповідаючи на виклики «межових ситуацій».

**8.3. Проблема сенсу історії у постнекласичній філософії історії: суб'єктивістський підхід.** Друга позиція постає як протилежність до першої. Вона пов'язана з твердженням, що історичний сенс інноваційно породжується, постійно твориться суб'єктами історичного життя; історична діяльність суб'єктів різних формацій не має заданого чи тим більше визначеного характеру й у своєму смислопродуктивному аспекті є багато в чому недетермінованою та відкритою; тобто, історичний сенс збігається з історичним існуванням.

Едмунд Гусерль ще в 30-х роках ХХ ст. зафіксував факт радикальної сенсубуттєвої кризи європейської людності. Оскільки зникла віра в абсолютний розум, який надає світові сенс, зникла й віра в сенс історії, в значущість людства, в його свободу, витлумачену як можливість людини віднайти розумний сенс свого індивідуального та загальнолюдського буття. Така зневіра щодо смислу історії пов'язана передусім із деструкцією того тлумачення, що тяжіло до безособовості й есхатологізму. На противагу йому надходить інше – особистісно-екзистенційне. Коли десять заповідей втрачають свою силу, людина має бути готова, аби сприймати десять тисяч заповідей, котрі містяться в десяти тисячах ситуацій, що їй зустрінуться (Віктор Франкл). Ідеться про певні можливості на тлі певної дійсності, про унікальні можливості. Відродження, Реформація та Просвітництво підважили традиційне теологічне тлумачення згаданого питання, проблемний епіцентр перемістився з площини теологічної в антропологічну й соціологічну. Якщо середньовічних мислителів турбує те, як Бог може допускати зло й терпіти його, то філософів Нового часу – те, як творить зло та терпить його в історії людина.

Видатний філософ ХХ ст. Карл Поппер стверджував: хоча історія не має мети, ми можемо надати їй свою, й хоча історія не має сенс, ми можемо надати їй сенс. Тут екзистенційне бачення історії конститується не в координатах філософського ірраціоналізму, а в координатах критичного раціоналізму. У цій позиції визнання певних тенденцій історії поєднується з визнанням пріоритетності вільного вибору людини. Серцевиною цього змісту є ідея права. Саме вона здатна надавати сенсу людській історії. Але не лише визнання прав людини, а й прав усього живого на існування, узгодження прав людини й природи.

Один із провідних представників постструктуралізму Мішель Фуко дійшов висновку, що питання про значення історії фундаментально безглузде, оскільки філософія історії є один із механізмів соціального контролю. На його думку, вся культурна діяльність насамперед детермінована так званими «епістемами» – елементарними одиницями знання. Епістемі виникають спонтанно й тишіють форми культури, отримуючи вихід через дискурсивні практики.

Інша антиісторична філософська школа – школа лінгвістичного аналізу – розділяє всю сукупність знань про світ на феноменологічні епістемі та,

використовуючи закони формальної логіки, відтворює кластери знання, вже позбавлені культурно-суб'єктивного субстрату. Під час експерименту виявляється, що релігійна й метафізична практики випадають за рамки запропонованої картини світу й тому оголошуються фантомами.

Різні біографічні факти можуть отримувати, а можуть і не отримувати історичне значення залежно від загальнішого принципу, що виокремлює якісь події з суцільної позаісторичної маси й вплітає їх в історичну послідовність. Якийсь приватний факт, наприклад зустріч двох людей, може раптом висвітлитися відповідно до цього принципу як глобальна історична подія. Разом із тим мільйони зустрічей, які відбуваються в той самий час, залишаються в позаісторичності як певне тло історичної події. Сучасна філософія виступає в опозиції до різних версій провіденціалізму, в тому числі й секуляризованих його форм.

Людина, як вважає німецький мислитель Мартін Гайдегер, це суще, що питає про зміст буття й до того ж таке суще, яке не редукується до чистого об'єкта. Буття людини – його екзистенція, буття, що може бути. Але «можливе буття» означає проєктування. Така екзистенція є трансценденцією, «виходом за межі». Трансценденція для Гайдегера – не одна з багатьох можливих поведінкових моделей, а фундаментальна характеристика буття-людини-в-світі. Таким чином, філософія історії може відбутися тільки як антропологія чи як ситуація людини, що перебуває в світі. Саме це перебування є історичним, оскільки «подія історії є подія буття-в-світі».

Отже, сенс історії – це метафізичний орієнтир особистості, «закінutoї» в «межову ситуацію», в стан «бездомності», оскільки саме сенс найадекватніше мотивує вольовий вибір дальшого шляху. Смислоісторичні фрагменти суспільного світогляду трансформуються у форму особистісних орієнтирів під впливом емпіричних та поза-емпіричних (метафізичних) факторів «межових ситуацій». Емпіричні фактори ситуації спонукають до пошуку нових метафізичних підстав буття, спричиняючи дисгармонію внутрішнього світу особи, дискомфорт світовідчування, пов'язаний із втратою базових цінностей та смислу власного буття. Вибір напрямів, мети та емпіричних способів виходу з «межової ситуації» виявляється зумовленим вибором вищого порядку – вибором тих чи інших відомих протягом століть варіантів відповіді на метафізичні питання, які складають світоглядний контекст ситуації. Всі ці відповіді імпліцитно містяться в головних уявленнях про сенс історії взагалі.

## ПРОГРАМА КУРСУ

### Тема 1. Предмет філософії історії.

Особливості історичного пізнання. Відмінність філософії історії та історичної науки. Філософія історії в системі гуманітарних дисциплін. Історична реальність як об'єкт філософії історії. Предмет філософії історії як один з вимірів означеного об'єкта. Філософія історії як онтологія історії (історіософія). Філософія історії як теорія історичного пізнання. Філософія історії як методологія історії. Методи філософії історії: формаційний та цивілізаційний, ідеалістичний та матеріалістичний підходи до історії, детермінізм та стоїцизм, принципи лінійності, циклічності, полілінійності, історичний монізм, історичний дуалізм, історичний плюралізм. Функції філософії історії: світоглядна, методологічна, прогностична, аксіологічна, пояснювальна. Основні типи історичної свідомості. Міфологія як хронологічно перша форма осмислення історичної дійсності. Особливості міфологічного осягнення історичного процесу: загальнолюдські та етнічні. Особливості релігійного осягнення історії. Співвідношення міфологічного, релігійного та філософського осягнення історії.

### Тема 2. Становлення філософії історії (від давнини до Нового часу).

Початки історичної свідомості у народів Стародавнього Сходу. Філософсько-історичні ідеї у філософії Стародавніх Індії та Китаю. Історичний коловорот у філософії історії Сіма Цяня. Антична філософія історії: «природний історизм». Історичний коловорот у філософії історії Полібія. Спільні та відмінні риси концепції історичного коловороту Полібія та Сіма Цяня. Особливості середньовічної філософії історії. Історіософія Оригена. Філософія історії Аврелія Августина: співвідношення свободи і необхідності в історії. Історіософія Іоахіма Флорського. Історіософські ідеї мислителів Київської Русі. Ренесансно-гуманістичні погляди на історію. Історіософія Ібн Халдуна. Філософсько-історичні ідеї Ніколо Макіавеллі. Принцип макіавеллізму в історії. Історіософські пошуки українських гуманістів XVI – поч. XVII ст. (Станіслав Оріховський, Степан Кленович, Хома Євлевич, Анонім, Касян Сакович та ін.). Регресистська інтерпретація історичного процесу Мішелем Монтенем. Особливості філософії історії Нового часу. Соціальні утопії Томаса Мора, Томасо Кампанелли та Френсіса Бекона. Філософія історії Джамбаттіста Віко. Концепція історичного розвитку Томаса Гобса. Просвітницькі ідеї філософії Джона Локка. Історіософія Давіда Юма. Просвітництво: суспільний контекст століття «розуму» та «свободи». Прогресивні просвітницької філософії історії. Про залежність суспільної історії від природи у філософії історії Шарля Луї Монтеск'є. Філософсько-історичні ідеї Жана Жака Руссо. Впровадження поняття «філософія історії» і його розуміння Франсуа-Марі Аруе Вольтером. Історичний фаталізм Дені Дідро. Філософсько-історичні ідеї Анрі Робера Тюрго. Система філософії історії Жана Антуана Ніколя Кондорсе. Філософія історії Клода Анрі де Рувруа Сен-Сімона. Просвітницька концепція історичного поступу Оттоста Конта. Запечення Едмундом Берком могутності людського розуму у визначенні напрямку історичного розвитку.

### Тема 3. Німецька класична філософія історії.

Особливості німецької класичної філософії історії. Філософія історії Йогана Готфріда Гердера. Прогресистське тлумачення історії Іммануїлом Кантом. Роль антагонізмів в історії. Філософсько-історичні ідеї Йогана Фіхте. Історія як здійснення принципу свободи. Фрідріх Шеллінг: історія як єдність свободи та необхідності. Георг Гегель про філософію історії та її співвідношення з іншими формами історіографії. Початкова історія. Рефлексивна історія. Філософська всевітня історія. Георг Гегель

про об'єкт і предмет філософії історії. Принцип історизму. Абсолютна ідея. Суб'єктивний дух. Об'єктивний дух. Абсолютний дух. Періодизація всевітньої історії Георга Гегеля. Історичність народів.

### Тема 4. Філософія історії другої половини XIX – початку XX ст. та її критицизм.

Особливості некласичної філософії історії. Наукоцентричне та наукобіжне розуміння історії. Теорія історичного процесу Карла Маркса: формаційний підхід. Позитивістський еволюціонізм та неоеволюціонізм. Історичний еволюціонізм Герберта Спенсера. Теорія ноосфери Володимира Вернадського. Християнський еволюціонізм Тейяра д'Шардена. Історіософія українського романтизму (Микола Костомаров, Тарас Шевченко). Взаємини еліти і маси на етапі націотворення: український історіософський досвід кінця XIX – першої чверті XX ст. Концепція історично прогресу суспільних форм устрою Михайла Драгоманова. Філософія історії Івана Франка. В'ячеслав Липинський як філософ історії. Історіософські погляди Михайла Грушевського. Осмислення історії у «філософії символічних форм» Ернста Кассіра. Відмінності природничого та історичного мислення в неокантіанстві Вільгельма Віндельбанда. Методологія історичного пізнання Генріха Ріккєрта. «Ідея історії» Робіна Коллінгвуда. Філософсько-історичні ідеї Артура Шопенгауера. Філософія історії Фрідріха Ніцше. Психаналітичне розуміння культурно-історичного процесу (Зігмунд Фройд, Карл Юнг, Ерік Фромм). Герменевтика Вільгельма Дільтея як методологія розуміння історії. Онтологія історії Мартіна Хайдегера. Екзистенційне трактування історичного процесу (Жан Поль Сартр, Альбер Камю). Людиноцентризм історії та історичний синтез на основі проблеми школи «Аналів». Російська релігійна історіософія кінця XIX – першої половини XX століття (Володимир Соловйов, Сергій Булгаков, Лев Карсавін, Микола Бердяєв, Микола Лосський). Історіософські ідеї Макса Вебера. Антиісторизм Карла Поппера.

### Тема 5. Постнекласична філософія історії: цивілізаційний підхід.

Цивілізаційний підхід до історії. Поняття культура і цивілізація. Вчення Миколи Данилевського про культурно-історичні типи. Морфологія історії Освальда Шпенглера. Філософія історії Арнольда Тойнбі. Концепція «історичного виклику – історичної відповіді». Роль «творчої меншості» у соціокультурному розвитку. Філософія історії Хосе Ортеги-І-Гассета. Культурно-історична концепція Пітріма Сорокіна. Принцип альтруїзму в історії. Карл Ясперс про єдність людства та сенс історії. Концепція «осьового часу».

### Тема 6. Сучасна філософія історії.

#### Постмодерністська критика історичистської раціональності.

Філософія історії неомарксизму. Історіософські ідеї у філософському структуралізмі. Клод Леві-Стросс про специфіку соціокультурних змін. Концепція «третьої хвилі» Олівія Тоффлера. Концепція «конфлікту цивілізацій» Семюела Гантінгтона. Філософсько-історичне осмислення проблеми кінця історії. Концепція «кінця історії» Френсіса Фукуями. Особливості філософії історії постмодерну. Історична танатологія Жана Бодрийяра. Філософія історії Жилля Дельоза та Фелікса Гваттарі. «Археологія знання» Мішеля Фуко.

### Тема 7. Динаміка соціокультурного процесу

Історія як поняття історичної науки і як філософська категорія. Єдність сутності та розмаїття явищ в історії. Проблема співвідношення загального, особливого та

індивідуального, глобального й регіонального (локального), центру та периферії, класичних і некласичних форм, віковичного та плінного в історичному процесі. Особливості взаємозв'язку спільнот і суспільств різного та одного історичного типу. Проблема єдності та цілісності історичного процесу. Історичний монізм та історичний плюралізм. Проблема періодизації історії. Історія як єдиний геоцентричний (християнство, Георг Гегель, Володимир Соловйов, Лев Карсавін) чи природно-історичний (Карл Маркс, Фрідріх Енгельс, марксизм) процес та історія як множина автономних утворень – етносів, суспільств, культур, цивілізацій (Джамбатіста Віко, Йоган Гердер, Микола Данилевський, Освальд Шпенглер, Арнольд Тойнбі, Семюел Хантінгтон). Співвідношення формацийного та цивілізаційного підходів до осмислення історичного процесу. Лінійна модель історії. Циклічна модель історії. Проблема полілінійності та цивілізаційної визначеності культурно-історичного процесу. Поняття джерел та рушійних сил історії. Духовні та матеріальні, об'єктивні та суб'єктивні фактори історії. Поняття суб'єкт історії: людина, історичні спільноти, цивілізації. Антропосоціогенез як двоєдиний процес виникнення людини і суспільства. Індивідуальне та соціальне в історії. Роль особистості в історії: ідеалістичний та матеріалістичний підхід. Діалектика об'єктивних умов та індивідуальних особливостей у діяльності видатної історичної особистості. Історична необхідність як умова формування видатної особистості. Людина як основа і рушій історії, міра її самореалізованості та мета. Культ особи, вождизм: передумови та соціальні наслідки. Суспільство як суб'єкт історії. Історичні типи спільнот. Відмінність і зв'язок між поняттями роду, племені, народу і нації. Нація як суб'єкт історичного розвитку. Основні теорії походження і розвитку нації. Національні рухи та їх вплив на розвиток суспільства. Роль народних мас і класів в історії. Ідея народу як активно діючої та вищої моральної сили в історичних діяннях. Суб'єкт історії у марксистській філософії. Поняття «цивілізація»: генеза і динаміка змісту. Цивілізації та їх місце в історії. Свобода і відповідальність суб'єкта історії. Історичні закони як інваріантне начало всесвітньо-історичного процесу, зумовлює його єдність та багатоманітність форм їх вияву. Фаталізм. Волонтаризм. Поняття долі в античній філософії. Принцип провіденціалізму в історії. Постановка питання про свободу волі у християнській історіософії. Філософія доби Відродження: нове бачення місця та ролі людини, її можливостей у визначенні своєї долі. Духовно моральні якості видатної особистості в умовах суспільних трансформацій. Творча особистість як рушійна сила історії. Географічний детермінізм. Екологічний детермінізм. Демографічний детермінізм. Економічний детермінізм. Технологічний детермінізм.

### Тема 8. Сенс історії.

Філософсько-світоглядний зміст проблеми сенсу історії. Тлумачення сенсу історії у класичній філософії історії. Некласичне розуміння сенсу історичного процесу. Релігійна інтерпретація сенсу історії. Прогресивський підхід до сенсу історії. Проблема суспільного прогресу та його критеріїв. Історичний детермінізм і телеологія в історії. Постановка питання про свободу волі у християнській історіософії. Філософія доби Відродження: нове бачення місця та ролі людини, її можливостей у визначенні своєї долі. Просвітництво: людина як дійсна основа історії, її міра та предмет. Бердяєв: прорив історії у понад-історію. Булгаков. «Основні проблеми теорії прогресу». Осмислення історії у «Філософії символічних форм» Кассіра. «Витоки» і «мета» історії в релігійному екзистенціалізмі. Ясперс про єдність людства та сенс історії. Хайдеггер: трагічна постава історії. Сучасний неомізм про кінцеву мету людського суспільства. Проблема співвідношення добра і зла в історії. Цінності історії та цінності людського існування. Основні парадигми філософії історії: натуралізм, суб'єктивний спірітуалізм, провіденціалізм, історичний матеріалізм, історичний дуалізм, стохастизм.

## ПЛАНИ СЕМІНАРСЬКИХ ЗАНЯТЬ

### Тема 1. Предмет філософії історії.

- 1.1. Особливості історичного пізнання. Визначення предмету філософії історії.
- 1.2. Методи і функції філософії історії.
- 1.3. Типи історичної свідомості. Співвідношення міфологічного, релігійного та філософського осягнення історії.
- 1.4. Історико-філософський вимір філософії історії.

#### Реферати:

1. Філософія історії в системі гуманітарного знання.
2. Філософія історії та філософія моралі.
3. Міфологічний світогляд. Історія та міф.
4. Історія в релігійному світогляді.

#### Питання для дискусії та контролю знань:

1. У чому полягає своєрідність філософії історії як системи знань стосовно історичної науки та філософії?
2. Як співвідносяться філософсько-історичний, соціально-філософський та загальносоціологічний підходи до вивчення суспільного розвитку?
3. У чому особливість міфологічного світогляду як хронологічно першої форми осмислення історичної реальності?
4. Назвіть особливості релігійного та філософського світогляду.
5. Що становить об'єкт філософії історії, а що її предмет? Розкрийте особливості кожного.
6. Розкрийте особливості світоглядної, методологічної, описової, пояснювальної, аксіологічної та прогностичної функцій філософії історії.

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і висписати основні визначення предмету філософії історії із розділу VI, Ч. 2. хрестоматії «Мир філософії».

#### Література:

1. Бердяєв Н.А. Смысл истории. – М., 1990.
2. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
3. Гегель Г.В. Філософія історії. – СПб., 1993.
4. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
5. Исторический материализм / Основы марксистско-ленинской философии. – М., 1979.
6. Історія світової культури: Навч. посібник / Керівник авт. колективу Л.Т.Левчук. – Київ, 2003.
7. Кримський С. Запити філософських смислів. – К., 2003.
8. Колінгвуд Р.Дж. Ідея історії. – К., 1996.
9. Лосев А. Філософія. Мифология. Культура. – М., 1991.
10. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
11. Павленко Ю. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. та автор вст. слова С.Кримський. – К., 1999.
12. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
13. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
14. Сичивич О.М. Основні парадигми філософії історії: Конспект лекцій. – Львів, 1993.

15. Філософія. Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
16. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
17. Філософія. Курс лекцій / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
18. Філософія та її місце в сучасній культурі // Філософська і соціологічні думка. – 1993. – №4.
19. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
20. Философия истории: Учебное пособие / Под ред. проф. А.С. Панарина. – М., 1999.
21. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.
22. Ящук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій. – К., 2004.

\*Реферати виконують окремі студенти після опрацювання додаткової літератури.

### Тема 2. Становлення філософії історії.

- 2.1. Початки історичної свідомості у народів Стародавнього Сходу. Філософсько-історичні ідеї мислителів Стародавніх Індії та Китаю. Історичний коловорот у філософії історії Сіма Цяня.
- 2.2. Антична філософія історії. Історичний коловорот у філософії історії Полібія.
- 2.3. Особливості християнської історіософії. Філософія історії Аврелія Августина.
- 2.4. Ренесансне розуміння історії.
- 2.5. Філософія історії Нового часу та доби Просвітництва.

#### Реферати:

1. Бачення історії пророками.
2. Елліністично-римський період у формуванні історичної свідомості.
3. Натуралістичний історизм античності.
4. Ідея долі в історії.
5. Августин Блаженний: проблема співвідношення свободи і необхідності в історії.
6. Принцип макіавеллізму в історії.
7. Соціальний утопізм (Томас Мор, Томазо Кампанелла).

#### Питання для дискусії та контролю знань:

1. Що нового внесла антична філософія історії у формування історичної свідомості?
2. Чому антична філософія історії не стала засобом міфологізації подій минулого? Чим це було зумовлено?
3. Які риси характерні для античної моделі історії?
4. Дайте порівняльний аналіз циклічної філософії історії Полібія і Сіма Цяня.
5. Що нового внесла середньовічна філософія у розуміння спрямованості історичного процесу?
6. Які основні ідеї визначають філософсько-історичну концепцію Аврелія Августина?
7. Дайте порівняльний розгляд схоластичної та гуманістичної філософії історії.
8. Який філософсько-історичний сенс утопічних конструкцій суспільства (Мор, Кампанелла, Сен-Сімон та ін.)?
9. Які риси характерні для просвітницької моделі історії? У чому полягає її суперечність?

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні філософсько-історичні ідеї філософів Античності, Середньовіччя, Відродження та Нового часу із розділу VI, Ч. 2. хрестоматії «Мир філософії».

#### Література:

1. Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1970. – Т.1.
2. Аристотель. Политика // Соч. В 4-х т. – М., 1984. – Т. 4.
3. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
4. Геродот. Історія в дев'яти книгах. – К., 1993.
5. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
6. История греческой литературы. – М., Л., 1946. – Т.2.
7. История китайской философии / Под ред. М.Л. Титаренко. – М., 1989.
8. Колінгвуд Р.Дж. Ідея історії. – К., 1996.
9. Лосев А. Античная философия истории. – М., 1977.
10. Лосев А. История античной эстетики. – М., 1974.
11. Лосев А. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.
12. Лурье С.Я. Очерки по истории античной науки. – М.Л., 1947.
13. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
14. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.
15. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
16. Платон. Государство // Соч.: В 3-х т. – М., Т.3. – Ч.1.
17. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1985.
18. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
19. Рижский О. Библейские вольнодумцы. – М. – 1990.
20. Татаркевич В. Історія філософії. – Львів, 1997. – Т.1.
21. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. – К., 1995.
22. Філософія. Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
23. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
24. Філософія. Курс лекцій. / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
25. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
26. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.
27. Хрестоматія по истории древнего Востока / Под ред. Струве и Д.Г. Редера. – М., 1963.
28. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.
29. Ящук Т.І. Філософія історії. Курс лекцій. – К., 2004.

\*Реферати виконують окремі студенти після опрацювання додаткової літератури.

### Тема 3. Німецька класична філософія історії.

- 3.1. Особливості формування німецької класичної філософії. Філософія історії Йогана Гердера.
- 3.2. Вчення про історію Іммануїла Канта.
- 3.3. Філософсько-історичні ідеї Йогана Фіхте та Фридріха Шеллінга.
- 3.4. Філософія історії Георга Гегеля.

#### Реферати:

1. Імануїл Кант: всезагальна історія у всесвітньо-громадянському плані.
2. Йоган Фіхте: історія як здійснення принципу свободи.

3. Фрідріх Шелінг: історія як єдність та необхідність.
4. Дух народу як предмет пізнання в історії.
5. Георг Гегель: моральний вимір співвідношення мети і засобів.

**Питання для дискусії та контролю знань:**

1. Дайте порівняльний аналіз французької, англійської та німецької філософії історії Нового часу. В якому контексті Кант розглядає антагонізми у суспільстві? Як розглядає питання сенсу історії Фіхте?
2. Що є критерієм поділу всесвітньої історії за Фіхте?
3. Які основні ідеї визначають філософсько-історичну концепцію Шелінга?
4. В якому сенсі Гегель тлумачить проблему співвідношення випадковості та необхідності?
5. Назвіть позитивні і негативні сторони філософії історії Гегеля.

**Практичні завдання.**

1. Прочитати і виписати основні філософсько-історичні ідеї німецьких класичних філософів із розділу VI, Ч. 2. хрестоматії «Мир філософії».

**Література:**

1. Антологія мирової філософії: В 4-х т. – М., 1970.
2. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
3. Гегель Г.В.Ф. Філософія історії. – Спб., 1993.
4. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М., 1977.
5. Гульга А.В. Немецкая классическая философия. – М., 1986.
6. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
7. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? Предполагаемое начало человеческой истории. // Кант И. Собр. Соч.: В 8-ми тт.. – Т.8. – М., 1994.
8. Колінгвуд Р.Дж. Идея історії. – К., 1996.
9. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
10. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.
11. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
12. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1985.
13. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
14. Татаркевич В. Історія філософії. – Львів, 1999. – Т.2.
15. Філософія: Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
16. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Габачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
17. Філософія. Курс лекцій. / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
18. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
19. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.
20. Яшук Т.І. Філософія історії. Курс лекцій. – К., 2004.

\*Реферати виконують окремі студенти після опрацювання додаткової літератури.

**Тема 4. Філософія історії другої половини ХІХ – початку ХХ ст. та її критицизм.**

- 4.1. Теорія історичного процесу Карла Маркса та Фрідріха Енгельса: формаційний підхід.
- 4.2. Історичний еволюціонізм Герберта Спенсера.

- 4.3. Аксиологічна інтерпретація історії у філософії неокантіанства.
- 4.4. Концепція осягнення історії Робіна Коллінгвуда.
- 4.5. Ноосферна концепція Володимира Вернадського – П'єра Тейяр де Шардена.
- 4.6. Фрідріх Ніцше про історію як здійснення «волі до влади».
- 4.7. Вільгельм Дільтей про розуміння історії.
- 4.8. Онтологія історичного Мартіна Гайдегера.
- 4.9. Критична філософія історії Карла Поппера.

**Реферати:**

1. Матеріальне суспільне виробництво та його різновиди як предмет формаційного аналізу.
2. Позитивістський еволюціонізм та неоеволюціонізм.

**Питання для дискусії та контролю знань:**

1. Розкрийте основні відмінності некласичної філософії історії від класичної.
2. З'ясуйте основні характеристики формаційного підходу до вивчення історії.
3. Схарактеризуйте концепцію Спенсера про еволюцію соціального світу.
4. У чому полягає внесок Тейяр де Шардена в розвиток філософії історії?
5. Яким був внесок Віндельбанда та Ріккєрта у розвиток філософії історії неокантіанства?
6. Визначте специфіку філософії історії Ніцше.
7. У чому полягає суть історичної герменевтики Дільтея?

**Практичні завдання.**

1. Прочитати і виписати основні філософсько-історичні ідеї представників некласичної та посткласичної філософії із розділу VI, Ч. 2. хрестоматії «Мир філософії».

**Література:**

1. Антологія мирової філософії: В 4-х т. – М., 1970.
2. Бердяев М. Смысл истории. – М., 1991.
3. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
4. Вернадский В. Биосфера и ноосфера. – М., 2004.
5. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М., 1991.
6. Дильтей В. Наброски и критика исторического разума. // Вопросы философии. – 1988. – №4.
7. Дильтей В. Основная мысль моей философии... // Вопросы философии. – 2001. – №9.
8. Дильтей В. Описательная психология. – СПб., 1996.
9. Енгельс Ф. Походження сім'ї, приватної власності і держави // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 21.
10. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
11. Колінгвуд Р.Дж. Идея історії. – К., 1996.
12. Маркс К. Економіко-філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Енгельс Ф. 3 ранніх творів. – К., 1973.
13. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
14. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. – К., 1994.
15. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Фридрих. Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М., 1990.
16. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Вопросы философии. – 1989. – №5.
17. Ницше Ф. Сумерки богов. – М., 1989.
18. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 1990.

19. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.
20. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
21. Поппер К. Злиденність історизму. – К., 1993.
22. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1985.
23. Риккерт Г. Філософія історії // Філософія життя. – К., 1998.
24. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
25. Татаркевич В. Історія філософії. – Львів, 1999. – Т.3.
26. Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1997.
27. Філософія. Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
28. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
29. Філософія. Курс лекцій. / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
30. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
31. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.
32. Яцук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій. – К., 2004.

\*Реферати виконують окремі студенти після опрацювання додаткової літератури.

#### Тема 5. Постнекласична філософія історії: цивілізаційний підхід.

- 5.1. Культурно-історичні типи Миколи Данилевського.
- 5.2. Морфологія історії Освальда Шпенглера.
- 5.3. Теорія цивілізацій Арнольда Тойнбі.
- 5.4. Цивілізаційна концепція Пітріма Сорокіна.
- 5.5. Концепція «осьового часу» і загальна схема історичного руху Карла Ясперса.

#### Реферати:

1. Поняття «цивілізація»: генеза і динаміка змісту.
2. Культура і доля, цивілізація та каузальність.
3. Релігія як духовна субстанція цивілізованого суспільства.

#### Питання для дискусії та контролю знань:

1. Чому Данилевського можна вважати одним із перших представників некласичної філософії історії?
2. Проаналізуйте Шпенглерівське трактування співвідношення культури і цивілізації.
3. Чим подібна і відмінна інтерпретація цивілізації Тойнбі порівняно з Данилевським та Шпенглером?
4. Назвіть умови, основні складові успішної відповіді цивілізації на виклик історії за Тойнбі.
5. Охарактеризуйте з позицій некласичного філософсько-історичного мислення основні риси традиційних цивілізацій та їх місце і роль у всесвітньо-історичному процесі.
6. Розкрийте зміст та основні значення поняття «монада історії».

#### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні філософсько-історичні ідеї представників некласичної та посткласичної філософії із розділу VI, Ч. 2. хрестоматії «Мир філософії».

#### Література:

1. Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1970.
2. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.

3. Данилевський Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. – М., 1991.
4. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
5. Лісовий В.С. «Культура» та «Цивілізація» (порівняльний аналіз). – Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №12.
6. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
7. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.
8. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
9. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
10. Сорокин П. Главные тенденции нашего времени. – М., 1993.
11. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
12. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. – К., 1995.
13. Філософія. Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
14. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
15. Філософія. Курс лекцій. / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
16. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
17. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.
18. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. – М., 1993. – Т.1., 1998. – Т.2.
19. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.
20. Яцук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій. – К., 2004.

\*Реферати виконують окремі студенти після опрацювання додаткової літератури.

#### Тема 6. Сучасна філософія історії. Постмодерністська критика історичної раціональності.

- 6.1. Концепція «Третьої хвилі» Олівина Тоффлера.
- 6.2. Теорія конфлікту цивілізацій Семюеля Гантінгтона.
- 6.3. Концепція «Кінця історії» Френсіса Фукуями.
- 6.4. «Ілюзія кінця історії» в історіософії Жана Бодрийяра.
- 6.5. Особливості постмодерністської критики історичної раціональності.

#### Реферати:

1. Історіософські ідеї Жана-Франсуа Ліотара.
2. Емансипація у філософії постмодернізму.
3. Поль Рікер: гіпертрофія засобів і атрофія цілей.

#### Питання для дискусії та контролю знань:

1. У чому полягає евристичність історіософії Тоффлера?
2. Визначте сильні і слабкі сторони концепції «зіткнення цивілізацій» Гантінгтона.
3. Чим зумовлена актуалізація питання про «кінець історії» у сучасній філософії історії?
4. У чому полягає відмінність між принципом «дерева» і «різми» у філософії історії постмодернізму? Які історіософські висновки можна зробити із принципу «різми»?
5. У чому полягає якісна відмінність монадологічного розуміння історії від попередніх форм її розуміння?



### Практичні завдання.

1. Прочитати і виписати основні філософсько-історичні ідеї представників неklasичної та постklasичної філософії із розділу VI, Ч. 2. хрестоматії «Мир філософії».

### Література:

1. Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1970.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2000.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000.
4. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1995.
5. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
6. Делез Ж., Гваттари Ф. Капіталізм и шизофрения: Анти-Эдип. – М., 1990.
7. Дилигенский Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? // Вопросы философии. – 1991. – №3.
8. Гидденс Э. Постмодерн // Философия истории: Антология. – М., 1995.
9. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
10. Кизима В.В. Totallogy: Посткласичні дослідження. – К., 1995.
11. Лях В. Постіндустріальне суспільство як нова парадигма соціального розвитку: проблеми і перспективи. // Генеза. – 1994. – №1.
12. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
13. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С.Кримський. – К., 1999.
14. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
15. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
16. Тоффлер Е. Третья волна. – К., 2000.
17. Тоффлер Э. Шок будущего. – СПб., 2002.
18. Філософія. Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
19. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
20. Філософія. Курс лекцій. / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
21. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
22. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.
23. Фуко М. Ницше, генеалогія, история // Философия эпохи постмодерна. Сборник переводов и рефератов. – Минск, 1996.
24. Фуко М. Наглядати і карати. – К., 1998.
25. Фуко М. Слова и вещи. – М., 1977.
26. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – №3.
27. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003.
28. Яцук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій. – К., 2004.

\*Реферати виконують окремі студенти після опрацювання додаткової літератури.

### Тема 7. Динаміка соціокультурного розвитку.

- 7.1. Історичний процес у світлі формаційного та цивілізаційного підходів.
- 7.2. Джерела та рушійні сили історії.
- 7.3. Проблема суб'єкта історичного процесу.
- 7.4. Проблема спрямованості та характеру історичного процесу.
- 7.5. Необхідне та випадкове, свідоме та стихійне в історії.

### Реферати:

1. Поняття долі в античній філософії.
2. Принцип провіденціалізму в історії.
3. Постановка питання про свободу волі у християнській історіософії.
4. Філософія Відродження: нове бачення місця та ролі людини, її можливостей у визначенні своєї долі.
5. Духовно моральні якості видатної особистості в умовах суспільних трансформацій.
6. Творча особистість як рушійна сила історії.
7. Природничий детермінізм.
8. Екологічний детермінізм.
9. Демографічний детермінізм.
10. Економічний детермінізм.
11. Технологічний детермінізм.
12. Проблема періодизації історії. Поняття суб'єкта історії: людина, історичні спільноти, цивілізації.
13. Антропосоціогенез як двоєдиний процес виникнення людини і суспільства. Індивідуальне та соціальне в історії.
14. Діалектика об'єктивних умов та індивідуальних особливостей у діяльності видатної історичної особистості.
15. Історична необхідність як умова формування видатної особистості.
16. Людина як основа і рушій історії, міра її самореалізованості та мета.
17. Культ особи, вождизм: передумови та соціальні наслідки.
18. Суспільство як суб'єкт історії.
19. Відмінність і зв'язок між поняттями роду, племені, народу і нації.
20. Нація як суб'єкт історичного розвитку.
21. Основні теорії походження і розвитку нації. Національні рухи та їх вплив на розвиток суспільства.
22. Роль народних мас і класів в історії.
23. Ідея народу як активно діючої та вищої моральної сили в історичних діях.
24. Свобода і відповідальність суб'єкта історії.

### Питання для дискусії та контролю знань:

1. Що ми розуміємо під рушійними силами історії? Дайте їх матеріалістичну та ідеалістичну інтерпретацію.
2. Як співвідносяться поняття умови та фактори історії.
3. Виділіть основні фактори суспільного розвитку.
4. Дайте характеристику демографічному детермінізму.
5. Розкрийте специфіку технологічного детермінізму.
6. У чому полягає суть природничого детермінізму?
7. Який шлях розв'язання проблеми рушійних сил історії є, на Вашу думку, найбільш доречним? Обґрунтуйте.
8. Виділіть основні типи суб'єктів історії в залежності від характеру їх участі у суспільному розвитку.
9. Якими властивостями, на думку історіософів має бути наділений суб'єкт для ефективної історичної діяльності?
10. Кого ми називаємо «видатною особою» в історії? Якими якостями має володіти харизматичний лідер?
11. Чи правдиве твердження, що «один у полі не воїн»?
12. Чи несе індивід відповідальність за хід історії?
13. Як співвідносяться поняття «народ», «маса», «натовп»?

14. Який шлях розв'язання проблеми рушійних сил історії є, на Вашу думку, найбільш доречним? Обґрунтуйте.

#### Література:

1. Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1970.
2. Бердяев М. Смысл истории. – М., 1991.
3. Дилигенский Г.Г. “Конец истории” или смена цивилизаций? // Вопросы философии. – 1991. – №3.
4. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Твори. – Т. 21.
5. Каретти Э. Масса и власть. – М., 1988.
6. Каретти Э. Человек нашего столетия. – М., 1990.
7. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. – К., 1996.
8. Лавров П.Л. Избранные произведения: В 2 т. – М., 1965. – Т.2.
9. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. – М., 1982. – Т.1.
10. Лісовий В.С. “Культура” та “Цивілізація” (порівняльний аналіз). – Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №12.
11. Лісовий В.С. Етнос і нація // Вісник АН України. – 1993. – №10.
12. Маркс К. Економіко-філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Энгельс Ф. 3 ранніх творів. – К., 1973.
13. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
14. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Хосе. Дегиуманизация искусства и другие работы. Сборник. – М., 1991.
15. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. // Вопросы философии. – 1989. – №3,4.
16. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.
17. Плеханов Г.В. О роли личности в истории. // Избр. философ. произв.: в 2 т. – М., 1956. – Т.2.
18. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х т. – К., 1994.
19. Поппер К. Злиденність історизму. – К., 1993.
20. Скворцов Л.В. Суб'єкт історії і соціальне самосвідомість. – М., 1983.
21. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
22. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. – К., 1995.
23. Франк С.Л. Духовне основи общества. – М., 1992.
24. Фромм Э. Душа человека: Перевод. – М., 1992.
25. Фуко М. Ницше, генеалогія, історія // Філософія епохи постмодерну. Сборник перекладів і рефератів. – Минск, 1996.
26. Хабермас Ю. О субъекте истории. – М., 1990.
27. Ясперс К. Духовная ситуация времени. – М., 1990.
28. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

\*Реферати виконують окремі студенти після опрацювання додаткової літератури.

#### Тема 8. Сенс історії.

- 8.1. Сенс історії як філософсько-світоглядна проблема.
- 8.2. Об'єктивістський підхід до розуміння сенсу історії.
- 8.3. Проблема сенсу історії у постнекласичній філософії історії: суб'єктивістський підхід.

#### Реферати.

1. Бердяев: прорив історії в понад-історію.
2. «Витоки» і «мета» історії в релігійному екзистенціалізмі.
3. Ясперс про єдність людства та смисл історії.
4. Хайдеггер: трагічна постава історії.
5. Сучасний неомізм про кінцеву мету людського суспільства.
6. Проблема співвідношення добра і зла в історії.
7. Цінності історії та цінності людського існування.

#### Питання для дискусії та контролю знань:

1. У чому полягає філософсько-світоглядний зміст поняття «сенс історії»?
2. Чим відрізняються релігійне й філософське тлумачення проблеми сенсу історії?
3. Дайте порівняльну характеристику розумінню сенсу історії Ясперса та Поппера.
4. В чому полягає сенс історії за Тойнбі?
5. Що таке ідеал і яке його значення в мотивації діяльності людини в історії?
6. Як співвідносяться соціальна доцільність та ідеал вільного розвитку індивіда?

#### Література:

1. Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1970.
2. Бердяев М. Смысл истории. – М., 1991.
3. Дилигенский Г.Г. “Конец истории” или смена цивилизаций? // Вопросы философии. – 1991. – №3.
4. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. – К., 1996.
5. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. – М., 1982. – Т.1.
6. Маркс К. Економіко-філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Энгельс Ф. 3 ранніх творів. – К., 1973.
7. Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
8. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Хосе. Дегиуманизация искусства и другие работы. Сборник. – М., 1991.
9. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.
10. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х т. – К., 1994.
11. Поппер К. Злиденність історизму. – К., 1993.
12. Сорокин П. Главные тенденции нашего времени. – М., 1993.
13. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
14. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. – К., 1995.
15. Франк С.Л. Духовне основи общества. – М., 1992.
16. Фромм Э. Душа человека: Перевод. – М., 1992.
17. Фуко М. Ницше, генеалогія, історія // Філософія епохи постмодерну. Сборник перекладів і рефератів. – Минск, 1996.
18. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – М., 1993.
19. Ясперс К. Духовная ситуация времени. – М., 1990.
20. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

\*Реферати виконують окремі студенти після опрацювання додаткової літератури.

## ЗАВДАННЯ ДЛЯ САМОСТІЙНОЇ РОБОТИ СТУДЕНТІВ

1. Міфи про початки людства як найбільш ранній спосіб пояснення спрямованості та характеру історичного процесу.
2. Обґрунтування єдності людської та божественної історії у есхатологічному трактаті св. Августина Аврелія «Про град Божий».
3. Співвідношення природного ходу речей (фатуму) і волі суб'єкта в концепції історичного розвитку Ніколо Мак'явеллі.
4. «Золотий вік» людства ще попереду: соціальні утопії Томаса Мора, Томазо Кампанелли, Франсуа Рабле, Френсіса Бекона.
5. «Листи про вивчення та користь історії» Генрі Болінброка як ознака концептуалізації історіософської думки на межі ранньомодерної та модерної доби.
6. Модифікація концепції «історичної естафети» у вченнях Жан-Жака Руссо, Анн-Робера Тюрго, Шарль-Луї Монтеск'є, Гійома Рейналя.
7. Роздуми щодо сили розуму як рушійної сили суспільного прогресу у «Ескізі історичної картини прогресу людського суспільства» Жан-Антуана Кондоресе.
8. Рациональна філософія історії Йогана Готфріда Гердера.
9. Суб'єктивний ідеалізм Йогана Готліба Фіхте у трактаті «Ідея про всезагальну історію зі світо-громадянським наміром».
10. Людина як іграшка «тасмничої руки» історії у філософській концепції Фрідріха Шелінга.
11. «Вплив марксистської парадигми на цивілізаційну теорію історії: концепції «довгої часової тривалості» та «світів-економік» Фернана Броделя.
12. Італійський націоналізм і неогегельянство Бенедетто Кроче: концепція саморозвитку духовного життя, яке індивідуалізується в історичних явищах.
13. Проблема співвідношення людської свободи та суспільної необхідності у історіософії Робіна Дж. Коллінґвуда.
14. Філософські пошуки змісту історії Миколи Бердяєвим як вершина російської історіософської думки.
15. Філософська критика Карлом Ясперсом теорії культурних циклів Освальда Шпенглера.
16. Екзистенціалістські теорії присутності людини в часі та феномену історичної події Мартіна Хайдеггера.
17. Антиісторизм Карла Поппера.
18. Теорія циклічного розвитку історії (концепція ритміки цивілізацій) Арнольда Дж. Тойнбі.
19. Філософський негативізм Раймона Арона щодо питань про роль індивіда в історії, вплив духовності на розвиток людства, історичний детермінізм і межі пізнання минулого.
20. Бог і людина: розуміння діалектики історичного процесу у релігійній історіософії Заходу.
21. Станіслав Оріховський як представник української історіософської думки доби Ренесансу.
22. Концепція історично прогресуючого коловороту суспільних форм устрою Михайла Драгоманова.
23. Історіософські погляди Михайла Грушевського та Вячеслава Липинського: аналіз спільних та відмінних підходів до витлумачення історичного процесу.
24. Поняття «філософія історії» та трансформація його змісту в історії філософії.
25. Філософські дискусії про особливості історичної долі України на пограниччі східного і західного світів.

## ЗАСОБИ ДЛЯ ПРОВЕДЕННЯ ПОТОЧНОГО ТА ПІДСУМКОВОГО КОНТРОЛЮ

За місцем у навчальному процесі розрізняємо **поточний** і **підсумковий** види контролю.

### Поточний контроль рівня знань студентів.

Його завданням є перевірка розуміння студентами певного матеріалу з окремих тем навчальної дисципліни, визначення рівня його засвоєння, вироблених навчальних і дослідницьких навичок, уміння самостійного опрацювання текстів та здатності їх осмислювання, а також вироблення навичок письмової та усної самопрезентації.

Поточний контроль здійснюється за трьома напрямками:

- контроль за систематичністю та активністю роботи на практичних (семінарських) заняттях;
- контроль за виконанням завдань самостійного опрацювання поза межами аудиторій;
- контроль за рівнем засвоєння і творчого застосування знань у вигляді практичних змістових модулів (контрольних і тестових тематичних завдань).

### Підсумковий контроль знань студентів.

Проводиться у формі екзамену. Форма і терміни підсумкового (семестрового) контролю визначаються навчальним планом або робочим навчальним планом. Студент допускається до підсумкового контролю (екзамену) за умови виконання не менше як на задовільну оцінку усіх проміжних форм поточного контролю.

Підсумковий контроль (екзамен) проводиться в усній, письмовій або усно-письмовій формі наприкінці 1 семестру, покриваючи навчальний матеріал відповідно усіх змістових модулів. При виведенні загальної оцінки студента викладач бере до уваги результати як поточного так і підсумкового контролю знань. При цьому частка сумарної оцінки, яку студент може отримати за результатами поточного контролю, становить 50 %, за підсумкову форму контролю – 50 % загальної оцінки.

## ПРОГРАМОВІ ВИМОГИ З ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

1. Особливості історичного пізнання.
2. Відмінність філософії історії та історичної науки.
3. Предмет філософії історії
4. Методи і функції філософії історії.
5. Типи історичної свідомості. Співвідношення міфологічного, релігійного та філософського осягнення історії.
6. Особливості міфологічного осягнення історії.
7. Особливості релігійного осягнення історії.
8. Філософія історії в системі гуманітарних дисциплін.
9. Початки історичної свідомості у народів Стародавнього Сходу
10. Історія як коловорот у філософії історії Сіма Цяня.
11. Грецька антична історіографія. «Природний історизм».
12. Філософія історії Платона.
13. Філософія історії Арістотеля.
14. Історичний коловорот у філософії історії Полібія.
15. Римська антична історіософія.
16. Особливості середньовічної філософії історії.
17. Історіософія Оригена.
18. Філософія історії Аврелія Августина.
19. Августин Блаженний: проблема співвідношення свободи і необхідності в історії.
20. Історіософія Іоахима Флорського.
21. Ренесансні погляди на історію.
22. Регресистська інтерпретація історичного процесу Мішелем Монтенем.
23. Циклічна модель історії Ібн-Халдуна.
24. Коловоротна філософія історії Ніколо Макіавеллі.
25. Принцип макіавеллізму в історії.
26. Соціальні утопії Томаса Мора, Томазо Кампанелли, Франсуа Рабле, Френсіса Бекона.
27. Особливості філософії історії Нового часу.
28. Концепція історичного розвитку Томаса Гоббса.
29. Просвітницькі ідеї філософії історії Джона Локка.
30. Історіософія Девіда Юма.
31. Історіософські ідеї Бенедикта Спінози.
32. Ідея прогресу у монадології Готфріда Вільгельма Лейбніца.
33. Вчення про керівну роль держави у прогресі історичних форм суспільства у трактатах Ніколо Макіавеллі, Жана Бодена, Томаса Гоббса.
34. Філософія історії Джамбаттіста Віко.
35. Прогресизм просвітницької філософії історії.
36. Про залежність суспільної історії від природи у філософії історії Шарля Луї Монтеск'є.
37. Регресистські філософсько-історичні ідеї Жана Жака Руссо.
38. Впровадження поняття «філософія історії» і його розуміння Франсуа-Марі Аруе Вольтером.
39. Історичний фаталізм Дені Дідро.
40. Філософсько-історичні ідеї Анрі Робера Тюрго.
41. Система філософії історії Жана Антуана Нікола Кондорсе.
42. Філософія історії Клода Анрі де Рувруа Сен-Сімона.
43. Просвітницька концепція історичного поступу Огюста Конта.
44. Заперечення Едмундом Берком могутності людського розуму у визначенні напрямку історичного розвитку.
45. Концепція соціального поступу Йогана Готфріда Гердера.
46. Особливості німецької класичної філософії історії.
47. Прогресистське тлумачення історії Іммануїлом Кантом.
48. Йоган Готліб Фіхте: історія як здійснення принципу свободи.
49. Фрідріх Вільгельм Йосиф Шелінг: історія як єдність свободи та необхідності.
50. Філософія історії Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля.
51. Особливості неklasичної філософії історії.
52. Наукоцентричне та наукобіжне розуміння історії.
53. Теорія історичного процесу Карла Маркса: формацийний підхід.
54. Позитивістський еволюціонізм та неоеволюціонізм.
55. Осмислення історії у «філософії символічних форм» Ернста Кассіраера.
56. Відмінності природничого та історичного мислення в неокантіанстві Вільгельма Віндельбанда.
57. Методологія історичного пізнання Генріха Ріккєрта.
58. «Ідея історії» Робіна Джорджа Колінгвуда.
59. Цивілізаційний підхід до історії.
60. Філософсько-історичні ідеї Фрідріха Ніцше.
61. Герменевтика Вільгельма Дільтея як методологія розуміння історії.
62. Вчення Миколи Данилевського про культурно-історичні типи.
63. Морфологія історії Освальда Шпенглера.
64. Філософія історії Арнольда Джозефа Тойнбі.
65. Культурно-історична концепція Пітіріма Сорокіна.
66. Карл Ясперс про єдність людства та смисл історії.
67. Історіософські ідеї Макса Вебера.
68. Антиісторизм Карла Поппера.
69. Тейярдізм.
70. Філософія історії постмодерну.
71. Концепція «конфлікту цивілізацій» Семюела Хантінгтона.
72. Проблема кінця історії. «Кінець історії» Френсіса Фукуями.
73. Концепція «третьої хвилі» Олвіна Тофлера.
74. Історіософські ідеї в культурі Київської Русі.
75. Історіософські пошуки українських мислителів XVI – поч. XVII ст. (Станіслав Оріховський, Степан Кленович, Хома Євлевич, Анонім, Касіян Сакович та ін.).
76. Історіософія українського романтизму (Микола Костомаров, Тарас Шевченко).
77. Взаємини еліти і маси на етапі націотворення: український історіософський досвід кінця XIX – першої чверті XX ст.
78. Концепція історично прогресу суспільних форм устрою Михайла Драгоманова.
79. Філософія історії Івана Франка.
80. В'ячеслав Липинський як філософ історії.
81. Історіософські погляди Михайла Грушевського.
82. Ноосферна концепція Володимира Вернадського.
83. Історія України в контексті світового історичного процесу.
84. Російська релігійна історіософія кінця XIX – першої половини XX століття (Володимир Соловйов, Сергій Булгаков, Лев Карсавін, Микола Бердяєв, Микола Лосський).

85. Поняття рушійних сил історії.
86. Умови, чинники та фактори історії.
87. Духовні та матеріальні, об'єктивні та суб'єктивні фактори історії.
88. Поняття долі в античній філософії.
89. Принцип провіденціалізму в історії. Постановка питання про свободу волі у християнській історіософії.
90. Філософія доби Відродження: нове бачення місця та ролі людини, її можливостей у визначенні своєї долі.
91. Духовно моральні якості видатної особистості в умовах суспільних трансформацій.
92. Творча особистість як рушійна сила історії.
93. Природничий детермінізм.
94. Екологічний детермінізм.
95. Демографічний детермінізм.
96. Економічний детермінізм.
97. Технологічний детермінізм.
98. Проблема періодизації історії.
99. Поняття «цивілізація»: генеза і динаміка змісту.
100. Культура як доля, цивілізація та каузальність.
101. Релігія як духовна субстанція цивілізації.
102. Поняття суб'єкт історії: людина, історичні спільності, цивілізації.
103. Антропосоціогенез як двосдиний процес виникнення людини і суспільства.
104. Роль особистості в історії: ідеалістичний та матеріалістичний підхід.
105. Діалектика об'єктивних умов та індивідуальних особливостей у діяльності видатної історичної особистості.
106. Історична необхідність як умова формування видатної особистості.
107. Людина як основа і рушій історії, міра її самореалізованості та мета.
108. Культ особи, вождизм: передумови та соціальні наслідки.
109. Суспільство як суб'єкт історії.
110. Історичні типи спільнот. Відмінність і зв'язок між поняттями роду, племені, народу і нації.
111. Нація як суб'єкт історичного розвитку. Основні теорії походження і розвитку нації.
112. Національні рухи та їх вплив на розвиток суспільства.
113. Роль народних мас і класів в історії.
114. Ідея народу як активно діючої та вищої моральної сили в історичних діяннях.
115. Суб'єкт історії у марксистській філософії.
116. Поняття «цивілізація»: генеза і динаміка змісту. Цивілізації та їх місце в історії.
117. Свобода і відповідальність суб'єкта історії.
118. Історія як поняття історичної науки і як філософська категорія.
119. Історичні закони як інваріантне начало всесвітньо-історичного процесу, зумовлює його єдність та багатоманітність форм їх вияву.
120. Єдність сутності та розмаїття явищ в історії.
121. Проблема співвідношення загального, особливого та індивідуального, глобального й регіонального (локального), центру та периферії, класичних і некласичних форм, віковичного та плинного в історичному процесі.
122. Особливості взаємозв'язку спільнот і суспільств різного та одного історичного типу.

123. Проблема єдності та цілісності історичного процесу. Історичний монізм та історичний плюралізм.
124. Історія як єдиний геоцентричний (християнство, Георг Гегель, Володимир Соловйов, Лев Карсавін) чи природно-історичний (Карл Маркс, Фрідріх Енгельс, марксизм) процес та історія як множина автономних утворень – етносів, суспільств, культур, цивілізацій (Джамбатіста Віко, Георг Гердер, Микола Данилевський, Освальд Шпенглер, Арнольд Тойнбі, Семюел Хантінгтон).
125. Співвідношення формаційного та цивілізаційного підходів до осмислення історичного процесу.
126. Лінійна модель історії.
127. Циклічна модель історії.
128. Проблема полілінійності та цивілізаційної визначеності культурно-історичного процесу.
129. Філософсько-світоглядний зміст проблеми сенсу історії.
130. Глушення сенсу історії у класичній філософії історії.
131. Некласичне розуміння сенсу історичного процесу.
132. Релігійна інтерпретація сенсу історії.
133. Прогресивський підхід до сенсу історії.
134. Проблема суспільного прогресу та його критеріїв.
135. Проблема закономірностей історичного процесу. Людиноцентризм як закон історії.
136. Історичний детермінізм і телеологія в історії.
137. Просвітництво: людина як дійсна основа історії, її міра та предмет.
138. Микола Бердяєв: прорив історії в понад історію.
139. Сергій Булгаков. «Основні проблеми теорії прогресу».
140. Осмислення історії у «філософії символічних форм» Ернста Кассіра.
141. «Витоки» і «мета» історії в релігійному екзистенціалізмі.
142. Карл Ясперс про єдність людства та смисл історії.
143. Мартин Гайдегер: трагічна постава історії.
144. Сучасний неотомізм про кінцеву мету людського суспільства (Жак Мартен, Карл Ранер).
145. Проблема співвідношення добра і зла в історії.
146. Цінності історії та цінності людського існування.
147. Основні парадигми філософії історії: натуралізм, суб'єктивний спірітуалізм, провіденціалізм, історичний матеріалізм, історичний дуалізм, стохастизм.

## КРИТЕРІЇ ОЦІНЮВАННЯ ЗНАТЬ І ВМІНЬ СТУДЕНТІВ

Оцінювання всіх видів поточного і підсумкового контролю диференційоване і проводиться за 100 бальною шкалою ECTS.

Оцінка ECTS	Визначення	Університетська шкала	Національна шкала
A	ВІДМІННО	90-100 відмінно	5 відмінно
B	ДУЖЕ ДОБРЕ	80-89 добре	4 добре
C	ДОБРЕ	70-79 добре	
D	ЗАДОВІЛЬНО	60-69 задовільно	3 задовільно
E	ДОСТАТНЬО	50-59 задовільно	
FX	УМОВНО НЕЗАДОВІЛЬНО	26-49 незадовільно з можливістю повторного складання	2 незадовільно
F	БЕЗУМОВНО НЕЗАДОВІЛЬНО	1-25 незадовільно	

Пояснення оцінок ECTS: Оцінка А «Відмінно» виставляється студенту тоді, коли дані повні відповіді на поставлені питання, коли відчувається глибоке знання теоретичного матеріалу, в повному обсязі викладені головні та допоміжні ідеї та думки, які були закладені в у питаннях, тобто теоретичний курс засвоєний повністю; всі передбачені програмою навчання завдання виконані, якість їх виконання оцінена кількістю балів, близькою до максимального. Суттєвим моментом у відповідях студента повинні бути зв'язок теорії з практикою, вміння застосовувати теоретичні знання при розв'язанні практичних завдань.

Оцінка В «Дуже добре» – теоретичний курс студентом засвоєний в значній мірі, проте допущені незначні неточності та пропущені окремі пояснення, в основному сформовані необхідні практичні навички роботи з засвоєним матеріалом; всі передбачені програмою навчання завдання виконані, якість виконання більшості з них оцінена кількістю балів, наближеною до максимального.

Оцінка С «Добре» – теоретичний курс студентом засвоєний по суті, але допускаються незначні неточності, неповне викладення матеріалу, деякі практичні навички роботи з засвоєним матеріалом сформовані недостатньо, всі передбачені програмою навчання завдання виконані, якість виконання більшості з них не оцінена максимальною кількістю балів, деякі види завдань виконані з помилками.

Оцінка D «Задовільно» – теоретичний зміст курсу засвоєний частково, дані відповіді на частину питань, але не менше 75% від повної відповіді, причому у відповідях не було принципових помилок, наявні прогалини не мають суттєвого характеру, необхідні практичні навички роботи з засвоєним матеріалом в основному сформовані, більшість передбачених програмою навчання завдань виконані, але наявні певні неточності та недоречності, деякі з виконаних завдань, містять помилки.

Е «Достатньо» – теоретичний зміст курсу засвоєний частково, дана відповідь на частину питань, але не менше 60% від повної відповіді, є суттєві неточності та недоречності, порушена послідовність у викладенні програмного матеріалу, є помилки в формулюванні основних теоретичних положень, відчуваються складнощі у вирішенні практичних питань, практичні навички роботи не сформовані, багато з передбачених програмою навчання завдань не виконано, або якість виконання деяких з них оцінені кількістю балів, близькою до мінімального.

FX «Умовно незадовільно» – теоретичний зміст курсу засвоєний частково, дано правильну відповідь тільки на частину питань (в обсязі менше, ніж 60%), необхідні практичні навички роботи не сформовані, більшість передбачених програмою навчання завдань не виконані, або їх якість виконання оцінені кількістю балів, близькою до мінімального. При додатковій самостійній роботі над матеріалом курсу можливе підвищення якості виконання навчальних завдань.

F «Безумовно незадовільно» – теоретичний зміст курсу не засвоєний, необхідні практичні навички роботи не сформовані, усі виконані завдання містять грубі принципові помилки, додаткова самостійна робота над матеріалом курсу не приведе до будь-якого значимого підвищення якості виконання навчальних завдань.

## ПЕРЕЛІК НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

### Основна література

1. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000.
2. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Львів, 1999.
3. Кримський С. Запити філософських смислів. – К., 2003.
4. Колінгвуд Р.Дж. Ідея історії. – К., 1996.
5. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. Вид. 2-ге. / Відп. ред. С. Кримський. – К., 1999.
6. Панарин А. Философия истории. – М., 1999.
7. Философия истории // Мир философии. В 2-х т. – М., 1991. – Ч.2. – Р. VI.
8. Яшук Т.І. Філософія історії. Курс лекцій. – К., 2004.

### Додаткова література

1. Августин Блаженный. О Граде Божьем: В 4 т. – М., 1994.
2. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997.
3. Автономова Н.С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии. – 1978. – №2.
4. Анисимов С.Ф. Духовные ценности: производство и потребление. – М., 1986.
5. Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1970.
6. Аристотель. Политика // Соч. В 4-х т. – М., 1984.
7. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории: Пер. с фр. – М., СПб., 2000.
8. Бакрадзе А.Т. Идеал людськості і цінності людського буття // Філософська і соціологічна думка. – 1989. – №2.
9. Белл Д. Социальные границы информационного общества // Новая информационная волна на Западе. – М., 1986.
10. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990.
11. Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре. / Философия и мировоззрение: Философские дискуссии 20-х годов. – М., 1990.
12. Бестужев-Лада И.В. Номативное социальное прогнозирование: Возможные пути ирреализации целей общества. – М., 1987.
13. Библер В.С. Нравственность, культура, современность. – М., 1990.
14. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2000.
15. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000.
16. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1995.
17. Болингброк. Письма об изучении и пользе истории. Пер. с англ. – М., 1978.
18. Болингброк – политик и мыслитель // Просветительское движение в Англии / Под ред. Н. М. Мещеряковой. – М., 1991.
19. Бохенский Ю. Духовная ситуация времени // Вопросы философии. – 1993. – №5.
20. Бродель Ф. История и общественные науки: Большая длительность // Философия и методология истории. – М., 1977.
21. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст. Т.3: Час світу. Пер. з фр. – К., 1998.
22. Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – СПб., 1997.
23. Булгаков С. Н. Соч. в 2-х томах. – М., 1993.
24. Бэкон Ф. Новая Атлантида. Опыты и наставления нравственные и политические. Пер. с лат. и англ. – М., 1962.
25. Бэрк Э. Размышления о революции во Франции. Пер. с англ. – Лондон, 1992.

26. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произв. – М., 1988.
27. Вернадский В. Биосфера и ноосфера. – М., 2004.
28. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М., 1991.
29. Возняк С., Голяник М., Рубін О. Філософська думка України : імена та ідеї. – Івано-Франківськ, 1996.
30. Войтыла К. Этика и нравственность // Вопросы философии. – 1991. – №1.
31. Волкогонова О.Д. Приоткрывая завесу времени. О социальном прогнозировании будущего. – М., 1989.
32. Вольтер. Философские сочинения. Пер. с фр. – М., 1988.
33. Гаврилишин Б. Дороговкази в майбутнє. До ефективніших суспільств. Доповідь Римському клубові. – К., 1992.
34. Ганди М. Моя вера в ненасилие // Вопросы философии. – 1992. – №3.
35. Гегель Г.В. Философия истории. – СПб., 1993.
36. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М., 1977.
37. Геродот. История в девяти книгах. – К., 1993.
38. Гидденс Э. Постмодерн // Философия истории: Антология. – М., 1995.
39. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: Пер. с англ. и франц / Сост. Л.И. Василенко и В.Е. Ермолаева. – М., 1991.
40. Гоббс Т. Левіафан, або суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. Пер. з англ. – К., 2000.
41. Горський В.С. Історія української філософії. – К., 1997.
42. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М., 1980.
43. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991.
44. Грушин Б.А. Массовое сознание. – М., 1987.
45. Губман Б.Л. Современная католическая философия: человек и история. – М., 1988.
46. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М., 1986.
47. Гулям Наби. Будущее человечества. Исламский прогноз // Свободная мысль. – 1992. – №6.
48. Гуревич А.Я. Средневековый мир. – М., 1990.
49. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. – М., 1991.
50. Дидро Д. Жак-фаталист. Литературные произведения. Пер. с фр. М., 1983.
51. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. – М., 1990.
52. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998.
53. Дилигенский Г.Г. “Конец истории” или смена цивилизаций? // Вопросы философии. – 1991. – №3.
54. Дильтей В. наброски и критика исторического разума // Вопросы философии. – 1988. – №4.
55. Дильтей В. Основная мысль моей философии... // Вопросы философии. – 2001. – №9.
56. Дильтей В. Описательная психология. – СПб., 1996.
57. Донцов Дм. Дух нашої давнини. – Дрогобич, 1991.
58. Драгоманов М.П. Выбранные. – К., 1991.
59. Дробницкий О.Г. Понятия морали. – М., 1974.
60. Энгельс Ф. Походження сім'ї, приватної власності і держави // Маркс К., Энгельс Ф. Твори. – Т. 21.
61. Жебар Э. Мистическая Италия. – Томск, 1997. – “Иоахим дель Флоре”.
62. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К., 1993.
63. Здравомыслов А.А. Потребности. Интересы. Ценности. – М., 1986.
64. Зелінський М.Ю. Людина майбутнього: прогнози і пророцтва. – К., 1991.
65. Зиммель Г. Избранное. В 2 т. – М., 1996.
66. Ивин А.А. Философия истории: Учебное пособие. – М., 2000.
67. Ионов И. Н., Хачатурян В. М. Теория цивилизаций. От античности до конца XIX века. – СПб., 2002.
68. Исторический материализм // Основы марксистско-ленинской философии. – М., 1979.
69. История греческой литературы. – М., Л., 1946. – Т.2.
70. История китайской философии // Под ред. М.Л. Титаренко. – М., 1989.
71. Історія світової культури: Навч. посібник / Керівник авт. колективу Л.Т. Левчук. – Київ, 2003.
72. Історія філософії на Україні у 3 т. – К., 1988.
73. Історія філософії України: Хрестоматія. – К., 1993.
74. Калининков Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. – Л., 1978.
75. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? Предполагаемое начало человеческой истории. // Кант И. Собр. Соч.: В 8-ми тт., – Т.8. – М., 1994.
76. Каретти Э. Масса и власть. – М., 1988.
77. Каретти Э. Человек нашего столетия. – М., 1990.
78. Капшуба М.В., Паславський І.В., Захара І.С. та ін. Філософія Відродження в Україні. – К., 1990.
79. Кизима В.В. Totallogy. Посткласичні дослідження. – К., 1995.
80. Косов Ю.В. В поисках стратегии выживания: Анализ концепций глобального выживания. – СПб., 1991.
81. Костомаров Н.Н. Исторические произведения. Автобиография. – К., 1989.
82. Кроче Б. Теория и история историографии. Пер. с итал. – М., 1998.
83. Кузнецов Н.С. Человек: потребности и ценности. – Свердловск, 1992.
84. Кун Т. Структура научных революций. – М., 1975.
85. Лавров П.Л. Избранные произведения: В 2 т. – М., 1965. – Т.2.
86. Лебон Г. Думки і вірування юрби // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №6.
87. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1995.
88. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. – М., 1991.
89. Леві-Строс К. Структурна антропология. – К, 2000.
90. Леві-Строс К. Первісне мислення. – К., 2000.
91. Лейбниц Г.В. Монологія // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. – М., 1982. – Т.1.
92. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: У 2 т. – К., 1994.
93. Литвинов В.Д. Ренесансний гуманізм в Україні. – К., 2000.
94. Лісовий В.С. “Культура” та “Цивілізація” (порівняльний аналіз). – Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №12.
95. Лісовий В.С. Етнос і нація // Вісник АН України. – 1993. – №10.
96. Лосев А. Античная философия истории. – М., 1977.
97. Лосев А. История античной эстетики. – М., 1974.
98. Лосев А. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.
99. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М., 1991.
100. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М., 1994.
101. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. – М., 1991.
102. Лурье С.Я. Очерки по истории античной науки. – М.Л., 1947.

103. Лях В. Постіндустріальне суспільство як нова парадигма соціального розвитку: проблеми і перспективи. // Генеза. – 1994. – №1.
104. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М., 1979.
105. Макьявеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець. Пер. з італ. – К., 1996.
106. Маланюк С. Нариси з історії нашої культури. – К., 1992.
107. Малахов В.А. Цінність як категорія культури // Філософська думка. – 1989. – №5.
108. Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема. // Вопросы философии. – 1990. – №10.
109. Маритен Ж. Интегральный гуманизм. // Вопросы философии. – 1991. – №5.
110. Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 1994.
111. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. – К., 1995.
112. Маркс К. Економіко-філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. – К., 1973.
113. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И. О диалектическом и историческом материализме. М., 1984.
114. Медоуз Д.Х., Медоуз Д.Л., Рендерс Й. и др. Пределы роста: Докл. По проекту Римского клуба «Сложное положение человечества». – М., 1991.
115. Межуев М.В. Культура и история. – М., 1977.
116. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. – К., 1996.
117. Монтескье Ш.-Л. Избранные произведения. Пер. с фр. – М., 1955.
118. Мор Т. Утопия. Пер. с лат. – М., 1978.
119. Мудрагей Н.С. Философия истории Дж. Вико // Вопросы философии. – 1996. – №1.
120. Нагель Э. Детерминизм в истории // Философия и методы истории. – Благовещенск, 2000.
121. Наука и будущее: Борьба идей / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. – М., 1990.
122. Научное предвидение общественных процессов: Методологический анализ / Отв. ред. В.И. Куценко. – К., 1990.
123. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. – К., 1990.
124. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. – К., 1994.
125. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Фридрих. Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М., 1990.
126. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Вопросы философии. – 1989. – №5.
127. Ницше Ф. Сумерки богов. – М., 1989.
128. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 1990.
129. Новая технократическая волна на Западе. – М., 2001.
130. Освобождение духа / Под общ. ред. А.А. Гусейнова, В.И. Толстых. – М., 1991.
131. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Хосе. Дегуманизация искусства и другие работы. Сборник. – М., 1991.
132. Ортега-и-Гассет Х. Восстание мас. // Вопросы философии. – 1989. – №3,4.
133. Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початку XVII ст.: Тексти і дослідження. – К., 1988.
134. Парсонс Т. Системы современных обществ. – М., 1997.
135. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. – К., Львів, 2001.
136. Печчен А. Человеческие качества. – М., 1980.
137. Платон. Государство // Соч.: В 3-х т. – М., Т.3. – Ч.1.
138. Плеханов Г.В. О роли личности в истории. // Избр. философ. произв.: в 2 т. – М., 1956. – Т.2.

139. Полибий. Всеобщая история: В 3 т., 40 кн. – СПб., Т. I. – 1994; Т. II. – 1995; Т. III. – 1995.
140. Пошлер К. Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х т. – К., 1994.
141. Поппер К. Злиденність історизму. – К., 1993.
142. Прицак О. Історіографія та історіософія Михайла Грушевського. – К., 1991.
143. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1985.
144. Риккерт Г. Философия истории // Философия жизни. – К., 1998.
145. Рижский О. Библиейские вольнодумцы. – М., 1990.
146. Розанов В.В. Религия. Философия. Культура. – М., 1992.
147. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник. – М., 2001.
148. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. Пер. с фр. – М., 1988.
149. Святой Августин. Сповідь. – К., 1997.
150. Сичивиця О.М. Основні парадигми філософії історії: Конспект лекцій. – Львів, 1993.
151. Скворцов Л.В. Субъект истории и социальное самосознание. – М., 1983.
152. Соколов В. Средневековая философия. – М., 1979.
153. Соловьев В. С. Соч. в 2-х томах. – М., 1988.
154. Сорокин П. Главные тенденции нашего времени. – М., 1993.
155. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
156. Старосольський В. Теорія нації. – К., 1999.
157. Табачковський В.Г. Людина-Екзистенція-Історія. – К., 1996.
158. Тарасов Б. Куда движется история? Метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции. – СПб., 2001.
159. Татаркевич В. Історія філософії. – Львів, 1997. – Т.1., 1999. – Т.2., 1999. – Т.3.
160. Творчість Т.Г. Шевченка у філософській культурі України: 36 Наукових праць / АН України. Ін-т філософії; Відп. ред. М.І. Лук. – К., 1992.
161. Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1997.
162. Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. – М., 2004.
163. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: У 2 т. – К., 1995.
164. Токарев А. Религия в истории народов мира. – М., 1976.
165. Тоффлер Е. Третья волна. – К., 2000.
166. Тоффлер Э. Шок будущего. – СПб., 2002.
167. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. – Ч.1. – К., 1995.
168. Утопический роман XVI – XVII веков. – М., 1971.
169. Февр Л. Бои за историю. – М., 1991.
170. Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії. – К., 2001.
171. Філософія Гегеля і сучасність. Збірник наукових праць / За ред. А. Карася. – Львів, 2002.
172. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989.
173. Філософія та її місце в сучасній культурі // Філософська і соціологічні думка. – 1993. – №4.
174. Філософія. Курс лекцій. / За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2000.
175. Філософія. Підручник / За ред. В.О. Причепія. – К., 2000.
176. Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К., 2001.
177. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
178. Франк С.Л. Духовне основи общества. – М., 1992.
179. Франко І.Я. Що таке поступ? // Франко І.Я. Твори у 50 т. – К., 1976-1986.
180. Фрейд З. Недовольство в культурі // Філософские науки. – 1989. – №1.
181. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М., 1992.



182. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1993.
183. Фромм Э. Душа человека: Перевод. – М., 1992
184. Фуко М. Ницше, генеалогія, історія // Філософія епохи постмодерна. Сборник переводов и рефератов. – Минск, 1996.
185. Фуко М. Наглядати і карати. – К., 1998.
186. Фуко М. Слова и вещи. – М., 1977.
187. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – №3.
188. Футурологические концепции эволюции // Современные социально-политические теории: Учебное пособие. / Под ред. Д.С. Клементьева и др. – М., 1991.
189. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1998.
190. Хабермас Ю. О субъекте истории. – М., 1990.
191. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности. // Вопросы философии. – 1989. – №2.
192. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – М., 1993.
193. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Пер. с нем. – Томск, 1998.
194. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003.
195. Хантингтон С. Зіткнення цивілізацій? // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – №1.
196. Хвильовий М. Твори: У 2 т. – К., 1991.
197. Хесле В. Гении философии Нового времени. – М., 1992.
198. Хрестоматія по истории древнего Востока / Под ред. Струве и Д.Г. Редера. – М., 1963.
199. Чанышев А. Курс лекцій по древній и средневековой философии. – М., 1991.
200. Чижевський Д. В'ячеслав Липинський як філософ історії // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 10.
201. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992.
202. Чижевський Д. Гегель і Французька революція // Чижевський Д. Філософські твори у 4-х томах. – К., 2005. Т. 4.
203. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992.
204. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Пер. с нем. – Томск, 1999.
205. Шинкарук В.І. Філософія і сучасні історичні реалії // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №4.
206. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: В 2 т. – М., 1992-93.
207. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. – М., 1993. – Т.1., 1998. – Т.2.
208. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991.
209. Юнг К. Проблемы души нашего времени. – М., 1993.
210. Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. Пер. с фр. и англ. – М., 1987.
211. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – М., СПб., 1998.
212. Ясперс К. Духовная ситуация времени. – М., 1990.
213. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

## КОРОТКИЙ ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ СЛОВНИК

**АБСОЛЮТНИЙ ДУХ** – термін Гегеля, що характеризує абсолютну ідею на тій стадії її розвитку, де вона, пройшовши етапи логіки й природи, здійснює пізнання самої себе за допомогою людського розуму. Це містифіковані, відірвані від життя форми суспільної свідомості (мистецтво, релігія, філософія), зведені до свого абсолютного змісту.

**БАЗИС І НАДБУДОВА** – категорії марксистської соціальної філософії, покликані відобразити взаємовідношення між економічною структурою та іншими структурами, процесами, явищами і сферами життєдіяльності суспільства, зокрема, юридичними, політичними, духовними тощо. Економічна структура суспільства, тобто сукупність об'єктивних суспільних відносин між людьми у процесі матеріального виробництва (виробничих відносин), визначається як базис, а властиві певному суспільству форми ідеологічного й політичного життя, його державний устрій, поширені у ньому правові, моральні, художні, філософські та релігійні погляди, дії, нормативи, відносини, а також організації та установи – як надбудова, що породжується і зумовлюється базисом. Виходячи з відомої тези Леніна про те, що суспільні відносини поділяються на матеріальні та ідеологічні (останні лише як надбудова над першими), представники радянської соціальної філософії нерідко зводили проблему Б. і н. до співвідношення матеріальних суспільних відносин з ідеологічними. Редукціонізм такого стибу виявився неспроможним, оскільки ні сукупність суспільних матеріальних відносин не зводиться до економічних, ні сукупність «поза-базисних» суспільних відносин, сфер, процесів та явищ – до відносин ідеологічних. Своєрідним редукціонізмом виявилося і надто поширене у «радянському» марксизмі тлумачення як базису лише тієї підсистеми існуючих у суспільстві виробничих відносин, які безпосередньо характеризують саме панівну на певний час систему суспільного матеріального виробництва, виводячи за межі базису всі інші підсистеми суспільних виробничих відносин. На початок 90-х років неспроможність подібних ухилів стала очевидною, але з принциповими труднощами зіткнулися вже сама подальша розробка і використання понять Б. і н. як таких, оскільки за переходу від індустріального суспільства до постіндустріального докорінно змінюються і характер співвідношення, і самі предметні поля, що їх відображали категорії Б. і н.

**ВІДРОДЖЕННЯ** (Ренесанс) – період в культурному й ідейному розвитку країн Західної та Центральної Європи (в Італії XIV – XVI ст., в інших країнах – кін. XV – поч. XVII ст.), перехідний від середньовічної культури до культури Нового часу. Характерні риси культури Відродження, антифеодалної в своїй основі: світський, антиклерикальний характер, гуманістичний світогляд, звернення до культурної спадщини античності, ніби «вродження» її (звідси назва). Відродження виникло й розквітло в Італії, де вже на межі XIII – XIV ст. його провісниками були поет Данте, художник Джотто та ін. Творчість діячів Відродження пройнята вірою в безмежні можливості людини, її волі та розуму, запереченням католицької схоластики й аскетизму (гуманістична етика італійця Валли та ін.). Пафос утвердження ідеалу гармонійної, розквітаючої творчої особи, краси та гармонії дійсності, звернення до людини як до найвищої первня буття, відчуття цілісності й стрункості всесвіту додають мистецтву Відродження величю, героїчному масштабу.

**ВИКЛИК – ВІДПОВІДЬ** – поняття, запроваджені Тойнбі для позначення однієї з визначальних характеристик ритму існування цивілізацій. За ним, перебіг цивілізаційних процесів і проходження цивілізацією основних етапів її життєвого кола (виникнення, зростання, надрод, деградація і розклад) підпорядковані закону. В. – в., відповідно до якого кожен крок поступу цивілізації постає як адекватна відповідь на

виклик середовища – природного для перших, батьківських цивілізацій; природного та соціального – для наступних. Такі виклики спричиняються дією найрізноманітніших чинників природно-історичного середовища, серед яких Тойнбі визначає: «стимул» країни з суворими умовами життя, «стимул» нової незайманої Землі, «стимул» несподіваного удару з боку зовнішнього ворога, «стимул» невідповідного соціального статусу (скажімо, рабства). Але утворюється той чи інший виклик, як правило, не поодиноким, а комбінацією кількох чинників, тому це не якась єдина сутність, а відношення. При цьому сам Тойнбі схильний тлумачити це відношення не лише як взаємодію неживих сил, на зразок «Інь» та «Янь», а й як «зіткнення між двома надлюдськими особистостями» міфологічного чи релігійного типу. Загалом же значення виклику як зовнішньої спонуки полягає в тому, щоб перетворити внутрішній творчий імпульс у постійний рушій, що сприяє реалізації потенційно можливих творчих варіацій. Виклик провокує зростання відповідного суспільства (цивілізації), оскільки, відповідаючи на виклик, воно вирішує виниклу перед ним проблему і сягає вишого та досконалішого з точки зору ускладнення структури стану. Відсутність викликів, занадто сприятливі умови не стимулюють розвитку, спричиняють зворотний рух. І навпаки, якщо виклик занадто потужний і масштабний, це виключає саму можливість належної відповіді суспільства на нього. Тому адекватна відповідь і під час генези, і в ході існування цивілізації на виклик історичної ситуації, що включає комплекс природних і соціальних чинників, зумовлена свосереднім законом золотого середина: виклик не повинен бути ані заслабким, бо не спричинятиме достатньо помітної й активної відповіді, ані занадто суворим, бо це може завдати (або ж припинить) народження цивілізації у зародку, чи перетне шлях її існування на якомусь із етапів. Основу адекватної відповіді закладає діяльність творчої меншості, що продукує нові конструктивні ідеї історичних перетворень, адекватних викликові. Сама ж відповідь здійснюється у ході засвоєння, через мімізис, цих ідей та їх втілення у життя пасивнішою більшістю. Зростання цивілізації триває доти, доки вона спроможна адекватно відповідати новим викликам середовища. Ця спроможність, у свою чергу, залежить від здатності творчої меншості продукувати, запитані ідеї. Втративши таку здатність, меншість із творчої стає панівною, що владарює вже не завдяки авторитету, а через примус, матеріальні інструменти влади, передусім силу зброї. Таке перетворення панівної еліти зумовлене, по-перше, поступовим погіршенням складу спільноти людей з високими обдаруваннями, досягненнями, заслугами й моральним авторитетом у міру того, як вона трансформується у замкнуту самовідтворювану касту. По-друге, внутрішнє виродження духовної еліти спричиняє перехід влади від людей творчих до владних і авторитетних. Це з необхідністю призводить до дедалі ширшого усвідомлення несправедливості існуючого ладу і «розколу духу». Творчі люди, втративши становище лідерів, втрачають також інтерес до цілеспрямованого перетворення суспільної реальності, зосереджують свої духовні потенції поза нею, автоматично виконуючи свої соціальні ролі. На полюсі, що протистоїть панівній меншості, пасивна більшість формується як «внутрішній пролетаріат» – верства людей, не здатних до суспільно-корисної діяльності з притаманним їм паразитичним способом життя і готовністю до збурень за невиконання їхніх вимог – «хліба і видовищ». Паралельно на зовнішніх кордонах з'являються «пролетаріат зовнішній» – молодші народи, що відстають від надломленої цивілізації за рівнем розвитку. За таких умов останній стає дедалі важче, а то й неможливо давати потрібну відповідь. У суспільстві виникають, нагромаджуються і загострюються найрізноманітніші аномалії, що призводить до надлому цивілізації, далі – до її глибокого занепаду і в перспективі – до загибелі. Однак втрата здатності цивілізації відповідати на виклики історичної ситуації не є, за

Тойнбі, наперед визначеною й остаточною; ця здатність може релаксуватися й за умов надлому чи занепаду завдяки раціональній політиці правлячого класу, етерифікації й духовного єднання шляхом об'єднання світових культур та створення вселенської релігії, на основі залучення до неї у контексті майбутньої всесвітньої цивілізації.

**ВОЛОНТАРИЗМ** – це визнання примата волі над іншими проявами духовного життя людини, включаючи мислення. Корені волонтаризму містяться в християнській догматиці, вченні Канта, Фіхте, Шопенгауера, Гартмана, Ніцше. Воля вважається сліпим, нерозумним засновком світу, що диктує свої закони людині. Як крайнє вираження етичного релятивізму, волонтаризм переважно виявляється в соціально-політичній практиці як спроба попри об'єктивні закони довільно вирішувати проблеми життя суспільства. Діяти в дусі волонтаризму – означає не зважати на об'єктивні умови буття, закони природи й суспільства, видаючи свою сваволю за вищу мудрість. Таких прикладів чимало, зокрема й у недавній історії нашого суспільства. Багато революціонерів виявили своєрідне нетерпіння, бажання «підштовхнути» хід історії й накинути їй свою (часто дуже сильну) волю. Історія рано чи пізно виявляла утопічність таких спроб, за які народи розплачувалися кров'ю, злиднями, уповільненням розвитку. У певному наближенні свобода волі означає свободу вибору. **ДЕТЕРМІНІЗМ** – заперечення свободи волі є детермінізм – теорія, відповідно до якої жодний індивід не може контролювати власні дії. На думку детерміністів, усі дії людей зумовлюються невідконтрольними їм факторами, а саме: не вільним вибором, а генетичним кодом, інстинктами, переживаннями раннього дитинства чи соціальним середовищем. Залізний закон причинності говорить, що майбутнє в певному сенсі вже написано й не підлягає зміні. Детермінізм можна розглядати, з одного боку, як позитивний і негативний, з іншого боку, – як суворий і несуворий. У повсякденному житті ми відчуваємо, що можемо вибирати. З іншого боку, ми бачимо панування закону причинності в природі загалом і знаємо, що ми самі є частиною природи. Дехто з філософів наполягає на існуванні свободи волі почасти тому, що, на їхню думку, заперечення її спричинить шкідливі наслідки для моральності. Для захисту теорії свободи людської волі недостатньо спростувати детермінізм, оскільки свобода волі не є звичайна відсутність причинності, не є випадковість. Навіть найупертіші захисники свободи волі повинні визнати, що в багатьох випадках наш вибір і дія детерміновані в несуворому, чи негативному, сенсі слова.

**ДОБРО ТА ЗЛО** – категорії етики. Це нормативно-оцінні категорії моральної свідомості, що в гранично узагальненій формі позначають, з одного боку, належне й етично-позитивне благо, а з іншого – етично-негативне й нежего вчинки і мотиви. **ДОБРО** – це засаднича моральна цінність, етична цінність сама в собі. У більшості сучасних європейських мов вживається те саме слово на позначення матеріальних благ і блага морального, що дає поживу для морально-філософських міркувань з приводу доброго взагалі та того, що є добрим за визначенням. В історичному розвитку ціннісної відомості, в історії моральної філософії та моралістики люди досягають розуміння значеннєвих відмінностей у вживанні слова Д. Найважливішим було розрізнення добра у відносному й абсолютному значенні. Добре в одному випадку – це приємне та корисне, а, отже, цінне задля чогось іншого, цінне для саме цього індивіда, цінне в обставинах, що склалися, тощо. В іншому випадку добре є виявлення Д. тобто цінного самого в собі, що не є засобом задля іншої мети. Д. в цьому другому абсолютному значенні – моральне, етичне поняття. Воно виражає позитивне значення явищ або подій стосовно вищої цінності – ідеалу. Зло є протилежність Д.

**ЕСХАТОЛОГІЯ** – вчення Священного Писання про кінцеву долю світу та людини. Термін «есхатологія» утвердився в богослов'ї з XIX ст. Прийнято розділяти есхатологію на загальну й часткову, чи індивідуальну. Перша розглядає мету й

завершення усього історичного та світового процесу, а друга вчить про посмертне буття окремої людини. Старозаповітна «есхатологія» народилася під знаком віри в спасіння, у прийдешню повноту буття, до якого Творець веде людину й усю світобудову. Хоча Бог відкриває Себе в історії, смисл буття лежить за її межами, там, де історичний процес завершується здійсненням вищої мети Творця.

**ІДЕАЛІСТИЧНЕ РОЗУМІННЯ ІСТОРІЇ** – філософсько-історичне тлумачення сукупного розвитку як заснованого визначальною мірою на ідеях, волі, вірі, прагненнях, теоріях, вченнях, свідомостілюдей. І.р.і. є поширенням принципів ідеалізму на осмислення історичних подій, процесів, явищ. Якщо матеріалістичне розуміння історичного процесу в його радикальному варіанті перебільшує значення матеріальних начал життєдіяльності суспільства, то І.р.і. гіпертрофує роль духовних чинників (релігійних, моральних, філософських, наукових, правових тощо). Залежно від того, що закладається в основу історичного Процесу – об'єктивний дух, надіндивідуальне духовне начало, абсолютна ідея, надприродні сили, чи ідеї, бажання програми та концепції окремих історичних, політичних або ж культурних діячів, розрізняють об'єктивне та суб'єктивне І.р.і. На відміну від матеріалістичного, І.р.і. характеризується значно тривалішою історією існування. Започатковане ще з виникненням філософії у стародавньому світі, воно, трансформуючись і адаптуючись, дійшло до нашого часу й відіграє роль світоглядно-методологічної основи низки сучасних гуманітарних, соціальних, історичних, соціологічних, релігійних і філософських напрямків, шкіл, вчень, теорій і концепцій. Передуючи у загальноісторичному вимірі матеріалістичному розумінню, І.р.і. з плюралістичних позицій є іманентним породженням тих чи тих історичних культур, що представляють людство, постає як феномен пізньої, цивілізаційної стадії розвитку відповідних культур. Адже лише з переходом до досить високого рівня зрілості відповідного суспільства місце натурфілософії як провідної серед галузей філософського знання посідають поступово філософії суспільства, людини й історії. В ході такої трансформації філософського знання, яка, наприклад, в період елінізму і Римської імперії спричинила поступове виокремлення у відносно самостійні галузі загальноісторичних (Полібій, Сима Цянь), філософсько-історичних (Платон, Аристотель, Плутарх) творів, відбувалося піднесення ролі філософії історії та розробка на її теренах І.р.і. Однак систематичного вигляду філософсько-історична розбудова І.р.і. набуває лише з Августина, якого можна визнати останнім представником філософії історії стародавнього світу й першим філософом історії середньовіччя. Вихований на античній філософії й літературі, осмислений на засадах містико-ідеалістичного платонізму, Августин, проте, створив якісно нову, порівняно з античністю, релігійно-філософську концепцію І.р.і., що стала своєрідною парадигмою об'єктивно-ідеалістичної філософії історії, яка послідовно доводиться до своїх логічних меж, набираючи форми історичного провіденціалізму, тобто теологічного тлумачення історії як вияву волі Бога, а її сенсу – як божественного провидіння. Задана Августином провіденціальна схема І.р.і. близько тисячоліття становила основу різноманітних філософсько-історичних варіантів І.р.і., адже, попри окремі паростки, першими свідомими і послідовними спробами секулярного І.р.і. є концепції Монтеск'є, Вольтера, Тюрго і Кондорсе, в яких місце божественного промислу посідає людський розум. У класичній німецькій філософії глибинною конститутивною духовною основою світу людської історії постає те, що «пунктиром» окреслене у Канта під назвою «трансцендентальна єдність апперцепції», у Фіхте – «Я як ідея», у Шеллінга – «абсолютна тотожність суб'єкта і об'єкта», а у Гегеля знайде розгорнуте зображення як Абсолютного духу (ідеї), що повертається через світ історії («об'єктивний дух») до самого себе. Нарешті, у посткласичній (Шопенгауер, Ніцше,

Дільтей) та некласичній (Бердяєв, Хайдеггер, Гадамер, Ортега-і-Гассет, Сартр) філософії та спіритуалізмi духовні підвалини історії набувають делалі індивідуалізованого вигляду. Водночас окреслюється прагнення уникнути відокремлення духу від життя та їх автономії як «нежиттєздатного духу» і «бездуховного життєвого потоку» (Шелер, Шпенглер, Ортега-і-Гассет); або ж сприяти здійсненню онтологічного повороту (Гуссерль, Гайдеггер, Камю, Сартр) і, в кожному разі, певною мірою позбутися однобічностей І.р.і.

**ІСТИНА** – процес постійної критики раніше досягнутого комфортного стану, результату роботи розуму, постійний рух, що змінює межі комфортного й дискомфортного стану. Правда – результат інверсії, істина – результат медіації. Оскільки правда заснована на ототожненні осмислюваного явища з крайнім полюсом дуальної опозиції, вона тим самим протистоїть взаємопроникненню, амбівалентності. Відмінність між правдою й істиною – одна з форм розламу суспільства. У концепції псевдосинкретизму містяться спроба приховати розлам. Це виражається в ототожненні народної правди й наукової істини, що руйнує й те, й інше. Для правди характерна некритична сліпа емоційна віра у власне світовідчування, що протистоїть самокритиці пізнання, яке є одним із чинників украй слабкого розуміння прихильниками правди специфіки сучасного світу. Вважається, що правда має здатність до самоствердження, кривда ж сама прямує до самоліквідації. Для ствердження правди достатньо лише «доброго слова». Проте кривда може цюму перешкодити, й тоді проти її опору треба застосувати силу.

**ІСТОРІЯ** – 1) довільний процес розвитку в природі та суспільстві; 2) реальний процес розвитку суспільства в цілому, його історичних типів, окремих цивілізацій, етносів, країн, а також форм, сфер, явищ та інших виявів життєдіяльності суспільства; 3) наука, що досліджує минуле суспільства з метою конкретнішого розуміння його сучасного та визначення перспектив розвитку у майбутньому і постає як одна з провідних форм самосвідомості людства. В реалізації й осягненні іманентного зв'язку між означеними вище значеннями І., ключову роль відіграє філософія, яка розглядає І. не лише і не стільки як предметну сферу, що існує відокремлено від суб'єкта, а й у її взаємозв'язках з людиною, своєрідність яких зумовлюється особливостями І. та перебігу її процесів на певному етапі – з одного боку; унікальністю того чи того індивіда – його культури, долі, світогляду, екзистенціалів, здібностей тощо – з іншого. У єдності своїх онтологічних і гносеологічних характеристик І. постає як багатовимірний феномен, різноманітні вияви якого неоднаково фіксуються й акцентуються у діяльності, відносинах, поведінці, спілкуванні та свідомості різних людей. У підсумку І. сприймається як цілісність і водночас як конкретне та невичерпне розмаїття історичних реалій, утворене, відтворене та відображене окремим індивідуальним горизонтом історичної життєдіяльності та історичної свідомості кожної людини, а також їх сукупністю як інтегральним полем їх перетину. Тому кожна людина робить свій неповторний внесок не тільки у творення, а й в усвідомлення І., яка постає сумою індивідуальних не лише дій, а й горизонтів її розуміння. Однак, якщо у переважній більшості індивідів інтервал уявлень про І. для кожного з них обмежується його особистим горизонтом життєдіяльності і свідомості, то в істориків відбувається «суміщення» індивідуального горизонту уявлень з горизонтом суспільним. Історики продукують знання про І., нові не тільки для них, а й для суспільства в цілому; їх погляди на І. є уособленням досягнень І. як науки, стають вираженням панівної «соціальної догми» (Ортега-і-Гассет) і не можуть бути увіраганими у рамки лише індивідуального горизонту. Подібно до філософії та соціології І. також досліджує людське суспільство як своєрідну цілісність, вивчає творчість людей в усіх галузях їх життєдіяльності, с однією з найважливіших форм

самоусвідомлення людством самого себе. Водночас, якщо філософія розглядає суспільство в єдності його динамічних та структурних, діахронічних та синхронічних характеристик, а соціологія зосереджується на структурних, синхронічних, то І. як наука акцентує увагу на діахронічних, динамічних характеристиках суспільства як цілого. Історія – інтегративний процес розвитку і зміни не лише людських індивідів, а й мезоіндивідів (напр. етносів) та макроіндивідів (скажімо, цивілізацій). При цьому кожна цивілізація подає себе за весь культурний світ чи принаймні його центр. Звідси домінування протягом тривалого часу своєрідного лінійного «моноцентризму» І. як науки, тобто трактування історичного процесу загалом з позицій власної цивілізації. Напр., для класичної західноєвропейської історичної науки властивий був європоцентризм, з позицій якого всесвітня І. поділялася на стародавню, середньовічну і Нового часу. Однобічний, європоцентристський характер цього поділу і його некоректність як періодизації І. людства в цілому стає дедалі очевиднішим з другої половини XIX ст., з появою праці Данилевського «Росія і Європа» (1871), пізніше – «Присмерку Європи» Шпенглера і «Дослідження історії» Тойнбі. У працях цих та інших мислителів доводиться спрощеність лінійного тлумачення І.

**ІСТОРИЗМ** – принцип підходу до дійсності як такої, що розвивається в часі. Припускає розгляд об'єкта як системи і закономірностей його розвитку. Витоки історизму – у вченнях Геракліта, Платона, Аристотеля; стосовно суспільства його розробляли Віко, Вольтер, Гегель, Маркс; в природознавстві – Лайель і Дарвін. З кінця XIX ст. історизм (його називають також історизмом) критикували Дільтей, Кроче, Ріккерт, Ясперс, Поппер та ін., які ставили під сумнів можливість встановлення законів розвитку суспільства та передбачення його майбутнього. У сучасній філософії та науці триває гостра полеміка з проблемами історизму.

**ІСТОРИЧНА ЕПОХА** – термін на позначення єдності якісного стану суспільної системи та історичного часу; категорія, в якій фокусується динамічний аспект соціального простору й часу, пов'язаного з діяльністю людей, їхньою соціальною активністю. Це поняття вживають для позначення своєрідності певного відтинку часу, історії; історична епоха охоплює весь конкретно-історичний зміст певного етапу історії. Поняття історична епоха вживається також для позначення подій, що мають вирішальне значення і пов'язані з принциповими якісними змінами в житті суспільства. Іноді це поняття розглядають як таке, що фіксує поверхове,плинне в суспільному житті, те, що не повторювалося в минулому і не істотно для майбутнього (Гегель). Історична епоха може означати також час кризи, занепаду, краху. З цим поняттям пов'язують виокремлення певного моменту неповторності, безпрецедентності, дискретності соціального часу.

**ІСТОРИЧНА СИТУАЦІЯ** – поєднання умов і обставин, що створюють певне становище, новий стан цілісної соціальної системи, який являє етап у її розвитку, стадію чи фазу функціонування; певне просторово-часове утворення, в межах якого конкретному історичному станові соціального об'єкта притаманні певна спрямованість, тривалість, темп і ритм перебігу процесу. Хронологічними межами історичної ситуації є події, що позначають початок чи кінець певного стану системи. Поняття «історична ситуація» є засобом конкретно-історичного аналізу соціальної дійсності, воно спрямоване на аналіз дискретного фрагмента історичної реальності в її цілісності, у взаємозв'язку і взаємодії компонентів системи, їхньої ієрархії; це той фрагмент соціальної реальності, в якому реалізує себе певний суб'єкт історичної дії. У історичній ситуації як стані соціальної системи виявляється сутнісна єдність системи, фіксується момент сталості у мінливості. До різновидів історичної ситуації зараховують кризову, революційну ситуації, для яких характерна наявність історично альтернативних шляхів оновлення системи. У межах історичної ситуації як

дискретного фрагмента цілісного процесу визначаються умови, характер і наслідки історичної події. Усі історичні ситуації, що постають і вимагають від індивідів і груп певних рішень, здійснюються у формі людської діяльності як свободи й тільки в ній реалізуються.

**КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ** – поняття, яке сьогодні стаю для філософії історії та історичної науки одним із ключових. У рамках західноєвропейської культури питання про К.і. було поставлене ще Віко, який у своїх «Основах нової науки про загальну природу націй» доводив, що, якщо йдеться не про окрему і тимчасову «Історію законів і дій греків чи римлян», а про «Історію, ідентичну в умосяжній сутності та різноманітній за способами розвитку», то остання уже в повному обсязі продемонструвала плин своїх якісних змін і «ми отримали ідеальну історію вічних законів, за якими здійснюються дії всіх націй», навіть якби «у вічності час від часу виникали нескінченні світи». Деяко пізніше проблема К.і. ставилася й Гегелем, однак пильну увагу філософів та істориків вона привернула значно пізніше – з початку XX ст. і стала однією з наріжних. Це пов'язується із загальною кризою техногенної «західної» цивілізації. Як і кожна цивілізація, техногенна також розглядає себе як світ людської культури загалом або, щонайменше, його центр. Відповідно й криза цивілізації, зокрема цивілізації техногенної, тлумачиться як К.і. в цілому. Тому К.і. – це у певному розумінні один з архетипів, що відтворюється, хоч і по-своєму, у кожній цивілізації. Існує принаймні три основні інтерпретації К.і.: 1) як її вершини, досягнення людством вищої точки можливих якісних змін, і відповідно втілення у тій чи тій формі суспільного ідеалу в масштабах всесвітньої історії. Серед прибічників – Гегель, Маркс, Енгельс, класичний марксизм, Фукуяма тощо; 2) як припинення існування людства внаслідок термоядерної війни, неспроможності вирішити глобальні проблеми техногенного характеру чи антропологічної катастрофи (Римський клуб, Франкфуртська школа, технофобський напрям сучасної філософії історії); 3) як К.і. людства і перехід до божественної теократичної історії (Тейяр де Шарден, Соловйов, Бердяєв, Карсавін тощо). Попри розбіжності, всі три трактування є лінійними – вони сходяться у визнанні К.і. як єдиного лінійного процесу планетарного рівня і в цьому їх певна обмеженість. Адаже актуалізація проблеми К.і. є показником кризи не так сучасного суспільства в цілому, як кризи саме цивілізації західного зразка, техногенної. Вестернізація, вплив цієї цивілізації на інші регіони планети незрівнянно більший, ніж у її попередниць. Тому криза означеної цивілізації поставила на грань виживання й людство в цілому. Однак твердити про однозначний зв'язок між кінцем техногенної цивілізації та К.і. взагалі необхідних підстав немає. В аспекті ж дослідницькому зосередження на питанні про К.і. – це передусім вияв меж лінійного розуміння історичного процесу і відповідно необхідності якісно іншого, нелінійного підходу до вивчення історії та розгляду її як спільноти самотніх історичних індивідів різного рівня, що в своєму онтогенезі актуалізують дедалі нові смислові відтинки віковичних цінностей та інваріантних структур філогенетичного руху людства в цілому.

**КУЛЬТУРА** (з латин – оброблення, виховання, плекання), універсум штучних об'єктів (ідеальних і матеріальних предметів; об'єктивованих дій і відносин), створений людством. Поняття культура вживається також для позначення рівня досконалості того чи іншого уміння та його позапрагматичної цінності. Культура вивчається комплексом гуманітарних наук; насамперед культурологією, філософією культури, етнографією, культурною антропологією, соціологією, психологією, історією. Як поняття культура часто виступає в опозиції до природи, суб'єктивної волі, несвідомої активності, стихійної самоорганізації. Часто культура синонімічна цивілізації, але іноді протиставляється їй як «живий організм» – «механізмові». Специфіка культури – в її ролі опосередкування світу людської об'єктивності

природи та світу спонтанної людської суб'єктивності, внаслідок чого виникає третій світ об'єктивованих, вписаних у природу людських імпульсів і олюдненої природи. Якщо природна межа культури досить очевидна (природа без людини), то зафіксувати межу, що розділяє людську активність (чи то внутрішню духовність, чи творчу діяльність) від її кристалізованих форм, віддільних від суб'єкта її відтворених ним, значно складніше. Але це необхідно для того, щоб розрізнити детермінацію культури й самовизначення вільної суб'єктивності. Ділянка застосування поняття культура не обмежена тим чи іншим типом предметності. З погляду культури може бути розглянутий будь-який об'єкт чи процес, у якому нас цікавить не тільки його прикладна значущість, а й прихований у ньому спосіб інтерпретації і ціннісного означення світу, що припускає неунітарний вибір. Світ культури розв'язує два формально протилежні завдання: підтримку статички суспільства завдяки збереженню й відтворенню традиції, а також забезпечення його динаміки завдяки творчим інноваціям. Для цього культура витворює всередині себе складні багаторівневі системи, що дозволяють знімати суперечності індивідуума та суспільства, старого та нового, свого та чужого, нормативного та ситуативного. У цьому аспекті культуру можна визначити як інформаційну надсистему, що забезпечує зворотний зв'язок із середовищем при збереженні фонду історичної пам'яті.

**МАТЕРІАЛІСТИЧНЕ РОЗУМІННЯ ІСТОРІЇ** – філософське вчення про історичний процес, що ґрунтується на визнанні вирішальної ролі суспільного матеріального виробництва у формуванні, поступі та функціонуванні соціуму і розглядає історію як прогресивний природно-історичний процес зміни конкретно-історичних типів суспільства. Вперше у свідомо продуманій, послідовній і системній формі М.р.і. було розроблене Марксом і Енгельсом, хоч епізодичні, спорадичні й непослідовні спроби тлумачення історії з позиції матеріалістичних світоглядних засад зустрічалися й раніше. Від різноманітних галузей спеціальних соціальних і гуманітарних наук М.р.і. відрізняється тим, що вивчає не якийсь елемент, етап чи зріз, а суспільство загалом як повну системну цілісність. Однак на відміну від загальної соціології та загальної історії, які також відповідно у синхронічному чи діахронічному вимірі розглядають суспільство як ціле, М.р.і. спрямоване, по-перше, на осягнення суспільства в його цілісності та органічній єдності означених вимірів. Саме тому у системі М.р.і. його наріжна категорія – суспільно-економічна формація – означає, з одного боку, суспільство як цілісну і водночас внутрішньо структуровану систему конкретно-історичного характеру; з іншого – систему динамічну, лабільну, таку, що постійно перебуває у стані не лише структурних, а й темпоральних змін, характеризується історичною повторюваністю, але не зводиться до неї, уособлюючи єдність повторюваності й неповторності. По-друге, адепти М.р.і. прагнуть з'ясувати генезу, сутність, закономірності структури розвитку і функціонування суспільства не об'єктно, беручи його саме по собі як чистий предмет, як у соціології та історії, а співвіднесено з суб'єктом – людиною, групою, спільнотою, класами, масами тощо. Розглянуто у такому ракурсі М.р.і. постає як нередукована до науки, автономна щодо неї специфічна галузь осягнення світу історії. Та всупереч сказаному у контексті класичного, сциєнтично орієнтованого марксизму М.р.і. тлумачиться саме як наука: про найзагальніші закони і рушійні сили розвитку суспільства, про умови та форми їхньої дії у тих чи інших суспільно-економічних формаціях. Ця неузгодженість зумовлює одну з основних суперечностей М.р.і., що існує в імпліцитній формі і, як правило, не усвідомлюється, однак істотно порушує його цілісність. Інша, не менш серйозна неузгодженість системи М.р.і. зумовлена претензіями останнього на роль єдиної і виключно правильного розуміння історичного процесу. За такого підходу все розмаїття філософсько-історичних напрямів, шкіл і вчень редукується до переможної

боротьби М.р.і. з ідеалістичним тлумаченням історичного процесу, наслідком якої проголошується монополія на істину для М.р.і. Проте подібна монополія виявилася непідтвердженою як реаліями соціально-історичних змін, так і даними розвитку суспільствознавства, зокрема – історичних дисциплін. М.р.і. конституювалося, стверджувалося і поширювалося як універсалістське, моністичне й лінійне тлумачення історії людства у єдиному глобальному процесі, що вичерпується висхідною лінією з п'яти формацій (первіснообщинна, рабовласницька, феодална, буржуазна, комуністична). Як одне з кількох можливих подібне розуміння (з певними застереженнями, корекціями і обмеженнями) є, втім, не менш (але й не більш) прийнятним, ніж кожен з інших уже виокремлених і розбудованих у ході розвитку світової філософської думки підходів. Формаційний нігілізм не менш однобічний і вразливий, ніж формаційний редуccionізм. Однак сьогодні стає дедалі очевиднішим і те, що М.р.і. та заснований на ньому формаційний підхід мають свій, обмежений інтервал застосовності. Претендуючи на планетарну всезагальність цього підходу і монополію його право на істинність, прибічники М.р.і. змушені були обмежувати всеісторичний процес тільки таким лінійно-поступальним рядом, причому лише з означених п'яти формацій і штучно підганяти під цю схему всю різноманітність історичних подій і явищ. Однак подібні амбіції виявилися неспроможними як у діахронічному, так і в синхронічному вимірі. У діахронічному аспекті історія Америки, Африки, Австралії та Азії не вкладається в формаційну лінійно-поступальну схему. Та й історія переважної більшості народів Європи відповідає їй лише з чималими натяжками. Не в усьому бездоганним виявилася М.р.і. і в запропонованому ним структурному аналізі суспільства як цілісної конкретно-історичної системи. Суспільство тут постає як своєрідний соціальний організм, особливості якого визначаються передусім характером матеріального виробництва, відносини котрого утворюють базис, над яким формуються відповідні політична та юридична надбудова і суспільна свідомість з багатовимірною структурою. Подібне тлумачення, багато в чому продуктивне, виявилася водночас і істотно обмеженим. Так, перехід від індустріального до постіндустріального, інформаційного суспільства ставить по-новому питання про роль матеріального виробництва і виробництва духовного, про наявність і форми взаємин класів, класоподібних об'єднань та різномасштабних соціальних спільнот і груп, про місце і значення держави та інших системних і соціальних інтеграцій, їх співвідношення з життєвим світом людей. Та й у межах індустріального суспільства зорієнтованість дослідників з М.р.і. на саме і тільки есенційний аналіз різновидів минулого й сучасного суспільства, з'ясування їх інтегративних характеристик, мережі суто ієрархічних залежностей як між різними типами соціуму, так і в кожному з цих типів неминує призводити до не завжди виправданих спрощень, уніфікацій, субординацій тощо. Скажімо, у рамках класичної марксистської парадигми М.р.і. у сфері матеріального виробництва багатоманітність економічних процесів редукується до протиставлення суспільної чи державної власності – приватної, багатокладність розглядається як явище небажане, що підлягає елімінації; у сфері соціальної соціальної структура зводиться, по суті, до співвідношення класів, інші ж спільноти, прошарки, об'єднання, страти і групи трактуються у кращому разі як утворення маргіальної природи; у сфері політичній увага зосереджується на інституалізованих, партійно-державних структурах, та й вони розглядаються передусім не як соціокультурні феномени, а як знаряддя класового примусу і панування; у сфері духовного життя багатовимірні вияви духовності переорієнтовуються лише в одну, ідеологічну площину, до того ж – з установкою на панування єдиної ідеології. Втім, фіксуючи вразливі моменти традиційних форм М.р.і. та засобів його обґрунтування, розбудови й поширення, варто зосереджуватися не на

тому, що М.р.і. неприйнятне взагалі, а говорити про шляхи його органічного входження у множину властивих сучасній світовій філософії історії розмаїтих підходів і способів осягнення всесвітньо-історичного процесу, а також про його автентичну само-ідентифікацію і продуктивну самореалізацію у контексті означених підходів і способів.

**МЕНТАЛЬНІСТЬ** – полісемантичне поняття для означення глибинного рівня людського мислення, що не обмежується сферою усвідомленого і значною мірою сягає у несвідоме. Вживається, чи не вперше, Емерсоном (1856), але широкого культурного і наукового вжитку набуває з 20-х років ХХ ст., передусім у Франції. Зокрема, фіксується, як щось найновітніше («останній крик») вже Прустом, у третьому томі («Германт») його епопеї «У пошуках втраченого часу» (1921). В історичну науку запроваджується дещо пізніше: 1922 виходить праця Леві-Брюля «Примітивна ментальність», де аналізується два типи М. – пралогічний і логічний, виходячи із співвіднесення способів: мислення австралійських і африканських племен з притаманним йому «законом партиципації» і раціонального, репрезентованого європейською культурою мислення на засадах закону суперечності. Етапними у дослідженні проблем М. є публікації Февра 30-х років, у яких виокремлюються і застосовуються поняття колективної та індивідуальної М. як специфічних, зумовлених передусім біологічно, констант людського мислення. Однак системна розробка проблем ментальності розпочинається ще пізніше – з початку 40-х років («Антологія історії або ремесло історика» Блока та «Проблема зневіри у ХVІ ст.: релігія Рабле» Февра). М. постає своєрідним корелятом ідеології та утопії, способом масово-індивідуального історичного мислення, бачення історії, конкретно-історичною формою «колективного неусвідомленого». На відміну від ідеологічних, філософських, стичних, естетичних, науково-теоретичних та інших рефлексивних систем, свідомо спрямованих на продукування, послідовну розробку і внесення у свідомість суспільства ідей, що утворюють лише наочно фіксовану частину «айсберга» духовного життя суспільства, М. формується, функціонує і змінюється набагато повільніше і за «спиною свідомості» її носіїв. Вона є надбанням не лише (й не стільки) інтелектуальної еліти певного суспільства на тому чи іншому відтинку його існування, а всього конкретного суспільства, корінним, глибинним рівнем масово-індивідуальної свідомості певного соціуму. Однак, з іншого боку, М. не редукується тільки до стихійного світобачення «мовчазної більшості» суспільства, яка, утворюючи його основу, тривалий час залишалася поза увагою істориків, або ж лише до корелята розвинутої, рефлексованої свідомості як примітивного, пралогічного чи маргінального способу мислення. М. – це властивий саме певній епосі (і тільки їй), відповідній культурі, цивілізації, суспільству, спільноті тощо загальній і спільній розумовий інструментарій, яким індивіди цієї епохи оволодівають і користуються у неусвідомленій формі, інстинктоподібно, формуючи, з немінучими повторними індивідуальними модифікаціями, особливий загальний образ світу, притаманний лише означеному суспільству (спільноті, етносу, культурі) і, конкретніше, – саме конкретної епохи. Не випадково Февр пов'язував з поняттям М. термін «ментальне спорядження», «психічне оснащення», «розумова озброєність», як притаманний кожній цивілізації власний мислительний апарат, що відповідає потребам певної епохи і не призначений ні для вічності, ні для людського роду загалом, ні навіть для еволюції окремої цивілізації. У цьому розумінні М. належить не до «горизонту вираження», а до «горизонту змісту». Для з'ясування специфіки М. людей певного історичного часу історик не досить обмежуватися свідомо сформульованими твердженнями авторів літературних, філософських, правових та інших історичних текстів; необхідно доскіпуватися до найглибших і найприхованіших шарів духовного життя, які

часто виявляються у цих історичних джерелах всупереч волі та бажанню їх авторів тим, у чому вони зізнаються мимоволі. Отже, М. – це сукупність органічно поєднаних у багато в чому, а подекуди й у головному, нерелексовану, логічно не виявлену самобутню історичну, успадковану від попередників і повільно та непомітно для себе змінювану людьми відповідної епохи структуру способів, стилів, манер, прийомів, навиків і процедур мислення, світовідчуття, світосприйняття, світоспоглядання та орієнтації у природному і суспільному світі. Це набір своєрідних автоматизмів духовного життя, що виявляють себе у вигляді позаособових установок, регулятивів, на хилів і схильностей індивідів, груп чи спільнот, а то й епох певним чином спілкуватися, діяти, відчувати, сприймати, уявляти чи мислити світ. М. зумовлена не так біологічними, як соціокультурними чинниками, і в імпліцитній формі містить етичні, естетичні, релігійні, політичні, правові та інші види цінностей, які не сприйняті через сферу освіти чи формулювання моралістів, проповідників, політичних діячів тощо і не зведені у стрункий чи продуманий моральний, правовий, релігійний кодекс, а інтеріоризовані людиною переважно несвідомо. Через людей М. у свою чергу впливає на історичні традиції, культуру, економічні, соціальні і політичні структури, перебіг явищ та процесів життєвого світу людей. І те, що інтерсуб'єктивний за своєю природою світ М. усвідомлюється лише вибірково, зумовлює неповторність встановлення властивого саме їй відповідного конкретно-історичного соціокультурного зв'язку високораціоналізованих інститутів духовного життя (ідеологію, релігію, філософію, ауру) з неусвідомленими універсальними, архетипами і кодами культури, ступенно об'єктивного впливу ментальності та її складових на реалії суспільного світу, а також способу цілісної життєдіяльності суб'єктивності на різних рівнях її вияву. Поняття М. має для сучасної історичної науки дуже велике методологічне значення, оскільки забезпечує автентичність розуміння того шару духовного життя людей, що відіграє роль своєрідного медіатора між конкретно-історичними за своєю сутністю компонентами свідомості як суспільного утворення (марксистське поняття «форми суспільної свідомості») та інваріантнішими у щодо потоку історичних змін утвореннями духовного життя людей, фіксованими у поняттях «колективне несвідоме» (Дюркгейм, Юнг) та його «архетипи» (Юнг). Методологічне застосування поняття М. допомагає уникнути моністично зорієнтованої однобічності історичного «центризму» будь-якого штибу – західного (європоцентризму) чи східного (азіацентризму), південного (афро-, арабцентризму) чи північного М. сприяє переходу від спрощеного, лінійно-прогресистського до нелінійного, плюралістичного осмислення історичного процесу, виокремлюючи та погруповуючи як типологічно рівноцінні у межах відповідної групи різноманітні історичні різновиди (антична М., середньовічна М., М. епохи Відродження), цивілізаційні (індійська М., китайська М., європейська М., слов'янська М.), вікові (дитяча М., юнацька М. тощо) залежно від засад, рівня і мети історичного дослідження.

**МОНАДА ІСТОРИЧНА** – термін, що набуває поширення у філософії історії з 20-х років, а в історичній науці – дещо пізніше. Вживається переважно прихильниками суто плюралістичного розуміння історії. Однак може слугувати й для розробки такого підходу до вивчення історичного процесу, який органічно поєднував би універсалістське бачення цього процесу з індивідуалізуючим, оскільки вже піфагореїсти, що започаткували поняття монади, тлумачили її як таке єдине, своєрідність якого полягає в тому, що воно водночас є всім, сумою складових, кожна з яких також є утворенням монадного характеру. Якщо спочатку семантичним полем монадології був Універсум (Піфагор і його школа, Кузанський, Бруно), пізніше – світ живої природи (Лейбніц, Гете), то у ХХ ст. – світ історії. Вже у Данилевського

всесвітньо-історичний процес постає як сукупність замкнених великих живих індивідів – культурно-історичних типів, що відзначаються певною гомеомеричністю, «віддзеркалюються» один в одному. Подібний підхід конкретизують пізніше Шпенглер і, зрештою, Тойнбі, всупереч всім його критичним зауваженням щодо властивого Данилевському і Шпенглеру біологізму в тлумаченні цивілізацій. Вони теж розглядають історію людства як своєрідну спільноту замкнених макроіндивідів-культур, що або ж безпосередньо ототожнюються з цивілізаціями, або ж розглядаються як макроорганізми монадної природи. Останньою стадією існування монадних макроорганізмів є відповідні цивілізації (Шпенглер). Такий підхід (незалежно від того, чи усвідомлювали це його adeptи) об'єктивно споріднював їх трактування світу історії з монадологічним розумінням світу органічного життя, розробленим Гете. Та навіть у Шпенглера, з його претензією на свідоме застосування монадологічного, гетевського підходу, не кажучи вже про Данилевського чи Тойнбі, які до нього наблизилися спонтанно, фіксується переважно один бік монадної природи цивілізацій – їх самофокусо-ваність, самодостатність, доцентровість. Як наслідок – гіперболізація моменту відокремленості, замкненості й непроникності означених М.і. Момент же їх «гомеомеричності», глибинної подібності, взаємовіддзеркалення, взаємовідтворення, взаємоособлення і уособлення кожною з локальніших М.і. людства в цілому як своєрідної вищої М.і. залишається й донині поза увагою філософів історії та істориків. З'ясування і висвітлення цього аспекту – актуальне і важливе завдання, яке ще чекає на дослідників.

**НАРОД** – 1) усе населення певної країни; 2) та чи інша етнічна група; 3) певна соціальна спільнота. В останньому значенні народ протиставляється особі, коли визначають, хто насправді є суб'єктом історії. При вирішенні цього питання в деяких філософських течіях герої як творча сила протиставляються народом як пасивній, інертній масі (Томас Карлейль). Марксизм розглядає народ як творця історії, при цьому зазначається необхідність історичної конкретизації цього поняття, пошуку тих соціальних груп, що в певний період історії відіграють роль рушійних сил поступального руху. Народ як рушійна сила історії характеризується в марксистській традиції передусім як спільнота людей, що зайняті в суспільному виробництві й роблять вирішальний внесок у суспільний прогрес. Народ знеособлений, як це підкреслюється в концепції «бунту мас» Хосе Ортеги-і-Гассета, – це охлос, маса, яка руйнує, а не створює. Його творча здатність визначається наявністю в ньому розвинутих особистостей і мірою свободи. У суспільних науках поняття «народ» широко вживається для аналізу місця й ролі масово-творчих сил у деперсоніфікованих типах суспільства в умовах незавершеності індивідуалізації, відсутності розвинутої писемності, коли саме народ є носієм та охоронцем культурних традицій. Як революційна сила народ здатний протистояти реакційним суспільним силам, що гальмують прогрес. Однак у такій історичній ситуації народові належить частіше руйнівна роль, якщо немає керівної сили вождя, особи, еліти, партії. У сфері політичних відносин народ протистоїть певною мірою панівній верхівці, носіви владних повноважень. Творча роль народу стосовно історії визначається мірою демократизації суспільства, розвинутістю соціальних механізмів контролю над органами влади.

**ОХЛОКРАТІЯ** (з грец. – «влада натовпу») – в давньогрецьких ученнях про державу (Платон, Арістотель) панування натовпу. В Арістотеля охлократія описується під назвою «демократія», тоді як Полібій демократію позначає як «політію», в його системі охлократія – форма державного устрою, що є демократією, яка занепала, як олігархія є аристократією, що виродилась. Охлократія (за Арістотелем – демократія) як спотворена форма не має чітко окреслених об'єктивних ознак: захування до неї

тієї чи тієї держави є завжди результатом суб'єктивного негативного ставлення до неї. Арістотель описує Афіни за часів Перикла й пізніше як демократію, бо тоді панувала чернь; люди знатного походження послідовно усувалися від управління, під час призначення на посаду перевагу надавали жеребкуванню, неминучим наслідком такої системи був деспотизм, безладдя в управлінні. Ознаки охлократії можна знайти в Римській імперії, де імператора садовила на престол і скидала за своїм бажанням армія, хоча державні установи й були монархічними. Як свідчить історія, охлократія не може існувати протягом тривалого часу й найчастіше є проміжною формою устрою між падінням старого порядку та встановленням нового, чітко й правильно організованого.

**ПРАВДА** – разом із кривдою складає дуальну опозицію. Абсолютизація їх протилежності, відмова від визнання їх взаємопроникнення, від розуміння взаємозалежності добра та зла приводить до зближення з маніхейством. Правда – найвище втілення всього позитивного. Це поняття має синкретичний характер, в якому можна виділити передусім етичні пласти, а також уявлення про ідеал соціального життя, що звичайно тяжіє до ідеалу соціалізму, а також зростання утилітарних благ. Правда має вкрай невизначений, абстрактний характер на відміну від кривди, яка звичайно втілюється в конкретному образі якогось носія зла; правда принципово відмінна від істини й збігається з якимось емоційно комфортним станом. Правда на відміну від істини має бути неподільною й отримуватися відразу, цілком. Її неможливо одержувати поетапно, накопичувати, як крихітки істини. Вона йде від душі. Проблема відносин загальної й особистої правди в синкретизмі нерозв'язна, оскільки там невідома сама ця відмінність. Моя правда й є загальна правда, як і навпаки.

**ПРОВІДІННЯ** – «передбачення»; доцільна дія Бога, спрямована до найвищого блага творіння загалом і людини зокрема. Боецій вважає, що «Божественний розум містить образ різноманіття сущого, що підлягає управлінню. Цей образ, коли він розглядається в чистому вигляді безпосередньо в Божественному розумі, називається Провидінням. Провидіння є власне Божественний розум, що стоїть на чолі всіх речей і що розташовує всі речі. Провидіння охоплює рівною мірою все, як окреме, так і нескінченне. Провидіння є простий і незмінний образ всього того, що приречене на втілення». Ідея Провидіння не виключає свободи волі, бо значення Провидіння не в тому, щоб сповіщати речам необхідність, коли виключається можливість випадку, а в тому, щоб бути знаком необхідності здійснення їх у майбутньому. Знак необхідності не є сама необхідність. Сутність знака – позначати приховане, а не творити сутність позначуваного. Отже, те, що трапляється в майбутньому, не є необхідним до того моменту, коли це трапляється. Якщо ж це не отримає існування, то воно не містить необхідності появи в майбутньому). Тому «те, що повинне відбутися, здійснюється не тому, що Провидіння призначило його до буття в майбутньому, а швидше навпаки, те, що матиме місце в майбутньому, не може бути приховане від Божественного Провидіння». Роздумуючи про застосування терміна «провидіння» стосовно будь-якого майстра-ремісника, П'єр Абеляр запитує, чи не є саме це поняття порожнім, доки форма майбутнього твору перебуває в думці, хоча самої речі ще немає. Негативну відповідь на запитання він аргументує тим, що інакше порожнім можна назвати й Божественне Провидіння, «яким Бог володів раніше створення своїх творів». Думка порожня, якщо вона не втілена. Провидіння ж порожнім бути не може, оскільки результат думки є в наявності. Воно «разом схоплює те, що ще не існує матеріально, але так, начебто воно існує, що природне для будь-якого передбачення. Провидець не помиляється, оскільки про те, що він мислить ніби вже реальним, він не думає, що воно в тому ж вигляді й існує, але вважає його ніби присутнім в тому

вигляді, в якому він його мислить у майбутньому». Провидіння – це скоплювання майбутньої речі в квазі-сучасному.

**ПРОГРЕС** (з лат. – рух уперед, успіх) – тип, напрямок розвитку, що характеризується переходом від нижчого до вищого, від менш складного до більш складного. Про прогрес можна говорити стосовно системи загалом, окремих її елементів, структури й інших параметрів об'єкта, що розвивається.

**ПРОСВІТНИЦТВО** – рух, пов'язаний з ідеологічними зрушеннями, що протягом XVIII ст. охопили всі європейські країни (й Америку). Взагалі, його метою було звільнення людського розуму від гніту упереджень і забобонів (а особливо гніту офіційної релігії) та навернення його до справи соціального й політичного реформування. Усі мислителі Просвітництва одіяли віру в прогрес, але в інших питаннях їхні погляди значно різнилися: на одному полюсі стояли захисники просвіченого деспотизму, на іншому – супротивники врядування, які вважали, що визволений розум не потребуватиме жодної політичної влади. Чільними представниками цього руху є Вольтер, Гельвецій, Гердер, Гольбах, Дідро, Руссо, Кант, Кондорсе, Пейн, Франклін та ін.

**ПРОЦЕС ІСТОРИЧНИЙ** – послідовність явищ, які пов'язані між собою причинними або структурно-функціональними залежностями. Між ними існує об'єктивний зв'язок. Процес має певну «вісь», навколо якої групуються взаємопов'язані явища. Процеси в суспільній історії можуть спричиняти зміни організації, структури, це може бути розвиток, занепад, модернізація тощо. Як певного роду цілісність, послідовність, тотальність із позицій провіденційно-есхатологічного бачення історія була вперше представлена в християнській історіософії (Августин). Християнство, що усвідомило власне історичне становлення, представляло історію як звершення, що має внутрішній сенс, містерію, що має початок і кінець, свій центр, свої взаємопов'язані дії. Розгляд цілісної історії, що розгортається в напрямі до певного фіналу, здійснюється з позицій субстанціалізму, пошуку єдиної субстанції суспільного життя, що розгортається в часі. У новоевропейській філософії історії утверджується уявлення про історію як про реальний часовий процес змін і водночас як про знання минулих станів цього процесу. У філософії Просвітництва історичне минуле осмислюється як процес незворотних поступальних суспільних змін. Найгрунтовніша розробка поглядів на історію та історичний процес як «виває духу в часі», саморозвиток світового духу, сходження шаблями прогресу, свободи належить у німецькій класичній філософії Гегелю. Марксизм обґрунтував погляд на історичний процес як на соціальне ціле, що розвивається, де матеріальні суспільні відносини відіграють детермінантну роль. Історія в цій концепції постає як єдиний, стадійний процес розвитку, що має природно-історичний характер. Стадіями цього процесу є суспільно-економічні формації, що змінюють одна одну в необхідній, закономірній послідовності. Водночас обґрунтовувалася думка, що історичний процес – продукт діяльності самих людей, що в історії немає нічого, крім людської діяльності. На відміну від подібних інтерпретацій історії як лінійного, спрямованого процесу, що проходить через еволюційні стадії спрямованого розвитку певних сутнісних начал, розроблялись альтернативні моделі історії (Данилевський, Шпенглер, Тойнбі та ін.). Теза про єдність людського суспільства чи уніфікацію світу як закономірного наслідку єдиного й безперервного процесу розвитку людської історії була визнана ними хибною. Історія тлумачиться в цій концепції як співіснування в просторі й часі певної кількості культур, народів, держав-спільнот, тобто як абсолютно самостійних, позбавлених істотних об'єктивно-історичних, закономірних взаємозв'язків соціально-культурних систем. Для цієї парадигми властиве заперечення єдиної логіки й етапів всесвітньо-історичного процесу. Кожна культура, цивілізація – неповторні, замкнуті,

відособлені, розвиваються лише на власній основі. Центральний теоретичний акцент концепції «циклічності» був зроблений на описі й осмисленні культурного розмаїття та багатства історії, форм суспільного буття. У XX ст. подолано домінування уявлень про односпрямованість, лінійність історичного процесу, переважають ідеї варіативності, багатоманітності історії, що відбилось в уявленні про історію як «світ світів», постмодерністській метафорі «різоми» тощо.

**СВОБОДА ВОЛІ** – категорія, що позначає філософсько-етичну проблему – самовизначальну чи детерміновану є людина в своїх діях, тобто питання про зумовленість людської волі, в розв'язанні якого виявилися дві головні позиції: детермінізм та індетермінізм

**СВОБОДА** – універсалія культури суб'єктного ряду, що фіксує можливість діяльності та поведінки в умовах відсутності зовнішнього цілепокладання. В античній культурі діяльність раба для реалізації заданої ззовні мети розуміють як виконання програми, а діяльність вільного, тобто того, хто реалізує власну мету, розуміють як творчість. Саме тому в античній Греції статус престижних форм діяльності мали духовні: філософія та вільні мистецтва, що втілюють особистий задум творчості – на відміну від фізичної діяльності («ганебна праця», «доля раба» в Арістотеля) як типового тиражування предметів для споживання іншими. Погляд на свободу, який визначає її як «свободу від», часто описується як «негативна свобода» на відміну від теорій, які визначають свободу як «свободу для», певну форму позитивного самоврядування чи самовизначення. Класичним прикладом цього розрізнення є «Дві концепції свободи» Берліна, що побачили світ у 1957 р. Якщо негативна теорія просто окреслюється – моя свобода стосується переліку того, що я можу зробити й за це інші не зупинять чи не покарають мене, то найпростіший опис позитивної свободи – я є вільний, коли я сам собі господар – камуфлює певні приховані складнощі. Це висвітлено трьома відомими теоріями. Теорія свободи стоїків твердить, що раб може бути так само вільний, як імператор на троні. Це вочевидь парадокс, бо легальне становище раба є парадигмою неволі, й раб має господаря в найбезпосереднішому значенні цього слова. Відповідь стоїків така: незалежно від того, чого господар може вимагати від раба, лише від раба залежить, підкоритися чи ні. Вибирає завжди він, навіть якщо це вибір між покорою й покаранням на горло. Вчення про апатію – думка про те, що нам слід виховувати здатність нічого не відчувати – пасує до цієї теорії, наголосуючи на тому, що, коли ми нічого не боїмося, то захищені від погроз і залякувань, нас не можна примусити. Нам ніколи не треба співпрацювати з будь-ким чи будь-чим, поки ми самі не вирішимо, чи піддатися намаганням примусити задовольнитися своєю безвладністю. Теорія стоїків виходить із здорового глузду: є вибір лише між приниженою покорою та болісною смертю. Наполягання на тому, що навіть у такому випадку індивід здійснює вибір підкорюватись чи ні, не враховує того, що можливість, відкриті для вибору, настільки мізерні, що заперечують поняття «свободи». Друге позитивне вчення існує від часів Платона, пізніше воно підтримувалося Кантом та багатьма іншими ідеалістами. На їхню думку, ми діємо добровільно лише тоді, коли діємо правильно. Всі люди прагнуть чинити добро, а коли вони його не роблять, то це наслідок помилки або захоплення пристрастю; тому жодна дія, окрім добродесної, не є добровільна. За Платоном, цей аргумент випливає з телеологічного погляду на Космос, який запевняє, що кожен із нас має власну мету чи завершення, яких ми досягли б, якби були повністю раціональними й адекватно розуміли Всесвіт; за Кантом, це випливає з того, що цілком моральна воля надихала б нас так чинити. Це означає також, що ми вільні лише тоді, коли наші «ноуменальні» властивості під контролем наших же властивостей «феноменальних». Думка про те, що свобода полягає у тому, що вищі елементи панують над нижчими, простежується принаймні від Платона й відлунує у



св. Павла, Блаженного Августина й інших християнських письменників. І критики вважають, що вона нетолерантна й небезпечна, оскільки дозволяє тим, хто вважає себе освіченішим за нас, керувати заради нашого вищого «Я». Це може здаватися нам рабством, але насправді це свобода. Треба сказати, що Кант був бездоганим лібералом. Він дуже точно розрізняв внутрішню свободу, яку кожен індивід мав здобути для себе, та політичну свободу, яка стосувалась обмеження законами, щоб запобігти шкоді. Платон анітрохи не вагався, дозволяючи закону диктувати індивідуальні моральні переконання: «свобода» – навіть у цьому притягнотому значенні – ніяк не заперечується, бо він ніколи не вважав, що справжньою добродесністю є лише непримушена добродесність. Третя, споріднена концепція, належить Руссо, який ідентифікував свободу з підкоренням законам, які ми самі собі створили, тобто з підкоренням загальній волі. Руссо вважав, що підставою політичного життя є суспільна угода, спрямована на одностайну згоду підкорятися закону, на відміну від індивідуальних прагнень. Закон непорушний тоді, коли призначений для загального інтересу; кожен з нас вільний лише тоді, коли підкоряється закону. Якщо сталося так, що ми порушили закон, який ми допомагали створювати, то нас треба примусити підкорятися виконавчій владі держави й у процесі цього ми «змушені будемо стати вільними». Саме це твердження турбує критиків позитивної теорії свободи. Але Руссо не пояснює, що він має на увазі й, можливо, він просто вибрав неправильний шлях для того, щоб сказати, що ми не повинні сподіватись, що будемо вільні, тобто вільні від випадкового втручання інших людей, допоки не почнемо підкорятися законам. Небезпечне захоплення Руссо «давньою свободою» помітили деякі післяреволюційні письменники. Дискусія про різницю між свободою давніх і сучасних людей виразно протиставила умови грецьких демократичних міст-держав і умови Франції XIX ст. та вказала на те, що свобода грецьких громадян полягала в рабстві, з одного боку, а з другого – в більш чи менш постійній участі у війні. Де Токвіль та Міль менш ясно висловлювалися щодо контрасту між сучасними та давніми умовами, але обидва намагалися захистити свободу від надміру демократії. Проблема того, що індивіди прив'язані до приватної сфери, де можуть робити й думати все, що хочуть, була важливіша у добу всевладної громадської думки. Хоч обом дуже подобався грецький ідеал відповідального громадянина, вони більше дбали про те, як захистити негативну свободу від деспотизму думки та тиранії більшості. Сучасні письменники здебільшого підтримують версію сучасної чи негативної свободи. Більшість із них наголошують на розрізненні свободи, з одного боку, й цінності свободи – з іншого. На давнє запитання, чи збіднілий робітник без власності в капіталістичному суспільстві може бути вільним, відповідь не може бути просто «так» чи «ні» – працювати чи не працювати робітника не змусять ані закон, ані жорстока сила, але ця свобода матиме невелику цінність, вважаючи на те, що він буде змушений працювати або померати з голоду. Тому Джон Роулз вважає, що один із елементів справедливості – принцип, за яким кожен має насолоджуватись найширшою свободою, – суперечить свободі як такій, а тому нам треба розподілити свободу порівну на підставі того, що свобода повинна мати однакову цінність для кожного. Це в свою чергу означає, що ми повинні робити все, на що здатні, щоб дати змогу найменш привілейованим зробити зі свободи, яку вони отримали, гідну їх свободу. Цей погляд, що показує щось на зразок державної турботи про забезпечення добробуту та рівних можливостей, відкидають, з одного боку, найрішучіші лібертариристи, аз іншого – найрішучіші критики капіталізму. Чисті лібертариристи визначають свободу як захист людей та їхньої власності від порушення їхніх природних прав. Робітники вільні, якщо вони продають свою працю в обмін на гроші; не вільні – якщо змушені працювати на роботодавця, якого самі не вибрали з-

поміж тих, які хотіли вибрати їх. Межі законної свободи встановлюються нашими природними правами, й їх найкраще можна зрозуміти у власницькому значенні слова. Тобто право на свободу є одним з аспектів того факту, що я є людина сама по собі, а не раб чи напівраб когось іншого. На протигагу цьому, одна з течій марксистської думки стверджує, що за капіталізму ми всі є рабами капіталу; мислення у власницьких термінах свідчить про цей факт. Усі робітники змушені працювати чи голодувати, власники капіталу змушені змагатись і запроваджувати інновації або втрачати багатство. Щоденність рабства виявляється рабством суспільства, тиранізованого своїми власними інституціями. Такі твердження навряд чи можна швидко пояснити, краще залишити їх для аналізу. Однак треба зазначити, що їх не можна критикувати на концептуальному ґрунті, тобто твердячи: те, що Маркс називає свободою, а саме суспільний раціональний контроль виробничої діяльності, – не є свобода. Узагальнена мораль, яку нам треба засвоїти з концептуального аналізу свободи, полягає в тому, що свобода буквально означає трохи менше, ніж «неперешкодна, контрольована та керована»; теорії свободи завжди розвивали ті, хто прагнув прийти до влади. Це правдиво навіть щодо екзистенціалістського розгляду умов людського існування. Екзистенціалістське уявлення про свободу як про жажливий неспокій і визначення свободи як чогось подібного до прокляття існує завдяки відсутності сил, які могли б контролювати нас і позбавити тривоги за прийняття рішень.

**СУБСТАНЦІЯ** (з лат. «те, що лежить в основі») – об'єктивна реальність; матерія в єдності всіх форм її руху; щось відносно стале; те, що існує саме по собі, не залежить ні від чого іншого.

**ТРАНСЦЕНДЕНТНИЙ** – той, що перевершує, персхідний. Вживається в двох значеннях: 1) як те, що перевершує будь-який досвід, і 2) все, що не включено у свідомість того, хто пізнає. Августин писав: «Переверши і себе самого» (Августин. Про істинну релігію). Платоніки, «щоб знайти Бога, переступили всі тіла, щоб знайти верховного Бога, піднялися вище за будь-яку душу й усі мінливі духи» (Августин. О Граде Божієм). Босцій, визначаючи три здатності пізнання речей – чуття, уяву, розум, – вважає, що розум, який усвідомлює образ завдяки цілісному спогляданню, властивий одиничним речам, перевершує уяву. У схоластів трансцендування висловлюється в загальних термінах, що лежать у підставі предикаментів (істина, єдність, благо). Так, за Фоною Аквінським, «священне вчення» свідчить «про те, що своєю вищістю перевершує розум».

**ФАТАЛІЗМ** – навпаки, весь хід життя людини та її вчинки пояснює долею (в міфології та язичництві) чи волею Бога (в християнстві й ісламі), чи детермінізмом замкненої системи, де кожна наступна подія суворо пов'язується з попередніми (системи Гобса, Спінози, Лапласа). Тут по суті не залишається місця для вільного вибору, бо немає альтернатив. Неунікненна доконечність і повна передбачуваність головних етапів життя людини і головних подій, що є наслідком цього, характерна для астрології й інших окультних учень минувшини й сьогодення, так само, як і для всляких соціальних утопій і антиутопій. Водночас ігнорування доконечності (природної, історичної тощо) призводить до сваволі й уседозволеності, анархії та хаосу, що взагалі виключає свободу. Отже, можна дійти висновку, що свобода є щось більше, ніж урахування об'єктивної доконечності й усунення зовнішніх обмежень. Набагато істотношою є внутрішня свобода, «свобода для», свобода у виборі істини, добра та краси.

**ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ** – розділ філософії, що займається проблемами сенсу історії, її закономірностями, головним напрямком розвитку людства та історичним пізнанням. Представники філософії історії (термін увів Вольтер) вважали рушійною силою історії божественне напередвизначення (Августин), божественний розум (Гердер).

абсолютний дух (Гегель), незмінну природу людини та її природні умови (просвітники, Фейєрбах). У філософії історії ХХст. висуваються концепції історичного коловороту (Шпенглер, Тойнбі, Сорокін), християнські концепції сенсу історії (Бердяєв, Марітен, Бультман, Нібур).

**ФОРМАЦІЯ СУСПІЛЬНО-ЕКОНОМІЧНА** – відповідно до марксистської концепції історичного процесу, суспільство, що перебуває на визначеному щаблі історичного розвитку історично визначеного типу суспільства. Підґрунтям кожної суспільно-економічної формації є певний спосіб виробництва, а виробничі відносини визначають її сутність; водночас вона охоплює відповідну надбудову, тип родини, побут тощо. Історія суспільства є процесом розвитку первіснообщинної, рабовласницької, феодальної, капіталістичної та комуністичної формацій, що змінюють одна одну внаслідок соціальної революції.

**ФУТУРОЛОГІЯ** («вчення про майбутнє») – уявлення про майбутнє людства; галузь знань, що охоплює перспективи соціальних процесів. Термін «футурологія» запропонував у 1943 р. Флехтгейм, маючи на увазі особливу «філософію майбутнього», що протистоїть ідеології утопії. З початку 60-х рр. це поняття поширюється на Заході у значеннях «історія майбутнього», «наука про майбутнє», що покликані виявити прогностичні функції всіх наукових дисциплін. Термін «футурологія» через його багатозначність і невизначеність наприкінці 60-х рр. поступається місцем поняттю «дослідження майбутнього», яке охоплює теорію та практику прогнозування. У 60-х рр. в річищі «футурології» було висунуто теорію «постіндустріального суспільства» (Бел, Арон), з позицій теорії конвергенції (Бааде, Полак), ліворадикальний напрям обґрунтовував неминучість катастрофи «західної цивілізації» у процесі НТР (Ростоу та ін.). З кінця 70-х «футурологія» тлумачиться як течія, що стверджує необхідність переходу до нової цивілізації, побудованої на принципах гуманізму. Провідну роль у 70-х рр. у Ф. відігравав Римський клуб (міжнародна неурядова організація, заснована 1968 р. італійським громадським діячем Печчеї), за ініціативи якого розгорнулося глобальне моделювання перспектив людства за допомогою комп'ютерної техніки.

**ХІЛІАЗМ** (з грец. – «тисяча») – віра в «тисячолітнє царство» Бога і праведників на землі, тобто в здійснення містично зрозумілого ідеалу справедливості ще до кінця світу. Термін звичайно застосовується до ранньохристиянських учень, засуджених церквою в III ст., але знов відроджуваних у середньовічних народних ересях і пізнішому сектантстві. Деякі мотиви хіліазму вплинули на розвиток утопічного мислення.

**ХОЛІЗМ** – протилежна індивідуалістичній доктрина, що надає привілейованого статусу соціальним цілісностям, які можна розглядати як природні організми, культурні спільноти, діючі системи або визначальні структури. З погляду методології, вона пропонує тезу про те, що пояснювальну силу мають лише соціальні чинники. З погляду онтології, вона виключає зведення до індивідуального рівня. Як моральна та політична доктрина холізм підпорядковує індивідуальне благо колективному. Жодна з цих позицій не зумовлює інші; та водночас холізм і індивідуалізм не є єдино можливими альтернативами.

**ЦИВІЛІЗАЦІЯ** (з лат. – цивільний, державний), дотепер не має однозначної о тлумачення. У світовій історичній і філософській літературі цей термін вживається в чотирьох значеннях: 1) синонім культури; 2) рівень, щабель суспільного розвитку, матеріальної та духовної культури (антична цивілізація, сучасна цивілізація); 3) щабель суспільного розвитку, наступний після варварства (Морган, Енгельс); 4) у деяких теоріях епоха деградації й занепаду на противагу цілісності, органічності культури (Шпенглер, Бердяєв).

