

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

О.М. ГОРЕНКО

**ПРАГМАТИКА ЄВРОПЕЙСЬКОГО ДОСВІДУ
ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА
ІСТОРІОПИСАННЯ**

Київ—2011

Горенко О.М. Прагматика європейського досвіду як методологічна проблема історіописання. — К.: Інститут історії України НАН України, 2011. — 264 с.

Монографію присвячено методологічним проблемам рецепції європейського досвіду як цілеспрямованого процесу селекції, осмислення і прагматичного опрацювання теорії і практики. Предметна увага приділяється гносеологічним аспектам гуманізації історичної свідомості і, зокрема, процесу реконструкції критичного мислення на складному етапі демократичної трансформації. Окреслюються можливості розширення філософських горизонтів теоретико-методологічного аналізу історичних явищ і процесів. В контексті проблеми раціональності акцентується евристичний потенціал взаємодії історії та логіки. Наголошується зростання ролі дискурсивної етики у справі відновлення цілісності історичного світогляду. Розглядаються функціональні аспекти історичного досвіду під кутом зору еволюції соціального змісту європейської ідеї. Пропонується актуальне узагальнення досвіду соціальних перетворень у країнах Центрально-Східної Європи. Підкреслюється особлива роль європейських соціальних стандартів як системного чинника українського культурно-цивілізаційного вибору.

Відповідальний редактор

доктор історичних наук *Мартинов А.Ю.*

Рецензенти:

член-кореспондент НАН України, доктор історичних наук *Решет О.П.*

доктор історичних наук, професор *Удод О.А.*

доктор історичних наук, професор *Яровий В.І.*

*Затверджено до друку Вченою Радою Інституту історії України НАН України
(протокол № 6 від 16 червня 2011 р.)*

ЗМІСТ

ВСТУП	4
I. ДОСВІД КРИТИЧНОГО МИСЛЕННЯ І ГУМАНІЗАЦІЯ ІСТОРИЧНОЇ СВІДОМОСТІ	15
1.1. Загальна культура критичного мислення і методологія історії	16
1.2. Європейські цінності і соціальні функції історичної науки	31
II. ТЕОРІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРІЇ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ РАЦІОНАЛЬНОСТІ	49
2.1. Європейський раціоналізм і прагматика інтелектуального досвіду	50
2.2. Історія і логіка	72
2.3. Методологічний потенціал синтезу соціальної філософії й аналітичної філософії історії	85
2.4. Дискурсивна етика і проблема цілісності історичного світогляду	126
2.5. Проблеми й перспективи інформаціологічного історіописання	142
III. ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ДОСВІДУ І ПОТЕНЦІАЛ ПРОБЛЕМНОГО ПІДХОДУ	190
3.1. Міждисциплінарний характер історичного досвіду	191
3.2. Рецепція європейського досвіду і виклики інерційної свідомості	203
3.3. Прагматика досвіду соціальних перетворень у країнах Центрально-Східної Європи на етапі європейської інтеграції	217
3.4. Європейські соціальні стандарти як системний чинник українського культурно-цивілізаційного вибору	229
ЗАМІСТЬ ЗАКЛЮЧЕННЯ	254

ВСТУП

Усталений вітчизняний концепт методології історії за своїм традиційним змістом орієнтований переважно на технологічні аспекти історіописання. Це є цілком природним, однак нинішній історичний етап переходу до нової моделі суспільного розвитку, базованої на принципах демократії, національної незалежності й свободи особистості, потребує, на нашу думку, суттєвого розширення епістемологічних горизонтів, перш за все з акцентом на процес *сприйняття* історичної інформації. Власне, й саме історіописання давно еволюціонує у напрямку зазначених постулатів, про що свідчить ціла низка нових напрямків у царині історичної науки. Не маючи на меті витворення якогось всеохопного «нового органону» історіописання, вважаємо корисним зосередитися на двох особливо актуальних, як на наш погляд, і тісно взаємопов'язаних методологічних проблемах: перебудова критичного мислення і прагматика історичного досвіду. Ці проблеми пов'язані між собою за принципом класичного зв'язку форми і змісту, а конкретніше, як способи об'єктивації форми і змісту історичного досвіду на основі раціональної селекції апробованих правил із застосуванням повноцінного критичного мислення. Зрозуміло, що попри усі декларації наукової об'єктивності така селекція здійснюється на підставі певної системи цінностей. Аксиологічний апріоризм конкуруючих світоглядних моделей не лише не нівелює методологічну потребу з'ясування суті й можливостей раціональної та етично виваженої критики історичного та, зокрема, європейського досвіду, а навпаки, потребує фахового наукового аналізу таких можливостей з урахуванням необхідності суттєвої гуманізації історичної свідомості. Раціоналізація критичного мислення є передумовою продуктивного культурно-цивілізаційного діалогу. У межах окреслених дослідницьких пріоритетів і пропонується спроба осмислення культури критичного мислення як методологічного виклику історіописання; з'ясування специфіки очевидної інерційності моністичного світогляду та наслідків такого духовно-інтелектуального стану для здійснення неупередженої критики історичного досвіду в умовах зміни парадигми історіописання й триваючої конкуренції «реформізму» та «революціонізму» у царині реальної історії. Особливої уваги у даному контексті потребує визначення ролі європейських цінностей в контексті тлумачення соціальних функцій історичної науки. Нам видається, що зміцненню методологічного фундаменту пострадянської історичної науки могло б суттєво сприяти поглиблене тлумачення її логічного потенціалу в контексті синтезу підходів соціальної філософії та аналітичної філософії історії. Особливу значення у цьому сенсі має, як на нашу думку, більш предметне з'ясування історичного

змісту європейської раціональності. До царини логічної та ціннісної проблематики належать, безперечно, і методологічні напрацювання дискурсивної етики, котра багато в чому, завдяки своєму універсальному синтезу логічних та етичних підстав людської комунікації, не лише визначає перспективи цілісності історичного світогляду, а й прагматично сприяє її досягненню, пропонуючи гуманістичні комунікативні орієнтири. У цьому сенсі запропоноване тлумачення варіантів збагачення й оновлення інструментарію сучасного історіописання є своєрідною інтелектуальною передумовою ефективного осмислення глобальної інформаційної революції як сукупності емпіричних фактів, теоретичних конструктів та найрізноманітніших мисленневих експериментів. Інформаційна сфера є, у даному випадку, і надзвичайно важливим об'єктом історичного аналізу, і потужним джерелом методологічних новацій. Інтеграція історії та інформатики, інтенсивний вплив інформаційно-комунікаційних технологій на трансформацію проблемного поля методології історії давно є предметом зростаючої уваги з боку професійних істориків. Окрім того, зазначене коло питань є, безперечно, надзвичайно важливим сегментом європейського досвіду. Особливо під кутом зору оцінок інновативності європейської інформаційної моделі, симптомів т.зв. «цифрового відставання» Східної Європи та нашого власного тлумачення змісту й засад інформаційної політики. У цьому контексті посилення уваги до теоретичних засад інформаціологічного історіописання є, на нашу думку надзвичайно важливим аспектом сучасної загальнометодологічної рефлексії. Радикальне підвищення культури критичного мислення у сукупності його логічних та ціннісних характеристик відкриває додаткові можливості для вкрай необхідного аналізу функціональних аспектів європейського досвіду, для цілісного і прагматичного тлумачення державотворчого та «людинотворчого» потенціалу цього досвіду. Це обумовлюється по-перше, міждисциплінарною природою історичного досвіду; а по-друге, комплексним характером самої європейської ідеї, котра за своєю суттю передбачає цілісне тлумачення європейського досвіду. Тільки за такого загального підходу можна подолати ускладнення на шляху рецепції європейського прагматизму й наблизитись до вирішення низки актуальних теоретичних і практичних проблем посткомуністичної трансформації. Лише за умови розширення методологічного світогляду видається можливим адекватно оцінити як новітні «демократичні перверсії» тоталітарної свідомості, так і перспективи імплементації демократичних стандартів. У контексті рецепції європейських стандартів особливої уваги заслуговують, на наше переконання, європейські соціальні стандарти. Європейська соціальна модель є об'єктом особливої уваги з боку наукової громадськості як у самій Європі, так і на теренах незалежної України. Саме проблеми соціальної сфери є предметом найгостріших суперечок та конфліктів у царині і сучасної загальноєвропейської, і нинішньої української реальної історії. Соціальна проблематика є дуже контроверсною складовою міждисциплінарного наукового дискурсу й залишається об'єктом

найрізноманітніших політичних спекуляцій та фальсифікацій. У цьому сенсі прагматика досвіду соціальних перетворень на етапі розширення Європейського Союзу становить як значну теоретичну, так і суто практичну цінність. Соціальний вимір відіграє унікальну роль з огляду на потреби осмислення чергової «духовної ситуації часу», неупередженої оцінки функціональності нашого попереднього історичного «досвіду європейської дружби» як системи принципів та можливостей його переплавки у суттєво більш прагматичний «досвід європейської співпраці й конкуренції».

Упродовж двох десятиліть новітньої української незалежності не втрачала своєї актуальності гоголівська характеристика суспільних суперечок з приводу конкуренції європейських та слов'янських засад нашої ментальності. Як писав М. Гоголь в одному зі своїх листів до друзів, подібні суперечки «показують лише те, що ми починаємо прокидатися, але ще не прокинулись; а тому не дивно, що з обох боків наговорюється досить багато нісенітниць. Усі ці славяністи та європісти, або ж старовіри й нововіри, або ж східняки й західники ... усі вони говорять про дві різні сторони одного й того ж предмету, ніяк не здогадуючись, що анітрохи не сперечаються і не суперечать один одному. Один підійшов занадто близько до будівлі, так що бачить одну її частину; другий відійшов занадто далеко, так що бачить увесь фасад, але частинами не бачить. (...) Можна було б порадити обом — одному спробувати, хоча б тимчасово, підійти ближче, а другому відступити дещо далі». Практично в контекст пострадянських реалій лягають слова письменника про шкідливість того, «що дві протилежні думки, перебуваючи у такому ще незрілому і невизначеному вигляді, переходять вже в голови багатьох посадових людей. (...) І від того, як справам, так і самим підпорядкованим чиновникам приходить біда: вони не знають, кого слухатися. А оскільки обидві думки, не дивлячись на усю свою різкість, остаточно в усьому не визначились, то, кажуть, цим користуються всякого роду пройдисвіти. І шахраєві випала тепер нагода, під маскою слов'яніста або європіста, зважаючи на те, чого хочеться начальнику, отримати вигідне місце і шахраювати на ньому у якості як поборника старовини, так і поборника новизни»¹. Сучасний український дослідник, який послідовно займається європейською проблематикою, в інтересах наукової істини має сьогодні виступити одночасно у двох вищезгаданих іпостасях, а значить покликаний здійснити обидві операції — і відійти подалі, щоб роздивитися загальну картину еволюції європейського духу; і підійти ближче, щоб оцінити конкретику реалізації європейської ідеї з метою можливого використання кращого європейського досвіду. За своєю методологічною суттю гоголівська пропозиція є цілком науковою з точки зору взаємодії цілого і частини за принципом «герменевтичного кола». У розвиток наведеної мистецької характеристики вітчизняного цивілізаційного дискурсу можна лише додати, що «шахраї реальної історії» — це не лише ті, хто наполегливо вишукує можливості для здійснення своїх масштабних шахрайських оборудок, а й ті,

хто старанно приховує власну некомпетентність, хто, не маючи достатнього розуміння проблеми, прагне будь-що вирішити її на свій розсуд, але при цьому не докладає достатніх зусиль для вивчення власного розуміння справи й мало опікується вдосконаленням власних навичок та моральних принципів.

Пострадянська трансформація історичної методології як процес запровадження якісно нового типу інновативного мислення у царині соціо-гуманітарних досліджень цілком вкладається у запропонований Т. Куном концепт зміни парадигми. Парадигмальне оновлення стає неунікним з огляду на радикальні зміни суспільної свідомості у період системного переходу до демократичної моделі правління. Потребує змін не лише природа соціальної взаємодії людей, а й характер взаємодії людини і системи. Чи відбуваються такі зміни насправді і чи здійснюються вони потрібними темпами та у потрібних масштабах — це вже питання іншого порядку, яке, власне, і є об'єктом пріоритетної уваги з боку дослідників трансформаційного суспільства. Відповідно, актуальним є й серйозне збагачення теоретико-методологічного інструментарію історичного дослідження. У даному сенсі мрія Ф. Броделя про єдину соціальну науку була не просто рефлексією вільного дослідницького розуму, а скоріше проявом глибокого відчуття нової динаміки історичної дійсності, що потребує більш комплексного осмислення з урахуванням і нового стану соціуму, і споконвічних змістів людської природи.

Свого часу втрату культури, морального та духовного рівня народу при мануфактурному поділі праці, поширення «брутального невігластва й тупості, у яких у цивілізованому суспільстві так часто завмирає розум усіх нижчих класів народу», А. Сміт сприймав достатньо трагічно. Адже, на його переконання, «людина, позбавлена розумових здібностей, видається ще жалюгіднішою, ніж боягуз, і здається скаліченою та спотвореною в ще важливішій властивості характеру людини»². Невдовзі К. Маркс цю проблему запропонував вирішити швидко і остаточно шляхом термінової імплантації нижчим класам дієздатної класової свідомості за допомогою якісно нового філософського, ідеологічного і політико-економічного вчення. Залишилося великим питанням, чи вдалося вивістити моральний та духовний рівень народу, однак подоланню невігластва і тупості у царині колективного соціального буття завдяки конституюванню автентичного та інтерпретативного марксизму безперечно було дано серйозний поштовх (принаймні, рівень освіти згадуваних А. Смітом «нижчих класів народу» не лише радикально вивіщився, а й перетворився на серйозний бізнес). Одні теоретично зростали, поширюючи марксизм, а інші загартовувались у процесі інтелектуального опору такому поширенню. Заслуга неодноразово і небезпідставно розвінчаного (у його безглузких ортодоксальних варіаціях) марксизму у тому, що він додав відчутної загальної динаміки соціальному мисленню. Не пропонуючи реального деталізованого проекту майбутнього

світу, одних він зваблював простотою тлумачення несправедливості і простотою здобуття справедливості, інших виховував страхом перед цією небезпечною простотою грандіозних змін. Марксизм виявився детонатором соціальної активності і тривалий час виконував специфічну роль історичного запобіжника радикальної десоціалізації європейської демократії. Сучасна ситуація у Європі переконує у обгрунтованості такого припущення. Варто було демонтувати на континенті державотворчий плід ортодоксального марксизму у вигляді славнозвісного «реального соціалізму», як доволі швидко почала розчинятися у повітрі й славнозвісна «європейська соціальна модель», що увесь повоєнний період була предметом законної гордості мешканців заходу Європи і об'єктом неприхованої заздрості для мешканців її сходу. Геополітична перемога західноєвропейського варіанту «демократичного соціалізму» над «розвинутим соціалізмом» радянського зразка виявилась пірровою. Відсутність конкуренції у просторі тлумачень соціальної справедливості і можливість імпорту добре освіченої, але значно дешевшої і значно безправнішої робочої сили за схемами соціального демпінгу виявились морально небезпечними для європейського «практичного розуму». Вже у самісінькому серці розвинутої Європи, ще вчора твердо впевненої у незнищенності ідеї загального добробуту, соціальна терапія все більше поступається місцем соціальній хірургії. Відбувається панічний пошук рятівних рецептів, здатних урятувати соціальну гармонію в умовах жорсткої фінансової кризи на теренах Європейського Союзу, що після тріумфального розширення на схід продемонстрував усі системні недоліки відставання координаційних можливостей і контрольних функцій наднаціональних інституцій у царині економічного життя. Як несподівано з'ясувалося, реальний інтеграційний процес розвивався самостійно й не зовсім у руслі розрекламованих теоретичних постулатів «європейського федералізму» та «неофункціоналізму».

З огляду на сучасну загальну епістемологічну ситуацію є цілком природним, що застосування проблемного підходу в царині європейстики в контексті нового, більш широкого тлумачення інтелектуальної традиції культурно-історичного синтезу потребує суттєвої реконструкції. Така потреба безпосередньо обумовлюється драматичним ускладненням сучасної соціально-економічної та політичної ситуації у Європейському Союзі, для осмислення якої необхідним є сполучення ретроспективного аналізу традиційних теорій європейської єдності із пошуком таких нових рішень, які більше відповідатимуть українському досвіду незалежного державного існування і глибинним національним інтересам. Вдумливі вітчизняні дослідники європейської інтеграції, звертаючись до історичного досвіду європейського федералізму цілком слушно нагадують про безперспективність спроб реалізації ідеї європейської цілісності на основі принципу *«проти когось»*. Як справедливо підкреслюється, «історично такий підхід не виправдав себе у жодній частині світу. Справжня інтеграція виявилася можливою лише на

принципі «за спільні інтереси». Розвиток подій продемонстрував також, що ставка на швидкий розвиток європейської свідомості виявилася хибною, так само як і недооцінка «впливу національних держав як основи державної й суспільної безпеки»³. У своїх наукових працях ще задовго до найбільш грандіозних всесвітніх боєнь Т.Г. Масарик закликав вдосконалювати суспільство для того, щоб воно ставало «людяним людством». У процесі своєї еволюції Європейський Союз саме й орієнтувався на потребу європейців у «людяній Європі», їхню реальну потребу у впровадженні демократії також і в міжнародних відносинах⁴.

Цілком очевидно, що сьогодні на порядку денному черговий перегляд занадто однозначних моделей розширення ЄС. Це, у свою чергу, передбачає більш реалістичний і самокритичний аналіз об'єктивних передумов європейської інтеграції, більш тверезу оцінку її перспектив та можливих форм реалізації. Забюрократизований догматизм тлумачення європейської ідеї в умовах радикального загострення глобальної конкуренції робить її вразливою і навіть взагалі здатний перетворити її на черговий міф. Очевидне зростання ролі оперативного і стратегічного менеджменту на теренах ЄС потребує і якісно нового мислення у царині внутрішньої політики з урахуванням якісно нових глобальних викликів. Втрата контролю над внутрішніми економічними і соціальними процесами у державах-членах в складний період відчутного зростання агресивності глобального середовища на очах руйнує фундамент спільного європейського дому і справляє колосальний вплив на загальну суспільно-політичну ситуацію у «Великій Європі». Потрібно чітко розуміти, що розвиток європейської інтеграції за межами простору реальних інтересів людей є не лише необачним, а й просто аморальним з точки зору інтересів зміцнення демократії. Можна як завгодно комбінувати теоретичні постулати федералізму, функціоналізму, неофункціоналізму чи будь-яких інших концептуальних підходів, але коли мільйони європейців не будуть на собі відчувати реальних переваг європейського єднання, а навпаки будуть примушуватися своїми урядами особисто розплачуватися за недалекоглядність європейської бюрократії, то переконати їх у необхідності доступу нових претендентів на національні ринки праці буде навряд чи можливо.

Усе більш очевидною стає потреба цілеспрямованого розширення наукового світогляду з урахуванням суперечливого історичного досвіду людської свободи. У даному сенсі теорія й методологія історичної науки набуває самостійного прагматичного змісту як система методологічних орієнтирів комунікативної взаємодії професійного історика і вільного громадянина нової України та нової Європи, які прагнуть зорієнтуватися у новій пізнавальній ситуації. З боку професіоналів такі прагнення навіть отримали скептичну концептуалізацію у вигляді відомого вислову «кожний сам собі історик». Навряд чи теоретико-методологічні пошуки в царині історичної науки вже мають змогу уникати предметного розгляду взаємодії і взаємо-

залежності проблем «зовнішнього» і «внутрішнього» досвіду. Стосовно широкого кола питань, пов'язаних із перспективами європейської інтеграції держави і громадянина подібна «зміна парадигми» взагалі видається неунікною. У новій пізнавальній ситуації попереднє дисциплінарне розмежування традиційних проблемних просторів філософії історії, історіософії і методології історії втрачає значну частину своєї актуальності, оскільки дані дисципліні усе більше й усе активніше взаємодіють у процесі спроб комплексного тлумачення проблем людського буття і людського часу. Сучасний лінгвістичний, іконічний та перформативний поворот у царині суспільної свідомості цілком природно перетворюється на предмет пріоритетної уваги теоретиків історії, оскільки слугує своєрідними рамковими умовами рецепції реальної історичної дійсності, є передумовою адекватного теоретичного тлумачення історичного процесу як органічної єдності минулого, сьогодення й можливих варіантів спільного майбутнього. Йдеться про нове усвідомлення цілісності людського світогляду, про більш глибоке розуміння згубності практики подвійних стандартів у справі формування гуманістичної європейської ментальності. Ідеологія насильства, презирства до реальних життєвих потреб мільйонів громадян всередині ЄС і далеко за його межами, а тим більше відверто нігілістичне заперечення цінності людського життя — усі ці приклади корисливого політичного лукавства не знають національних кордонів і здатні бумерангом вдарити по здавалося б цілком стабільній колективній та індивідуальній психіці самих європейців. Ідеологія подвійних стандартів — це завжди ознака слабкості духу, який намагається заховатися від реалій поступу індивідуальної людської свободи у чагарнику партикулярно розтлумачених національних та наднаціональних інтересів. Саме у такому ідеологічному тумані процвітає корислива схоластична апологетика особистих інтересів окремих осіб при одночасному нехтуванні стратегічними завданнями реконструкції рамкових умов щойно народженого демократичного устрою. Стандартна фразеологія розпливчатого «європолюбства» і голосливо екстатичного «націодержавництва» є дуже зручним матеріалом для декоративного оздоблення корпоративних інтересів. За такими декораціями досить вдало можна приховати небажання робити реальну справу. Євангеліст Лука запитував: «Хто з вас, коли захоче збудувати башту, не сяде перше й не порахує видатків, чи має чим закінчити, щоб часом як поставить підвалину та не спроможеться скінчити, усі, що бачитимуть те, не почали сміятися з нього, мовляв, цей чоловік узявся будувати, та не міг закінчити!» (Лк. 14 : 28–30). Схоже, що європейці у процесі підготовки й реалізації своїх амбітних планів розширення ЄС дещо прорахувалися й нині вишукують пристойний спосіб, як уникнути краху ідеї справедливої Європи. У такій ситуації безпосереднім завданням української європеїстики є своєчасне врахування нового європейського контексту теорії і практики інтеграції. Історія вкотре довела, що ідеї є носіями суті, і у атмосфері напівправди вони довго не виживають. На зміну їм невідворотно приходять інші ідеї.

Потреба формування нового типу історичного мислення доби демократичної трансформації обумовлює не стільки необхідність реструктуризації наявного корпусу історичних знань, скільки робить невідвратною світоглядну переорієнтацію й нове гносеологічне та онтологічне позиціонування в царині принципів та практичних засобів історичного пізнання. На часі суттєве розширення комунікативно-діяльнісного змісту історичного досвіду й поглиблення його діалогічної спрямованості. У даному сенсі можна говорити про очевидну потребу доповнення існуючої практики історіописання якісно новим розумінням пізнавальних орієнтирів «історіо-читання» й «історіорозуміння». Йдеться про епістемологічну доступність самого механізму культурно-історичного синтезу й аналізу. Відповідальним завданням залишається розвиток індивідуальних навичок вчасного і, головне, самостійного аналізу інформації. Без такої інтелектуальної здатності індивідуальних споживачів інформації найщиріші наміри щодо забезпечення інформаційної свободи й свободи слова можуть виявитися марними навіть за умов виразно окреслення інституційних контурів демократії. Осмислення історичної ситуації конкретних людей потребує розумових зусиль самих цих людей. Лише тоді ця ситуація може бути хоч якось відкоригована на їхню користь. Людська ситуація — ключ до гуманістичного тлумачення історичного процесу й осердя кожної нової «духовної ситуації часу». Як слушно наголошує Е. Фромм, наявність у людини розуму й уяви, породжує необхідність не лише мати відчуття власної ідентичності, а й інтелектуально орієнтуватися у світі. Як на думку філософа, «розум — це здатність людини осягати світ думкою, на противагу інтелектові, що є здатністю людини маніпулювати світом за допомоги думки»⁵.

В умовах радикальної плюралізації ідейного ландшафту відчутно зростає потреба у здатності до адекватної орієнтації у дискурсивному просторі складних ідей. Без цього неможливо хоча б приблизно зрозуміти, як (і ким) робиться реальна історія. Методологічний вимір цієї проблеми кристалізується в результаті синтезу прагматичної й філософської історії. Однак, для того, щоб не потрапити у полон вишуканої імітації історико-філософського дискурсу, а таки вести розмову по суті, необхідно, принаймні, усвідомлювати різницю між прагматичною та філософською історією. На цьому свого часу спеціально наголошував видатний теоретик історії Р. Арон у контексті аналізу поглядів В. Дильтея. Вважаючи історичне ціле іманентним становленню, Р. Арон замислився, зокрема, над питанням про те, яким чином зазначене ціле може стати універсальним, якщо «становлення відбувається протягом часу, до того, як воно має бути схопленим людиною, котра сама інтегрована в історію?». Відповідь на таке питання й обумовлюється, власне, розумінням різниці між прагматичною історією та історією філософською⁶.

За сучасних умов провокативна теза «кожний сам собі історик» видається далеко не позбавленою сенсу. Усе залежить від повноти і глибини її тлумачення. Якщо не вважати її закликком до знищення професійного

історичного мислення й історичної науки як такої, а вбачати у ній лише цілком своєчасний методологічний заклик до більш реалістичної індивідуалізації свідомості історичного суб'єкта, то насправді мова піде про потребу досягнення нового рівня методологічної відкритості професійного історичного мислення. Процес самопізнання людини і спільноти має глибинний історичний зміст вже хоча б тому, що йдеться про поточний аналіз та узагальнення попередніх станів особистості, системи її соціальних зв'язків, еволюції її «життєвого світу» та її індивідуальних пізнавальних здатностей і соціальних можливостей. Самопізнання за своєю природою є органічним внутрішнім синтезом традицій емпіризму і раціональності, поєднанням досвідного й логічного вимірів історичної свідомості. Концептуальна орієнтація демократичного устрою на постулат «Не людина для держави, а держава для людини!» у сфері міжнародного спілкування цілком логічно змушує послугуватися аналогічним принципом — «Не людина до якогось союзу держав, а будь-який союз держав — для людини!». У протилежному випадку будь-які найромантичніші ідеї держави або найграндіозніші ідеї інтеграції втрачають реальний гуманістичний зміст. Як зокрема наголошував Жан Монне, «ми створюємо не асамблею держав, а союз народів»⁷.

Будь-яка демократія (а європейська тим більше) є цілком конкретним завданням, яке потребує людей справи, здатних не лише талановито декларувати свої благородні наміри, а й системно мислити у царині суспільної практики, наполегливо працювати над вирішенням реальних проблем людського буття. Демократична свідомість потребує не лише палкої любові до демократичних ідеалів, а й надійних гарантій вільного майбутнього мільйонів співгромадян. У цьому сенсі варто згадати, як у вступі першої книги своєї знаменитої праці «Демократія в Америці» (дванадцятье французьке видання 1848 р.) видатний французький історик А. де Токвіль наголошував: «Ми живемо в епоху великої демократичної революції; всі її помічають, але далеко не всі оцінюють її схожим чином. (...) Навчати людей демократії, відроджувати, наскільки це можливо, демократичні ідеали, очищати моральні звичаї, регулювати демократичні рухи, поступово залучати громадян до справ управління державою, позбавляючи їх недосвідченості у цих питаннях, вгамовуючи їх сліпі інстинкти усвідомленням своїх справжніх інтересів; змінювати систему правління згідно з вимогами місця і часу, приводячи її у відповідність із реальними обставинами людей, — такими є найважливіші з обов'язків, що покладені у наші дні на тих, хто керує суспільством»⁸.

Усвідомлення такого практичного завдання робить цілком очевидною потребу в новому розумінні особливостей продуктивної рецепції міжнародного досвіду системних перетворень, що стосуються життя мільйонів співгромадян. В інтересах відновлення зв'язку між вчинками і переконаннями людей історична наука цілком здатна поглибити власне тлумачення загальних підстав історичного пізнання і самого феномену історичного досвіду, сміливіше користуючись серйозними теоретико-методологічними

здобутками як емпіристів, так і раціоналістів. Врахування органічного зв'язку «досвіду» і «судження» є не лише передумовою схоплення змісту як «факту», а й адекватного схоплення історичних «фактів», «процесів», «ситуацій» як глибоких змістів. Це є передумовою осягнення змісту реальної історії і збереження його як досвіду в інтересах подальшого використання. У самій структурі та функціональній специфіці європейського досвіду зазначена раціоналістична складова є цілком очевидною, хоча така здатність роботи над помилками і не убезпечила саму Європу від історичних помилок. Але це вже стосується меж прагматизму, окреслених реальною історією як процесом. Колосальний здобуток Європи — це свідомий характер «боїв за історію», розуміння важливості «досвіду про людину». А саме це, у підсумку, й визначає перебіг та результати історичної конкуренції народів. Власне, європейський «досвід про людину» (і, зокрема, про її пізнавальні можливості) у поєднанні з людським «досвідом про Європу» і є головною метою нашого дослідження. Розширення теоретико-пізнавальних горизонтів, методологічне оновлення підходів і збагачення інструментарію історіописання мають підвести до адекватного розуміння цих типів європейського досвіду, сприяти їх практичному використанню у процесі формування в українському соціумі європейського типу ментальності. Засвоєння європейських правових стандартів та рецепція омріяних механізмів вдосконалення соціальної сфери з метою досягнення європейського рівня її ключових характеристик навряд чи зрушить з місця без відповідної інтелектуальної революції у пізнанні свободи і демократії. Справедлива демократія є значно складнішим інтелектуальним завданням, ніж будь-яка командно-адміністративна модель соціальної справедливості. Тому інтелектуальний досвід організаційного забезпечення справедливості й свободи становить особливу цінність для народів, які дійсно, не лише на словах, а й на ділі прагнуть до згаданої справедливості й свободи. Для української «духовної ситуації часу» це є особливо важливим ще й з точки зору значної розповсюдженості різного роду фальсифікатів і муляжів досвіду. Попереду ще значний обсяг складної аналітики «суджень про досвід», про «історичні факти» (та, відповідно, про систематизовані узагальнення цих «фактів») із застосуванням не лише традиційного інструментарію історіописання, а й усього наявного методологічного потенціалу формальної й неформальної логіки, лінгвістики й психолінгвістики, філософії й соціології, тобто усіх можливих засобів, здатних виявити брехню, якими б високими й благородними намірами та авторитетами вона не була освячена. Адже раціональна рецепція європейського досвіду (і, до речі, будь-якого історичного досвіду взагалі) можлива лише у просторі правди, котрий хоча й залишається значно ширшим за примхливу наукову істину, однак все ж має дуже суттєву перевагу — він щодня народжується й живе у самій людині.

¹ Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями (XI. Споры (Из письма к Л***)) — [Електронний документ] — http://az.lib.ru/g/gogolx_n_w/text_0160.shtml

² Сміт А. Добробут націй. Дослідження про природу та причини добробуту націй / Пер. з англ. О. Васильєва, М. Межевкіної, А. Малівського; наук. ред. Є. Литвин. — К.: Port-Royal, 2001. — С. 481.

³ Копійка В.В. Європейський Союз: Досвід розширення і Україна. — К.: Юрид. думка, 2005. — С. 12; 17–18.

⁴ Віднянський С.В., Мартинов А.Ю. Об'єднана Європа: Від мрії до реальності. *Історичні нариси про батьків-засновників Європейського Союзу*. — К.: Ін-т історії України НАНУ, 2009. — С. 46, 61.

⁵ Фромм Э. Человеческая ситуация / Пер. с англ. под ред. Д.А. Леонтьева. — М.: Смысл, 1994. — (238 с.) — С. 65–68.

⁶ Див. Арон Р. Критическая философия истории // Реймон Арон. Избранное: Введение в философию истории / Пер. с фр.; отв. ред., пер. и сост. И.А. Гобозов; ред. Л.Б. Комиссарова, Л.Ф. Петецкая. — М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 56–57.

⁷ Віднянський С.В., Мартинов А.Ю. — Згадана праця. — С. 87.

⁸ Токвиль А. де. Демократия в Америке / Пер. с франц.; предисл. Г. Дж. Ласки. — М.: Весь Мир, 2000. — С. 27.

I.

ДОСВІД КРИТИЧНОГО МИСЛЕННЯ І ГУМАНІЗАЦІЯ ІСТОРИЧНОЇ СВІДОМОСТІ

1.1. Загальна культура критичного мислення і методологія історії;

1.2. Європейські цінності й соціальні функції історичної науки

Головна проблема застосування будь-якої методології аналізу суспільних процесів — у її ефективності. Сама ж ця ефективність у свою чергу залежить від адекватного вибору інструментарію, вправності та кваліфікаційного рівня дослідника, реальних потреб і можливостей споживача й замовника аналітичних оцінок. Тобто, вирішальним чинником стає якість критичного мислення у процесі вибору. Пізнавальна адекватність критичного мислення і його ціннісні орієнтири — фундаментальна проблема не лише сучасного суспільствознавства, а й щоденного життя людини в умовах свободи вибору. По великому рахунку, методологічна криза суспільних наук у просторі посткомунізму не може бути наслідком простої відмови від марксизму, оскільки заміна однієї методології та методики дослідження на іншу є справою цілком буденною (для будь-якої науки науки це черговий етап розвитку шляхом проб і помилок). Криза наукової свідомості (а саме про це й має, на нашу думку, йти мова) виникає, як правило, в результаті спроб суміщення попередньої ідеологічної табуізації із табуізацією новітньою. Тобто, це наслідок «накладки» попередньої несвободи, позанаукової детермінації, на нову позанаукову детермінацію і нову несвободу. Зустріч конкуруючих і тим більше протилежних «табу» на рівні підсвідомості дослідника завжди породжує крах логічного саморозвитку ідеї. Логіка зникає під уламками старих і нових «обструганих постулатів». Кожний з таких інтелектуальних напівфабрикатів несе у собі і частину істини, і частину великої історичної неправди. Чесний дослідницький розум завжди опиняється перед складною дилемою індивідуальної сепарації суспільно правдивих складових старого і нового аналітичного знаряддя. Їх повторний монтаж у загальну методологічну картину за принципом мозаїки далеко не завжди виявляється достатнім, щоб подолати епістемологічний «розкол свідомості». Найбільший депресивний вплив, як правило, справляє у такій ситуації існування ідеологічно детермінованого суспільного замовлення на швидку заміну однієї «сциентизованої напів-правди» іншою. Подібна операція завжди виявляється найбільш руйнівною з точки зору індивідуальної наукової етики. На певному етапі розвінчання попередньої напів-правди сприяє формуванню навичок

реалістичного і об'єктивного мислення. Однак, після того, як функціональна адаптація до нового рівня духовної свободи починає генерувати якісно нову культуру критицизму, сама ця культура досить швидко починає заважати швидкому виготовленню «на замовлення» вельми зручних і прибуткових *тотемів* і *табу* нового зразка.

1.1. Загальна культура критичного мислення і методологія історії

Культура критичного мислення в історичній ситуації радикальних суспільних перетворень справляє визначальний вплив на процес визначення оптимальних шляхів реалізації реформаторських намірів. Саме така культура є ознакою повноцінної історичної суб'єктності як індивідуальної і колективної здатності до селекції історичного досвіду в умовах нової свободи вибору. Якщо методологічна зрілість дослідника є фундаментом історіописання, то здатність до якісного критичного мислення цілком може вважатися «фундаментом фундаменту». Вже хоча б тому, що історичне мислення, історична свідомість, історична пам'ять, історичний досвід — це не лише поняття як штучні конструкції теоретиків, а й підсумок реалізації людської здатності до сприйняття та осмислення реальних явищ, суб'єктивізовані відбитки минулої реальності, що продовжують існують в головах індивідів та спільнот, у результатах праці істориків як прискіпливих «реєстраторів» і «трансформаторів» буття у часі. Тобто, зберігаючи визначену теоретичну специфіку, за будь-яких обставин ці поняття не втрачають своїх фундаментальних людських характеристик. Вони залишаються «мисленням», «свідомістю», «пам'яттю» й «досвідом». Таким чином, сам по собі той факт, що критичне мислення було і залишається ключовою передумовою і методологічним стрижнем професійного історіописання, не потребує, власне, жодного доведення. Немає жодного історика, який би із більшим чи меншим успіхом не послуговувався критичним типом мислення у процесі реалізації своїх професійних амбіцій. Інакше він взагалі не мав би права претендувати на звання вченого. Адекватний аналіз емпіричного масиву історичних фактів, явищ і процесів, дійсно наукове дослідження джерел і використання літератури без максимально вимогливого і зваженого критичного підходу є взагалі неможливими.

На етапах «вибухового» розширення спектру дослідницьких підходів і суттєвого збагачення методологічного інструментарію особливого значення набуває критицизм «другого рівня», особиста здатність дослідника до невинної методологічної саморефлексії, до постійного моніторингу власного потенціалу критичного мислення, його якісних характеристик, а також, безперечно, співвіднесення цього потенціалу із актуальним станом й та рівнем функціональності загальносуспільного критичного мислення у кожній історично неповторній «духовній ситуації часу». Саме від цього, власне, й залежить успіх самостійних інтелектуальних ініціатив, спрямованих на

осмислену і більш-менш керовану «зміну парадигми». Другою стороною медалі завжди залишається, звісно, вольова орієнтованість самого дослідника і досліджуваних ним суб'єктів історичного процесу на універсалізм і системність критичного мислення як такого. Власне, знову йдеться про вікопомну для історії людства дискусію щодо «свободи волі».

Популярність методологічного постулату про те, що «історія не любить живих людей», пояснюється у першу чергу тим, що насправді це «живі люди не люблять історію». І у своїй основній масі люди дуже часто платять за таку свою нелюбов чималу ціну. Ця ціна — плата за ігнорування усіх різновидів історичного досвіду, за відмову від принципу селекції досвіду, за нехтування перевіреними у складних життєвих ситуаціях типами соціальної поведінки. Це ціна презирства до колективної раціональності. За неповагу до минулого люди платять непоправною розтратою власного історичного часу, оскільки нищать усвідомленість своєї екзистенції.

В умовах свободи слова на кожному етапі свого дослідження історик змушений шкірою відчувати дуже суттєву різницю між «свободою правди» і «свободою брехні», відчувати усі нові нюанси сучасної йому «герменевтики брехні» і «брехливої герменевтики». Йдеться про саму методологічну можливість повернення до проблемного поля теорії історії цілої низки контроверсних питань логіки історії (а не лише питань логічної побудови тексту історичної праці), моральної філософії й етики як історичного досвіду суспільно-раціональної поведінки. Особливого значення набуває переосмислення історичної ролі правосвідомості як своєрідного синтезу суспільної та індивідуальної логіки, морального світогляду й багатоаспектного історичного досвіду соціальної взаємодії. Йдеться про значно глибше тлумачення проблеми цінностей як фактору цілісності історичної свідомості. В умовах кризи суспільної свідомості, очевидного поглиблення розриву між «словом», «сміслом» і «ділом», дезінтеграції національного гуманітарного простору внаслідок штучної і політично корисливої поляризації ціннісних орієнтирів етнетики, повернення до глибинних гносеологічних підстав формування історичної свідомості перетворюється на один з імперативів методологічного оновлення вітчизняної історичної науки. В умовах політичного скасування класової етики і спроб запровадження етноетосу цікавість до практичного використання методологічного потенціалу критичної філософії історії видається цілком природною, оскільки вона є однією із важливих складових славнозвісної європейської ідеї. Впливи Фіхте, Гегеля, Канта та Віндельбанда (який був одним із засновників Баденської школи неокантіанства) на процес усвідомлення засадничої ролі цінностей в епістемології знайшли своє яскраве втілення у поглядах Генріха Ріккерта. Парадоксальність перебігу європейської інтелектуальної історії знайшла прояв у тому, що сам Ріккерт, у підсумку, дійшов висновку, що сферу історії як об'єкту культури (та, відповідно, історіописання як ідеографічної науки), можливо досягнути лише шляхом «розуміння», а не

раціональних узагальнень. Однак насправді міркування Риккерта про «ціннісну залежність» історичної науки не скасовують глибинного логічного змісту самих «цінностей», а лише є спонукою наближення «розуміння» логіки історії до логіки екзистенції, до завдання оцінки перспектив гармонізації «життєвого світу», до логічної і етичної взаємодії напрямків філософії історії у руслі європейської прагматики філософії життя.

Звісно, повноцінна рецепція зазначеного погляду на історичний процес та історичну науку є можливою лише за умови кристалізації раціонального змісту критичного мислення як фундаменту некон'юктурної аксіології. У цьому сенсі усвідомлення ролі історичного досвіду демократії як єдності наукової теорії і соціальної практики стає визначальним. Протягом останніх десятиліть в руслі антитоталітарної деідеологізації відбулася тотальна «деідеїзація», що завершилася безумовною капітуляцією реалізму перед безпардонним номіналізмом. Ідейний ландшафт почав усе більше нагадувати клумбу, де замість живих квітів звідусіль стирчать самі лише кольорові таблички з назвами квітів. Ми переживаємо семіотичну революцію в царині історичної свідомості — спостерігаємо народження і смерть (або химеричне животіння) численних «іменних» політичних блоків, дуже своєрідне «політичне ім'яслав'є», коли ім'я чергового дрібного вождя перетворюється на мантру, що циркулює у виснаженому алогізмом колективному мозку. За таких умов критичне переосмислення у площині методології історії такої смислотворчої послідовності як «логіка–етика–ідеологія–досвід» (наявність якої є ознакою феноменологічної цілісності історичної свідомості) видається цілком доречною. При цьому перелякане зречення то марксизму, то неокантіанства, то гусерліанства, то деконструкції виглядає недоречним, оскільки потреба нової раціональної конфігурації філософського світогляду, нової позитивної філософії історичного буття насправді є проблемою герменевтичного синтезу усіх продуктивних підходів з метою їхнього аналізу в контексті очевидних новітніх небезпек деградації етичних і логічних підвалин суспільного мислення. Попри увесь свій жахливий попередній досвід «мертвих душ» в історичних умовах різноманітного кріпацтва Українська Людина нікуди не дінеться від своєї «людської природи». Попри усю незбагненність історичного процесу, реальні можливості впливу на конкретну людську історію як завжди залишаються залежними від «розуміння людини». А розуміння людини, у свою чергу, залежить від базового тлумачення її природи. У цьому сенсі прагматика наукового моніторингу ідейного життя полягає у тому, щоб не прогавити той відповідальний момент, коли якісь корисливі маніпулятори починають переплавляти бурхливий «історичний семіотизм» у черговий «політичний ідіотизм».

Тож на нашу думку нинішній етап трансформації вітчизняного історичного світогляду — це перш за все пошук прийнятної моделі суспільної раціональності на основі якісно нового розуміння ідей гуманності і свободи. Цілком природно, що за таких умов загальносуспільна і наукова функція

критичного мислення суттєво зростає. В умовах тотальної перемоги риторики завжди актуалізується проблема тлумачення прагматики як поняття і як суспільної практики. У деклараціях прагматизму як основи підходів до національного державотворення врахування специфіки українського «лінгвістичного повороту» і т.зв. «мовленневої прагматики» в усіх сферах суспільного життя давно є методологічним викликом у царині вітчизняної гуманітаристики, відгук на який, як на нашу думку, дуже затримався. У цьому сенсі прагнення Ч. Морріса до формування і посилення універсально-семіотичної інтегрованості прагматичної семіотики можуть слугувати прикладом адекватного сприйняття динаміки екзистенційного простору демократії і свободи. Адже «мовленнева прагматика», окрім того, що вона є самостійним інтелектуальним явищем, давно перетворилася на комунікативне підґрунтя «соціальної прагматики», котра досліджує «правила чи норми, що регулюють діяльність і забезпечують інтегративні процеси в групі, спільноті, суспільстві» (тобто має законне право претендувати на гідне місце у сучасному інструментарії історичної науки). Адже, приміром, «універсальна прагматика», як акцентує Ю. Габермас, має на меті «встановити й реконструювати універсальні умови можливого взаєморозуміння». А згідно з Апелем вона прагне «визначити систему правил, на які спирається здатність суб'єкта висловлювати речення в тій або тій ситуації». Як давно відомо українській філософії, в «етичному відношенні трансцендентальна прагматика досліджує способи застосування загальнозначущих принципів моралі щодо діяльності в певному соціокультурному контексті», прагматика опікується також «розробкою методів та процедур обґрунтування етичних норм на основі дискурсу, де трансцендентальна (Апель) або ідеальна (Габермас) комунікація постає як регулятивна ідея такого обґрунтування»¹. Мабуть, немає сенсу сперечатися щодо легітимності інтересу до цієї проблематики з боку теоретика історії, який прагне збагнути мотивацію поведінки історичних суб'єктів і тенденції розвитку інформаційного середовища як самодостатнього історичного простору. Особливо коли йдеться про прагматику європейського досвіду, спроби унормування якої здійснюють Рада Європи і Європейський Союз з моменту свого народження. Для тих, хто то декларує свої євроінтеграційні наміри, це є чи не найскладнішим питанням питанням як суспільної теорії, так і суспільної практики. Суто полемічний та апологетичний характер попереднього досвіду тотального класового критицизму далеко не відповідає сучасним потребам ефективності внутрішньої і зовнішньої соціальної взаємодії «вілновідпущеної» української спільноти, стану і перспективам гармонізації потенціалу зовнішньополітичної конкурентоспроможності і внутрішньополітичної культури соціального діалогу. Надія на спрощене накидання нового варіанту «націоналізованої» апологетики у якості альтернативи попереднього «класового підходу» не виправдалися в наслідок браку прагматичного універсалізму як методологічного підґрунтя об'єктивної аксіології. Увага до характеру та еволюції критичного

потенціалу вітчизняної методології історії є цілком нормальною реакцією на потреби уточнення традиційних планів-схем історичної епістемології як наукової дисципліни. Йдеться про переосмислення реальних можливостей «великого епістемологічного стрибка» в умовах нової свободи, про легітимність того чи іншого варіанту «методологічного руху навроперед», про пошук раціонального і безпечного виходу з глухого кута закріпаченої гуманітарної свідомості, затиснутої між жорнами нових «ринкових» реалій і новітніми інтелектуальними пропозиціями послушництва політизованих тоталітарних сект. Простіше кажучи, йдеться про користь від самих спроб винаходу «власного велосипеда» в інтересах прагматичного соціального змісту рецепції інтелектуального досвіду попередників, а значить і якості селекції історичного досвіду в цілому. Для історичної науки, у даному випадку, йдеться про можливості використання в інтересах дослідницького «самовдосконалення» самостійної проблемно-орієнтованої селекції багатого методологічного змісту європейського критичного дискурсу (полеміки Лейбніца з думками Декарта, Г'юма з міркуваннями Локка, Поппера з постулатами Канта та ін.). У кінцевому підсумку, йдеться про сам досвід критицизму та можливості розширення його горизонтів для того, щоб навчитися протидіяти спокусам нових моделей «сліпої апологетики», сформувати потенціал самостійного національного мислення, ісвідомити себе в ролі суб'єкта історії. Це видається особливо важливим завданням в умовах прогресуючої інформаційно-інтелектуальної відкритості нового «національного раю», яку вже сьогодні можна охарактеризувати словами з безсмертної Дантової «Комедії»: «І знову розум твій таким вузлом, думками шар за шаром обгорнувся, що ціпеніє в нім і прагне до свободи» («Рай» — Пісня сьома: 52). Адже на наших очах відбулося інтелектуальне бальзамування ідеї демократії, при чому майже за тими ж самими рецептами, що й попереднє бальзамування марксизму у вигляді марксизму-ленінізму.

Вважається, що критичне мислення — це своєрідна «технологія переосмислення», яка має по-перше, суто теоретичну мету, тобто максимально можливе уточнення змісту наявного і можливого знання, верифікацію отриманого результату і оптимізацію шляхів подальшого накопичення та інтерпретації; а по-друге, мету практичну, тобто оцінку перспектив практичного застосування з урахуванням динаміки змін зовнішніх умов життєдіяльності суб'єкта. Під таким кутом зору і здійснюється цілеорієнтована реструктуризація змісту традиційних ключових сегментів методології історії як наукової дисципліни: і на рівні поглибленого розуміння *предмету історичної науки*; і у площині тлумачення *суб'єкт-об'єктних відносин в історичній науці* й подальшого осмислення *специфіки історичного пізнання*; і у проблемному полі *соціальних функцій історичної науки* (зокрема, функції соціальної пам'яті, науково-пізнавальної функції, виховної та політико-ідеологічної функції тощо). Не менш важливим є, звісно, і критичне переосмислення усього комплексу проблем, безпосередньо пов'язаних зі *структурою*

історичного дослідження, базовими тлумаченнями понять «історичне джерело» та «історичний факт», взаємодією емпіричного та теоретичного рівнів пізнання, принципами організації на презентації історичного знання, ключовими категоріями історичної науки. Абсолютно унікальною стає роль раціонального критичного мислення в процесі рецепції та переосмислення базових *принципів історичного пізнання* (принципу історизму, принципу об'єктивності, ціннісного підходу тощо). Варто також наголосити, що лише на основі продуктивного критичного мислення є можливим свідоме сприйняття накопиченого попередниками досвіду у царині *методів історичного пізнання* (йдеться про потреби переоцінки ролі загальнонаукових методів та визначення їх нового місця в історичному дослідженні, про розширення можливостей традиційних спеціально-історичних методів, про соціально-психологічний підхід, потенціал кількісних методів, історичну інформатику тощо)².

В цілому, можна констатувати, що переважна більшість комплексних праць з методології історії є, по великому рахунку, індивідуальними авторськими тлумаченнями класичного кола проблем на парадигмальній основі своєрідної «шкільної філософії історії». Це є своєрідні, інколи вельми талановито виготовлені «стартові пакети» для молодих дослідників або професійних викладачів історії. Зазначена риса абсолютно не нівелює їхню фундаментальну пізнавальну цінність, а лише характеризує їх конкретну праксеологічну орієнтацію. Разом з тим, катехізація класичних модулів історико-методологічної проблематики цілком природно породжує певну самодостатність, яка хоча й сприяє засвоєнню потрібних корисних прийомів, але не дуже надихає на поглиблену актуалізацію того чи іншого конкретного підходу, а тим більше на його критичне переосмислення з урахування нових викликів історичного сьогодення. Власне, це і не є головною метою подібних розвідок. Маємо різноманітні варіанти на загал дуже корисної презентації широкого спектру підходів. Однак на цьому презентаційному етапі методологічна рецепція, зазвичай, і завершується.

Можна сказати, що після абсолютного домінування історичного матеріалізму у пострадянському науково-освітньому просторі утверджується плюралістична модель історичного світогляду, яка багато в чому керується принципом рівноправності концептуальних підходів і свободи дослідницького вибору. Тобто, ми, по суті, маємо ситуацію ембріонального розвитку відомої фальсифікаціоністської парадигми К.Поппера, що робить завдання розвитку індивідуального потенціалу раціонального критичного мислення взагалі першочерговим. Адже без наявності такого потенціалу будь-який вільний дослідницький вибір, будь-яка самостійна концептуалізація адекватних історіософських підходів стають неможливими *a priori*.

З метою уточнення герменевтичних горизонтів історичної методології означену проблему можна «прочитати» й навпаки — як спекулятивне відживлення критичного потенціалу раціональності. Аналітичний потенціал

«раціо» напруму пов'язаний із його здатністю до постійної переоцінки самого себе, постійної оптимізації свого застосування. Історія людської думки і практичної людської життєдіяльності давно і переконливо довела, що без досягнення відповідного рівня розвитку критичного мислення на колективному та індивідуальному рівні є неможливим більш-менш раціональне функціонування у соціо-кумулятивному просторі історичного досвіду людства, спільноти і суспільства. Для західної традиції раціоналізму конструктивний критицизм вже давно є провідною епістемологічною традицією. Спеціальні курси по розвитку критичного мислення, приміром, давно читаються в університетах США. Для пострадянського інтелектуального простору таке практичне усвідомлення потреби розвитку самостійних критичних здібностей ще перебувають на початковому етапі логіко-епістемологічного й історико-емпіричного обґрунтування. Однак, найголовніше, що такий об'єктивно необхідний процес цивілізаційної раціоналізації «чистого» і «практичного» розуму таки розпочато, що на нього нарешті з'явився реальний суспільний попит.

У цьому сенсі варто окремо згадати цікаву працю А.В. Тягло і Т.С. Воропай «Критичне мислення: Проблеми світової освіти XXI століття» (1999)³. Дане дослідження є цікавим по-перше, з точки зору своєчасності і наукової комплексності постановки питання про *якість* критичного мислення як такого, а по-друге, з огляду на існуючий нині спектру суто практичних проблем методологічного розкріпачення як суто наукового, так і загальносуспільного мислення доби хаотичної пострадянської трансформації. Вітчизняній суспільній думці й досі гостро бракує адекватного розуміння пізнавальних витоків критичного мислення, усвідомлення фундаментальної ролі критицизму у пізнавальному процесі, шляхів своєчасної і продуктивної демаркації критичного мислення й прихованої апологетики, поглибленого розуміння змістовної сторони критицизму й толерантності як двох ключових маніфестацій свободи. За доби тоталітаризму фундаментальні логіко-філософські підстави критичного мислення зазнали таких оригінальних деформацій, набули такої односторонності свого полемічного спрямування, що може знадобитися досить тривалий час для реабілітації їх природної теоретико-пізнавальної спроможності. На порядку денному надзвичайно складне завдання серйозного комплексного оновлення всього т.зв. «національного стандарту мислення» як своєрідної інтелектуальної передумови нормальної демократії і повноцінного громадянського суспільства, як найважливішого чинника розблокування всіх ділянок паралізованої тоталітаризмом суспільної свідомості і відродження її здатності до саморозвитку на основі раціональної критичної самооцінки. У цьому сенсі важливими є не лише міркування про безпосереднє викладання в українських навчальних закладах історії та методології критичного мислення як такого, як впровадження його за посередництва інших дисциплін (зокрема й історії). Тобто, йдеться не лише про трансформацію викладання логіки у соціокультурному контексті, а

й про існуючу емпірику її практичного використання як у науці, так і суспільному дискурсі. Йдеться про органічність поєднання теорії і практики «користування розумом», про саму здатність до користування розумом, а не лише про звичайну «наявність розуму». Адже, як відомо, «використання розуму» з часів античності вважалося головною відмінністю людського буття від «тваринного стану».

Як цілком слушно наголошують А.В. Тягло і Т.С. Воропай у передмові свого дослідження, ні економічні, ні політичні, ні культурні перетворення на шляху входження України у світове співтовариство розвинутих країн не будуть стійкими та успішними без випереджаючої зміни менталітету людей — системи ідеалів, цінностей, норм, традицій, а також алгоритмів сприйняття, мислення і практичного перетворення реальності. Критичне мислення є інструментом і продуктом демократизації менталітету «пост-радянської людини». При цьому справедливо підкреслюється, що критичному мисленню можна і потрібно вчити, його культуру потрібно цілеспрямовано і терпляче плекати на всіх рівнях. Головною своєю метою автори вважають якісну первинну презентацію проблеми критичного мислення і, відповідно, відкриття для читачів простору для наступного самостійного аналізу та розробки його логіко-філософських і прикладних аспектів⁴.

На нашу думку, дана праця видається корисною і з точки зору актуальних потреб вдосконалення методологічних засад історичної науки. Власне сама методологія науки за своєю пізнавальною природою є варіантом критичної рефлексії, якість якої потребує постійного моніторингу з боку самого дослідника. Така рефлексія корегує увесь пошук наукової істини шляхом перевірки правильності постановки питань і критичної оцінки змісту відповідей. Презентуючи американський досвід імплементації критичного мислення в сучасній освіті, автори праці наводять міркування Річарда Пауля. З огляду на те, що критичне мислення може бути визначене різними шляхами, котрі не суперечать один одному, то, на думку дослідника, не варто було б надавати великого значення якійсь одній дефініції. Як робоча версія пропонується наступне визначення: «критичне мислення — це мислення про мислення, коли ви розмірковуєте з метою поліпшити своє мислення». При цьому визначальними вважається те, що «критичне мислення — не просто мислення, а мислення, яке має наслідком самовдосконалення». Подібне вдосконалення приходить з навичками використання стандартів коректної оцінки мислительного процесу. Коротше кажучи, це є самовдосконалення мислення на основі певних стандартів. Тож виникає питання, а чи готові й історики привнести нові стандарти коректності у власне мислення, стати критично мислячими особистостями, щоб допомогти молоді так само досягти нової якості пізнання себе і навколишнього світу, пристосуватися до нового етапу «інформаційної революції». Історична наука, попри цілком зрозумілий традиціоналізм своїх фундаментальних підходів, не може залишатися осторонь нових гносеологічних викликів.

Як справедливо зауважують численні дослідники, інформаційна революція має суттєву антропологічну складову.

Рефлексія істориків швидко плюралізується, так би мовити «дестандартизується». Свідченням цього є поява численних нових напрямків, шкіл, концептуальних підходів тощо. Однак, це лише одна сторона адаптаційного процесу. Ключовим аспектом оптимізації теоретико-методологічного підґрунтя історичної свідомості за сучасних умов є вдосконалення апарату критичного мислення, а також формування стійких гуманістичних орієнтирів, цілісної системи гуманістичного світогляду, відповідної системи цінностей, яка може слугувати етичною підставою самоорганізації логічних та інтуїтивних процедур з урахуванням полемічної та апологетичної традицій вітчизняного історичного світогляду. Цілком логічним є сприйняття «елітної» і загальносуспільної здатності до критичного мислення як ключової підстави демократичного устрою. Адже це є глибинною «внутрішньою» передумовою самоконтролю і контролю загального процесу політичної конкуренції національних еліт. Життєспроможність демократії гарантує лише здатність і готовність до критичної але неупередженої оцінки ситуації, індивідуальне та колективне вміння відокремлювати істину від брехні, наявність навичок самостійно знаходити рішення і захищати істину у суперечках. Критичне мислення є частиною підготовки до життя у лояльному і демократичному суспільстві тих громадян, які не дуже розуміються на специфіці політичних маніпуляцій диктаторської влади. Тобто, здоровий критицизм в умовах демократії давно вважається необхідним «елементом повсякденності» по-справжньому вільного і демократичного суспільства.

Історичний контекст даної проблеми є надзвичайно змістовним і має власний як суто пізнавальний, так і широкий соціальний вимір. Можна навіть сказати що цей контекст є взагалі ключовим для адекватного розуміння всієї історії економічної, соціальної та політичної емансипації особистості. І у цьому сенсі, на нашу думку, навряд чи доречним і продуктивним є будь-яке маніхейське протиставлення різних етапів становлення конструктивного критицизму, культивування непримиренного антагонізму парадигмально оформлених наукових світоглядів. Адже, приміром, міркування Гегеля про тимчасовість критичного мислення у діалектиці Духу в напрямку Абсолютної Істини і подальше завмирання критичної активності цього непогрішимого Духу є лише універсалізацією цього самого Духу, яка зовсім не нівелює актуальність і важливість критичних підстав ані філософського, ані прикладного наукового мислення як суто людського явища. Зрештою, політично корислива антропологізація «світового духу» і подальше перетворення його на «абсолютного вершника» (як, приміром, у випадку з Наполеоном) — це лише стара як світ людська звичка щиро захоплюватися тими, хто найбільш відверто прагне осідлати історію. Без Гегеля, Канта, Ляйбніца, Локка, Декарта, Спінози, Аристотеля та, звісно,

Платона з Сократом навряд чи сформувався б і «критичний раціоналізм» К. Поппера з його прагматикою плюралістичного самообмеження практичних пізнавальних горизонтів. Однак, цікавість підходу К. Поппера полягає у запропонованому ним прецеденті суттєвої економії мислення, варіанті самостійного руху не вздовж нескінченно змістовної традиції філософського критицизму, а, так би мовити, «по діагоналі», у напрямку виокремлення прикладного змісту боротьби за виживання в умовах нестримної плюралізації ідей, концепцій і систем, що інколи суттєво ускладнює вчасне осмислення життєво важливих пізнавальних потреб.

З точки зору методології історичної науки «еволюційна епістемологія» і «критичний раціоналізм» К. Поппера становлять цікавість перш за все завдяки своїй базовій орієнтації на єдність наукового і ненаукового пізнання. По версії Поппера наукове пізнання не відрізняється від ненаукового, оскільки *в основі першого і другого лежить пристосування до життєвого середовища шляхом проб і помилок*. Замість принципу емпіричної верифікації Поппер запропонував принцип емпіричної фальсифікації. Будь-яке наукове твердження відрізняється від метафізичного не тим, що друге не може мати емпіричних тверджень, а тим, що ненаукові твердження сформульовані таким чином, що не можуть бути спростовані за допомогою певних фактів. Звідси випливає, що будь-яке твердження, що претендує бути науковим, повинно передбачати можливість емпіричного спростування (фальсифікації). Жодна теорія не гарантована від того, щоб бути спростованою. У філософії науки цей підхід отримав назву «фаллібілізм». Поппер припускав можливість конкуренції різних теорій та їхню боротьбу за виживання. Чим більше потенційних фальсифікаторів має дана теорія і чим суворіше перевірки вона витримує, тим вона є життєздатнішою.

При всьому тому, на нашу думку, фальсифікаціонізм К. Поппера, що виявився методологічним наслідком поширення релятивізму й практики концептуальної плюралізації пізнавального процесу під впливом ідей А. Ейнштейна, все ж навряд чи варто занадто категорично протиставляти «верифікаціонізму», оскільки по-перше, мета в обох підходів спільна — ідентифікація дійсно наукового знання; а по-друге, критерій фальсифікації також за своєю суттю є ні чим іншим як новою спробою верифікації, тільки у її плюралізованому, «відкритому» варіанті. Абсолютизація уявлення про те, що один лише «критерій фальсифікації» насправді виступає основою ідентифікації наукового знання суперечить суті самого принципу фальсифікації. У численних галузях наукового пізнання беконівський верифікаційний принцип сумлінно виконує свою методологічну функцію як загальнонауковий принцип філософії науки, за яким визначається істинність або хибність наукових теорій, з'ясовується які емпіричні складники наукових теорій підтверджують або спростовують теоретичну складову науки, а також чи мають раціонально-пізнавальний смисл «метафізичні» твердження в філософії науки. А це, власне і становить суть процесу наукового пізнання.

У той же час, «фальсифікація» в логіці — це спосіб перевірки наукових результатів (гіпотез, теорій, ідей) шляхом спростування положень, які їм суперечать. Внаслідок складності верифікації певної системи тверджень її перевірка на істинність іноді замінюється альтернативним варіантом, тобто доведенням хибності заперечення цієї теоретичної системи. Для цього необхідно висловлювати наукові положення таким чином, щоб вони припускали можливість чіткого формулювання їхнього заперечення. Як зауважують філософи, «фальсифікацію» слід відрізнити від запропонованого Поппером «принципу фальсифікації», який переоцінює евристичність логічного заперечення теоретичних тверджень та перетворює його на показник науковості. У контексті обґрунтування свого принципу фальсифікації К. Поппер переосмислив концепцію «фаллібілізму», розроблену одним із фундаторів прагматизму Пірсом. Як специфічна філософська позиція «фаллібілізм» виявився зручним стартовим майданчиком для поперіанства вже в силу того, що з одного боку, він визнає неможливість досягнення абсолютної певності, точності та всеосяжності у будь-якій сфері людських зацікавлень і дослідів, а з другого боку, стверджує наявність неухильного прагнення саме до цих характеристик людської діяльності у кожному конкретному випадку.

Разом з тим, попри усю практичність і зручність «критичного раціоналізму» К. Поппера, який налаштовує на постійну критичну переоцінку проміжного результату реалізації історичної суб'єктності, навряд чи достатньо продуктивно видається схематична абсолютизація епістемологічних постулатів на кшталт: коли істинність загального судження логічно не впливає ні з якої кількості відповідних одиничних підтверджень, то для точного доведення хибності загального цілком достатньо хоча б одного випадку, що суперечить загальному правилу. Така аксіоматизація непізнаності загального є, на нашу думку, скоріше метафізичною даниною традиції абсолютного скептицизму. Подібна епістемологічна установка є, звісно, досить зручною для уникнення особистої відповідальності за передбачення соціальних процесів і загального руху історії, однак навряд чи вона відповідає потребам навіть актуальної, а не те що перспективно орієнтованої критичної селекції свого й чужого досвіду, а значить і потребам зміцнення історичної конкурентоспроможності національної спільноти й окремого громадянина. Це є лише переспів старого міфу про те, що «історія нічому не вчить». Історія як процес еволюції буття у часі дійсно нічому не вчить, оскільки, як глобальний об'єктивний процес, вона є цілком самодостатньою і принципово байдужою щодо людини (звісно, у сцієнтистській парадигмі заперечення Божого промыслу). Однак наука історія — справа зовсім інша, оскільки вона створюється людьми для людей і, нікому іншому вона не потрібна. Прийнявши тезу про те, що ця наука нічому не вчить цілком логічно було б заперечити й потребу дослідження та викладання історії. Більше того, неможливою стає й будь-яка наука взагалі, оскільки її поступ

базується на усвідомленні власної історії. Математики, фізики, хіміки та будь-які інші галузеві дослідники мали б викинути на смітник апробований досвід попереднього мислення. Для них твердження про те, що «історія нічому не вчить» є цілковитим нонсенсом, однак щодо науки історії такий постулат є чомусь надзвичайно популярним. Однак, попри те, що в реальному історичному бутті нації та індивіда може, звісно, будь-коли трапитися що завгодно, насправді історія нічому не вчить лише того, хто зухвало ігнорує її уроки, безвідповідально нехтує історичним досвідом. Насправді таке світобачення і світовідчуття є надзвичайно зручним для тих, хто у вирішальний момент саморозвитку історичної ситуації знаходиться у потрібний час в потрібному місці і має доступ до важелів впливу, котрі дозволяють трохи відкоригувати перебіг подій на свою користь. Саме для тих, хто знає і вміє користуватися «уроками історії», у вирішальні моменти дуже зручно стає загальносуспільне поширення уявлень на кшталт «Народ — чистий аркуш паперу!». Цілковитим видається питання про те, а яку позицію щодо цього має займати професійна історична наука? І, зокрема, наскільки глибоко цей комплекс питань має бути представлений у царині теорії та методології історії або ж у проблемному полі інтелектуальної історії, історії ідей? «Критико-раціоналістична» пропозиція про виключення із сфери наукових досліджень навіть наміру щодо раціонального обґрунтування «істинності загального судження» в принципі дозволяє сміливо підсовувати будь-які судження загального характеру без щонайменшого остраху перед спростуванням їхньої безглуздості. У царині суспільної моралі подібна релятивізація парадоксальним чином провокує холоднокровне нівелювання ролі ціннісних орієнтирів, саму потребу у стабільній системі цінностей, котрі за своєю логічною природою є «загальними судженнями». Але ж цілком зрозуміло, що попри всю звабливість такої моделі «відкритого майбутнього», такого «безціннісного» виміру «відкритого суспільства» один неборний закон все ж не здатний спростувати жодний найзавзятіший сцієнтист чи антисцієнтист — це славнозвісний «закон джунглів» ринкової конкуренції, природну готовність людей до розгортання безкомпромісної «війни всіх проти всіх». Пропозиція цілковито задовольнитися в науці «тестом на хибність» шляхом позаціннісної критики відповідних суджень, заклик до всеосяжного критичного мислення як самодостатнього критерію науковості (і, відповідно, прагнення у такий спосіб відділити науку від «метафізики» та псевдонауки) можливо й перетворить науку на розкішний логічний дискурс з обмеженою кількістю обраних учасників. Однак чи є це прийнятним для соціо-гуманітарних дисциплін? Чи мають вони взагалі якийсь практичний сенс без власного етосу як системи «істинних загальних суджень», екзистенційних за своєю епістемологічною природою й орієнтованих на інтереси виживання людства? Навіщо взагалі так дбайливо пестувати людський розум, якщо у підсумку не користуватися ним в інтересах самої людини?

Варто відзначити надзвичайну важливість взаємодії «внутрішніх досвідів» системного мислення, котра дозволяла спадковість проблематики розвиненого мислення. Майже за сім десятиліть до оприлюднення знаменитий «Досвідів про людське розуміння» (1690) Джона Локка інший допитливий англієць Френсіс Бекон у своїй оригінальній праці «Про цінність і примноження наук» (1623) поділяв історію на *природничу* і *громадянську*, а другу, у свою чергу, на історію *церковну* та історію *наукову*. Водночас, він поділів *природну історію* на *історію явищ звичайних*, *явищ надзвичайних* а також окремо на *історію наук та мистецтв* (Книга II, Гл. II)⁵. (Тож інновативність історичного мислення й сміливі методологічні пошуки у царині сучасної «нової історії» або «інтелектуальної історії» мають достатньо глибоке філософське коріння й не є ексклюзивним продуктом епохи постмодерну.) Коли далі (Кн. II, Гл. III) Ф. Бекон ділить природну історію, керуючись принципом її практичного застосування і мети, на два види — *оповідну* й *індуктивну* — він фактично закладає методологічні підвалини для майбутньої історіософської революції «школи Анналів», оскільки визначає історію, як галузь науки, що «потребує розробки», в процесі якої «ні велич авторитету древніх, ні величезні фоліанти сучасних вчених» нікому не повинні заважати «гострим розумом проникати у невідоме», тобто, мають долатися догматизм і статика історичного мислення. Зрозуміло, що лише на основі критичного мислення видається можливою практична реалізація наукового завдання по вилученню з історії «небилиць ... порожніх суперечок, словесних прикрас — всього того, що годиться скоріше для застольних бесід і нічних бенкетів учених, аніж для формування філософії»⁶. Розмірковуючи далі над особливою роллю історії науки (Кн. II, Гл. IV), Ф. Бекон, зокрема, зазначає, що за предметом вона не виходить за рамки всього того, що ґрунтується на пам'яті і пов'язана з тим, які науки і мистецтва, в які епохи, в яких країнах переважно розвивалися. Однак при цьому філософ наголошує на *потребі відзначення тих чи інших помилок*, періодів забуття і відродження, підкреслює необхідність з'ясування джерел походження і причин виникнення кожного з видів наук та мистецтв, окреслення традицій викладання і вивчення, *важливість осмислення методів дослідження і форм застосування*. Цікаво, що на переконання Бекона, потрібно також звертати особливу увагу не лише на окремі школи і найбільш відомі суперечки та дискусії, а й розповідати про те, *який наклеп випадало терпіти вченим*. В той же час, лунає заклик до історичного викладу переважно самих фактів й якомога обережнішого використання власних оцінок⁷. Тобто, ми маємо методологічну пропозицію щодо поєднання зовнішніх і внутрішніх аспектів критичного мислення, критичного пізнання й самопізнання. Відповідні рекомендації щодо «спостереження за змістом, стилем і методом викладу» з метою реконструкції «самого духу науки того часу» є абсолютно співзвучними побажанням сучасної аналітичної філософії історії. Оголошуючи головною метою «пояснення», Ф. Бекон, у той же час, наголошує, що

«будь-яке пояснення, що не ґрунтується на прикладах та історичній пам'яті, невідворотно опиняються під владою випадковості і сваволі». Подібний наголос мав би змусити замислитися тих, хто занадто легко погоджується з постулатом — «Історія нічому не вчить!». Адже дуже часто «випадковість» і «сваволя» і є результатом нерозуміння та нездатності до пояснення мотивів впливових анонімів, котрі вдало переховуються за лаштунками розрекламованої недовіри до логіки історії. Те, що люди часто чинять всупереч історичній логіці, ще зовсім не означає, що такої логіки не існує. Просто інколи потрібно докласти значно більше зусиль, щоб роздивитися й зрозуміти характер тих сили, що безпосередньо зацікавленні у подібній нелогічності, а також чітко визначити коло тих, хто сліпо простує будь-якими випадковими стежками історії в силу відсутності свободи вибору або ганебного рабства власного духу й історичної звички до тупого визнання навіяної нелогічності.

Внесок Ф. Бекона у формування концептуальних підстав історичної теорії видається достатньо цікавим, особливо за доби інформаційної революції та в умовах динамізації методологічних пошуків у царині теорії та методології історії. Яскравим прикладом можуть, приміром, слугувати щодо значення т.зв. «громадянської історії» та труднощів, пов'язаних із її створенням (Книга II, Гл. V). Ф. Бекон щиро переконаний, що значення й авторитет громадянської історії «перевершують значення й авторитет решти людських творінь. Адже їй довірено діяння пращурів, зміна подій, підстави громадянської мудрості, нарешті, слава і добре ім'я людей». Але, як справедливо підкреслюється, «величезне значення цієї науки тягне за собою й не менші труднощі. Адже в усякому випадку потрібні величезна праця й мудрість для того, щоб у процесі створення історії «подумки зануритися в минуле, перейнятися його духом, ретельно дослідити зміну епох, характери історичних особистостей, зміни задумів, шляхи звершення діянь, істинний смисл вчинків, таємниці правління, а потім правдиво розповісти про це, ніби поставивши це перед очима читача і освітивши промінням яскравої оповіді». Це тим більш складно, що події давнини відомі нам погано, а «заняття історією нещодавнього минулого пов'язані з чималою небезпекою»⁸.

Вітчизняні дослідники справедливо наголошують на тій обставині, що гносеологічний аналіз статусу критичного мислення і визначення його меж ґрунтуються на широкому осмисленні цілісного характеру духовної активності людини, що не зводиться виключно до наукового пізнання і раціонального мислення як такого. Адекватність розуміння природи і меж критицизму великою мірою обумовлюється не лише розглядом внутрішніх атрибутів людини як індивіда, а й від погляду на неї як на створіння соціальне, від специфіки людської спільноти. З огляду на цю обставину й пропонується аналіз соціальних витоків критицизму, зокрема, на прикладі праці К. Поппера «Відкрите суспільство і його вороги», яка є спробою доведення користі відкритості критицизму, тобто готовності бути підданим

критиці, стимулюванням самокритики. К. Поппер наполягає на тому, що «критичне розуміння розумності варто було б розповсюдити якомога ширше». Філософ переконаний, що ми завжди житимемо у недосконалому суспільстві, й головною причиною, на його думку, є та обставина, що «завжди існує зіткнення цінностей: дуже багато моральних проблем неможливо вирішити внаслідок можливих конфліктів моральних принципів». На цій підставі, цілком у дусі британської традиції політичного мислення, він і робить свій знаменитий висновок про те, що «демократія є всього лише способом уникнути тиранії — і це все»⁹.

Подібна світоглядна орієнтація з одного боку, цілком реалістично акцентує увагу на недосконалості цієї кращої з недосконалих форм суспільного устрою і «відкриває» її для критики, однак з іншого боку, як на нашу думку, фактично нівелює спрямовуючу роль моральних принципів у відпрацюванні механізмів її функціонування. Оголошуючи соціальним фундаментом універсальності критицизму вічну недосконалість соціуму, К. Поппер у подальшому спеціально акцентує увагу на «небезпеках моралізаторства». Віддаючи перевагу «відкритому суспільству», де «індивіди змушені приймати особисті рішення», і протиставляючи його «закритому» магічному, племінному або колективістському суспільству, філософ акцентує наголошує на історичній обґрунтованості «традиції постановки під сумнів теорій і міфів». У цьому сенсі й теорія «відкритого суспільства» не повинна позиціонуватися за межами критичного спостереження у випадках, коли внаслідок втрати свого «органічного характеру» воно передвоюється на «абстрактне суспільство».

Вітчизняні дослідники цілком слушно застерігають від надмірних сподівань на остаточне завершення переходу від «закритого» до «відкритого» суспільства, яке у противному випадку перетвориться на аналог світлого комуністичного майбутнього; по-друге, акцентують «неприпустимість онтологізації ідеальної моделі відкритого суспільства, що іноді заохочується текстами Поппера». На їхнє переконання, реальне суспільство ніколи не зводиться до «закритої» або «відкритої моделі», а становить ту чи іншу «суміш» їхніх інститутів і процесів. Цікаво, що перспективу суспільного прогресу дослідники вбачають «не у цілковитому витісненні елементів закритості із суспільного буття, а в першу чергу в знаходженні оптимального їх балансу з елементами відкритості». Наголошується, що реальні суспільства — це «динамічно відкриті системи», а означає, що оптимальне співвідношення навряд чи може бути встановлене для «усіх часів і народів», воно залежить від реального історичного контексту «тут-і-тепер».

Підсумовуючи свій аналіз запропонованого К. Поппером варіанту тлумачення «соціальних витоків критицизму», С. Тягло й А. Воропай солідаризуються з думкою філософа про те, що ці витoki криються у вічних обмеженнях або іманентних протиріччях будь-яких соціальних систем. Як підкреслюється, ані реальне демократичне, ані навіть ідеальне «відкрите суспільство» не уникають цього і тому у принципі не підлягають виведенню

за межі простору критичного аналізу. Розглянуте вище соціальне коріння критицизму автори відносять до категорії «негативного», і цілком слушно задаються питанням щодо існування у суспільстві позитивних витоків критичного мислення. Відповідь пропонується шукати на основі «гіпотези про характер критицизму і толерантності як взаємопов'язаних проявів однієї сутності, на базі еволюційного погляду на дослідження їхнього взаємозв'язку». Як дуже слушно зауважується, *не традиції самі по собі, а традиції певного типу і специфіка їх функціонування* визначають той стан людського суспільства, який зазвичай називають традиційним. Розгляд взаємозв'язку критицизму і толерантності доцільно, на думку дослідників, конкретизувати з урахуванням фундаментальної опозиції «ми — вони». Складність формування терпимості підтверджується усім людським досвідом. Для нашого історичного досвіду це взагалі чи не найбільш проблематична методологічна проблема, як на рівні політичного суспільства, так і у царині гуманітаристики. Історична наука є невідомою інтелектуальною складовою і одного, й другого світів. Тож, проблема пошуку раціонального балансу критичності й толерантності залишається для вітчизняного історіописання безпосереднім завданням у царині методології. Реальна історія щоденно актуалізує таке завдання.

1.2. Європейські цінності й соціальні функції історичної науки

Цілісне відчуття змісту діалектичної взаємодії національної і всесвітньої історії є передумовою будь-якого продуктивного історичного аналізу. Відповідним чином актуалізується потреба теоретико-методологічного осмислення принципу холізму. Додатковим стимулом є «гнозис» сучасної глобалістики, що привчає до визнання неунікності особливого потаємного одкровення для обраних і підштовхує до перетворення теорії історії на форму містичного пізнання в ситуації постмодерну. Як відомо, *холізм* (голізм) — це методологічний принцип та світоглядна концепція, що стверджують цілісність і неподільність матеріального й духовного світу. Вважається, що сам цей термін був уперше запроваджений південноафриканським філософом Сметсом у 1926 р. Згідно з формулою холізму у тлумаченні Сметса, «ціле більше за суму його частин». Уданому сенсі сам підхід навряд чи може претендувати на особливу оригінальність, враховуючи його закоріненість у класичній філософській думці (апорії Зенона щодо перервності/неперервності просторового і часового континуумів, вчення Парменіда про єдність і нерухомість буття, ідеї Платона про цілісність як неможливість, монади Ляйбніца, аспекти цілісності у «творчій еволюції» Бергсона, віталізм, гештальтпсихологія тощо). Для теоретика історії чималий інтерес може становити «процесуальний холізм» А. Вайтгеда та використання принципу холізму Т. Куном. По великому рахунку формула Сметса презентує ключовий постулат системного підходу, однак для нас більш

важливим є його тлумачення як синтезу суб'єктивного й об'єктивного, що становить останню реальність буття. На переконання філософа, проявом холізму є процес еволюції, що породжує нові об'єкти як цілісності, а вищою формою цілісності є людська особистість¹⁰. У цьому сенсі активний пошук нових методологічних засад епістемологічної цілісності (котрі будуть здатними компенсувати втрату попередньої універсальності абсолютизованого історичного матеріалізму) видається цілком природним в умовах докорінної трансформації національної історичної свідомості, особливо на етапі активної рецепції загальноєвропейських ідеалів і принципів. Кожний новий етап національної історії засвідчує гостру актуальність методологічної гармонізації оцінок непростой ситуації в Україні і світі. Реалістична оцінка — це перш за все науково виважена і критеріально коректна оцінка, котра позбавлена ідеологічної упередженості, політичної кон'юктури і дешевого пропагандистського спрощення історичних реалій. Це особливо важливо тоді, коли таку оцінку мають почути люди, які вважають Україну власним «життєвим світом». Нам видається, що подібний інтелектуальний виклик вже сам по собі давно мав би бути предметом серйозних методологічних роздумів. Адже, на превеликий жаль, українська демократія — й досі залишається такою оригінальною політичною моделлю народовладдя, котра, попри постійні декларації демократизму, так і не пропонує організаційних гарантій реалізації в масштабах всієї країни фундаментального демократичного принципу «одна людина — один голос». Занадто часто голос того, хто гучніше кричить у потрібний час і у потрібному місці значно переважає голоси багатьох працюючих мовчунів у віддалених закутках країни, стомленої хаотичною, позбавленою цілісного бачення трансформацією. До того ж, навіть коли б зазначений принцип свято оберігався, цілком очевидно, що це ще не забезпечило б кількісну перевагу тих, то мислить реалістично.

Нажаль, дієвої системи раціональних законодавчих та інституційних запобіжників, здатних убезпечити від нахабного використання продажної слухняності тих, хто не дуже схильний до осмислення реалій, за роки української незалежності ще так і не створено. З огляду на загальний рівень політичної культури широких мас «трудящихся і нетрудящих» у новітній історії України часто саме ті, для кого молода національна держава є лише зручним місцем для безкомпромісного самозбагачення, з дивовижною легкістю отримували відчутний (якщо не вирішальний) вплив на перебіг ключових політичних процесів. За таких умов органічна спорідненість тлумачення свободи і демократії навряд чи здатна перетворитися на критерій прагматичної оцінки діяльності державних інституцій. Однак, саме нерозривність внутрішнього зв'язку категорій свободи і демократії є залізним принципом Ради Європи з моменту народження цієї організації. Цей нерозривний зв'язок чітко зафіксований на перших сторінках її Статуту. І сам Договір про Європейський Союз і відома стратегія «Східного партнерства», запропонована Празьким самітом ЄС (4 травня 2009р), яскраво засвідчують

важливість цілісного тлумачення загальноєвропейської системи ідеалів і принципів в інтересах інтересів історичного прогнозування. Тож, лише достатнє розуміння (й практичне втілення) реального зв'язку демократії та свободи на рівні особистості може слугувати реальною метаєтичною передумовою дійсно європейського погляду на перебіг української історії. У цьому сенсі сама якість подібного «широкого» погляду визначається рівнем врахування його всесвітньо-історичної генетики (як у Просторі так і у Часі). Можна констатувати, що на сьогодні «часова» глобалізація методології історії як досвіду людського мислення ще не сягнула рівня популярності вже звичної «територіальної» глобалістики, міждисциплінарної вже за своєю природою. І не те, щоб сучасна історична глобалістика цуралася власного методологічного спадку. Ні, просто сучасні історичні процеси у глобальній інформаційній іпостасі представлені значно переконливіше завдяки відпрацьованості схоластичних конструкцій, що приваблюють філософською прагматикою понятійно розтлумачених складних ідей (так би мовити, у готовому вигляді). Однак, часто саме у такій пізнавальній ситуації й варто потурбуватися про нарощування власного потенціалу критичного мислення, про активізацію самостійного переосмислення потенціалу суміжних методологій.

Специфіка української пізнавальної ситуації у царині історичної науки полягає у надзвичайній гостроті потреби синхронізації парадигмального оновлення і національної, і всесвітньої, і регіональної історії. За нинішніх умов практично безмежної свободи слова й виявлення поглядів особливого значення набуває методологічна сумісність логічних та етичних принципів мисленнєвої історичної реконструкції. У цьому сенсі панівні суспільні ідеали і принципи цілком природно виконують роль орієнтирів трансформації історичної свідомості. Наявність таких ідеалів і принципів сама є передумовою цілісності індивідуального історичного світогляду, а спільність таких ідеалів, відповідно, дієвим чинником цілісності світогляду колективного. Попри усю контрверсійність перебігу внутрішньополітичних процесів одним з ключових чинників формування епістемологічної сумісності «національного», «всесвітнього» і «регіонального» історичного мислення залишається, безумовно, як відверта, так і латентна проєвропейська орієнтація переважаючої частини українського соціуму. «Гештальт» європейських стандартів життя підштовхує до перекройки національних «часових пластів» у такий спосіб, щоб миттєво опинитися у передніх лавах споживачів єдиної Європи. У цьому сенсі навряд чи дуже органічною та гносеологічно обнадійливою виглядає перспектива тривалого співіснування «демократичної всесвітньої» із варіантом якоїсь «авторитарної» або ж «самозакохано аристократичної» (а тим більше «самозакохано олігархічної») національної історії. Конкуренція типів європейського мислення фактично відбувається у просторі методологічної дихотомії синтезу історії греків у виконанні Гомера і Фукидіда. Зрозуміло, що, з точки зору прагматики

історичного мислення, тверезий, прикладний характер історичного аналізу досвідченого стратега суттєво відрізняється від художньо-історичного осмислення звияжних «гендерно-визвольних» (тобто, викликаних потребами визволення краденої красуні) змагань царів і героїв у виконанні неперевершеного аеда. Попередні наратологічні уподобання української політичної (тобто організаційно-прикладної) європеїстики засвідчили відчутну схильність до гомерівської стилістики. Виключно на рівні давньогрецького епосу застигла, принаймні, рецепція і внутрішня ретрансляція реального змісту європейської демократії як складної ідеї локківсько-ляйбніцівського типу.

Однією з ознак методологічної трансформації української історичної науки є більш рішучий поворот до самої людини як такої (що у більш широкому філософському контексті В.Г. Кременем визначається концептом «гуманістичний антропоцентризм»). Такий поворот означає, зрозуміло, не лише відчутну психологізацію, антропологізацію і т.п. кроки в інтересах розширення методологічних об'єктів, а й конкретну прагматизацію самого наукового моніторингу історичної еволюції життєпростору людини, значне посилення уваги до суспільства як багатоаспектного простору практичної людської діяльності і складних духовних пошуків та апробації більш прийнятних варіантів соціальної взаємодії. К. Ясперс був, звісно, правий, коли свою працю «Духовна ситуація часу» підсумував лаконічним висновком щодо значного прогностичного потенціалу реального життя. На його глибоке переконання, про те, що трапиться, «скаже нам не беззаперечний авторитет, це скаже своїм буттям людина, яка живе. Завданням пробуджуючого прогнозу може бути лише одне: нагадати людині про неї саму»¹¹. Таке нагадування нам видається цілком обґрунтованим, оскільки саме воно, власне, і становить сакральний сенс історичної науки. Зрозуміло, що реалізація подібного завдання потребує відповідного теоретико-методологічного забезпечення. У даному контексті поглиблення взаємодії національної, всесвітньої і регіональної історій відбувається паралельно із розширенням *внутрішнього та зовнішнього простору індивідуальної людської свободи*. Адже за умов глобалізації індивід змушений боротися за виживання і як суб'єкт, і як об'єкт національної, всесвітньої та регіональної історії. В умовах гострої глобальної конкуренції кожний суб'єкт має *виборювати свою суб'єктність* на кожному з етапів історичного процесу, оскільки надійно гарантувати бажану стабільність особистого суспільного статусу в умовах історичної трансформації достатньо складно. Однак, як мета суспільної трансформації, індивід одночасно залишається й головним об'єктом історії. Усі попередні моделі історичного самоомислення і спроби впливу на нього були *a priori* людиноцентричними, оскільки завжди здійснювалися в ім'я людини, для людини і за допомоги людей. Одні вважали цією людиною лише себе, другі тлумачили її як «іншого», а треті намагалися поєднати обидва підходи. (У кінцевому підсумку все, як правило, завершувалося черговим суб'єктивним варіантом поділу простору свободи.) Тож, історич-

ний людиноцентризм жодною мірою не заперечується ідеологічним розвінчанням убогості історизму або вольовим запереченням історичного матеріалізму. Адже історик за всіх режимів залишається тим допитливим «казковим людоджером», про якого згадував Марк Блок, і який, відповідно, покликаний орієнтуватися в усьому, що має «запах людського», тобто у самій людині, в усьому багатоманітті людської життєдіяльності та багатстві характеристик славнозвісного «життєвого світу».

У софістичному просторі політизованого постмодерну врахування цієї обставини має особливе значення для подолання огидної ментальності тисячолітнього кріпацтва, у нетрях якої ми наполегливо вишукуємо повчальні приклади осмислення засадничих принципів свободи та, відповідно, намагаємося витворити власну національну традицію республіканського й демократичного мислення. Однак традиція ця така бідна суспільною практикою, що найполум'яніша теорія після кожної нової рецепції повисає у порожнечі знехтуваного історичного досвіду. Сформульована свого часу Т.Г. Шевченком ідея єдності національного історичного часу як духовного континууму «мертвих, і живих, і ненароджених» («Послання»), чекає суттєво більш продуктивного осмислення і визнання свого переломового значення. Майже проївши і розпродавши історичну спадщину «мертвих», найпродвинутіші українські «живі» під прикриттям нескінченних політичних скандалів тихо (і як завжди «під прилавком») гендлярують залишками спадку «ненароджених». За потреби прискорення концептуалізації історичної теорії доби реальної української незалежності поетична формула «темпорального рівноправ'я» співвітчизників видається цілкомпридатною як осердя соборності нового історичного мислення. Адже без усвідомлення такого рівноправ'я так і залишиться недоторканим «неісторичний» спосіб існування мільйонів співвітчизників як в українській державі, так і за її межами. Підпільно приватизований «антропоцентризм» ще нікому не вдавалося справедливо поділити на всіх. Хтось завжди мав спонсорувати його своєю історичною скромністю. У цьому сенсі шевченківський заклик до світоглядної трансформації, до перенесення наголосу з традиційної для кирило-мефодіївців проблеми спокути на проблему спільної вини ката, котрий нищить чужу свободу, і жертви, яка приймає власне рабство і впадає в «нежитіє», сьогодні видається ще більш актуальним, ніж за часів духовного диктату імперського мислення. Найскладнішим методологічним завданням видається перехід від «барокового», суто романтичного тлумачення глибокої духовної трансформації до тлумачення більш раціонального, прагматичного і дійсно європейського. Йдеться про перехід до комплексного тлумачення проблеми цілісності української свободи в рамках методологічної цілісності історичного світогляду. Адже абсолютне домінування травматичних фрагментів історичного досвіду є хоча й зрозумілим, але у практичному відношенні малоперспективним сумом іваліда за ампутованими кінцівками.

Головна проблема раціоналізації продуктивного історичного мислення — це вироблення потрібних навичок раціональної селекції досвіду і осибистої здатності до розпізнавання корисливої софістичної антитетики. Як прагматичне завдання теорії і методології історії, такий блок теоретичних і практичних питань видається особливо актуальним з урахуванням сучасної свідомої руйнації і прогресуючої примітивізації діалогового простору українських громадян. На нашу думку саме це визначає специфіку актуальної пізнавальної ситуації в українській гуманітаристиці в цілому та у царині історичної науки зокрема. Суттєве збагачення та інформаційне урізноманітнення змісту історичного знання, нова концептуальна відкритість, свобода вибору наукової парадигми й загальної світоглядної моделі обумовлюють теоретичну актуальність чесного дослідження усього багатоманіття взаємодії демократичного, авторитарного, аристократичного, олігархічного та інших варіантів синтезу всесвітньої та національної історії.

Ключове завдання — адекватно визначитися, наскільки *демократичною* (а значить *гуманною*) по відношенню до українців була, є і буде у майбутньому всесвітня історія в ситуації глобального експорту демократії (та за існуючих національних варіантів її імпорту). Цікаво, у якій мірі недемократичність української національної історії насправді була формою національного самозахисту в умовах іноземного диктату або у якій мірі попередні революційно-боротьбістські принципи соціальної взаємодії придатні для переформатування сучасної розмитої української спільноти у повноцінну європейську націю. У цьому сенсі не менш важливо з'ясувати й те, наскільки демократичним є сам гносеологічний простір всесвітньої історії, тобто багатоманіття доступних рецептів осмислення глобальних і регіональних явищ, моделей аналізу суперечливих процесів економічного, соціального та духовно-культурного розвитку. По великому рахунку, йдеться про складне завдання термінового з'ясування історико-теоретичного потенціалу європейської парадигми незалежної України як раціональної програми суспільної трансформації.

У цьому сенсі методологічний зміст селекції досвіду найбезпосереднішим чином пов'язаний із завданням своєчасної ідентифікації особливо небезпечних софістичних варіантів концептуальної антитетики. Без такої гносеологічної уважності завжди існуватиме небезпека формування «муляжів» історичного досвіду, підлаштованих під чергове оспівування своїх власних царів та героїв виключно з метою створення методологічного підґрунтя для безперешкодного функціонування нової «фабрики політичних зірок».

Антропологічний поворот в історіописанні і гуманістичний зміст ідеї «прав людини» змушує не просто ширше відкрити очі на абстрактного «Іншого», а й більш уважно придивитися безпосередньо до цілком конкретного «Ближнього», до «Найближчого» у просторі і часі, до сучасного співвітчизника. Придивитися до його способу життя і типу мислення, до

специфіки його персональної «фундаментальної онтології» як результату історичної еволюції персональної гносеології. Лише так можна визначитися з критеріями оцінки історичної еволюції ключової проблеми європейської філософії моралі — проблеми співвідношення *свободи* і *необхідності*. Йдеться, знову ж таки, про вже згадувану справедливість розподілу свободи. Адже у просторі спадкової рабської ментальності завжди досить швидко й інколи занадто відверто відбувається поляризація і у підсумку уся *свобода* дістається одним, а уся *необхідність* іншим. З огляду на те, що дійсно національно відповідальне мислення є продуктом вільного й людського розуму, подібне питання не може вважатися другорядним. Самопізнання у просторі історичної маєтики, сократичного «повивального мистецтва» історичної істини, потребує здатності і готовності до максимально чесного аналізу конкретної історичної ситуації.

Якість життя — це плід праці, підприємливості, правильно організації і свободи. Відповідно, відсутність потрібної якості життя — це плід неефективної праці, деформованої підприємливості, дезорганізації і несвободи. Адже по-справжньому вільні люди з нормальною психікою аж ніяк не можуть свідомо прагнути до погіршення власного буття і для цього безглуздо калічити життєпростір ближнього, ясно розуміючи, що він, цей *життєпростір*, є спільним історичним набутком. При цьому важливо усвідомлювати ту просту істину, що «Ближній» є ключовим елементом життєпростору, головним чинником індивідуальної і колективної безпеки (або небезпеки). Ігнорування цієї очевидної обставини аж ніяк не відповідає критеріям раціонального мислення у просторі справжньої свободи. У той же самий час, софістичне приховування очевидної безглуздості жертвовного захисту виключно чужого добробуту і чужої свободи в умовах цілковитої невизначеності власної історичної перспективи завжди є першою ознакою паралічу національної історичної свідомості. У цьому сенсі гуманістична й демократична селекція історичного досвіду, як прояв національної та індивідуальної здатності до синтезу теорії і практики у царині соціальної практики, перетворюється на ключову гносеологічну передумову *свідомого історичного цілепокладання*, стає визначальним чинником реалізації наявного потенціалу історичної суб'єктності.

Реальне формування вільної особистості — це перш за все розвиток здатності до адекватної орієнтації у конкретно-історичному просторі свободи. Потреба нового розуміння критеріїв цілісності історичної методології обумовлюється у першу чергу усвідомленням того, що справжні знання (у тому числі й історичні) покликані робити людину вільною. Особливо сьогодні, коли кидається в очі очевидний брак аргументів на користь чесного українського життя, коли повноцінну свободу не можна чесно заробити, а можна лише тихо вкрасти. Українська філософія моралі невідворотно спотворюється паралельно із деформаціями загальносуспільної філософії права.

У цьому сенсі суто практичною проблемою стає формування такого якісного і загальнодоступного «тексту» української історії, котрий за своєю граматикою і стилістикою був би сумісним із текстом сучасної європейської історії. Водночас, йдеться про вдосконалення загальної методології пізнання історичних реалій, про набуття навичок «уважного читання» та поглибленого тлумачення усіх доступних «текстів» як джерел *реальної інформації*. Інформації про те «як усе було насправді» і про те, хто, з якою метою і у який спосіб прагнув (і прагне) корегувати сам процес суспільної рецепції історичної реальності на свою користь. Тобто, актуалізується проблема професійної етики сучасного історіописання як така.

У даному сенсі цілком очевидно, що життєздатність чинної моделі професійної етики історіописання визначається ступенем адекватності самого процесу відтворення істориком життєвого світу людини. Адже у рамках будь-якої цивілізаційної парадигми історичний досвід є реальним змістом історичної освіти і так чи інакше творить саму людину. Коли людина здатна до селекції досвіду, вона має шанси витворити і зберегти власну історичну суб'єктність. Коли людина не здатна до такої селекції, вона завжди залишається лише об'єктом, не здатним впливати на формування загальних правил власного історичного буття. Аналогічним чином можна висувати, що ті, хто апіорі заперечує потребу витворення чітких нових правил людського співіснування на основі селекції досвіду такого співіснування, хто наполегливо постулює зручну тезу про те, що історія нічому не вчить, насправді є прихованим інтелектуальним джерелом руйнації національної історичної суб'єктності на користь окремих найбільш вправних історичних суб'єктів. У даному сенсі певне значення має навіть програмуючий нейролінгвістичний ефект існуючого інформаційного простору.

У площині добросовісної (а тим більше недобросовісної) історичній конкуренції з безпосередніми сусідами або іншими народами надзвичайно принциповим є раціональне узгодження процесу «творення» вільної української особистості і системного конструювання власного життєпростору української свободи в усьому його матеріальному та духовному багатоманітті. Йдеться про гармонізацію творення цілісної особистості на основі сприйняття цілісності її життєпростору. Така змістовна єдність і обумовлює потребу у комплексній і цілісній теорії та методології історії. Така методологія об'єктивно перетворюється на знаряддя пошуку історичної правди, перевірки істинності знання шляхом визначення сумісності цілого і елементу, фрагменту. У цьому і полягає головна небезпека «герменевтичного кола» Ф. Шляйєрмахера для брехунів і фальсифікаторів. Свідома зміна оціночного ракурсу, цілеспрямована і послідовна пульсація між «цілим» та «фрагментом» кидає дослідницький висновок між жорнами дедукції та індукції, що й допомагає вилушити зерно наукової істини із затверділих покладів різної за своєю якістю інформації (а часом й взагалі із цупкої шкаралупи спеціально сконструйованої псевдонаукової брехні). Безумовно,

таке «випробування» потребує серйозної критичної підготовки до процесу вироблення суджень стосовно важливості побаченого. Без такої підготовки неможливо своєчасно відділити побачену і почуту брехню від побаченої і почутої істини. *Динамічне* відчуття цілого надає історикові унікальну можливість адекватної рецепції та опису славнозвісної «*духовної ситуації часу*». Пошук сутності цілого у краплині Буття і Часу не означає абсолютизації причинності або запровадження залізного універсального закону. Це означає, перш за все, спробу розуміння якісних характеристик нової історичної єдності людини та її життєпростору з урахуванням їх *спільної динаміки*, з'ясування принципів еволюції *загальнолюдського потенціалу свободи* (та, відповідно, загальнолюдської правди як форми її самовияву).

Гуманістичний поворот у вітчизняному історіописанні цілком відповідає гуманістичному змісту історичної еволюції європейського тлумачення прав людини. У цьому сенсі будь-яка релятивізована у моральному відношенні реконструкція глорифікованого типу тоталітарної свідомості «українських Нібелунгів» навряд чи має раціональну гносеологічну перспективу. Штучний синтез двох сакральних українських процесів — «нібелунгізації» та «європеїзації» — навряд чи є реалістичним кроком з точки зору оздоровлення суспільної свідомості. Якщо, звісно, не мати на меті перетворення загальнонаціональної історичної свідомості на запаяну скляну реторту, у стерильних нутрощах якої за кращими рецептами щиросердного доктора Франкенштейна народиться омріяний «Справжній Українець», котрий нарешті виявиться здатним як курчат передушити усіх «несправжніх». Але ж модель несамокритичного націоналізму, попри свою поширеність на європейському континенті, ніколи не була ознакою справжньої європейськості. Відомий прецедент загальноєвропейської оцінки есесівських симпатій Йорга Хайдера мав би давно бути гарною наукою для усіх надміру нерозбірливих охоронців депозитарію горлорізних пер версій народного духу. Цілком зрозуміло, що колишні есесівці є найбільш безвідмовним знаряддям боротьби з упертими «есесерівцями» (й найбільш надійною запорукою радикального розриву з Росією). Однак, простий знак рівняння між професійною «антиросійськістю» і реальним «європеїзмом» виглядає не дуже переконливим перш за все у методологічному відношенні. Насправді це є лише консервацією несамотійності українського державотворчого мислення і підміною реального раціоналізму інтелектуальної творчості у площині української національної ідеї досить малозмістовним нігілізмом. Як засвідчила українська новітня історична практика, віддалятися від Росії ціною безкомпромісного знищення раціональних підвалин суверенного економічного поступу ще не означає реального наближення до Європи. Будь-яка «європейська політика сусідства» — це не лише прагматична модель міжнародних відносин обачних європейців по всьому периметру кордонів ЄС. У не меншій мірі це ще й методологічна підказка для усіх «сусідів» у питаннях якісної розбудови довгострокових стосунків. Сусідів не обирають. За сучасними, історично

вистражданими європейськими канонами з ними живуть (або принаймні уживаються). Вони є спадком історії і географії.

У цьому сенсі свідомо інтелектуальна самоізоляція, оголошення власних дій бездоганними і нівелювання потенціалу критичного мислення навряд чи виглядає розважливим і дійсно патріотичним кроком. Чи не робить подібний крок ґносеологічно та етично вразливою саму українську національну ідею? Чи, часом, не перетворить це на об'єкт можливого зовнішнього шантажу будь-яку українську владу, котра занадто наполегливо вишукуватиме свою духовну опору у недемократичному та позаправовому змісті національного історичного досвіду? Чи не стає у такому випадку історичне майбутнє великого європейського народу заручником етично сумнівного минулого. Адже поза всяким сумнівом світові архіви й досі приховують більш ніж достатньо убивчого компромату, котрий лише чекає часів, коли чергова українська еліта у національному романтичному пориві заковтне якусь власноруч відполіровану тоталітарну наживку. Зрештою, концепти «самозакоханість» і «самоповага» мають абсолютно різну інтелектуальну природу.

Як на нашу думку, нелукава любов до власного народу має «всесвітній характер», оскільки передбачає послідовну рецепцію універсальї історичного досвіду (перш за все рецепцію методологічного досвіду як суми критеріїв наукової істини). Такий досвід є інтернаціональним за своєю глибинною етико-епістемологічною природою, оскільки дозволяє залишатися надзвичайно вимогливим перш за все до самого себе, до своєї внутрішньої якості, до власної історичної змістовності. Національно свідоме історичне мислення є проявом *вільного і людяного* розуму, оскільки суверенність національного урядування починається тільки після набуття відповідної суверенності національного мислення. Дійсно демократичне історичне мислення завжди орієнтується на кращі світові зразки функціональної і гуманної свободи. Тож коли у національному історичному мисленні серйозно бракує *свободи і людяності*, а під виглядом боротьби за свободу у масову свідомість інкорпорується якась «нова-стара» тоталітарна ідеологія, це немає і не може мати нічого спільного із загальнонаціональним та загальноєвропейським поступом демократії. Це є не формою незалежного раціонального мислення, а лише «суповим набором» оновлених постулатів добре знайомого кріпосного права. Істинний, а не лакейський націоналізм європейського зразка має глибоко практичний культурний вимір. При всій своїй романтичності та неповторній етнічній самобутності він, за своєю глибинною епістемологічною суттю, може бути лише раціональним, універсальним, а значить *ґносеологічно інтернаціональним*. У межах парадигми сучасного європейського прагматизму це є методологія селекції історичного досвіду утилітарної змагальності і толерантної мультикультурності політичної нації. У цьому, власне, й полягає головна методологічна специфіка взаємозв'язку всесвітньої та національної історії на етапі демократичної і реально проєвропейської трансформації суспільства (звісно, коли така трансформація здійснюється на

практиці, а не лише наполегливо декларується). Адекватне розуміння цієї специфіки є важливим з точки зору здійснення практичних кроків в інтересах європейської реконструкції «життєвого світу» багатонаціональної спільноти, важливим з точки зору реальної історії українського сьогодення. У даному сенсі усвідомлення змісту «сократичного повороту» в українському історіописанні в контексті відомої філософської настанови «Пізнай самого себе!» перетворюється на дуже серйозний методологічний виклик. Адже сократичне самопізнання сучасної України на основі власного історичного досвіду стане адекватним лише у тому випадку, коли воно без вагань послуговуватиметься усім методологічним багатством еволюції сократівської маєвтики й усім критичним потенціалом сократівської самоіронії.

У цьому сенсі будь-які пропагандистські паліативи тлумачення євроінтеграційної проблематики є неприйнятними. З точки зору історичної моралі і загальної перспективи довіри до української демократії виглядає некоректним лукаве софістичне ігнорування внутрішніх і зовнішніх аспектів складного історичного процесу досягнення *нової якості життя* і нового, *європейського рівня громадянської свободи* . Відкладення саме цих аспектів «на потім» і пріоритетна акцентуація прискороного вирішення питань військово-політичного співробітництва навряд чи колись будуть сприйняті переважною більшістю українських громадян. Можна скільки завгодно переконувати громадськість у тому, що йдеться про стратегічний вибір «моделі розвитку», але варто спочатку довести свою здатність прожити хоча б декілька днів у рамках якоїсь однієї дієздатної моделі. Можна скільки завгодно говорити про благодатність європейського принципу верховенства права і майбутніх європейських законів, але варто спочатку хоча б декілька днів прожити, дотримуючись чинних національних законів і чинної національної конституції.

З точки зору реальності європейського рівня захисту прав людини, сумнівними виглядають будь-які спроби розтлумачили свої потенційні військово-політичні зобов'язання без жорсткої прив'язки до ефективного європейського рівня гарантій нової якості свободи, без реалістичної оцінки перспектив добробуту *власних* , а не чужих громадян. Адже самовіддано захищати чужий добробут і чужу свободу протягом невідомо якого періоду є, звісно, справою благородною, але навряд чи морально виправданою з точки зору власних національних інтересів. Аргументи на користь мовчазної жертвовності в ім'я щасливого майбутнього прийдешніх поколінь давно спростовані сучасною українською історією, котра довела дивовижну легкість підпільної приватизації історичної звитяги попередників. Якщо тлумачити національні інтереси як інтереси конкретних людей, конкретних співвітчизників, то виглядає аморальним будь-яке софістичне вихолощення гуманістичного буттєвого змісту фундаментальних понять (а тим більше їх підміна). Адже саме обіцянка європейських стандартів життя була і залишається вирішальним чинником євроінтеграційних симпатій українських громадян.

Звісно, невелика частка наших найбільш вправних співвітчизників для себе вже вирішила проблему досягнення європейських стандартів і навіть давно ці стандарти перевершила. І зрозуміло, що для захисту свого невеличкого персонального «раю» вони згодні будь-якого «Іншого» спорядити до будь-якого пекла. Однак чи буде це адекватним місцем українця у європейському поділі праці? Свого часу К. Ясперс спеціально наголошував на фальшивості пафосу війни і неістинності такого роду романтики. На переконання філософа, людське благородство у війні насправді вже не виборює свого майбутнього. Ще на початку 30-х років минулого століття основним всесвітньо-історичним питанням часу вважалося питання про те, чи можливо *демократизувати маси*, чи здатна взагалі пересічна людина включити до розряду своїх життєвих цінностей «відповідальну співучасть у якості державного підданого шляхом *співучасті у знанні* (виділено нами — О.Г.) й у прийнятті рішень стосовно основних напрямів політики»¹².

Сама світова історія вчить, що у процесі формування щирої національної спільноти не можна, нехтуючи інтересами сьогодення, оспівувати старі борги перед вітчизняним минулим, і одночасно робити нові борги перед вітчизняним майбутнім. В умовах прогресуючої глобалізації й так досить умовні кордони між національною та всесвітньою історією стають ще більш умовними. Цілковито підпорядкувавши національну історію потребам чергової санації світової історії, можна взагалі втратити національну ідентичність, перетворитися на своєрідний «історичний додаток». І тоді багатостраждальний український громадянин знову як і за часів тоталітаризму буде самотужки нести на собі тягар «світової історії», залишаючись у нескінченному очікуванні матеріалізації нового ідеалу, котрий замінив у пострадянській суспільній свідомості занедбаний фантом комунізму. Європейська ідея дійсно вже давно перетворилася на психологічний замітник комунізму, який десь таки є (в окремо взятих сім'ях), але для абсолютної більшості залишається недосяжним як лінія горизонту. Соціальні стандарти розвиненої Європи дехто із занадто вже дитячою безпосередністю намагається використати як оберемок духм'яного сіна, що прив'язують перед мордою голодного віслюка з метою забезпечення безупинного руху у бажаному напрямі.

«Комунізована» концепція євроінтеграції для вразливої посттоталітарної свідомості є просто небезпечною, оскільки вщент руйнує цілісність сприйняття системи європейських ідеалів і принципів. Вона робить таке сприйняття просто зайвим і зводить усю євроінтеграцію до примітивного накопичення «євро» на приватних рахунках. Євроінтеграція швидко вироджується у різновид класичної «золотої лихоманки». Ні про який національний тип європейської державності, європейської культури або європейської громадянської відповідальності за такої ситуації не може бути й мови. Ціла нація вже вкотре перетворюється у дезорієнтований натовп наївних «перехожих світової історії», з яких хтось знову примітивно збирає

гроші «на ремонт провалля ... щоб далі не провалювалося». Розуміння теорії і практики європейської інтеграції України як *свідомого цілепокладання* все ж вимагає збереження діалектичного розуміння матеріальних і духовних аспектів. Якщо про це не думати заздалегідь, то у підсумку треновані українські парубки будуть нескінченно довго «паритися» десь по гарячих точках, а їхні матері, дружини й діти у цей самий час будуть так само нескінченно довго мріяти про Європу, у якій можна взимку трохи погрітися, а влітку трохи помитися. Очевидна відсутність адекватної презентації глибинного практичного змісту європейської ідеї уможливорює найрізноманітніші медійні маніпуляції з історичною свідомістю євроорієнтованого українського громадянина.

Світова й, зокрема, європейська історична наука є справжньою скарбницею колективного та індивідуального досвіду практичного державного життя і досвіду формування вільної особистості. Головне питання в тому, що на складному етапі трансформаційного переходу цю скарбницю потрібно не лише «відкрити» належним чином, а ще й навчитися нею ефективно користуватися. А найголовніше, треба навчити орієнтуватися у цьому багатстві самого українського громадянина, який раптово опинився у просторі малозрозумілої свободи «без стопів і поворотів», не маючи ані надійних пізнавальних орієнтирів, ані переконливих аргументів на користь чесного життя.

«Досвід свободи», «досвід чесного добробуту» і «досвід закону і справедливості» — це плід відповідальної системності суспільного мислення. І така системність, попри всю спрямованість історичної науки у минуле, має чітку спрямованість у майбутнє на рівні своєчасної концептуалізації ключових проблем дослідження, на рівні передбачення структурної еволюції наукових питань, на рівні предметного з'ясування, усвідомлення і врахування епістемологічних потреб сучасного суспільства. Визначення пріоритетів і пропорцій наукового пошуку має для історичної науки особливе значення ще й тому, що минуле є тим безмежним океаном, де можна легко втопитися. Або ж блукати десятиліттями за прикладом гомерівського Одисея. Лев Толстой якось зауважив, що тому, хто спробує докладно записати всі події одного дня, не вистачить чорнил усього світу. Свідома селекція досвіду, котра в природничих науках давно є аксіомою, в історичній науці гальмується ще на підсвідомій оцінці політичних небезпек подібної селекції. Адже селекція досвіду збільшує концентрацію раціоналізму. В умовах критичного раціоналізму і системності мислення неприпустимо зростає роль класичних критеріїв істинності висловлювань, і як наслідок відбувається природна руйнація прибуткової політичної брехні.

Справжні знання (у тому числі й історичні) мають робити людину вільною. Якщо цього не відбувається, то або обрана стратегічна ідеологема свободи є звичайною корисливою облудою, або ж набуте знання не є знанням, а є насправді лише паркетним «муляжем знання», що в умовах

недобросовісної інтелектуальної конкуренції нав'язується розгубленому громадянину або у відкритому продажу, або через державний бюджет. Але ж український громадянин, озброєний виключно «муляжами», ніколи не стане конкурентоспроможним актором світової історії. Йому потрібні реальні знання про світові процеси в усьому їх складному багатоманітті. Йому потрібне реальне розуміння економіки, права, соціального життя. Йому вкрай потрібна *всесвітня історія як досвід світової культури* (у максимально широкому тлумаченні цього поняття). Міждисциплінарність історичного пізнання як форми культурно-цивілізаційного синтезу становить головний методологічний виклик глобальної доби. І у цьому сенсі всесвітня історія як наука цілком спроможна виконати особливу інтегруючу функцію в царині індивідуальної і колективної методології комплексного мислення. Вона може й повинна запропонувати таке сприйняття й тлумачення великого світу, що буде й цікавим, і корисним. В умовах глобальної відкритості світу альтернативи такому багатоаспектному історичному реалізму просто не існує.

Світовий історичний досвід переконує, що раціоналізувати світову історію як процес не здатний жодний «світовий дух на коні». Однак цілком можливо більш раціонально організувати рух власної національної спільноти у наявному бурхливому морі історичних акцидентів. Для цього треба уважно поставитися до того, про що розповідає світова історія (й наполегливо пробувати дізнатися якомога більше про реальні речі, що нею замовчуються). Йдеться у першу чергу не про примітивне «перезавантаження» історичної пам'яті на протилежних ідеологічних засадах, а про формування нової колективної здатності до значно самостійнішого і значно якіснішого історичного мислення. Йдеться про адекватне розуміння сутності демократичної моделі розвитку, про помірковану сцієнтизацію реалістичного демократизму й відповідний зустрічний процес демократизації не менш реалістичного сцієнтизму. Тобто, мова йде про радикальне посилення «розумності демократії» й рішучу протидію безвідповідальним тлумаченням її буттєвого змісту. Йдеться про теоретичне осмислення і практичне використання *світового історичного досвіду раціональної демократії*. Повертаючись до «трьох стадій» Огюста Конта, можна констатувати, що українці сьогодні заціпеніли на самому початку «філософської стадії» (з ознаками інтелектуального дрейфу у напрямку всебічного відживлення релігійної картини світу, похапцем пристосованої до кон'юнктурних політичних реалій). Справжнє європейське розуміння синтезу української демократизації як об'єктивного, і суто прикладного інтелектуального процесу, що розвивається на основі класичної прагматики ідей демократії і свободи (і тому не може піддаватися свавільним перекрученням в умовах нехтування загально-визнаними етичними імперативами), покищо залишається перспективним загальносуспільним завданням. Навіть просвітницьке потрактування суспільства як форми «суспільного договору» залишається недосяжним ідеалом

(не кажучи вже про «деякий мінімум взаємоорієнтації» від М. Вебера або особливу роль «поділу праці» від Е. Дюркгейма). У випадках небезпечного розриву між суспільною теорією і суспільною практикою завжди відбувається деградація і теорії і практики. Відповідно, за рабським паралічем раціональної суспільної думки невідворотно наступає параліч суспільної практики, котрий супроводжується ідеологічним, політичним, економічним і соціальним банкрутством всієї системи. Загроза такої серйозної небезпеки суттєво актуалізує соціо- і культуротворчу функцію історичної науки, котра має значні можливості для формалізації українського історичного процесу як предметної діяльності а не лише як процесу еволюції символічно-знакових структур. Сучасна політична торгівля «символічно-знаковими структурами» за своїми масштабами вже давно вийшла за межі здорового глузду, а це вже загрожує знову перетворити український історичний проект на чергову шахрайську піраміду. Вразливість такої буттєвої моделі давно є очевидною. Трансформація голої «ідеї діяльності» у концепцію «раціональної соціальної дії» та її подальша інституціалізація є передумовою виживання української нації. Всесвітня історія є невичерпним джерелом цікавих зразків такої трансформації. Необхідність реалізації такої специфічної, по суті просвітницької функції всесвітньої історії потребує радикальної зміни ставлення суспільства до історичної науки й практичної справи просвітництва. Європейський досвід такої перебудови суспільної свідомості є достатньо змістовним. Ю. Габермас взагалі вважає характерною особливістю просвітництва «незворотність процесів навчання, котра пов'язана з тим, що приходить розуміння: ніщо не забувається спонтанно, довільно; таке знання може бути витиснене або виправлене, з'являється інше, краще розуміння». Саме тому, на його думку, просвітництво здатне компенсувати свої дефіцити тільки завдяки радикалізованому просвітництву. Згідно з парадоксальним висновком філософа, гегельянське тлумачення практики зазнало краху внаслідок своєї надмірної локальності. Ю. Габермас нагадує про те, як Ф. Ніцше у своїй відомій праці «Про користь і шкоду історії для життя» намагався з'ясувати, чому «далека від дійсності, занурена к сферу внутрішнього життя традиція освіти не має ніяких наслідків, не впливає на саме життя». Як на думку Ніцше, модерна свідомість, перевантажена історичним знанням, втрачає «пластичну силу життя», котра дозволяє людям зі спрямованим у майбутнє поглядом з готовністю «пояснювати минуле, виходячи з того, що становить вищу силу сучасності». Ніцше, на думку Ю. Габермаса, використовував «приставну драбину історичного розуму», щоб у підсумку відкинути її утвердитися в міфі¹³. У контексті нашого дослідження цілком логічно виникає аналогічне українське питання — А чи у достатній мірі акумулює «пластичну силу життя» сучасна українська історична свідомість? Чи дозволяє вона українцям зі спрямованим у майбутнє поглядом «пояснювати минуле, виходячи з того, що становить вищу силу сучасності». У даному випадку цілком очевидним стає гносеологічний парадокс істо-

ричного мислення — те, що вважається небажаним для чистого історика (мається на увазі накладання на минуле оціночної матриці сучасного), стає не лише бажаним, а й просто необхідним для всіх інших, для практичних користувачів історичного досвіду, для тих, хто здійснює свідому селекцію досвіду з метою його осучаснення і практичного використання. У цьому сенсі достатньо цікаво дослідити, у якій мірі сучасний український історичний розум перетворюється на «приставну драбину» для прискороного утвердження в національному міфі.

Методологічна цілісність національного історичного мислення, розтлумачена як ціннісна єдність національної і всесвітньої історії, дозволяє налагодити сам процес селекції досвіду демократії. У цьому сенсі у проблемному полі вітчизняної інтелектуальної історії суттєво актуалізується питання захисту ідеї демократії як загальносуспільної інтелектуальної власності, надзвичайно загострюється питання нормального громадянського контролю адекватності змісту базових суспільних ідей, котрі мають бути захищені «патентом людства». Сучасна українська «безправність ідей» дозволяють перетворити будь-яку ідею на політичне сідло для чергового «вершника без голови». Перекручені ідеї закладаються в основу перекрученого законодавства і звільняють фальшувальників від будь-якої історичної відповідальності. У даному випадку перверсійний політичний наратив, як дуже своєрідний конкурс краси софістичного діалогу, страшенно загострює потребу проблемно та ідейно структурованої «анотованої хроніки» знакових висловлювань провідних суб'єктів національної і світової історії. Це стає все більш нагальною методологічною передумовою витворення якісного «тексту» національної історії. Однак, практичною проблемою є не лише створення якісного і загальнодоступного «тексту», а й набуття навичок його щоденного уважного читання та поглибленого тлумачення. Коли йдеться про методологічний консенсус національної і всесвітньої історії у ідейному просторі демократії, то мається на увазі перш за все спільна система гуманістичних цінностей, метаетична спорідненість їх тлумачення. За умов такої спорідненості завжди набагато складніше перетворювати актуальну історичну правду на стартовий капітал чергової політичної брехні. У цьому сенсі етичний вимір історичної методології багато в чому визначає перспективу рецепції європейської системи цінностей. Етико-методологічна єдність національної і всесвітньої історії і передбачає дескриптивно-описовий, історико-генеалогічний пошук першоджерела певної моралі. Йдеться про спробу поєднання такого пошуку із визначенням обов'язкового характеру моральних приписів і заборон в контексті нормативної перспективи. Це є своєрідний металогічний орієнтир селекції історичного досвіду і формування власного масиву «уроку історії» на базі етичних принципів, правомірність котрих в інтересах сьогодення піддається перевірці на основі поєднання досвіду минулого і поліваріантного проекту майбутнього. Саме у такому сенсі, приміром, універсальний характер прав людини може претен-

дувати на статус одного з «нормативних питань» історичної методології. Попри нескінченні дискусії про неупередженість та апріорну позаоціночність справжньої історичної науки, саме у такому підході полягає, на нашу думку, гносеологічна специфіка об'єктивно присутньої у будь-якому дослідженні прикладної історичної етики. Кожного разу життєва правда запропонованої моделі етики визначається ступенем адекватності відтвореного істориком «життєвого світу». У цьому сенсі універсалізацію світобачення на основі вироблення нового розуміння цілісності історичного процесу з урахуванням потреб збереження цілісності людського ества можна вважати абсолютно природною реакцією на історико-методологічні виклики постмодерну. Творення національної держави — це завжди революційна перебудовча практика на основі повноцінної революційної теорії, в рамках якої цілісне бачення трансформації реальності посилюється і конкретизується за рахунок проблемно-орієнтованого визначення раціональної стратегії і тактики. Як слушно зауважив Пауло Фрейре, «революційна перебудовча практика — це єдине ціле». І якщо підґрунтям такої теорії дійсно є нелукава відданість людям, то й прикладна базова теорія «повинна визначити людям їхню фундаментальну роль у трансформаційному процесі». Реальна демократія народжується у процесі реальної плюралізації історичної суб'єктності, у процесі реальної демократизації історичної свідомості, а не її імітації, в ході якої, зазвичай, простим «виконавцям історії» не дозволяється самостійно мислити й діяти, а «дається лише ілюзія дій, тоді як насправді ними й далі маніпулюватимуть, причому вже ті, котрі вважаються ворогами маніпуляцій»¹⁴. Не варто цілісне бачення історичного процесу вважати сліпою реанімацією догматики історичного матеріалізму з його культом масових рухів, або ж вбачати у пошуках цілісного критичного світогляду якусь радикалізацію класичного картезіанства. Насправді це є звичайною методологічною передумовою продуктивної історичної герменевтики, практикою послідовного критичного мислення і фактором метаетичної сумісності пластів історичного досвіду. По великому рахунку, за сучасних умов глобальної інформаційної свободи відновлення цілісності історичного світогляду перетворюється чи не найвпливовіший чинник формування довіри до історії як науки. Адже така цілісність повертає людині повноцінність історичного самовідчуття і робить особливо наглядною усю епістемологічну ганебність практики подвійних стандартів у науковій полеміці з приводу найбільш контроверсних історичних проблем.

¹ Єрмоленко А. Прагматика / Філософський енциклопедичний словник / Гол. Ред. В.І. Шинкарук. Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. — К.: Абрис, 2002. — С. 511–512.

² Див. Барг М.А. Категории и методы исторической науки. — М.: Наука, 1984. — 342 с.; Иванов Г.М., Кориунов А.М., Петров Ю.В. Методологические проблемы исторического

познання. — М.: Высш.шк., 1981. — 296 с.; Жуков Е.М. Очерки методологии истории. — М.: Наука, 1980. — 247 с.; Комальченко И.Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. — 438 с.; Могильницкий Б.Г. Введение в методологию истории. — М.: Высш. шк., 1989. — 174 с.; Методология истории: Учебное пособие для студентов вузов / Под ред. А.Н. Алпеева и др. — Мн.: ТетраСистемс, 1996. — 240 с.

³ Див. Тягло А.В., Воронай Т.С. Критическое мышление: Проблемы мирового образования XX века. — [Електронний документ] — Режим доступу: <http://www.geocities.com/tyaglo/ct/index.html>

⁴ Там само. (Введение) — http://www.geocities.com/tyaglo/ct/prologue.htm#_Точ460220745

⁵ Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук / Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. 2-е испр. и доп. Узд. — Т. 1. / Сост., общ. ред. и вст. ст. А.Л. Субботина. — М.: Мысль, 1977. — С. 81–552. — С. 150–156.

⁶ Там само. — С. 156–157.

⁷ Там само. — С. 158–159.

⁸ Там само. — С. 160.

⁹ Там само. (Раздел 2. Социальные истоки критического мышления)
<http://www.geocities.com/tyaglo/ct/12.htm>

¹⁰ Філософський енциклопедичний словник / Гол. ред. В.І. Шинкарук / Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. — К.: Абрис, 2002. — С. 700.

¹¹ Ясперс К. Духовная ситуация времени [Електронний ресурс] / [пер. с нем. М.И. Левина по тексту Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. — 1932]. — Режим доступу до матеріалу: <http://lib.ru/FILOSOF/YASPERS/time.txt>

¹² Там само.

¹³ Хабермас Ю. Філософський дискурс о модерне [Електронний ресурс] / Юрген Хабермас; [пер. с нем.]. — М.: Весь Мир, 2003. — С. 93–97. — Режим доступу до матеріалу: http://www.krotov.info/lib_sec/22_h/hab/haber_0.htm.

¹⁴ Фрейре П. Педагогіка пригноблених / пер. з англ. О. Дем'янчук; ред. Є. Горєва — К.: ЮНІВЕРС, 2003. — С. 108.

II. ТЕОРІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРІЇ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

2.1. Європейський раціоналізм і прагматика інтелектуального досвіду; 2.2. Історія і логіка; 2.3. Методологічний потенціал синтезу соціальної філософії й аналітичної філософії історії; 2.4. Дискурсивна етика і проблема цілісності історичного світогляду; 2.5. Проблеми й перспективи інформаціологічного історіописання

Розвиток теорії та методології історії демонструє прагнення до своєрідного прикладного філософствування в рамках історичного методу і є низкою цікавих самостійних спроб концептуального узагальнення філософського самостереження історика у конкретних історичних умовах та конкретно-історичному інтелектуальному середовищі. У даному сенсі не може не становити дослідницького інтересу сама глибоко індивідуалізована методологія історико-філософського синтезу, його реальний історико-пізнавальний потенціал. Приміром, «історію ідей» з достатніми підставами можна вважати вічно юною наукою, оскільки самі ідеї постійно відроджуються у нових формах. Вони перебувають у процесі власного внутрішнього саморозвитку і активно трансформуються (часом дуже своєрідно) з огляду на актуальні суспільні потреби. Однак, за своїм основним змістом абсолютна більшість ключових ідей давно перетворилася на своєрідний «інтелектуальний депозит», котрий дбайливо зберігається у загальноцивілізаційному «банку ідей». Однією з найцікавіших проблем теорії історії залишається з'ясування комплексу причин, що обумовлюють вельми нерівномірний розподіл «історичних відсотків» з цього здавалося б загальнодоступного інтелектуального депозиту.

Осмислення глобальних процесів підштовхує дослідників до переосмислення змісту понять «всесвітня історія» і «європейська історія». Перш за все внаслідок того, що змінюється обличчя самої Європи й трансформуються її стосунки з рештою світу. Це справляє досить суперечливе враження. Приміром Д. Гіллс наголошує, що ідея Європи стала більш масштабною і значно складнішою, і, у той же самий час, доходить висновку, що Європа «втратила своє центральне місце як у просторовому, так і темпоральному вимірі», перестала слугувати «моделлю» і «мірилом прогресу», хоча разом з тим, «правда й те, що жодна інша регіональна історія не заступила її місце у якості історичного зразка». Сучасне тлумачення світової історії далеко відійшло від попередніх лінійних і європоцентристських у своїй основі

узагальнюючих схем в душі християнського універсалізму. Як підкреслює Л. Репіна, нова стратегія компаративної історії орієнтується на «подолання європоцентризму», на «послідовне врахування різноманіття локальних контекстів і культурних традицій» в ході так званої «глокалізації» (регіоналізації, викликані поступом глобалізаційних процесів). За сучасних умов критично важливим завданням стає розробка проблеми діалогу культур і цивілізацій, інтенсифікація порівняльно-історичних досліджень на основі сучасних теоретичних підходів. В межах широкого соціокультурного підходу здійснюються спроби з'ясування «культурного механізму соціальної взаємодії». Йдеться про формування нової історичної свідомості, здатної осмислити зміни, «критично подолати європоцентристську перспективу». Цілком очевидною є потреба нової історичної епістемології, нової концептуалізації самого історичного знання на основі переоцінки пізнавальних можливостей історичної науки. Прірву між професійною і буденною історичною свідомістю активно освоюють мас-медіа. Ситуація драматизується внаслідок поширеності постмодерністського гасла «кожний сам собі історик». Як наслідок, тема суспільного потенціалу і ролі історичної науки, її місця у ієрархії цінностей сучасної культури стала однією з провідних у світовій історіографії. Попри те, що деякі оригінали принципово заперечують наукову історію у будь-якому вигляді і закликають «забути про історію», та «обходитися без історичної свідомості». За подібних умов відновлення «синтезуючого потенціалу історичного знання» на якісно новому рівні узгодження наративності й об'єктивності із використанням усього наявного інструментарію «раціональних процедур». Йдеться про посилення функціональності історичного наративу як варіанту «культурної орієнтації у практичному житті», як засобу «формування персональної і соціальної ідентичності». У цьому сенсі стає зрозумілою акцентуація «ролі досвіду і діяльності людей у самому конструюванні соціального», пошук способів більш ефективної «інтеграції мікро- і макроаналітичних підходів до вивчення минулого», більш ефективного поєднання системно-структурного і суб'єктивно-діяльнісного підходів¹.

2.1. Європейський раціоналізм і прагматика інтелектуального досвіду

Формування «нової раціональності» визнається спільним концептуально-методологічним підґрунтям сучасного різноманіття досліджень у царині теорії та методології історії. Наголошується, що хоча історики, які вивчають конкретні аспекти проблеми і конкретні явища, продовжують вишукувати каузальні зв'язки й зовнішні детермінанти, все ж історична наука потребує раціоналістичної філософії, що здатна подолати механіцизм позитивізму і спроможна обґрунтувати історичну істину не лише на рівні досліджень в рамках прагматизму та феноменології, а й на рівні загально філософських

міркувань. Висловлюється відверта занепокоєність з приводу того, що у філософії історії досі не оформився нераціоналістичний напрям, здатний протистояти крайньому релятивізму і суб'єктивізму епохи постмодерну². Однак зрозуміло, що жодна модель «нової раціональності» не народиться без достатнього розуміння історичного розвитку європейського раціоналізму як інтелектуальної традиції.

Європейська інтеграція — це перш за все раціонально сплановані масштабні реформи. Відповідно, відсутність раціонального тлумачення і раціонального впровадження реформ — це відсутність європейської інтеграції. Незалежне державне існування передбачає постійний інтелектуальний моніторинг і регулярну раціональну корекцію стратегії й тактики національного розвитку. Відповідно, необхідним є і достатньо глибоке розуміння смислу послідовних системних перетворень. Внаслідок попередніх десятиліть ідеологічного монолізму і догматичного несприйняття раціонального реформізму як типу суспільного мислення на новому історичному етапі ми опинилися перед дуже серйозним інтелектуальним викликом — викликом колективного виживання в умовах постійних змін. За подібної історичної ситуації інновативному мисленню як на рівні держави, так і на рівні індивіда не існує альтернативи. І найголовніше, що жодна імітація бурхливої діяльності більше не проходить. (Звісно коли серйозно сприймати незалежну українську державу, а не розглядати її як чергову «зону ризикованого грошоробства»!)

Видатний російський історик В. Ключевський, підсумовуючи свою характеристику підготовки реформ Петра I, образно характеризував культурну ходу російського суспільства у XVII ст. як «судорожний рух уперед і роздуми з лякливим озиранням назад». За його словами, «думка про реформи викликана була ... потребами народної оборони і державної скарбниці. Ці потреби вимагали масштабних перетворень в державному устрої і господарчому побуті, в організації народної праці. У тій та іншій справі люди XVII ст. обмежилися несміливими спробами і нерішучими запозиченнями у Заходу. Але серед цих спроб і запозичень вони багато сперечалися, лялися і у цих суперечках багато про що подумали. Їх військові і господарські потреби зіткнулися з їхніми заповітними віруваннями і вкоріненими звичками, з їх віковими забобонами. З'ясувалося, що їм їм потрібно більше, ніж вони можуть і хочуть, ніж підготовлені зробити, що для забезпечення свого політичного й економічного існування їм необхідно переробити свої поняття й почуття, усе своє світобачення»³. Нам видається, що подібна характеристики цілком пасує для оцінки стартового етапу української європеїзації. Лаятися ми вже навчилися добре, а от «багато про що подумати» у своїх запеклих суперечках встигаємо далеко не завжди. Попри усю національну специфіку згаданого періоду російської історії, ментальна характеристика складного процесу «розконсервування» і європеїзації суспільної свідомості демонструє свій універсальний характер. Ситуація багатьох колишніх рес-

публік СРСР переконує у справедливості застереження видатного російського історика з приводу небезпек «віри в знання, яким ще не встиг оволодіти». Як наголошував В. Ключевський, потрібно дуже ретельно «переглянути усі кутки існуючого порядку». Адже як і у будинку, що давно не ремонтувався, усюди знайдеться запусненість, застарілість, сміття, недогляд. При цьому, варто враховувати й те, що новий моральний порядок ніколи не дістається даром, а зазвичай вносить новий розлад у суспільство. Навіть тоді, коли йдеться про рецепцію здобутків «іноземної культури, багатой досвідами і знаннями»⁴.

Сучасна українська євроінтеграційна ініціатива — далеко не перший наш ментальний досвід власне української європеїзації. Щоб новітня спроба виявилася більш вдалою, ніж попередні, важливо, на нашу думку, не забувати про головну ментальну особливість європейського типу мислення, лаконічно сформульовану видатним французьким істориком, одним із засновників знаменитого наукового часопису «Аннали» Люсьєном Февром: «Європа — це мрія про єдність». Нам видається симптоматичним, що саме цю думку обрали в якості лейтмотиву своєї нової цікавої праці авторитетні вітчизняні історики-європеїсти С.В. Віднянський й А.Ю. Мартинов⁵. Назва цієї праці, як на нашу думку, визначає головну епістемологічну специфіку новітнього етапу української незалежності — відживлення навичок реалістичного мислення й відмову від практики пустопорожнього мрійництва. Будь-яка світла мрія, як орієнтир і цілепокладання у царині суспільних перетворень ніколи не повинна перетворюватися на колективну медитацію, на методологію щоденного релігійного трансу. У протилежному випадку вона назавжди так і залишиться лише мрією. На часі прагматичне визначення й практична реалізація реальної програми суспільного поступу на основі раціональної рецепції найбільш ефективних механізмів соціальної взаємодії. Ідея єдності, як на національному, так і європейському рівні, набуває при цьому фундаментального значення й цілком природно перетворюється на осердя реалістичного євроінтеграційного концепту. Без пріоритету цієї ідеї такий концепт просто не буде інтеграційним, оскільки матеріалізація мрії про єдність і становить глибинну сутність європейської інтеграції. Як давно відомо філософам, сутність та існування — дві взаємопов'язані категорії онтології, що характеризують внутрішній і зовнішній аспекти буття. Без освоєння сутності європейської соціальної взаємодії годі сподіватися на повноцінне європейське буття, що зберігає свою конкретність попри усю свою багатоманітність. Неможливо досягнути сучасний європейський реалізм (з його орієнтацією на загальноєвропейську сутність), залишаючись у номіналістичній площині мантри про власну унікальність і бездоганність при одночасному ірраціональному запереченні всієї всесвітньої історії як такої. Раціональність селекції свого і чужого досвіду набуває в умовах європейського історичного вибору абсолютно вирішального значення. Саме від якості такого роду селекції (тобто від ступеня її раціональності) й залежить,

у кінцевому підсумку, адекватність вибору пріоритетів національного розвитку. Власне, здатність до такої селекції та вчасне усвідомлення її нагальності й відрізняє «історичні» народи від «неісторичних». Розуміння світу, у якому ми живемо, найбезпосереднішим чином пов'язане, у даному випадку, із розумінням самих себе, своїх глибинних потреб і реальних можливостей. Для українців, нажаль, вже став звичним схоластичний характер суспільної дискусії з приводу цілком конкретних і прагматичних речей, що потребують холоднокровного розрахунку, а не понятійно розмитих політичних баталій, національно неповторних *логомахій** у просторі примітивно політизованої софістики. Приміром, коли нормальна економічна або юридична логіка підмінюється сентенціями суто моралізаторського та відверто політизованого характеру.

Корифей індивідуальної психології Альфред Адлер наголошував, що почуттєве занурення в реальну ситуацію може викликати «раціоналізацію» (Ніцше) кінцевої мети та її «логічну інтерпретацію». З точки зору методології історії видаються особливо цікавими міркування про «хибні оцінки» (як *пере-* так і *недооцінки*), що мають величезне значення для психічної динаміки як в житті, так і невроті. Наочним прикладом, на думку дослідника, є байка про лисицю й виноград, де замість того, щоб визнати власну неспроможність, лисиця знецінює виноград і залишається в гарному гуморі. Подібні психічні процеси часто використовуються для закріплення фікції «вільної волі» і пов'язаної з цим «власної значимості». Це стосується й завищеної оцінки своїх досягнень і задумів — вона продиктована бажанням уникнути підсвідомого відчуття власної неповноцінності, є «аранжованою» і свідчить про прагнення до самозахисту від почуття «приниженості». Якщо людина розуміє свою установку, вона її корегує, приводить свої оцінки у відповідність до реального стану справ. Включення у суспільство й кооперація починаються з розвитку в людини почуття того, що вона є рівною з іншими⁶. Для колективного суб'єкта на стадії посттоталітарної «розморозки» це означає раціональне розуміння Іншого, визнання його законного права на рівність. А. Адлер спеціально наголошує на тому, що у процесі різноманітних аранжувань невроту, спрямованих на досягнення кінцевої мети «фіктивної переваги», відбувається посилення галюцинаторної здатності психіки». Як підкреслюється, сама по собі експериментальна психологія не спроможна дати відомості про обдарованість або цінність людини. Ми

* *Логомахія* — постмодерна методологічна стратегія, що ґрунтується на радикальній відмові від логоцентризму та практиці десакралізації логосу в ігровому контексті. Подібне «дезавування логосу» призводить до цілеспрямованого розмивання фундаментальних підстав класичного європейського раціоналізму. Замість традиційної «несуперечливої логіки філософів» постмодернізм, за оцінкою Ж. Деррида, висуває принципово ігрову квазі-логічну систему відліку. Дискурсивний плюралізм супроводжується конструюванням релятивних мовних стратегій (Ліотар), а базова для постмодерну ідея пародії перебачає фінальну дескриптацію самого поняття «лінгвістична норма» (Ф. Джеймісон).

ніколи не зможемо у такий спосіб дізнатися, чи буде індивід використовувати свої душевні здібності «на благо чи на зло», не кажучи вже про те, що багато хто може виявитися обдарованим під час перевірки, але не в житті. Уявлення й сприйняття є складною діяльністю, у якій велику роль відіграє відповідна психічна ситуація, що справляє значний вплив на процеси уваги (їх силу і спрямованість). У процесі наукового осмислення історичної ситуації і, зокрема «духовної ситуації часу» важливо враховувати, що «в уявленні включається все, у чому ми на даний момент маємо потребу і на що покладаємо надії, щоб наблизитися до індивідуальних цілей». Уявлення — це «творчий акт». А. Адлер підкреслює, що аналогічний «творчий акт уродженої душевної здатності, яка знаходить прояв у контакті із зовнішнім світом, лежить і в основі галюцинаторної здатності. Це та ж сама психічна енергія, яка, нехай і у різній мірі, забезпечує творчу, створюючу діяльність у сприйнятті, уявленні, пригадуванні й у галюцинації»⁷. Невротикам буває дуже складно відрізнити галюцинацію від реального сприйняття або продуктивного пригадування. Можна сказати, що у даному випадку відбувається *галюцинаторне нівелювання досвіду*. Межа між уявленням, пригадуванням і галюцинацією інколи взагалі не ідентифікується на колективному рівні, й цим часто користуються політтехнологи. Невротичний характер української масової свідомості є занадто очевидним, щоб його ігнорувати. Психопатична екзальтація «сольних» виступів окремих політиків на масових заходах досить часто визначає й усю стилістику, усю теорію й практику політичної роботи, утримуючи й без того дезорієнтований електорат у позаправовому та позалогічному просторі дешевого перформенсу. У цьому сенсі подолання звички до експлуатації галюцинаторного типу мислення і політично корисливого зловживання візуально-мовленнєвими галюциногенами є невід'ємною складовою «раціоналізаторської пропозиції» новітнього етапу української історії. Про це важливо пам'ятати усім щирим прихильникам демократії, оскільки існування у просторі міфу є природним станом нерозвиненої індивідуальної свідомості тоталітарного типу. Одні безпідставно, але безмежно вірять у себе, у свою обраність, а інші так само безпідставно і безмежно вірять у тих, хто безмежно вірить у себе. За такої моделі суспільної свідомості «воля до влади» часто стає самодостатнім стимулом, якому вже не потрібна конструктивно-логічна складова. Запеклі релігійні війни минулого давно довели високу ефективність подібної стратегії як увертюри до абсолютної перемоги над логікою колективного виживання. Переселення колективного розуму з «міфу про комунізм» у «міф про Європу» цілком можливий, нажаль, і у царині барикадного мислення. Адже немає споруди, примітивнішої за своєю конструкцією, ніж барикада. Вона взагалі не потребує архітекторів, а вимагає лише енергії швидкої руйнації й наступного нагромодження уламків. З таким інтелектуальним завданням «розбудови смітника» може упоратися будь-яке «первісне мислення» (тим більше, коли уся чорнова робота робиться чужими руками). Однак справжні

проблеми починаються після барикад. Тоді, коли одним «первісним мисленням» вже не обійдеться, і виникає шалений попит на реальних архітекторів. На тих, хто має навички системного, конструктивного мислення. На тих, хто вміє раціонально мислити і будувати повноцінне «життєве середовище». Кожне справжнє революційне перетворення — це прагматичний процес оновлення системи принципів і послідовна практика соціальної творчості. На методологічному фундаменті так і нереалізованого «демократичного соціалізму» досить складно звести споруду «демократичного капіталізму». Адже проблема полягає не лише у системності мислення як такої, а й у своєчасному віднайденні нової оптимальної формули стосунків між системою і людиною. Проблема не у простому зламі або відтворенні функціональної системи, а у створенні достатньо раціональної «системи для людей».

В історичному плані немає жодного сумніву у тому, що раціональний та соціально відповідальний (як у широкому, так і у вузькому тлумаченні) тип мислення є однією з ключових ментальних характеристик будь-якої демократичної національної спільноти, тим більше спільноти європейського типу. Тож проблема європеїзації — це чималою мірою проблема раціоналізації мислення й соціальної поведінки. За своєю суттю це є проблема раціоналізації соціальної взаємодії. Фактично це є добре відомий у європейській духовній історії цивілізаційний рух від «міфу до логосу». Історія двох останніх десятиліть переконливо довела, що славнозвісні європейські стандарти мають перспективу реалізації на українських теренах лише за умови їхнього повноцінного осмислення на основі раціоналізму нових стратегічних оцінок.

Як на старті повоєнного відродження Європи відзначав у своїй розвідці «Раціоналізм у політиці» (1947р.) британський філософ і політолог Майкл Оукшот, «раціоналістичну позицію або таку, що наближається до раціоналістичної, зайняли майже всі з нині існуючих політиків, и кожний ішов до неї своїм шляхом: одні сповідують раціоналізм за переконанням, інші — внаслідок віри у те, що раціоналізм є невідворотним, що він отримує одну перемогу за іншою, треті прийняли його і взагалі без роздумів». Загальний характер і налаштованість раціоналіста знаходить вираз у твердженні про «незалежність розуму» за будь-яких обставин, утвердження свободи думки, яка відмовляється схилитися перед авторитетом і робить виключення лише для авторитету «розуму». Уявлення про можливість зробити Декларацію прав людини основою суспільства (нехай це буде суспільство, що складається з індивідів, або спільнота держав) є породженням раціоналістичного розуму. Надзвичайно суттєвим є те, що раціоналізм притаманний як позитивним, так і негативним сторонам політики⁸. У цьому зв'язку, токаючись діяльності історика, варто згадати, що Р. Коллінгвуд взагалі вважав предметом (*res gestae*) історії не будь-які людські дії, а лише «усвідомлені», тобто цілеспрямовані⁹. Зрозуміло, що таке тлумачення є занадто спрощеним

тлумаченням історичного процесу, однак разом з тим, потрібно визнати, що воно суттєво стимулює до більш наполегливого і відповідального пошуку причинно-наслідкових зв'язків подій і фактів.

С. Аверинцев у своїй відомій статті «Два народження європейського раціоналізму...» пропонує лаконічне тлумачення генеалогії європейського типу раціональної свідомості. Філософ, зокрема, слушно наголошує на вельми суттєвій різниці між поняттям «раціоналізм» і поняттям «раціональності як риси гомо сапієнс», тієї розсудочності й розумності, що була притаманна ще гомерівському Одиссею. Акцентується надзвичайна важливість переходу від «раціональності» до «раціоналізму», тобто від неформалізованої раціональності до формалізованої, від розумності як риси *гомо сапієнс* до формування техніки самоперевірки думки, коли існують такі речі, як гносеологічні проблеми, правила логіки і т.д. Перехід цей, на його переконання, не є плавним і не може бути описаний як еволюція. Такий перехід від дорефлективної раціональності у площину рефлексивного раціоналізму є, за його словами, дуже бурхливим, і супроводжується «фізичним галасом: галасом скандалів, який супроводжує діяльність софістів у Греції. ... Адже людині властиво думати про все, що перед ним, над ним, під ним і зрештою про те, що у ньому, однак не про сам процес мислення». С. Аверинцев вважає, що справжню «раціоналістичну рефлексію» від давнього мислення «природної» раціональної людини, тобто від «мислення у метафорах, в аналогіях, у порівняннях, в антитезах, через описи способу дії, через нагнітання епітетів» відділяє справжня прірва. Здійснити перехід через неї дуже важко, але коли такий перехід відбувається, дороги назад вже немає, оскільки створюється культура, що самовідтворюється у зовсім інший спосіб, ніж культура дораціоналістична». За Аверинцевим «історія — це рух ... від однієї логічної межі до іншої: «Від міфу до логосу»¹⁰. Як вважає філософ, раціоналізм народжувався двічі, і обидва рази це народження ставало не лише творенням, а й руйнацією, виглядало «розривом часів» як це й характерно для будь-якої революції. Пропонується наступна хронологічна локалізація першої і другої інтелектуальних революцій. У першому випадку — це підготовка революції за часів «досократиків», її бурхливий розвиток у часи софістів і наступна стабілізація результатів у IV ст. до н.е., перш за все у Аристотеля. У другому випадку — це підготовка революції у думці Френсіса Бекона. Та інших протагоніст ранняї новоевропейської науковості. Це був знову ж таки галасливий період популяризації, коли до свідомості думаючих європейців доводилася інформація про зміни у типі мислення. Це епоха енциклопедистів і наступна стабілізація результатів у філософії першої половини XIX ст., перш за все у німецькому класичному ідеалізмі.

Актуальна ситуація у Європі стрімко посилює позиції «евроскептиків». Сучасний демонтаж традиційної соціальноорієнтованої моделі розвитку є, фактично, вихолощенням екзистенційного змісту європейської ідеї, котрий багато в чому й забезпечив її культурно-історичну легітимацію як варіанту гуманістичної раціоналізації соціуму.

Метафізичний тип мислення, описаний ще Аристотелем, виявився напрочуд поширеним у «постістматівській» царині української європеїстики. Українська метафізика суспільних перетворень протягом попередніх десятиліть достатньо успішно конкурувала як із міфом, так і з науковістю. Посткомуністична свідомість за своєю епістемологічною природою була апріорно орієнтована саме на «метафізику європеїзму». Тож нічого дивного, що такому типу раціональності найбільше відповідає *риторика*, «література загальних місць». Чим як не ігноруванням практичного досвіду попередників, від яких, власне, й отримано українську державу в усій сукупності її матеріальних і духовних характеристик, є неоторне прагнення деяких політичних сил до поєднання суперсучасності із суперахайкою. (Це і є згадана С. Аверинцевим звичка «ділити культуру на два, а не на три»). Схильність до культивування «розривів» інтелектуальної традиції, до викреслювання політично незручних здобутків попередників, вже за своїм алгоритмом підштовхує до не менш безглузкого ігнорування середньої ланки європейського духовного досвіду — «системи рівноваги індивідуального й абстрактно загального; критики й аксіом, постулатів, про які не питають». Така «система рівноваги» й досі залишається малозрозумілою для абсолютної більшості українських громадян. Тому так охоче українська масова свідомість і відгукується на пропозиції повернення до позараціоналістичного мислення. Пошук «нової рівноваги» європейської ідеї в нас відбувається на вельми суперечливій ментальній основі. Наша історична звичка до *рецепції без рефлексії* і до *рефлексії без рецепції* увесь період незалежності успішно протистояла технологіям історичного самонавчання і гальмувала реалізацію переваг демократії, вільного ринку й нової свободи особистості. Тож, раціоналізація і прагматизація самого процесу рецепції європейського досвіду в інтересах його подальшого використання, поєднання інтелектуально непростих завдань *накопичення* й системної топології досвіду із його цілеспрямованим та комплексним *осмисленням*, потребує у першу чергу радикального підвищення якості *рефлексії*, власної здатності до виділення найбільш суттєвого і корисного в існуючих оцінках та прикладах аналізу. Йдеться про потребу нової якості своїх власних «думок щодо думок» на основі повноцінного, неупередженого критичного мислення. Це є необхідною гносеологічною передумовою формування справжньої, а не «муляжної» європейської ідентичності (і, до речі, будь-якого з варіантів справжньої демократії!). Це є цілком природним поєднанням розуміння раціоналізму і як системи принципів, і як філософії дослідження.

Свого часу саме на такому поєднанні і зосередив свою увагу видатний французький філософ Гастон Башляр, який замислився над природою раціоналізму. Переводячи проблему раціоналізму у площину людської екзистенції, Башляр використовує достатньо неоднозначне (за його власним визнанням), але безперечно цікаве поняття «раціоналістичний тонус». Як він, зокрема, наголошує, «існує раціоналістичний тонус; і якщо ми не володіємо

цим тонуєм або не користуємося тим проміжком часу, коли володіємо ним, то ми не є раціоналістами»¹¹. Як при цьому зауважується, «раціонально ми організуємо лише те, що реорганізуємо. Раціональна думка завжди миттєва і заклопотана не лише повторенням — мало того — не лише реконструкцією, а й реорганізацією, перебудовою. ... Безглуздо шукати натхнення і захоплюватися простими і ясними істинами, що дійшли до нас із античності; потрібно бути людьми сьогоднішнього дня й здатними починати, бути відкритими до оновлення, до ідеї реорганізації. ... Оскільки ми знаходимося перед необхідністю реорганізації по суті, то чи потрібно остерігатися зажити слави несправедливого...? Не можна судити, не будучи несправедливим. Адже починають із сумніву і лише потім приходять до ідеалу справедливості, ідеалу правоти. І потім — не одразу, не першим актом пізнання, знаходять здорові ідеї, ясні ідеї, ідеї добре організовані». Г. Башляр прямо заявляє про те, що хоча він колись і займався психоаналізом, він не є «прихожанином цієї церкви, яка усе зводить до минулого», що раціоналізм можна визначити «за допомоги його цінностей, його факторів, на основі його реорганізуючої дії». На цій підставі він вважає корисним і визначення «позиції щодо минулого, організованість якого ми визнаємо, оскільки мислення завжди організоване». Однак при цьому у справі реорганізації для нього одразу актуалізується головне питання реорганізації: «Як починається думка?». На його переконання, «якщо ми зараз знаходимося перед лицем раціональної культури, то в нас є й старі системи, які підлягають ліквідації. Без цього у нас не буде роботи: науці прийде кінець. Звісно, ми можемо прокинутися всемогутніми і без будь-яких проблем, без будь-якої турботи і бажання щось зрозуміти. Але раціоналіст, який нічим не цікавиться, подібний до людини, котра припиняє дихати; він задихається, він впадає в догматизм; це людина ночі, яка продовжує своє комфортабельне існування і не займається більше суттєво критичною діяльністю; саме критичною, що терпляче вишукує якраз недоліки освоєної організації і повинна усвідомлювати, що таке діалектична активність, повинна постійно здійснювати спроби. Перед раціоналістом постають різні моменти, що підлягають реорганізації. Однак несподівано, раптом стати раціоналістом неможливо; потрібно працювати. Філософія раціоналіста — це філософія, що працює, філософія в роботі». На глибоке переконання Башляра, раціоналізм обов'язково є відкритим. Адже коли ви прагнете почати наново, то «зобов'язані шукати і відповіді засоби: діалектичні підходи, особливі випадки». За потреби зміни базових підходів неunikним стає звернення до досягнень сучасних раціоналістичних революцій. Філософ пропонує глибше осмислити поняття «відкритого раціоналізму» і «діалектичного раціоналізму». На його думку, «діалектичний матеріалізм» не може бути автоматичною процедурою і не може бути логічною інструкцією. Потрібно, щоб він був «вирощеним», тобто не був виробленим у тиші кабінету, в ході медитацій над більш або менш особливими можливостями розуму окремої особистості. Треба щоб він

«навчався в ході розвитку», щоб здобув «відповідну підготовку для сприйняття проблематики свого часу». Оскільки лише у просторі цієї проблематики в нього є можливість «підвищити чутливість засобів відкриття; відкрити усі маленькі дверцята, усі фіранки проблеми». Щоб відкрити нову перспективу, потрібно завжди звертатися до глобального синтезу, «необхідно знати синтез культури, яка є культурою твого часу, з надією віднайти певну проблематику, хай навіть вузьку, маленьку, але проблему... Потрібно, щоб раціоналіст був сином свого часу» Філософ, у даному випадку, має на увазі «час науки, той час, у якому ми живемо сьогодні». Цікаво, що при цьому Башляр чесно застерігає від «аберацій раціоналізму», тобто від простої псевдонаукової екстраполяції логіки природничих наук на сферу наук гуманітарних. У цьому сенсі актуалізується потреба спеціалізації і т.з. «регіонального раціоналізму». Адже, на його переконання, занадто довірятися «пафосу загального раціоналізму» є небезпечним, оскільки це може призвести до втрати будь-якого інтересу до «істинно людських цінностей: цінностей морального порядку і, зокрема, естетичних цінностей». Башляр наполягає на тому, що потрібно жити своїм часом, проблемами сучасної науки і визнати спеціалізацію як необхідність, оскільки саме спеціалізація, на його думку, дає нам *раціоналістичний тонус*, «приносить із собою впевненість нашого нерозривного зв'язку з минулим». Чисто філософський раціоналізм характеризується як непрацездатний, оскільки йому не створюють небезпеки, його не роблять діалектичним, не піддають поділу. Люди стають «схожими на машину, що повторює свої дії». Однак, при цьому філософ робить надзвичайно суттєве зауваження з приводу того, що «спеціалізація — це не звуженість погляду». На його переконання, спеціалізація потребує значної загальної культури. Характерно, що спеціалізацію Башляр вважає і вельми цікавою «сферою соціального зв'язку». (На нашу думку, це є цілком логічним розвитком дюркгеймівської концепції поділу праці.) Філософ наполегливо обстоює «прикладний раціоналізм — раціоналізм в роботі, раціоналізм, св'язаний соціально, який має надзвичайну людську цінність». За його словами «спеціалізовані відповідно до своїх галузей раціональності ніби сплавляються одна з одною за допомоги міжконцептуальних визначень». Башляр підкреслює, зокрема, що «раціональна свобода» — це така свобода, якою можна користуватися, але для *розвитку* якої вже потрібен талант. Раціоналістичну людину філософ змальовує як людину, котра «актуалізує свою культуру, але котра знає цю культуру і, відповідно, знає ту соціальну реальність, в якій живе». Тому для того, щоб стати раціоналістом, потрібно йти й «шукати раціоналізм там, де він є». Адже, як підкреслюється, «можна бути вельми розумним — і не бути раціоналістом!»¹². Варто зауважити, що впевнено заперечуючи свою зацикленість на феноменологічній парадигмі, Г. Башляр, тим не менш акцентує «момент, коли аксіоматика, так би мовити, «схоплюється». У даному випадку він цілком очевидно демонструє свою обізнаність із класичним

гусерліанським «методом убачання сутностей» й, зокрема, відомим «утриманням-у-схопленні»¹³. У ході дискусії, що розгорнулася після доповіді Г. Башляра на засіданні Французького філософського товариства (25 березня 1950 р.), Е. Брейє зробив акцент, важливий з точки зору методології історії, відзначивши близькість відомої праці Г. Башляра «Прикладний раціоналізм» до традиції історичної критики, оскільки, на його думку, історична критика працює у такий самий спосіб. (У цьому сенсі й фундаментальний раціоналізм Лябніца та Канта виявляється по своєму цікавим не лише для хіміка або фізика, а й для історика). Тісно пов'язані із раціоналізмом логічні вимоги безперечно є «вимогами чемності духу». Адже «якщо ви маєте справу з кимось, хто не бажає користуватися тією ж логікою, що й ви, йому просто потрібно сказати, що в нього взагалі немає логіки, оскільки логіка — це спільний здобуток». Як у даному зв'язку слушно зауважив Е. Вольф, необхідно, щоб існувала постійна орієнтація мислення, і щоб жодне нове відкриття не вело до «росколу розуму». Достатньо узяти шкільний підручник, щоб побачити виклад історії раціоналізму як «прагнення до ясності». Як підкреслив Башляр, «ми завжди знаходимося на шляху висування гіпотез. Ми постійно перебуваємо у пошуках різних нових духовних умов. Ми не можемо задовольнитися методом: метод завжди предмет дискусій. Щоправда при цьому залишається проблема з галузі індивідуальної психології — проблема «швидкості розуміння». Як далі наголосив Ш. Мур, потрібно зважати й на емоційність сприйняття. У свою чергу Ш. Фуке нагадав про хибність певних економічних теорій, спричинену тим, «що вони створюються людьми, які часто виражають прямо протилежні інтереси різних соціальних класів, що заважає об'єктивному мисленню». Факти ті ж самі, але внаслідок емоційної упередженості їхній аналіз є, зазвичай, *a priori* орієнтованим на пошук лише зовнішньої правдоподібності. Тим не менш, на переконання дослідника, не можна заперечувати корисності зазначених теорій як варіантів «первинної орієнтації у світі фактів»¹⁴. У цьому зв'язку, розширюючи раціональне мислення до масштабів соціуму, варто лише зауважити, що людська спільнота вже неодноразово здійснювала спроби формулювання «всезагального раціоналізму» як загальнолюдського раціоналізму соціальної взаємодії. Для універсальної людської спільноти (для фізиків і ліриків, оптимістів і песимістів, мрійників і скептиків, колективістів та індивідуалістів) це є ні що інше як філософія моралі, котра у процесі своєї універсалізації знайшла концентрований вираз у славнозвісному «золотому правилі», у кантівському «категоричному імперативі». Він спрацьовує (або не спрацьовує) як остаточний критерій вже суто людської істинності будь-яких «спеціалізованих» або «регіональних раціоналізмів». На локальному, «регіональному» рівні раціоналістичний тип мислення так чи інакше давно став переважаючим у Європі. Це засвідчують базові документи усіх провідних європейських інституцій, що самі є підсумком спроб раціонального юридичного унормування й організаційно-структурного оформлення загаль-

новизнаних форм економічного, соціального і морального життя західного світу. Однак тверезий, раціоналістичний погляд на практичну реалізацію ключових європейських цінностей й досі залишається важливим завданням незалежного розуму. На нашу думку, М. Оукшот у своїй статті «Вавилонська вежа» (1948) цілком слушно відзначив важливість «викриття викривленої свідомості, самообману»¹⁵. Загальна феноменологічна культура відіграє у реалізації такого прагматичного завдання неабияку роль. Корисним методологічним опертям, у даному випадку, можуть слугувати міркування Е. Гусерля щодо «розрізнення реальних й ірреальних предметностей у їхньому охоплювальному значенні»; «походження ставлень у судженнях із критики порожніх гадок; критики, спрямованої на підтвердження (адекватність)»; «змісту судження як стану речей; проблеми якості судження»; «утримання-усхопленні всього розмаїття варіацій як засади вбачання сутностей». Гусерлівське «утримання-усхопленні» заслуговує, у даному випадку, особливої уваги. Гусерль, зокрема, наполягає на тому, що саме на «утриманні-усхопленні всього розмаїття варіацій» й ґрунтується «властиве вбачання загального як ейдосу». Адже цьому передують сталий перехід від першого екземпляра, який скеровує і який він називає «прообразом», до нових образів. Вбачання ейдосу, на його переконання, полягає саме «в активному споглядальному схопленні». Передумовою цього є те, що «розмаїття усвідомлюється як таке, як множинність і ніколи не вислизає зі схоплення». Якщо ми перетворюємо у фантазії річ або фігуру на «довільно нову фігуру», то ми завжди маємо нове і «завжди щось одне: останнє сфантазоване». Лише якщо ми утримуємо у схопленні те, що сфантазували раніше як розмаїття у відкритому процесі, і лише якщо ми дивимося на (...) суто ідентичне, ми здобуваємо ейдос». Як далі наголошує Гусерль, на протигагу особливій свободі варіації кожний досвід окремого є чітко обмеженим. Коли ми «схоплюємо» щось окреме, сприймаючи його як таке, що існує, ми окреслюємо для себе «горизонти для подальших можливих досвідів». На підставі «єдності досвіду, як уже було накреслено щодо кожного окремого предмета досвіду, має панувати узгодженість ... Будь-який досвід у строгому сенсі, який передбачає активність щонайменше найнижчого рівня, означає, отже, «перебування на ґрунті досвіду». Власне, на підставі «єдності досвіду» і стає можливим «розгортання досвіду» від одного окремого предмета до іншого¹⁶.

Можна лише захоплюватися вправністю, з якою визнаний теоретик історії й класик історії понять Райнгард Козеллек у останньому розділі своєї оригінальної праці «Минуле майбутнє: Про семантику історичного часу» (2000) намагається вивести за межі гусерліанства дві ключові історичні категорії — «простір досвіду» та «горизонт очікувань»¹⁷. Схоже, що Шлегель, Новаліс і Гете зі своїми оцінками зв'язку минулого і майбутнього виявилися для дослідника значно ближчими, ніж розвиток Гусерлем кантіанських підходів до питання «єдності досвіду», гусерліанська інтерпретація

«розгортання досвіду», важливе для розуміння пластичності досвіду «останнє сфантазоване» тощо. Але що особливо вражає, так це цілковита дослідницька байдужість Р.Козеллека до фундаментального поняття «горизонт досвіду», вже витлумаченого Е.Гуссерлем у праці «Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки» (§ 8 «Структура горизонту досвіду»). Така байдужість є дивною вже хоча б ому, що Гуссерлів «горизонт досвіду» фактично є стартовою концептуальною пропозицією щодо поєднання у логічне ціле цікавих для самого Р.Козеллека понять «простір досвіду» й «горизонт очікувань». Тим більше, що по суті саме в рамках моделі «горизонту досвіду» й перетинаються різноманітні тлумачення буття і часу від Августина до М.Гайдеггера. Розмірковуючи над «простором досвіду» і «горизонтом очікування» як мета історичними категоріями, Р.Козеллек висловлює переконання, що без метаісторичного визначення, орієнтованого на плинність історії, в процесі емпіричних досліджень можна опинитися у нескінченному круговороті їх історизації визначень проміжних. Тому він здійснює власну спробу визначення «досвіду» й «очікування». Я він пише, «досвід є минулим, дійсним у сучасності, події якого вкарбовані в неї та можуть спливати в пам'яті. І раціональні напрацювання, і несвідомі типи поведінки, присутність яких у знаннях не є необхідністю, рівним чином об'єднуються в досвіді. Крім того, в досвіді кожної людини, що передається поколіннями чи інституціями, завжди міститься та зберігається чужий досвід. У цьому сенсі віддавна побутувало розуміння історії як учення про чужий досвід». Аналогічним чином Р.Козеллек пробує окреслити й поняття «очікування». Він, зокрема, наголошує, що очікування «теж пов'язані з особистістю й водночас є надсуб'єктивними», вони, за його висловом, «теж плескаються в сьогоденні, тобто є осучасненим майбутнім, вони спрямовані на «те, чого поки що немає», на те, що не стало надбанням досвіду, неосвоєне ним. Надія і страх, бажання й воля, стурбованість, але й раціональний аналіз, рецептивне споглядання чи цікавість — усе це входить в очікування, є його конститутивними елементами». При цьому Р.Козеллек підкреслює, що, попри своє спільне існування в теперішньому часі «як два боки однієї медалі», «досвід» і «очікування» не є «симетричними елементарними поняттями, котрі, як у дзеркальному відображенні, співвідносять між собою минуле й майбутнє»¹⁸. Звертаючись у цьому зв'язку до глави п'ятої другого розділу праці М.Гайдеггера «Буття і час» («Часовість та історичність»), де устрій в часі людського буття вважається передумовою можливої історії, Р.Козеллек, мав би, принаймні пам'ятати й про те, що Гайдеггерів трактат «Буття і час» уперше був видрукуваний навесні 1927 р. у «Щорічнику з феноменології та феноменологічних досліджень», що видавався Гуссерлем (хоча одночасно й з'явилося окреме видання). Принаймні, не можна ігнорувати ту обставину, що «Буття і час» відкривається рядком «Едмунду Гуссерлю з пошаною і з дружбаю присвячується». Адже наполягаючи на тому, що «досвід» та «очікування» є способами буття, що дають

можливість провести різницю між минулим та майбутнім, Р. Козеллек мав би бути послідовним у своєму висновку про них як про «два боки однієї медалі» і віддати належне самій медалі, тобто «горизонту досвіду» Е. Гуссерля. Розмірковуючи над «експлікацією часу як трансцендентального горизонту питання про буття» і, зокрема, над проблемою «Буття-в як такого», М. Гайдеггер органічно поєднує «присутність як розміщення» і «присутність як розуміння», що власне і є деталізованим екзистенціальним аналізом гуссерлівського «горизонту досвіду». По великому рахунку, це й становить філософську основу запропонованої Р. Козеллеком спроби самостійного тлумачення «антропології історичного досвіду часу»¹⁹. Коментуючи тезу Р. Козеллека щодо теоретико-історичного потенціалу гайдеггерівської спроби модифікації та розширення фундаментальних структур буття, Г.-Г. Гадамер погоджується з прямим зізнанням історика у тому, що «ми ніколи не є господарями історії. Ми лише знаємо історії, і з метою їхнього уможливлення виявляємося зануреними в ті запеклі й гострі протиріччя, розкриті істориками, протиріччя, що існують між другом і ворогом, відкритістю і закритістю та всіма подібними фундаментальними категоріями, полярні відношення між якими є неодмінною ознакою будь-якої «історії»²⁰. На власне питання про те, «Чим нас зачаровують історії?» Г.-Г. Гадамер дає цілком виправдану «герменевтичну» відповідь: «тим, що ми пізнаємо себе в іншому, в іншому середовищі людей, в іншому контексті подій. (...) Своїми історіями, як і своїми практичними рішеннями, ми теж беремо участь у творенні того спільного, що означає для нас смисл буття, що здається нам добрим, кращим чи правильним». Філософ закликає «не полишати зусиль з невинного духовного освоєння суворих реалій історії та їхньої «переплавки» у наші людські можливості»²¹. Подібна постановка питання за своїм теоретико-методологічним наповненням є функціональним тлумаченням завдання щодо розширення «горизонту досвіду», при чому як за рахунок розширення індивідуального досвіду шляхом освоєння колективного досвіду «інших», так і за рахунок аксіологічно орієнтованого формування, збагачення колективного досвіду за рахунок індивідуальних історій. «Простір досвіду» і «горизонти очікувань» у процесі запропонованого Г.-Г. Гадамером «духовного освоєння суворих реалій історії та їхньої «переплавки» у наші людські можливості» сплавляються у нову цілісність — «горизонт досвіду» і є цілком природною й прагматичною технологією надання очікуванням статусу «можливості», варіантом розв'язання споконвічного протиріччя між емпіризмом і раціональністю за рахунок невинного оновлення масиву знання людини про людину й соціум.

У іншій короткій розвідці — «Про коло розуміння. Нездатність до розмови» — Г.-Г. Гадамер торкається низки суто практичних аспектів застосування методу «герменевтичного кола» Ф. Шляйєрмахера. Він нагадує про те, що процес розуміння постійно переходить від цілого до частини і від частини до цілого. І завдання завжди полягає у тому, щоб вибудовуючи

концентричні кола, «роширювати єдність смислу, який ми розуміємо». Взаємоузгодженість окремішнього й цілого кожного разу залишається критерієм правильності розуміння. Якщо такого взаємоузгодження не виникає, значить розуміння не відбулося. Шляйєрмахер акцентував наявність об'єктивної і суб'єктивної сторін «герменевтичного кола». Послугуючись зазначеним підходом В. Дильтей і говорить про «структуру», про «сходження до центру» (на підставі цього й здійснюється розуміння цілого). Тим самим Дильтей екстраполює на історичний світ фундаментальний принцип інтерпретації — необхідність розуміння тексту на основі самого тексту. У свою чергу, «мета будь-якого розуміння — досягти згоди по суті; заради цього ми спілкуємося один з одним і домовляємося між собою. І завдання герменевтики — досягати згоди, відновлювати її». У свою чергу екзистенціальний аналіз М. Гайдеггера повертає розумінню з його структурою кола відповідне «змістовне значення». На думку філософа, герменевтичне коло містить у собі позитивну можливість найбільш первинного пізнання, однак по-справжньому ми використовуємо таку можливість лише тоді, коли у своєму тлумаченні починаємо розуміти, що його наголовніша мета полягає не у напередзаданості «напередволодіння», «передбачення» за рахунок випадкових осягнень або буденних понять, а у тому, щоб розробляти проблеми «з середини суті справи, забезпечуючи тим самим науковість теми». Власне, це і є гайдеггерівський опис «розуміючого тлумачення». Витонченість герменевтичної думки, у даному випадку, полягає не у доведенні наявності кола, а у доведенні «онтологічно позитивного смислу, що притаманний колу. «Тлумачення має оберігати себе від довільних навіювань, від обмежених мислительних звичок, які можуть бути майже непомітними, воно має бути спрямовано на «саму суть справи». Надзвичайно важливо «витримати погляд, твердо спрямований на саму суть справи». Той, хто прагне зрозуміти, може помилятися. Джерело помилок, за Гайдеггером, — це ті попередні наміри, що не виправдовуються «самою суттю справи». Тож розуміння має постійно опікуватися тим, щоб розробляти «адекватні самій суті справи» проєкції смисла. А це означає, що воно має йти на ризик таких попередніх припущень, які ще потрібно буде підтвердити «самою суттю справи». Необхідною є і «відкритість думки іншого». Думки завжди утворюють «рухливу багатоманітність можливостей». Гайдеггер описує завдання «конкретизації історичної свідомості». Це завдання потребує «наповнення акту розуміння історичним усвідомленням, у такий спосіб, щоб осягаючи історично інше і застосовуючи історичні методи, ми не просто виводили те, що самі ж і вклали». Гадамер наполягає на тому, що Час не варто вважати «пріркою, над якою потрібно збудувати мість через те, що вона розділяє і віддаляє одне від одного; це насправді основа тієї події, у якій закорінене наше сьогоднішнє розуміння. Саме тому нам і не потрібно долати часову дистанцію. Лише згідно із наївним постулатом історизму люди переносяться в дух часу, мислять поняттями і уявленнями епохи, а не своїми власними, і у

такий спосіб наближаються до історичної об'єктивності. Потрібно «розпізнати у часовій дистанції позитивну, продуктивну можливість розуміння. Цей проміжок часу заповнений послідовністю подій, традиції». Гадамер пропонує з'ясувати «справжню продуктивність тієї чи іншої події». Сама по собі «фільтрація істинного смислу» є процес нескінченний. Адже «фільтрує» часовий стан, а він перебуває у безперервному русі, він збільшується, і у цьому його продуктивність для розуміння. Тільки ця часова дистанція і спроможна вирішити справжню критичну задачу герменевтики — задачу диференціації істинних і хибних забобонів. Саме тому, на переконання Гадамера, «свідомість, яка пройшла школу герменевтики, завжди буде містити у собі усвідомлення історії». Розуміння починається тоді, коли «дещо звертається до нас і нас зачіпає». Така модель контакту є уверюючою герменевтичного підходу. Переконаливою ілюстрацією слухності зауважень Гадамера щодо «фільтрації істинного смислу» у просторі рухливого часового стану можуть слугувати міркування Р.Козеллека про «фільтри пам'яті та пласти досвіду»²². Для нас, у даному випадку, важливою є увага до «фільтруючої» функції пам'яті, тобто до проблеми «селекції досвіду». Нам видається симптоматичним запропонований Р. Козеллеком аналіз впливу двох світових війн на соціальну свідомість і, зокрема, звернення до ситуації у Франції, де за розпорядженням де Голля нові пам'ятники споруджувалися лише на честь руху Опору. Оголошення режиму нацистського терору спільним ворогом забезпечило новий діапазон національної єдності, що сягав від комуністів до консерваторів²³.

По-справжньому історичне мислення повинно, на переконання Гадамера, мислити власну історичність. Тоді воно вже не буде гнатися за «привидом історичного об'єкта, предметом прогресуючого наукового дослідження», а зуміє розпізнати в об'єкті «інше свого власного». Справжній «історичний предмет», за Гадамером, — це не предмет, а єдність одного й іншого (*свого й чужого* — О.Г.) відношення, у якому й полягає як дійсність історії, так і дійсність історичного розуміння. Розуміння, за Гадамером, — це «акт дієвої історії», що прокладає собі шлях у мовній формі²⁴.

Методологічна інтенція нормального історичного дослідження, розглянутого як «судження про досвід», вже на самому початку передбачає прийнятну реалізацію у площині «проблеми очевидності, яка відповідно до своєї природи і є першим пунктом кожного суб'єктивного запитування стосовно логічної структури»²⁵. У цьому сенсі, з точки зору потреби вироблення «судження про досвід євроінтеграції», особливу наукову і суспільну цінність становить осмислення «очевидних» прикладів комплексного аналізу регіональних аспектів конкретних історичних ситуацій, процесів і явищ. У першу чергу це стосується регіонів, позначених активною трансформаційною динамікою. Приміром, регіон Центрально-Східної Європи становить особливий інтерес для сучасної України як практичний досвід ринкової і демократичної трансформації «після комунізму». Однак при цьому, варто заважати й на те,

що у певних конкретних випадках продуктивна гусерліанська спроба очищення логіки від надмірного психологізму і його переконаність у тому, що «властиві їй справжні проблеми очевидності на глибоких підставах взагалі принципово не можуть постати в горизонті психологічної проблематики»²⁶ є лише першою методологічною підказкою, яку все одно припадає перевіряти у психологічній площині співвідношення людського щастя й нещастя, у цілком конкретному, обмеженому певним історичним періодом екзистенційному просторі радикальної суспільної трансформації. Йдеться про врахування у історичному «судженні про досвід» реального життєвого досвіду живих людей. Адже для нашої реальної історії завжди вельми характерним було зухвале ігнорування «найочевидніших очевидностей». У даному сенсі, на практичному рівні, ми далеко перевершили Гусерля, який відзначав, що «поняття досвіду як самоданності індивідуальних предметів ми розуміємо настільки широко, що воно охоплює не лише індивідуальні предмети в модусі вірогідності, а також модифікації цієї вірогідності, навіть модифікації-немовби справжнього досвіду». Ми дуже часто спростовували Гусерлів висновок про те, що «коли все це залучено до поняття досвіду, то все ж таки досвід має особливу позначку буттєвої вірогідності»²⁷. Ми навчилися ігнорувати досвід взагалі, в усіх його модифікаціях, відкриваючи шлях найбільш обдарованим лицемірам до безкарної корисливої експлуатації одних і тих самих системних помилок. «Проблема пізнання в історії» безпосередньо пов'язана з «проблемою пізнання історії» і, зокрема, з тлумаченнями пізнання в світлі онтології. У цьому сенсі значний інтерес становлять, на нашу думку, міркування Ніколая Гартмана, оригінального німецького філософа, засновника критичної онтології. Беперечно цікавими з точки зору методології історії є його праці «Можливість і дійсність» (1938) та «Будова реального світу» (1940). Однак у даному випадку ми скористаємося деякими висновками розвідки, що так і називається «Пізнання у світлі онтології». У ній філософ замислюється над витоками «історичного релятивізму буття та істини» і висловлює своє ставлення до поширеності «заперечення будь-якого істинного знання», нівелювання «не лише смислу розрізнення істинного і неістинного, але й власного смислу предметного буття, навіть — буття взагалі», до традиції ігнорування «реального, що існувало б незалежно від суб'єкта», тобто щодо тієї ситуації, коли «пізнання залишається без власного предмету». Йдеться про замкнене коло, що виникає внаслідок чисто негативістського способу дій. Ці дії, зрештою, підпадають під свій власний закон заперечення однозначної істини і заперечують, тим самим, самі себе». Теоретико-пізнавальну хибність такого підходу Н. Гартман вбачає у базовому помстудаті позитивізму — у переконанні, «ніби пізнання міститься у духовному образі; і оскільки образ є образ даного, то він є результатом його перетворення». Коли «дане» змістовно прирівнюється до багатоманіття сприйняття, а за способом існування — до дійсного (за прикладом неокантіанців), то виходить, що «розум у процесі наукової дії перетворює дане

дійсне у більш або менш недійсне і цю свою діяльність видає за пізнання». Однак Н. Гартман наполягає на тому, що ми знову і знову повинні повертатися до «даного», щоб вичерпати його, оскільки перші спроби нашого оволодіння ним бувають зазвичай неповними і неточними. Вже для того, щоб прийнятно зареєструвати феномени, потрібна високорозвинена наукова свідомість. І лише після правильного «осягнення й опису» можна говорити про «плідну постановку проблеми» та перегляд чи уточнення тієї чи іншої теорії. Йдеться про проходження трьох традиційних етапів наукового прогресу — феномену, проблем і теорії. Однак, за словами Н. Гартмана, і це ще не гарантує «прориву до дійсного». Саме у найважливіших фундаментальних проблемах пізнання залишається простим наближенням до дійсного. Але це наближення не варто недооцінювати. Завдання щодо «онтологічного фундування теорії пізнання» зберігає свою актуальність». Ніхто не думає заради думки. Навпаки, сама думка існує заради чогось іншого. Це інше є сущим. Принаймні це є так, якщо мислення є не «чистою грою думки, не мрійництвом чи фантазією, а реальним, включеним у взаємозв'язки життя, миленням, що шукає і знаходить. А лише про таке милення й варто вести мову»». Якщо людина мислить річ відповідно до того, як вона є, то думка змістовно співпадає з нею. Однак, якщо думка і річ не розрізняються за змістом, то за способом буття вони залишаються докорінно різними. «Коло мислення», на переконання Н. Гартмана, не помічає цього. Воно керується тим, що річ, якщо вона «помислена», сама є ніби-то лише думкою. Тим самим «коло мислення» знищує сенс реального мислення і зберігає лише «холостий хід гри думки». Таким чином, є мислення, що пізнає, але є також і порожнє мислення — те, що мріє, фантазує і конструює. І навпаки, порожнього пізнання не існує. Пізнання завжди трансцендує, у ньому завжди йдеться «про предмет, як він є, а не як він помислений». Усі його інструменти мають значення для осягнення предмета. Як наголошує філософ, існує багато трансцендентних актів. До них належить любов і ненависть (оскільки вони стосуються реальної особистості); бажання й діяльність (оскільки вони є інтенцією на щось реальне у реальному світі); переживання й досвід; очікування, страх і надія (оскільки вони спрямовані на реальний потік подій і навіть у випадку помилковості залишаються пов'язаними з ним. Як наголошує Н. Гартман, усі ступені пізнання, від сприйняття й далі, до дослідження, «є лише одним із цих трансцендентних актів, і у жодній мірі не першим або основоположним». Воно (пізнання) вже передбачає наявність інших актів, стосується вже відкритого ними навколишнього світу. У своїх засадах воно ще навіть знаходиться на службі в них. На відміну від них, справжньої самостійності воно досягає пізно²⁸. Дане міркування видається надзвичайно суттєвим для розуміння ролі аксіологічного підходу в царині історичного пізнання. З точки зору поглибленого розуміння смислу історії корисним є кожне додаткове теоретичне обґрунтування неунікності ціннісного тлумачення історичного пізнання попри усі титанічні спроби його

«очищення» від світоглядного апріоризму і необхідності визначення системи духовно-ціннісних координат. Передумовою звільнення історичного мислення від ідеологічного тиску, що викривлює його результати, є визнання свідомої конструційності, моноідеологічної штучності його аксіоматики. У цьому сенсі аксіологічний підхід зберігає свою актуальність у будь-якій «історичній ситуації» в першу чергу з огляду на потреби розуміння самої цієї «ситуації», розуміння характеру людської спільноти, якій поталанило (чи не поталанило) у ній опинитися. Як слушно зауважує О.А. Удод, вивчення ціннісних орієнтацій допомагає досягнути «людський вимір» історичного процесу через «оцінки простих людей, їхні думки і почуття, особливо стосовно тих економічних чи політичних процесів, які пройшли через долі людей в так звані переломні епохи». Справедливо наголошується, що сам по собі «оціночний аспект повсякденного сприйняття людьми сучасності та історії є об'єктивним явищем, органічним елементом системи моральних цінностей. На більш високому рівні розвитку духовної культури на цій основі формується суспільна думка, що дозволяє сприймати дійсність в її істинних, а не міфічних причинно-наслідкових зв'язках»²⁹. Торкаючись специфіки синтезу класичної й постнекласичної наукової методології у процесі застосування аксіологічного (ціннісного) підходу в історії, О.А. Удод акцентує на можливостях селективного застосування пізнавального потенціалу кожної з них. Разом з тим, більш перспективним автор вважає «некласичний варіант» як такий, що дозволяє «виявити єднання суб'єкта та об'єкта, їхню спільність»³⁰.

На наше переконання, ступінь продуктивності подібного єднання в рамках аксіологічного підходу багато в чому залежить від усвідомлення його меж. Приміром на думку того ж Н. Гартмана, «Ріккерт помилявся коли відносив перетворення до предмету пізнання. А Наторп — коли розумів історичний процес становлення наукового пізнання — велике Fieri (становлення) — як виникнення самого предмету, і тим самим прийшов до теорії, що прирівнювала утворення поняття до виникнення світу». На думку філософа, «потрібно провести межу між істиною і буттям». На його переконання, «буття властиве виключно предмету, а не пізнавальному утворенню; а стосовно предмета було показано, що він є байдужим по відношенню до процесу свого осмислення. Так само байдужий предмет і до того, що є недосяжним, недоступним для людини. За Гартманом, світ залишається одним і тим самим, а те, що у ньому дійсно змінюється, спрямовується не суб'єктом і його міркуваннями. Те ж, що змінюється згідно з установками суб'єкта, філософ називає «картиною світу».

Нам видається, що у сучасних українських реаліях особливо серйозного методологічного осмислення потребує висновок Н. Гартмана про те, що «можна мати уявлення, яке відповідає дійсності, і все ж відкидати його, не розуміючи його істинності, і можна мати уявлення, яке не відповідає дійсності, і вважати його істинним, оскільки його неістинність не усвідом-

люється». Як підкреслює філософ, «знання про істинне і хибне є дещо зовсім інше, ніж істина і неправда. Щоб володіти таким знанням, потрібно було б мати правдиву ознаку істинності, достатній «критерій істини». На практиці в нас його немає, принаймні, абсолютного, такого, що виключав би будь-яку помилковість. Це і становить сенс релятивізму. Окреслюючи підстави своєї «критичної онтології», Н. Гартман наголошує на безперспективності спрощених тлумачень повернення до «природної установки», оскільки у процесі примітивізованого наближення до «природного реалізму» досить легко загубити досягнення теорії пізнання, трансцендентальну проблему і «духовний образ». На його переконання, це було б неправильним, оскільки «по-перше, реалізм є занадто вузьким розумінням, а саме найвнє розуміння реальності окреслене неправильно внаслідок обмеженості речами і речовими подіями, в той час як у дійсності світ душі і світ духу так само реальні. І, по-друге, онтологія переймає від природного реалізму лише саму тезу про реальність, а не жодною мірою тезу про адекватність. Перша означає лише, що предмети мають буття, незалежне від пізнання, а друга стверджує, що вони є такими, якими їх презентує нерerefлектоване переживання». Оскільки, на пререконання Н. Гартмана, «пізнавальне відношення в цілому вільно охоплює решту буттєвих відносин реального світу, на яку спрямовано активність пізнання, очевидно стає приналежність пізнання як акта до групи трансцендентних актів. Тепер пізнавальне відношення опиняється в одному ряду з діяльністю й бажанням, любов'ю й ненавистю, переживанням і терпінням, очікуваннями й страхами. Усі ці акти мають суцїй предмет, на який вони спрямовані. У вигляді сукупності таких предметів існує реальний світ, оскільки він досягнутий (стає для нас предметом). Трансцендентні акти є шляхами зносин між свідомістю і світом, у якому вона знаходиться. На думку Н. Гартмана, можна сказати, що вони становлять самий зміст свідомості. І хоча для них пізнання є вторинним відношенням, однак дуже своєрідним і незрівняним — «від нього залежить орієнтація людини у навколишньому світі». Така орієнтація підпорядкована перш за все суто вітальним цілям людини, тобто виконує для організму службову функцію. Надалі вона піднімається до більш високих практичних завдань і, зрештою, стає вільною від усіх зовнішніх і внутрішніх по відношенню до неї цілей і слугує лише «чистому огляду, досягненню світу як такого. Сьогодні цей ступінь утворює «власну духовну життєву сферу людини». Колись вважали, що світ є предметом «для людини, яка пізнає», її «об'єктом». Тепер те, що людина здатна зробити об'єктом, вважається лише фрагментом. Як наголошує Н. Гартман, «саме пізнання є частина світу, його елемент, до того ж частина, що підтримується іншими частинами, кожна з яких первинна по відношенню до нього і має самостійне існування». Тож у гартманівському сенсі потрібно глибше усвідомлювати, що історія як наука також є частиною світу, що змінюється, частиною реальної історії як процесу. Методологія історії покликана враховувати і періодично переосмислювати зазначену обставину. Тим більше, що «реальний світ» є надзвичайно різноманітним,

«багатошаровим» і багаторівневим. Гартман уявляє його чотирирівневим, при цьому кожний попередній рівень слугує фундаментом для наступного: найнижчий охоплює «космос» у сукупності всіх фізичних утворень (від атому до гігантських систем); другим є «царство органічного»; над організмом — зовсім відмінний від нього «світ душі», свідомість з її актами і змістами; а над цим надбудовується «духовне життя, котре розкривається не у свідомості окремої людини, а утворює спільну сферу, процес становлення якої пов'язує між собою покоління, перекидає між ними мости». Зародки «пізнання» є у свідомості, але розгортається воно лише у вищій сфері, у сфері духу. Це і є його «онтологічним місцем». Пізнання виникає лише із виникненням духовного життя. На переконання Н. Гартмана, загадки «розривів між ступенями данності» неможливо вирішити без врахування природи людини і її місця у навколишньому світі. Подальша ієрархія продовжує ускладнюватися. При цьому йдеться не про «чисту екзистенцію», а про «змістовне розуміння процесів, що відбуваються у душі» — у її неозорому диференційованому царстві. Життя душі має, за словами Н. Гартмана, «свою власну психічну реальність і вона частково затуляється другою свідомістю, свідомістю спрямованою на неї пізнання». Філософ наводить для ілюстрації слова Фіхте: «Я» стоїть саме собі поперек дороги». Зазначений феномен відомий з часів Сократа як «спротив людської душі її самопізнанню». Щоправда у такому класичному тлумаченні під самопізнанням мається на увазі «етичний звіт людини», і, відповідно, мотиви спротиву є іншими. Сьогодні ми більш охоче використовуємо нейтральніше формулювання в сенсі «розуміючої психології» В. Дильтея, але основний феномен залишається таким самим³¹. Суб'єктивне завжди частково не піддається об'єктивації, причому та частина, що не підлягає об'єктивації, саме і є у ньому найважливішою і своєрідною. Важливо усвідомлювати ту обставину, що дух дається не лише як сфера суб'єкта, а й протистоїть нам як «ціла життєва сфера, у якій ми повинні рухатися й орієнтуватися подібно до того, як ми це робимо у природному світі». Ця сфера — як спільний та історично триваючий, як історичний дух — «утворює в мові, у знанні, у праві, моралі та релігії грандіозне змістовно оформлене царство, що вона має історичну реальність і нарешті, що вона формує своїми формами особистий дух окремої людини. Але і його знання про цю сферу піднімається до спільної об'єктивності і знаходить прояв у вигляді правової свідомості, морально-етичної оцінки, науки, форм вираження та історичної свідомості, що пов'язують між собою індивідів». Розуміння цієї обставини є важливим з точки зору цілком обґрунтованого антропологічного аргументу про «невідкладну необхідність постійно нової орієнтації». У цьому сенсі стає більш зрозумілим і центральне місце, основоположна роль категорії «мети» у процесі «культурно-історичного смислорозуміння». Адже дана категорія є пріоритетною категорією духу, як реальною так і пізнавальною. З одного боку, вона найширшим чином визначає реальне відношення духовного створіння, а з іншого — за її посередництва стає зрозумілою і поведінка інших осо-

бистостей та цілих спільнот. Як знову й знову наголошує Н. Гартман, «пізнання слугує орієнтації людини у навколишньому світі, а світ складається з речей та живих людей — духовно індивідуальних створінь». У даному контексті повноцінне тлумачення суті такого явища як «гносеологічна індиферентність» має неабияке значення. Справа в тому, що «сущє як таке не опирається пізнанню, яке звертається до нього і робить його об'єктом, але, разом з тим, саме й не вимагає такого пізнання». Якщо виходити з того, що всяке пізнання слугує практичним цілям, то у «предметі» взагалі не залишається нічого, чого б не стосувалися такі цілі. Н. Гартман зауважує, що «там де пізнання не є вільним, там залишається прихованою також індиферентність предмета по відношенню до нього. Вона губиться у русі людського життя». Філософ, зокрема, зауважує, що «історичний предмет вже з повною байдужістю ставиться до «історичного» пізнання самого себе. (...) Пізнання має боротися тут лише із втручанням оціночного судження. Однак, це не боротьба з предметом, а боротьба із самим собою суб'єкта, який пізнає»³².

Психологам відомі дивовижні випадки, коли хворобливий мозок сприймає реальних людей як галюцинації, подібно до того як це описується у «Двійнику» Ф.М. Достоевського. Не менш цікавим предметом дослідження для психології є також повоєнний синдром, тобто нарікання учасників війни на зниження працездатності, на втрату колись набутих навичок. У фахівців не викликає сумніву, що багато з них і справді втратили працездатність внаслідок багаторічної відсутності навичок. Попри те, що можна дещо надолужити, багато таких людей не докладають жодних зусиль, щоб повернути свої попередні якості, і часом настільки втрачають надію, що це вже суперечить будь-якій логіці. Уважне вивчення конкретних випадків такого роду виявляє їх застарілу невротичну сутність: вони завжди відчували страх перед рішеннями і тепер, під час нового випробування їхніх сил, як і за старих часів впадають у стан невротичного збудження. Їхня «полохлива установка» посилюється, оскільки їх спокушає субсидія по інвалідності і вони пристрасно прагнуть добитися привілею, який би позбавив їх у майбутньому подальших зусиль і випробувань, сприймаючи це також як підтвердження власної правоти й неправоти інших. Невротичні прояви досягають межі, коли працездатність виявляється явно деформованою. Виникає категоричне небажання співпрацювати із суспільством. Формується уявлення, що суспільство має заплатити за завдану шкоду і віддати належну частку у вигляді своєрідної соціальної ренти. Деякі люди, що повертаються з фронту, «знецінюють логіку і у такий спосіб віднаходять рятівну галюцинацію»³³. Рента від суспільства перетворюється на символ перемоги. Невротик не спроможний упоратися з життєвими задачами без підтримки інших і потребує такої підтримки значно більше, ніж це передбачено законами суспільства.

Значна кількість вихідців з «радянського минулого», спантелених закритою логікою нової соціальної реальності, теж схильна підганяти

дійсність під свої міфологічні уявлення за принципом тлумачення сновидінь. І при цьому ніхто не прагне викрити подібне «аранжування власної хворобливості», ніхто особливо й не прагне продемонструвати «людині пострадянській», що вона безглуздо втрачає час на містичну символізацію та тенденційний підбір фактів, коли підганяє тлумачення під свої індивідуальні пранення і фіктивну мету. Ніхто особливо не обурюється тим, що «корумпується логіка, здоровий глузд, на основі аргументів, видобутих з повітря». Торкаючись проблеми несвідомого у невроті, А. Адлер наголошував, що кордони індивідуального не є перешкодою у психотерапевтичній практиці. Якщо невротик боїться гніту реальності, то лікар вчить його адаптуватися до цієї реальності й суспільства. Союз лікаря і пацієнта постійно перешкоджає невротичності у тому, щоб блукати серед фікцій. І до тих пір, поки пацієнт має намір боротися за свою перевагу, лікар вказує йому на односторонність та закостенілість його установки. При цьому фундаментальною для нього залишається вимога й корисність людської спільності, кооперації. «Невротичний життєвий план» подолати не просто. Невротична психіка змушена вдаватися до хитрощів, щоб мати змогу хоча б якось досягти своєї надмірної мети. Однією з таких хитрощів є переміщення мети (або мети, що її замінює) у царину несвідомого³⁴. Завершення епохи популяризації «невротичних життєвих планів» є надзвичайно гострою потребою нового етапу української історії. Адже коли кажуть, приміром, що націю мають гуртувати не пенсії і зарплати, а виключно «гуманітарні цінності» й «спільні герої», то у будь-якого європейця одразу виникає підозра, що такі міркування генеруються людьми, які або не живуть на пенсію чи зарплату, або пенсія чи зарплата в таких проповідників так суттєво відрізняється від основної маси пенсій і зарплат в країні, що й справді анітрохи «не гуртує». Пропозиція Ф.М. Достоевського через брехню підібратися до істини, оскільки нам ніколи не дано повністю розпізнати істину і ми завжди маємо рахуватися з будь-якою найдрібнішою брехнею, стає не такою вже й парадоксальною за умов зростання популярності соціального міфотворення. Однак, невтомні претензії на владу з боку численних політичних брехунів давно визнані у Європі головною небезпекою для демократії. Головне покликання громадянського суспільства, власне, й полягає у їхній своєчасній ідентифікації такого роду претендентів.

2.2. Історія і логіка

У своїй ґрунтовній доповіді на колоквиумі з проблем інтелектуальної історії у Корнельському університеті (1980) авторитетний французький дослідник Роже Шартє дуже слушно наголосив на тому, що на відміну від лексичної визначеності інших видів історії (економічної, соціальної, політичної), термінологія, що описує інтелектуальну історію, залишається «розпливчатою *подвійно*». Кожна національна історіографія має свої власні

«концептуалізації», і у кожній з них конкурують «слабо диференційовані ідеї»³⁵.

На переконання дослідника, усі національно специфічні визначення використовують різну термінологію для того, щоб сказати одне й те ж — що інтелектуальна історія фактично охоплює «усі форми мислення», і що «її об'єкт *апріорі* визначається не набагато точніше, ніж предмет соціальної або економічної історії». На думку Р. Шарт'є, неясність та «окремішність» термінології безпосереднім чином пов'язана із «внутрішньо- та міждисциплінарними зіткненнями», форми яких є специфічними для кожного інтелектуального поля.

Як вважає автор, цивілізація або епоха не мають гарантій передачі «ментального інструментарію» наступним цивілізаціям та епохам в усій його повноті. Цей «інструментарій» може піддаватися або суттєвому псуванню, або ж навпаки, вдосконаленню. Автор поділяє міркування Л. Февра про те, що сам «ментальний інструментарій» (або «ментальне оснащення») визначається: станом мови в плані лексики й синтаксису; доступними у той чи інший період «інтелектуальними засобами» і науковими мовами; а також «чуттєво-емоційною опорою мислення», котра репрезентується системою сприйняття. У кожен конкретну епоху «перетин» цих різних опорних ліній (лінгвістичної, концептуальної, емоційної) визначає певні «способи мислення», котрі формують особливі конфігурації.

Попри високу оцінку методологічного досвіду «батьків-засновників» інтелектуальної історії, завдяки яким «вже не сміливість думки, а *межі мислимого* стали найважливішим об'єктом, котрий потребує розуміння», Р. Шарт'є, тим не менш, робить дуже суттєве, як на наш погляд, зауваження. Він вважає, що і у М. Блока, і у Л. Февра не вистачає аналізу «того механізму, за рахунок якого всередині певної групи соціальних агентів інтерналізуються *фундаментальні категорії мислення*, бракує аналізу підсвідомих схем, що структурують всі окремі думки і дії».

Симптоматичною є, на нашу думку, стурбованість дослідника з приводу того, що французькі історики, за його словами, «не змогли оцінити епістемологію».

В контексті широкого тлумачення категорії «культура», об'єктом розгляду, на переконання Р. Шарт'є, має бути те, як саме усі відносини (включно із тими, котрі ми називаємо економічними або соціальними) організуються у відповідності з *різними формами логіки*. І як ці форми вводять у дію *схеми* сприйняття і оцінювання різних соціальних суб'єктів та, відповідно, репрезентації.

Слід зазначити, що зустрічний рух філософів та істориків у цій площині ніколи не припинявся. Достатньо згадати філософську традицію дослідження т. зв. *апріоризму* (тобто, «напередданності» мисленневих матриць і логічних людських здібностей). Теорія й методологія історії практично завжди перебуває у епіцентрі силового поля цієї традиції. Ставлення до «апріоризму»

багато в чому визначатиме характер української рецепції методологічного різноманіття у царині історичної науки. А для перебігу сучасної «лінгвістичної революції» в історіописанні це взагалі набуває виключного значення. Взаємодія «Слова» і «Часу» в умовах піррової перемоги релятивізму перетворюється на ключову проблему історичної епістемології. Російський філософ З.М. Оруджев у своєму дослідженні «апріоризму» наголошує, зокрема, на тому, що саме *апріоризм* людського мислення дозволив, по мірі «накопичення минулого», виходити за рамки накопиченого попереднього досвіду³⁶.

Зі сказаного можна висувати, що наслідком дослідження самого «апріоризму» мало б бути поглиблене з'ясування його пізнавальних можливостей, тобто, його діалектичного змісту, його «функцій». У тому числі, як його можливостей для більш ефективного «накопичення минулого», так і його можливостей в плані виходу за рамки накопиченого «попереднього досвіду». Тобто, у повноцінному дослідженні «апріоризму» має йтися у першу чергу про достеменно наукове з'ясування *механзмів активації* цього самого «апріоризму», як досвіду попереднього мислення.

Для історика дуже суттєво, що культурно-цивілізаційний контакт у просторі світової історії — це у першу чергу спроба синтезу «часу», яка на кожному етапі має свою методологічну специфіку. Як відомо, у давньогрецькій міфологемі «вічний час», «Кронос», поглинає лише нікчемно мізерну частку часу, а точніше, лише щойно народжений з самого себе «миттєво-сучасний» або «потенційно-майбутній час». І ця квапливо поглинута «свіжа» частка не зникає, а перетворюється на невід'ємну внутрішню «краплину вічності». Це такий собі міфологічний (але логічно досить збалансований) варіант невпинного омолодження Вічності за рахунок безперервного і безальтернативного перетравлювання новонародженого майбутнього, констатація несuverенності цього майбутнього і, водночас, визнання невідворотності перманентної рецепції його онтологічних характеристик. Як з приводу такої ситуації влучно зауважив Аристотель, «час не може виникнути або знищитися: адже коли немає часу, то не може бути й «раніше» або «пізніше»³⁷. Власне, на такій логічній підставі й вибудував своє тлумачення взаємозв'язку теперішнього, минулого, й майбутнього Августин. Безальтернативна цілісність історичного часу є серцевиною історико-культурної стратегії в рамках іудео-християнської традиції та більшості світоглядних систем інших типів культур. Популярні нині «розриви» М. Фуко також не є «розривами часу», а є лише специфічними етапами суто людської психологічної затримки часу, своєрідного цивілізаційного оціпеніння у періоди перебудови «способу мислення», розривами культурно-цивілізаційної традиції, своєрідними провалами «пам'яті про мислення» («ничтоже бысть» слов'янської літописної традиції).

З огляду на таку ситуацію у справі рецепції чужого історичного досвіду ключову роль відіграє специфіка контакту культурно-цивілізаційних тради-

цій. Для адекватного розуміння істориком теоретичної та практичної складності культурно-цивілізаційного діалогу (і, зокрема, для розуміння специфіки та складностей такого діалогу в умовах «української демократичної трансформації») достатньо цікавими видаються міркування Ю.М. Лотмана з приводу проблеми т. зв. «навчання культури». У даному випадку головний інтерес становить лотманівське визначення двох типів орієнтованості культури. На глибоке переконання дослідника, «якщо культура — сума спадкової інформації, то питання про те, як ця інформація вводиться в людину і людські колективи, не є другорядним». У даному зв'язку дослідника цікавить головним чином одне питання — «Чи існує залежність між механізмом «навчання» і структурою коду культури?» Ю.М. Лотман виділяє два основних способи такого «навчання» — 1) Коли у свідомість «учня» не вводиться ніяких правил, а їх замінюють тексти. У даному випадку «учень» запам'ятовує численні застосування (засвоює «метатексти», правила-зразки) і на їхній основі вчиться «самостійно породжувати тексти»; 2) Коли у свідомість «учня» вводяться певні правила, на основі яких той може «самостійно породжувати тексти». При цьому підкреслюється, що, хоча на практиці обидва методи можуть, в принципі, застосовуватися до одного й того ж об'єкту, у типології культури вони виявляються пов'язаними з різними системами внутрішньої організації. Одні культури розглядають себе як певну сумму прецедентів, застосувань, текстів, інші — як сукупність норм і правил. У першому випадку правильним є те, що існує, у другому — існує те, що правильно. Для культури першого типу основним принципом встановлюється «звичай», а для культури другого типу — «закон». Характерно, що на думку самого Ю.М. Лотмана, відсутність кодифікацій уявляється хаосом лише з позиції «граматичного» підходу. Насправді некодифіковані системи в принципі у тій же самій мірі здатні накопичувати соціальну інформацію, що й кодифіковані³⁸. Нам видається, що такий підхід найбільш красномовно демонструє традиційний російський «спосіб мислення» у справі рецепції історичного досвіду. Слід зазначити, що власне український «спосіб мислення» в даному випадку мало чим відрізняється, і саме це становить, на нашу думку, одну з головних методологічних проблем усіх сучасних українських спроб рецепції «європейського способу мислення». Зіткнення національних (або «ареальних») характеристик згаданих типів культури у більшості випадків визначається самим типом організації культурного досвіду. Багато в чому це детермінує увесь механізм «історичної спадковості». Характерна для першого типу культури перевага «наслідування лідера» над «наслідуванням системи принципів» досить часто приховує чималий потенціал дивовижної «гнучкості» системи принципів. В рамках «звичаєвої парадигми» лідер або «лідіруюча група» завжди можуть «підстругати» будь-яку систему принципів під себе або й взагалі витворити її конкретно-історичний муляж з урахуванням власних корпоративних потреб. І тоді навіть саме поняття «закону» перетворюється на пропагандистський додаток, на своє-

рідний «бренд» історичної трансформації, під маркою якого можна спокійно збувати сумнівну соціальну продукцію традиційної системи вассалітету. Будь-яка людина, що не «коливається разом з генеральною лінією», а дотримується певної «системи принципів» автоматично опиняється в ізоляції, «не вписується» в динаміку історичної трансформації національного простору. Однак (попри незаперечні переваги для тих, хто «вписується»), подібна модель імітації «закону» на догоду зручному «звичаяю» може створювати нездоланні труднощі для продуктивного культурно-цивілізаційного діалогу з носіями того типу культури, в рамках якого «закон» не вважається елементом соціальної декорації, а виконує реальну регулятивну функцію, дійсно слугує дотриманню, вдосконаленню й історичному трансферу оптимальних «правил гри».

Визнання ролі «слова» як соціальної сили, котра дала людині «можливість накопичувати набуті здібності» нагально потребує наступного важливого кроку — уточнення методології *використання* «слова», з'ясування механізму його *функціонування* у «мисленні». Оскільки без знаходження відповідного механізму і достатнього оволодіння ним невідворотно витворюється достатньо типовий «нефункціональний» апіоризм. Як наслідок, знижується суб'єктивна здатність до свідомої селекції досвіду, все глибше укорінюється рабський формалізм і, у підсумку, суттєво знижується історична конкурентоспроможність як окремої особистості, так і цілої національної спільноти. (Подібну небезпеку достатньо відверто прокоментував Фрідріх Хайєк.)

У питанні функціональності *апіоризму* ми впритул підходимо до ключової проблеми історичного методу (і будь-якого наукового методу взагалі) — проблеми «*тлумачення*». Навіть прихильники абсолютно вільного наративу, котрі вклоняються «Слову» за допомогою усе більш рафінованого використання слів, мимоволі перетворюються у своїх особистих пошуках адекватного «тлумачення» на «аналітиків». Попри увесь лінгвістичний суб'єктивізм, це є об'єктивним процесом соціальної комунікації, є нормальним пошуком особистого і, у той же час, достатньо універсального «висловлювання». Аристотель слушно наголошував, що всяка мова щось означає, але не як природне знаряддя, а в силу угоди. На його думку, не всяка мова є *висловлюючою* мовою, а такою є лише та, в якій міститься істинність або хибність чого-небудь. При цьому, на переконання філософа, важливо враховувати, що ні «істинне міркування», ні «істинне висловлювання» не можуть бути протилежними одне одному, оскільки протилежності не можуть в один і той же час бути притаманними одному й тому ж³⁹.

Як відомо, «*терміном*» Аристотель вважав те, на що ропадається засновок. А «*силогізм*» є мова, в якій коли щось припускається, то з необхідністю впливає щось відмінне від покладання в силу того, що це покладання є. Досконалим Аристотель називав той силогізм, який для виявлення необхідності не потребує нічого іншого, окрім того, що прийнято.

А недосконалим силогізмом — той, котрий потребує ще чогось одного або багато іншого, потребує такого, що є хоча й необхідним через дані терміни, але через дані засновки не отримане⁴⁰.

Тож, чи не є сам *мисленневий перехід* від «терміну» до «силогізму» найсуттєвішим пізнавальним кроком і найважливішим елементом «історичної логіки»? І чи не актуалізує це найбезпосереднішим чином самі *логічні дослідження* у пізнавальному просторі історичної науки. Адже про силогізм, на думку Аристотеля, варто говорити раніше, ніж про доведення, оскільки силогізм є щось більш загальне (адже будь-яке доведення є певного типу силогізм, але не всякий силогізм є доведенням). Філософ підкреслює також, що шлях доведення один і той же для всіх. Цей шлях є однаковим і у філософії, і у будь-якому мистецтві, і у вченні⁴¹. Тож, говорячи про специфіку «способу мислення» кожної історичної епохи (а також про присутність у сучасному «способі мислення» ментальних моделей попередніх епох), варто пам'ятати про універсальні характеристики самого процесу «доведення», як логічного фундаменту апіоризму.

У даному випадку стає очевидною вся складність проблеми адекватного способу оперування термінами (а не лише широко відома проблема адекватності самих термінів). Питання «термінологічної коректності» має свій власний суто *функціональний* вимір, нехтування яким досить часто може призводити до появи *неадекватних висновків* навіть у разі застосування *адекватних термінів* (тобто в разі *неадекватного застосування адекватних термінів*). У методологічному просторі інтелектуальної історії це ставить дослідника перед необхідністю визначення ступеню логічної коректності функціонування самого інтелекту. Адже саме логічна коректність багато в чому визначає підсумкову якість продукту інтелектуального виробництва.

Коли в результаті дії принципу апіоризму людина, як говорить З.М. Оруджев, «зупинила зникнення часу за допомогою «насічки» (Слова)», результат подальшої передачі історичного досвіду «іншим поколінням» багато в чому починає визначатися якісними характеристиками самого «інтелектуального виробництва». Ці характеристики будь-який «інтелектуальний історик» просто зобов'язаний, на нашу думку, ретельно враховувати, коли він дійсно прагне і «допрацюватися» до первісного змісту ідей, і збагнути та оцінити їхню історичну еволюцію та регіональну специфіку формування славнозвісного «способу» або «типу мислення» тієї чи іншої епохи. З'ясування цих характеристик як раз і допомагає виявити, а як же саме ці епохи, зіштовхуючись «зовнішньо-історично» одна з одною, переростали одна в одну «внутрішньо-логічно».

У такому сенсі виглядає цілком природним, коли постмодерні історики, наслідуючи філософів, усю історичну епоху сміливо запаковують всередину людини, визнаючи певну епоху періодом домінування певного способу мислення. Саме за такого підходу й складається ситуація, коли нові історичні умови (*сучасне*) ставлять питання, а «спосіб мислення (*накопичене минуле*)

диктує засоби їх вирішення. І тоді видатні ідеї знову упорядковують поняття, цінності й досвід, а історія ідей перетворюється на своєрідну раціонально-емпіричну методологію, що підштовхує до пошуку «причини». Однак при цьому стає ще більш зрозумілим, що абсолютного апіоризму не існує, оскільки і «слово», і «логічні структури» людина отримувала ззовні⁴².

У даному зв'язку доречним видається нагадати, що свою «Другу аналітику» Аристотель розпочав з констатації того, що всяке навчання і всяке вчення, засноване на міркуванні, виходить з раніше наявного знання. На його думку, це стосується не лише математики, а й діалектичних доведень, здійснюваних за допомогою силогізмів або наведення, оскільки у цих випадках повчають за допомогою *того, що вже знають*. Обізнані у красномовстві переконують у такий самий спосіб — або за допомогою *прикладів*, котрі є суть наведення, або ж за допомогою *ентимем*, котрі є по своїй суті саме *силогізмами*⁴³. Цілком очевидно, що це і є ті самі «два типи орієнтованості культур», про які пише Ю.М. Лотман.

Переважає більшість теоретиків історії давно констатує, що в рамках «емпіричної традиції» історіографії віддається перевага історичним «прикладам» як знаряддю переконання в рамках реконструкції того, що «було насправді». Аналітична самооцінка, методологічна саморефлексія у багатьох випадках сприймається як більш небезпечно безпечно заняття, ніж вільна дескрипція реальних історичних явищ. Часом можна спостерігати навіть еволюцію своєрідного методологічного самозбереження і народження невинуватого «страху перед аналітикою буття». Історія усе більш віддано любить мертвих, а не живих, оскільки від мертвих вона вже знає чого очікувати. Однак потреба у буттєво-орієнтованій *аналітичній історії* неухильно зростає, і відповідно зростає роль логічного доведення з використанням силогізмів. Традиційна аргументація типу «так склалось історично» більше не задовольняє принаймні того, хто дійсно прагне зорієнтуватися у нових умовах власного існування.

У даному контексті можна лише згадати зауваження Аристотеля про те, що знання кожної речі ми вважаємо безумовним, а не софістичним саме тоді, «коли вважаємо, що знаємо *причину*, в силу якої вона є, коли знаємо, що вона дійсно є її причиною і що інакше бути не може». Зрозуміло, що знання ми маємо також шляхом *доведення*. Під *доведенням* Аристотель розуміє науковий силогізм, а під науковим силогізмом він розуміє такий силогізм, *за допомогою якого ми знаємо* (завдяки тому, що ми маємо цей силогізм). Знання, що *доводить*, необхідно виходить з істинних, перших, неопосередкованих, більш відомих і передуючих засновків, тобто з причин заключення. На переконання Аристотеля, «ми тоді пізнаємо предмет, коли знаємо його причину»⁴⁴. Розглядаючи проблему коректності самого доведення, Аристотель сформулював ряд важливих методологічних принципів, котрі зберігають свою цінність у процесі дослідження будь-якого «способу мислення»:

По-перше, не можна здійснювати доведення, переходячи з одного роду в інший. Якщо доведення має перейти до іншого роду, то цей рід має бути або взагалі тим самим або у якомусь відношенні тим самим. І крайні і середні терміни мають належати до одного й того ж роду.

По-друге, силогізми мають складатися із засновків, істинних у будь-який час. Тобто, коли засновки, з яких вибудовується силогізм, є спільними, то необхідно, щоб вічним було й заключення такого роду доведення, тобто доведення у безумовному сенсі.

По-третє, необхідно здійснювати доведення з засад, властивих предмету доведення. Кожна річ може бути доведена не інакше як з притаманних їй засад. Тобто тоді, коли *те, що доводиться*, притаманне *речі* як такій. Без цих засад неможливо знати *те, що доводиться*, навіть коли доведення здійснюється з істинних, таких, що не підлягають доведенню, неопосередкованих засновків⁴⁵.

Навіть побіжне знайомство з пострадянськими дослідженнями в галузі теорії й методології історії переконує, що, поряд із плеканням усталеної традиції боротьби з неокантіанством, в рамках намагань швидко демонтувати «будівлю» марксистської ідеології непоодинокими є спроби нівелювання гегельянства, як її інтелектуально-історичного фундаменту. Базова гегелівська ідея про співпадіння історичного і логічного, не лише позбавляється шат універсальності, а й, часом взагалі рішуче відкидається, без урахування її локальної методологічної корисності. Лише у дослідженнях «способу мислення» виживає *раціоналістичний* зміст взаємозв'язку «історичного процесу» та «логіки в голові у людини». Однак, у той самий час, проста підміна гегелівської абсолютизації *логіки історії* у вигляді знаменитого «світового духу» аналогічною абсолютизацією *логіки історії* у вигляді апіорної «логіки в голові людини», на нашу думку, насправді мало чим відрізняється від класичного гегельянства, оскільки всього-навсього прибирає «коня» з під сідла того ж самого «світового духу». Заміна «логіки історії» суб'єктивною «історичною логікою» є, по суті, лише традиційним людиноцентристським кроком від «об'єктивного» до «суб'єктивного ідеалізму», який, звісно, нагороджує людину історичною правосуб'єктністю, однак при цьому з такою ж (чи навіть зі значно більшою) послідовністю «вимиває» у неї з під ніг й без того слабкий матеріалістичний ґрунт. Людина втрачає можливість спертися хоча б на якусь «універсальну ідею», оскільки універсалізм піддано рішучій табуізації. Однак, сучасна глобалізація суто матеріальних процесів реальної історії та все більш очевидна потреба у виробленні нових логічних матриць, що відповідають об'єктивним умовам загальнолюдського інформаційного суспільства диктують методологічну необхідність абсолютно іншого, значно більш комплексного і навіть суто прикладного поєднання і об'єктивного, і суб'єктивного ідеалізму з раціональним матеріалізмом. Є потреба виваженого синтезу регіонального й глобального у царині свідомості. Не антагонізм цих світоглядів, а їхній

системний синтез відкриває нові перспективи в осягненні «логіки історії» шляхом вироблення якісно нової «історичної логіки» глобальної доби. Після такого реального поєднання одразу стане зрозумілим, що славнозвісна «логіка історії» є не просто яскравою метафорою, а має багатокомпонентий, динамічно структурований зсередини суто людський і суто матеріальний зміст. Визнання *логіки історії* «ходом історії і його необхідних моментах» по суті і є визнання цього синтезу багаторівневої «необхідності», а не її запереченням, як це видається інколи деяким авторам. Більше того, подібний синтез «усвідомлених необхідностей» за нинішніх духовних обставин і є першим (можливо, найважливішим) кроком реального історичного пізнання, що впливає не з усвідомлення окремих принципів або окремих ідей, а з розуміння системи принципів як системи ідей, що функціонує в рамках конкретно-історичного способу мислення. У подібній ситуації історична наука здатна найбільш наочно продемонструвати парадоксальну справедливість міркування Жана-Поля Сартра про те, що «наше суспільство увесь час перебуває в русі, й інколи відставши, вириваєшся вперед»⁴⁶. Однак, у випадку відвертого примату суто схоластичних тлумачень новітній пострадянський екзистенціалізм може виявитися не більш ефективним за попередній догматизований комунізм. Адже будь-яке екзистенційне перевертання причинно наслідкового відношення зовсім не означає зникнення цього відношення, а є лише прочитанням причинно-наслідкових зв'язків у зворотньому напрямку. Як і комунізм, екзистенціалізм припускає, що духовно, (ідеально), у своїй уяві людина здатна будь-коли перенестись у будь-яку мить минулого або майбутнього часу. Однак, на відміну від комунізму, екзистенціалізм передбачає, що людина може комунікувати з невичерпним морем можливостей, серед яких вона здатна обирати. Сучасне українське відродження кордоцентричної філософії Г. Сковороди, Т. Шевченка, П. Юркевича та інших видатних національних мислителів можна вважати певним аналогом розгортання кордоцентричної інтенції Реформації, однак у цьому є й свої інтелектуальні небезпеки. Адже у площині абсолютизованої *екзистенції* людська особистість може проголошуватися недовступною для логіко-раціоналістичного осягнення. Однак, за сучасних українських реалій визнання унікально-неповторного існування особистості потребує більш конкретного гуманістичного наповнення. Таке завдання продиктоване зловісною дегуманізацією соціальної взаємодії українських громадян, дегуманізацією, що не вкладається в рамки жодної історичної логіки суверенної нації. Свобода пострадянської екзистенції виявилася настільки своєрідною, що витворила загрози для самого буття.

Якщо замислитись над своєрідністю такої пізнавальної ситуації, то стає зрозумілим, що стратегічним орієнтиром українського наукового дискурсу щодо людської свободи невідворотно стає питання — Чи є ця сама «свобода екзистенції» тільки підмурком справжньої свободи людини (а гармонія зі своєю екзистенцією — тільки найважливішим першим кроком до повно-

цінної свободи), чи ця «свобода екзистенції» вже і є тим останнім, завершальним кроком на шляху до людської свободи? Тобто, чи є людина вільною з моменту свого народження, чи вона таки має за свою свободу боротися самостійно і повинна щоденно доводити своїм життям законність свого права на свободу? Далі виникає ще більш цікаве питання — А як, власне, кожна людина має особисто ставитися до можливої онтологічної пропозиції отримати свою персональну свободу за рахунок свободи іншого (точніше, та рахунок рабства іншого)? Чи буде те, що вона здобуває у такий спосіб, справжньою свободою? І що робити «українській людині» у випадку, коли, відмовившись від такого варіанту «власної свободи через чуже рабство», вона раптово сама перетворюється на об'єкт зухвалої агресії з боку тих, хто не відмовився від такого «*іншо-рабського*» варіанту руху до особистої свободи? Логіка історії, розтлумачена як логіка свободи, потребує, таким чином, безпосереднього екзистенційного обґрунтування.

Як писав Г. Лебон у вступі до своєї «Психології народів», ідеї, що керують установами народів, переживають тривалу еволюцію. Формуючись дуже повільно, вони разом з тим дуже повільно зникають. Ставши для освічених умів очевидними похибками, вони ще дуже тривалий час залишаються незаперечними істинами для натовпу і продовжують справляти свій вплив на темні народні маси. Якщо важко закріпити у свідомості нову ідею, то не менш важко знищити стару. Людство постійно з відчаєм чіпляється за мертві ідеї та мертвих богів. До такого роду ідей автор, до речі, зараховує й ідею рівності, зауважуючи, що хоча деякі види нерівності, що розділяли індивідуумів і раси, були занадто очевидними, але люди швидко заспокоювалися на тому, що ці види нерівності є лише наслідком різниці у вихованні, і що всі люди народжуються однаково розумними та добрими, а розбестити їх могли одні лише інституції. Автор наголошує, що новітні науки з'ясували всю безплідність егалітарних теорій і довели, що розумова безодня, створена минулим між людьми і расами, може бути заповненою лише дуже повільними спадковими накопиченнями. Сучасна психологія разом із суворими уроками досвіду показала, що виховання і установи, пристосовані до відомих осіб та відомих народів, можуть бути шкідливими для інших. Г. Лебон був щиро переконаний, що кожний народ має душевний устрій так само стійкий, як і його анатомічні особливості, і від нього й походять, на думку автора, почуття цього народу, його думки, його установи, його вірування і його мистецтва. Ідеї починають реально впливати лише тоді, коли вони після дуже повільної переробки перетворилися в почуття і потрапили в темну царину підсвідомого, де виробляються наші думки⁴⁷.

Такого роду методологічне зауваження, попри відчутний «расовий скептицизм» автора, є, на нашу думку, цілком придатним для своєрідної підсумкової оцінки як загального процесу пост-марксистської методологічної трансформації. Приміром, полеміка з марксизмом не обмежувалася простим запереченням самого існування гострих проблем у суспільстві, а

базувалася на пропозиції альтернативних (ринкових і демократичних) шляхів вирішення цілком реальних проблем громадян. Зокрема, Західна Європа теоретично і практично «переросла» марксизм, зумівши навіть використати його полемічний потенціал для формування орієнтованого на майбутнє «громадянського суспільства».

При цьому характерно, що проблема раціональної «ідейної спадковості» має свій власний методологічний вимір. Особистий «ідейний» досвід кожної європейської нації під час рецепції загальноєвропейських та загальносвітових здобутків набуває своєрідних обрисів, створює свою власну структуру, живе своїм власним життям і безперечно має свою власну життєдайну силу. Попри будь-які непримиренні політичні суперечки, напрацьований на попередніх етапах позитивний історичний досвід народу, цілющі для країни і народу ідеї, суперечливий досвід глибинних трансформаційних перетворень є безцінним здобутком попередніх поколінь співвітчизників. Ідеалістичне прагнення розпочати з «чистого листа» після чергових політичних баталій, бажання проігнорувати вже вистраждані раціональні політичні формулювання попередників означає безглузде заперечення інтелектуального потенціалу національного розвитку, штучну стерилізацію національного інтелекту і, у підсумку, призводить до перетворення на сліпого адепта чужих державотворчих концепцій сумнівного соціального змісту.

Однак, колективний психологічний механізм завжди спрацьовує таким чином, що той, хто не спроможний оцінити і врахувати власний історичний досвід, виявляється так само неспроможним ефективно застосувати чужий. Адже цей чужий досвід після його глибинного, внутрішнього засвоєння з часом перетворюється на свій і знову бездарно втрачається в процесі звичного самозабуття. Концепція «народу — чистого листка паперу» як раз і відкриває найширші можливості для написання найжахливіших історичних сценаріїв. За таких умов на «шляху до себе» навіть найталановитіший народ на кожному кроці зустрічає нездоланні перешкоди, оскільки не спрацьовує найголовніша, «людинотворча» функція національної та світової культури. У даному випадку, чисто феноменологічна точка зору не може задовольняти, а потрібно ставати на ґрунт діалектики.

Історики, які намірилися абсолютно розкуто оперувати «ейдосами» просто приречені враховувати їхню природу, особливо механізм їхнього «виокремлення». Як наголошує О.Ф. Лосєв, *ейдос* утворюється шляхом проведення у смисловій сфері строго окресленого мислительного кордону. Але що означає провести кордон у сфері *смыслу*? Це означає відрізнити «одне» від «іншого». (У даному контексті й уся популярна нині антропологізована система «сам як інший» отримує більш динамічне тлумачення). Філософ робить дуже важливий висновок про те, що тотожність логічного та алогічного моментів «логічно конструює алогічну стихію», говорить «про непізнане, про розрив, про стихійне інобуття смислу»⁴⁸. (Власне, таке «стихійне інобуття смислу» і є гносеологічним корінням «розривів» М. Фуко,

популярних у сучасних теоретиків історії.) На предметну увагу заслуговує й авторська інтерпретація «принципу відносності». Даний принцип, на думку О.Ф. Лосева, гарний тим, що він до кінця знищує віру у ці «абсолютно-страховиська» — безкінечний однорідний час і безкінечний однорідний простір. «Чистий час» отримує в такій концепції надзвичайно напружену, життєво-трепетну форму, до розкриття діалектичної сутності якої і має прагнути дослідник⁴⁹. Не секрет, що саме до розкриття діалектичної сутності «життєво-трепетної форми» часу завжди прагне професійний історик. Саме в ім'я більшої «життєвості» історичного часу і здійснюються ним найрізноманітніші методологічні експерименти. На нашу думку, справжнє звільнення з відомої «пастки слів» примусово-опосередкованого пізнання полягає не у войовничому запереченні цього неунікного штучного середовища вільного наративу, а навпаки, — у адекватному розумінні його функціональної спрямованості та у постійному розвитку особистого вміння «бачити» і «знати» те «онтологічне», що опосередковується цим «середовищем» (тобто, тієї «первісної реальності», що ним репрезентується).

Як вже зазначалось, ми маємо всі підстави говорити про актуалізацію суто логічної функції. Логіка свідомості і логіка буття спонтанно співпадають у своїх базових причинно-наслідкових зв'язках, хоча й зберігають свою специфіку і ніколи остаточно не схематизуються у «природничому» руслі Дж.С. Мілля. Цілком очевидно, що, приміром, логіка будь-якого «історичного міфу» парадоксальним чином підштовхує до пошуків адекватної пізнавальної позиції, до нової оцінки об'єктивної реальності шляхом з'ясування мотивації соціальної взаємодії, у логічну канву якої органічно «вплітаються» штучні витвори людської фантазії. У цьому, на нашу думку, полягає видатна пізнавальна можливість міфологічної свідомості. Так само у цьому міститься, на нашу думку, і головна методологічна проблема подолання найбільш «людинонебезпечних» варіантів міфологізації історичного мислення. У дослідженнях міфологічних стереотипів історіописання ця гносеологічна проблема дуже часто залишається, на жаль, практично поза увагою дослідників. Одні історичні міфи дуже часто намагаються витіснити за допомогою інших історичних міфів, без серйозного опрацювання самої специфіки функціонування міфологічної свідомості. Тобто, у пошуках живої логіки історичної правди поки що явно недостатньо враховується суто епістемологічна підказка з боку «логіки історичної неправди», з боку міфу як усвідомленої «наукової реальності».

У буремні роки рішучої революційної ломки усіх попередніх методологій В.І. Вернадський особливо наголошував на тому, що «апарат наукового мислення є грубим і недосконалим». На його переконання, «цей апарат поліпшується, головним чином, шляхом філософської роботи людської свідомості. Тут філософія могутнім чином у свою чергу сприяє розкриттю, розвитку і зростанню науки»⁵⁰. Цілком зрозуміло, що історична наука не є якимось виключенням із цього загального правила. Адже, як

справедливо зауважував видатний вітчизняний теоретик та історик науки, «наукові світогляди змінюються протягом всіх історичних періодів у різній історичній обстановці, підкоряються законам культури». Характерно, що дослідник відрізняє «зовнішню сторону ходу розвитку наукової думки — розкриття наукової істини — від внутрішнього процесу її отримання». Для сучасної історичної науки нам видається надзвичайно суттєвим загальнометодологічний висновок про те, що «у тісному зв'язку з характером наукового мислення стоїть інша його, особлива в історії людства, сторона — загальнообов'язковість його результатів»⁵¹. Принаймні, постановки питання про дієвість науки (про її практичну суспільну цінність, про ступінь функціональності й «обов'язковості» коректних наукових висновків щодо реального життєвого змісту) уникнути неможливо. Більше того, затулювання з такою постановкою питання, на нашу думку, позбавляє сенсу будь-яку дослідницьку роботу на даному напрямку, перетворюючи її зі способу відповідального пошуку «вузлових моментів» суспільної раціональності на дірявий шматок світового полотна «мистецтва заради мистецтва», на варіант звичайнісінького постмодерного снобізму обережних «нових інтелектуалів». Саме сьогодні для української інтелектуальної історії особливо актуальним виглядає зауваження В.І. Вернадського про те, що «історія науки і її минулого повинна критично складатися кожним науковим поколінням». Так має бути, на думку вченого, не тільки тому, що «змінюються запаси наших знань про минуле, відкриваються нові документи або знаходяться нові прийоми відновлення минулого». На його думку, «знову науково перерозподіляти історію науки, знову історично заглиблюватися у минуле» потрібно перш за все тому, що «завдяки розвитку сучасного знання, у минулому отримує значення одне а втрачає інше». Дослідник вбачає у цьому взаємодію і взаємодоповнення двох критеріїв оцінки наукової істини, двох шляхів. На його переконання, «один шлях — це шлях філософської критики, пов'язаної з історією пізнання, інший шлях — це шлях історичної критики, пов'язаної з історією науки»⁵². Теорія й методологія історії рухається обома шляхами. Питання у тому, як забезпечити продуктивну комунікацію підходів, прагматизуючи філософську історію й активно застосовуючи філософське мислення для раціональної топології історії праматичної. Йдеться про розвиток у царині історіописання своєрідної «логіки досвіду», покликаної примирити затятих раціоналістів та емпіриків. Йдеться про цілеспрямоване логічне переозброєння з метою адаптації історичної науки до агресивного постмодерного середовища, до різного роду лінгвістичних, іконічних і перформативних переворотів у царині реального соціального буття.

2.3. Методологічний потенціал синтезу соціальної філософії й аналітичної філософії історії

Використання «логіко-філософських стандартів» дозволяє адекватно зорієнтуватися у змісті ідей, а інколи навіть і суттєво додати об'єктивної історичної правди до цього змісту (або ж, принаймні, з'ясувати історичні особливості та чинники поширення викривлених варіантів тлумачення). У даному випадку доцільно замислитись не лише про спільність і специфіку проблемного поля істориків і філософів у царині «історії ідей», а й про можливість раціонального методологічного синтезу самостійних наукових стратегій. В рамках розвиненої історіософської традиції продуктивність подібного синтезу давно доведена, апробовано навіть низку типових методологічних підходів. Однак, для нас, у даному випадку, предметний інтерес становить характер застосування філософського інструментарію у процесі оновлення методологічних засад історіописання. Йдеться у першу чергу про потребу й можливість врахування вимог класичної філософської культури мислення під час освоєння простору нової інтелектуальної свободи історичного дослідження, урізноманітнення його форм.

Один із визнаних авторитетів у царині інтелектуальної історії Артур Лавджой вважає «чутливість до різних видів метафізичного пафосу» впливовим чинником і ознакою традиційної ідейної рецепції. Як він, зокрема, зауважує, завдяки «логічній майстерності» філософів такого роду «чутливість» відіграє значну роль у формуванні філософських систем і частково саме вона стає причиною популярності та впливу тієї чи іншої філософії серед різних людей і поколінь. Дослідження цього феномену автор вважав одним з важливих напрямків роботи історика ідей⁵³. З іншого боку, нагадуючи, що світ конкретно існуючих речей не є точною копією «царства сутностей» і таким чином не може бути «втіленням чистої логіки у порядку часу», А. Лавджой солідаризується з висновком Уайтхеда про те, що в якості «елемента метафізичної ситуації» необхідним є принцип обмеження (звісно, раціонального обмеження). Автор цілковито поділяє переконаність Уайтхеда у необхідності «специфікації змісту самого факту», оскільки альтернативою стало б заперечення реальності дійсних явищ, їх явне іраціональне обмеження⁵⁴.

Свого часу видатний український правознавець Богдан Кістяківський зауважував, що історик, котрий вивчає окрему подію у тому безпосередньому вигляді, як воно дається, цікавиться «всією індивідуальною фізіономією події». Ця подія є для історика чимось «цілком особливим, індивідуальним і єдиним у своєму роді». Однак, на переконання дослідника, «у конкретному світі безпосередньо не зустрічається геть простих і цілком ізольованих явищ»⁵⁵. В процесі історичного розгляду будь-якого тлумачення «ідеї історії» як повноцінної інтелектуальної «події», попри увесь її масштаб, варто також спробувати поцікавитися її «індивідуальною фізіономією», добре розуміючи, що, попри неможливість «повної ізоляції явища», мето-

дологічно необхідним завжди залишається його адекватне «виокремлення». Під час такої розумової операції завжди дається взнаки культурна традиція і різниця у типі мислення, і це часом стає предметом серйозної стурбованості. Д. Чижевський звернув спеціальну увагу на міркування видатного російського правознавця і філософа Б.М. Чичеріна з приводу того, що на Заході культура виникла «з боротьби різнорідних стихій», тому виникло й відчуття меж, і «коштовне відчуття місця», тоді, як у нас, «подібно до східних народів, все розпливається в безмежність»⁵⁶.

Дуже актуальні для теорії й методології історії питання про співвідношення та характер взаємодії «світу ідей» та «реальної дійсності» вітчизняним дослідникам припадає вирішувати в ситуації незвичної динаміки раніше «законсервованого» основного питання філософії — співвідношення буття і свідомості. Гегелівське ототожнення принципу єдності мислення і буття із «основними питаннями філософії» піддається сьогодні гострій критиці як таке, що «збіднює та спрощує філософську проблематику». Для сучасного стану української свободи гуманітарної думки характерною є розмаїтість принципів, оскільки майже кожний дослідник поєднує фрагменти різних вчень⁵⁷. У даному випадку всн ж видається не зайвим пригадати про те, як знаменитий датський філософ, основоположник екзистенціалізму Сьорен К'єркегор розпочинав свого часу із критики системи ідеалізму Гегеля та заперечення об'єктивної істини. Він навіть запропонував власний підхід до «істини як суб'єктивності», в рамках якого постулювалося оригінальне «безнастанне наближення до надії» й «особистісне самоздійснення». Однак, все це, тим не менш, не завадило йому визнати величезну цінність поглядів Гегеля на історичне минуле. Як влучно зауважив С. К'єркегор у відомій праці «Поняття іронії» (1841), Гегель не відштовхує минулого, а осягає його, він не відкидає інші наукові погляди, а прагне подолати їх. При цьому фундатор екзистенціалізму зауважує, що «коли якийсь гегельянець взяв такий величезний розгін, що мчить зі страшною швидкістю і не може зупинитися, то вини самого Гегеля у цьому немає. І якщо можна досягнути більшого, ніж досяг Гегель, то всякий, хто усвідомлює значення дійсності, не буде настільки нелюб'язним, що, швидко вийшовши за межі досягнутого Гегелем, забуде, чим він йому зобов'язаний, якщо він взагалі розуміє, чого ж, власне, досяг Гегель». На нашу думку, з точки зору перспектив реконструкції теоретико-методологічних підвалин вітчизняного історіописання на етапі державотворчої реалізації славнозвісної «української ідеї» достатньо корисним видається зауваження з вуст видатного прихильника «істини як суб'єктивності» про те, що «ідея конкретна, і тому вона повинна стати конкретною, процес конкретизації ідеї і є історична дійсність. Кожна окрема ланка в історичній дійсності є закономірністю як момент»⁵⁸.

Для вітчизняного історіописання швидка плюралізація філософських засад відкриває нові можливості, але й стає, безперечно, новим випробу-

ванням. Адже класична постановка питання «Що є первісним — дух чи матерія?» для історика нікуди не зникає і дуже часто навіть визначає практичну цінність його персонального творчого методу. Історик змушений самостійно вирішувати для себе класичну дилему Аристотеля, котрий, залишаючись учнем Платона, прагнув вийти (і таки вийшов) за платонівські межі «мудрості, спрямованої на пізнання істинно суцього, тобто ідей». Усвідомлення суверенізації сфери практичного досвіду створює відповідні філософські передумови для реального осмислення цього досвіду. Як відчуття потреби методологічного поєднання досвіду розуміння «ідей» зі сферою «досвіду як системи каузально пов'язаних фактів» й можна розцінити універсалізуючі міркування вітчизняних гуманітаріїв щодо своєрідного «етапу мегафізики»⁵⁹. Для теорії історії й, зокрема, для самостійного тлумачення «ідеї історії», дилема поєднання духу й матерії, теорії й практики, ідей і практичного досвіду набуває особливого методологічного значення, особливо урахуванням сучасної розкутої «гри гештальтів» у царині суспільної свідомості. Ця проблема відіграє надзвичайно суттєву роль у подоланні методологічної кризи й реконструкції базових засад усього вітчизняного суспільствознавства. Адже «ідея» як теоретична квінтесценція, як універсальна формула переосмисленого історичного досвіду є, у даному випадку, логічно організованим сегментом історичної пам'яті, котрий на кожному історичному етапі залишається акцидентом «самоорганізації історичного досвіду» і часто демонструє дивовижну теоретичну й практичну суверенність. Випробувані теоретичні конструкції сприяють верифікації систематизованих масивів чистої емпірики, а вдало структуровані і в достатній мірі логічно «зшиті» емпіричні масиви, у свою чергу, слугують засобом верифікації будь-яких абстрактних теоретичних схем.

У просторі пострадянської епістемології цей складний процес пошуку оптимальної єдності теоретичного і практичного змісту історичної істини ще й досі найбезпосереднішим чином пов'язаний із національно специфічною дихотомією самої метафізики, із добре відомою проблемою т. зв. «двовір'я». У багатьох на перший погляд дуже різних суспільних системах «клонування» подвійної (офіційної і неофіційної) метафізики здійснювалося протягом століть й інколи перетворювалося на усталену культурну традицію. Поляризована духовна самоорганізація відбувалася, зазвичай, на фоні багаторівневої (й інколи гостро антагоністичної) соціальної взаємодії дуже різних пластів історичної свідомості та історичного досвіду. Для теоретика історії, у даному випадку, найбільш цікавим видається сам історичний процес відживлення феномену «двовір'я» після кожної духовної революції зверху, механізм реанімації подвійної метафізики та, відповідно, подвійної суспільної моралі. Не можна не помітити, що філософський стандарт «двовір'я» серйозно впливає на темпи реального духовного оновлення. Невпинне коливання ідеологічного маятника національної історії між вірою, двовір'ям і технократичним безвір'ям витворює досить оригінального колективного

суб'єкта, для якого миттєва зміна ідейних орієнтирів, ключових суспільних принципів (а з ними й прапорів, кольорів та іншої зовнішньої атрибутики певного типу національно-історичної самоідентифікації) не є занадто вже тяжкою духовною травмою. З одного боку, це, звісно, відкриває значно ширший простір для масштабних ідейних інновацій, однак з іншого — робить надзвичайно поверховими та нестійкими самі ці інновації. Оголошення будь-якої «системи правил» чистою умовністю сприяє не поглибленню омислення нових ідей, а скоріше навпаки, провокує їх консервацію у стандартних бляшанках декларативного пустослів'я. Це суттєво полегшується у ситуації, коли суспільні верстви не усвідомлюють своїх істинних соціальних інтересів (й, у свою чергу, це додатково гальмує таке усвідомлення, «підганяє» його під домінуючі вузькокланові інтереси). Кланові інтереси, звісно, не можуть покрити увесь неструктурований духовний простір, і декларативне пустослів'я стає тією нарративною пульпою соціальної комунікації, котра заповнює нову ідейну пустку.

Зрозуміло, що такого роду висновок до певної міри є соціологізованим спрощенням, однак з точки зору методології історії він видається достатньо продуктивним, оскільки дозволяє принаймні наблизитися до відчуття «духовної ситуації часу». Занадто помітною залишається конкретна духовно-соціальна специфіка пізнання історичних реалій тим чи іншим конкретним суб'єктом. Така специфіка на кожному історичному етапі продукує власну «вторинну специфіку», але у своїх макропараметрах вона зберігається в надрах кожного нового типу суспільного мислення. Коли методологія історії не враховує цієї реальної стратифікації інтелектуального середовища, то вона дуже часто виявляється неспроможною адекватно відтворити та ретельно дослідити епістемологічну своєрідність конкретних культурних ареалів.

Феномен «повторення» С. К'єркегор вважав породженням постійного пошуку свободи, оскільки вічності не можна, на його переконання, досягнути одномоментно, одним зусиллям. Однак, історія тоталітаризму та пост-тоталітарної трансформації довела, що «повторення» буває так само й виявом інтенції рабства. У даному сенсі найстрашніша тиранія — «тиранія страху перед людиною», засуджена С. К'єркегором у книзі «Твори любові» (1848), є, можливо, найжорсткішим викликом негативної свободи і, водночас, найскладнішим та найвідповідальнішим завданням такої історичної науки, котра визначить своїм пріоритетом селекцію, узагальнення та переосмислення перевірених ліків від тиранічної узурпації колективної людської свідомості. Тож, коли погодитися з С. К'єркегором принаймні у тому, що окрема історична дійсність є лише моментом в реалізації ідеї (і тому в ній міститься зародок її загибелі), то історична наука має усі повноваження і необхідні можливості для того, щоб наполегливо дошукуватися «зародків загибелі ідей» (та, зрештою, адекватно оцінювати перспективи впливу ідей антигуманних й намагатися більш-менш своєчасно осмислювати варіанти порятунку від остаточного занепаду ідей гуманних).

В умовах нелицемірної демократизації історичного світогляду лише врахування «конфлікту інтерпретацій» є запорукою успішної «прививки герменевтики до феноменології». Коротким шляхом такої «прививки» П. Рікер вважав шлях онтології розуміння, аналогічний тому шляхові, котрий обрав М. Хайдеггер. Таку онтологію розуміння П. Рікер назвав «коротким шляхом» тому, що вона, «відмовляється від дебатів про метод, одразу переноситься у план онтології кінцевого буття, щоб тут знайти розуміння вже не як спосіб пізнання, а як спосіб буття». У цей онтологічний простір, за словами дослідника, «переносяться раптово, різким поворотом проблематики». Фундаментальне питання — За яких умов пізнаючий суб'єкт може зрозуміти той чи інший текст або історію? — замінюється питанням — Що це за створіння, буття якого міститься в розумінні? І тоді герменевтична проблематика стає, за словами П. Рікера, «сферою Аналітики того буття, Dasein, котре існує розуміючи»⁶⁰.

Вітчизняні дослідники наполегливо розмірковують сьогодні над перспективами розвитку історичної науки й, зокрема, слушно наголошують на важливості розвитку міждисциплінарних досліджень соціальної еволюції; потребі аналізу історії соціально-політичної думки; завданнях вивчення внутрішньо-суспільних та міжособових інтелектуальних зв'язків і механізмів вироблення колективного знання, формування історичної свідомості та історичної пам'яті; необхідності аналізу специфіки, змісту та внутрішньої суті інтелектуалізму як особливого виду соціальної діяльності; перспективності вивчення інтелектуального потенціалу народу, джерел його сили і слабкості; потребах аналізу глибинних причин амбівалентності ціннісних орієнтацій тощо⁶¹. Історичний досвід політико-правової концептуалізації найважливіших ідей становить надзвичайну цінність з точки зору розвитку самостійності суспільного мислення. Це допомагає уникнути невиправданої віртуалізації інтелектуально-історичної аналітики. Адже практичний суспільний підсумок легковажного ставлення до повноцінного змісту самих ідей може мати лише один методологічний наслідок — пролонгацію функціонування вітчизняного «ринку ідей» виключно у формі приватизованих «ідейних брендів», поверхових декларацій, котрі абсолютно звільняють своїх «власників», продуцентів і ретрансляторів від будь-якої системно-логічної відповідальності. І тоді згадувані П. Рікером два способи обґрунтування герменевтики — «онтологічно-розуміючий» і «методологічно-розуміючий» — втрачають свою органічну єдність в рамках історичного пізнання. Однак, не секрет, що для людської історії як історії «розуміючого буття» подібна єдність має абсолютно принципове значення. Коли С. К'еркегор розмірковує над метафізичним питанням про відношення ідеї до дійсності, то він, зокрема, наголошує на тому, що «метафізична дійсність лежить поза часом». Слово «дійсність» (попри своє використання у першу чергу в якості «історичної дійсності», тобто дійсності, що існує у певний час і у певних обставинах) може, за словами філософа, застосовуватися й у метафізичному

смислі (приміром, коли мова йде про «метафізичну проблему відношення ідеї до дійсності, але не до тієї чи іншої дійсності, а до конкретизації ідеї, котра є її дійсністю. Окрім того, на думку С.К'єркегора, слово «дійсність» може використовуватися також по відношенню до історично здійсненої ідеї. При цьому, це не означає, що вся сукупність існування, котра складає історичну дійсність, не має вічно об'єднуючого її звязку. Однак кожне покоління, відокремленого від інших часом і простором, має свою, дану йому дійсність. У даному сенсі к'єркегорівське тлумачення «ідейного змісту» історичної дійсності того чи іншого покоління є цілковито співзвучним класичній методології історії. На переконання С. К'єркегора, «ідея сам по собі конкретна, і тому вона постійно прагне стати тим, що вона є, тобто стати конкретною». Протиріччя, через яке відбувається розвиток світу, полягає, на його думку, у тому, що такою «ідея» може стати лише «через покоління й окремих індивідів»⁶². Можна констатувати, що такого роду специфіка «історичної конкретизації» ідеї дуже часто виявляється недооціненою внаслідок недостатньо уважного ставлення до самої ідеї і недостатньо глибокого проникнення у її логіко-емпіричний зміст.

Відома гносеологічна настанова Володимира Мономаха «премудрих слухати» і «побільше розуміти» не лише нагадує про потребу свідомої селекції джерел інформації, а й акцентує вельми суттєву різницю між «слуханням» і «розумінням». Самостійне пізнання тісно пов'язане із самостійним збагачення пізнавального інструментарію в інтересах дійсно плюралістичного тлумачення національної та світової історії. Тільки такий варіант «розуміючого буття» дозволяє перетворити непримиренний конфлікт інтерпретацій з примітивної «війни стереотипів» на додатковий стимул для розвитку повноцінного діалектичного мислення. Біблійно-ренесансний антропоцентризм відомого мономахового запитання *«Що таке людина, як подумаєш про неї?»* звучить за нинішніх умов напрочуд актуально. Це запитання приховує такий потенціал гуманістичної феноменології, до якого у своїх постмодерних «позалюдських» абстракціях ще потрібно довго доростати багатьом майстрам історичної герменевтики. Історична упослідженість гносеологічного потенціалу гуманізму на рівні «типу мислення» доводить хоча б та дивовижна легкість, з якою сьогодні відроджується давньоруська схильність до міжусобиць та «елітарного братовбивства». Таке небезпечне «відродження» відбувається, зрозуміло, не лише завдяки глибокій укоріненості більшовицького та антибільшовицького «класово-знищувального» типу групової свідомості, а й внаслідок свіжеспеченого «соціального партикуляризму» пострадянської псевдодемократії, коли після швидкого апріорного поділу на раба і пана вже взагалі не потрібно занадто перейматися питанням *«Що таке людина?»*. Як слушно наголошують прагматичні зарубіжні та вітчизняні дослідники, перехід до ринку і демократії — це довгий і складний процес зміни установ і структур, законів і норм, стилю управління і поведінки, культурного і політичного життя. Додаткові складності за таких умов

завжди створює «змішування понять» як у теоретичних міркуваннях, так і в практичній діяльності. Тому принципово важливою стає сама здатність виділити суть ключових понять. Адже, як свого часу зауважив «критичний раціоналіст» І.Кант, безлад у явищі виникає через те, що «розум ще не опрацював уявлення».

Цілком природно, що одним з ключових завдань методології історії стає в такій ситуації «опрацювання» нових ідей та відповідних «уявлень» про них. У цьому питанні не може бути жодного монополізму інтелектуальних істориків та істориків ідей. Це є важливим аспектом проблема самостійного методологічного позиціонування кожного дослідника при збереженні відповідного рівня поваги й інтересу до духовних чинників історичного процесу. Окрім того, сьогодні вже цілком очевидно, що методологія історії — це не лише рецептурний довідник з техніки історіописання, а й стартовий інструментарій самостійного історичного пізнання. При чому останній аспект має вирішальне значення для розвитку навичок самоорієнтації особистості в умовах незвичної свободи вибору. Приміром, навряд чи хто зможе заперечити визначну роль «опрацювання уявлень» щодо провідних правових ідей у справі формування прагматичного змісту історичного досвіду. Б. Кістяківський наполегливо обстоював думку про те, що право повинно діяти і мати силу абсолютно незалежно від того, які політичні напрямки панують у країні та уряді. Право за самою своєю сутністю стоїть над партіями, і тому створювати для нього підпорядковане положення по відношенню до тих чи інших партій — це означає викривлювати його природу. Враховуючи ганебні прояви правового нігілізму на всіх можливих суспільних рівнях, «опрацювання уявлень» про саму «ідею права» та її місце в історичному процесі видається суттєвим завданням української історичної науки, а значить має знайти нове тлумачення у царині теорії та методології історії. Правова революція в царині суспільної свідомості є неунікною передумовою реального українського наближення до Європи. Як, приміром, відзначав Б. Кістяківський, більша частина всієї сукупності ідей, що панували в умах французів віку просвітництва (XVIII ст.), були, безперечно, запозичені з «Духу законів» Монтеск'є та «Суспільного договору» Руссо. Це були чисто правові ідеї. У німецькому духовному розвитку правові ідеї відіграли не меншу роль. Протягом першої половини XIX століття «Філософія права» була, безперечно, філософською книгою, котра найчастіше зустрічалася у Німеччині⁶³. Окремішні правові ідеї, увібравши в себе накопичений потенціал економічного й соціального раціоналізму, з часом повторно перетворювалися на потужні ідейні комплекси, котрі у свою чергу, для свого більш широкого вивчення в рамках цілісної системи суспільних відносин, викликали нову хвилю соціальної філософії, стимулювали посилення прикладної аналітичної спрямованості всієї гуманітаристики. Приміром, без подібного «інтелектуального етапу» національного поступу складно собі уявити європейський синтез автономних розумових моделей «самоорганізації бідності»

й «самоорганізації багатства» (тобто, навряд чи були б колись напрацьовані популярні європейські концепти соціальної інтеграції та соціального діалогу).

Рішучих змін потребує сама організуюча та концептуалізуюча роль «ідеї» в українському суспільстві. Свого часу Д.Чижевський відзначав, що політичні партії можна за характером їх ідеології в загальному поділити на дві великі групи: «партії представництва інтересів» і «партії світогляду». Партії представництва інтересів, зазвичай, не мають сталих програм або ці програми не грають такої вже визначної ролі в діяльності партії. Змінилися інтереси — змінюється й та чергова вимога, за яку бореться в даний момент партія, і ця боротьба за цю вимогу буде полишена, якщо інтереси представленої групи зміняться знову або знайдуть для себе легший шлях для задоволення.

Українські «війни кольорів» конституювали не лише суспільну потребу у «прозорій політиці», а й надзвичайно загострили потребу у «прозорих ідеях», актуалізували необхідність боротьби з корисливим викривленням змісту ключових ідей. Економічна, соціальна та правова транспарентність європейського зразку передбачає адекватне розуміння самого змісту хоча б найвидатніших «ідейних зразків», суміжних з ними теоретичних постулатів та народжених на їхній основі концепцій. Якщо демократія покликана твориться за рецептами «шоу за склом», то у першу чергу саме це «скло» повинно бути прозорим, звільненим від заплямованої політтехнологічної софістики інтелектуально ледачих «брендоносців». Єдність розуміння базових понять є основою плідного суспільного дискурсу і першим засобом протидії логічно згубній підміні понять. «Єдність розуміння» зовсім не означає, у даному випадку, уніфікації такого розуміння, а є лише логічною основою для «порозуміння», його своєрідною гносеологічною передумовою. Така спільність на рівні понятійного апарату є важливим кроком на шляху подолання хронічної конфліктогенності деформованого розумового простору. В «українській ситуації» це видається фантастично важливим, оскільки історично безглуздим було б у епоху нової відкритості світові сповнюватися щирою любов'ю до інших народів і, водночас, наливатися сліпою ненавистю до самих себе. Видатний англійський історик лорд Болінброк прагматично зауважував, що твердження про необхідність насадження розколу нації (оскільки ніби-то неможливо забезпечити народне єднання) є верхом абсурду. Адже, на його думку, це все одно, що говорити, ніби потрібно залити рану ядом, оскільки її неможливо вилікувати.

Тож, українська методологія історії змушена сьогодні терміново визначитися із оптимальними пропорціями свого метафізичного і матеріалістичного змісту на основі якісно нового тлумачення діалектики духовної трансформації. На нинішній момент можна, приміром, констатувати, що українська система ідей свободи і демократії у більшій мірі залишається буттям ідей самим по собі, тобто з епістемологічної точки зору ця система

залишається явищем значною мірою метафізичним. Цілком природно виникає серйозне питання — як від метафізичної статички перейти до повноцінної діалектики, і не втратити при цьому достатньо вагомого і корисного метафізичного відчуття цілісності. Свого часу, приміром, більшовизований марксизм, рішуче постулювавши всеохопність матеріалізму, просто відкинув метафізику, що не могло не позначитися на багатстві духовного змісту всіх без виключення ідей, придушених могильною плитою абсолютного економічного детермінізму. Але ж метафізика за своєю історикокультурною суттю є своєрідним депозитарієм, який не нівелює діалектику, а навпаки — збагачує її. Тож, завдання пострадянської методологічної трансформації виглядає сьогодні значно складнішим, багатовимірнішим і аж ніяк не «департаменталізованим» — потрібно чітко визначитися у який саме оптимальний (а це у першу чергу означає «діалектичний») спосіб можна поєднати об'єктивну глобальну «метафізику ідей» із раціональним матеріалізмом, із тверезим врахуванням практичного впливу тієї чи іншої ідеї на реальне буття окремих людей, цілих народів і держав. Адже, як справедливо наголошував А. Лавджой, історія ідей знаходиться поза інтересами «департаменталізованих умів». Хоча історія ідей є, на його думку, історією проб і помилок, самі ці помилки проливають світло на «логіку рефлексії, в якій ці помилки трапилися». На переконання дослідника, ми хоча й маємо у своєму розпорядженні велику кількість емпіричних фактів, наш розум не став іншим і сила його не зросла. І саме розмірковування над фактами створює й філософію, й науку — й у значній мірі самі «факти»⁶⁴.

Для методології історії надзвичайно важливим є радикальне підвищення уваги до «інтелектуальними фактами», використання досвіду інтелектуальної історії у справі дослідження процесу народження подібного роду «фактів» і з'ясування особливостей кристалізації їхнього внутрішнього змісту. Теоретику історії важливо задіяти усі наявні можливості й увесь «суміжний» досвід подібного «розмірковування». На жаль, проблема повноцінної «специфікації» ідеї як «інтелектуального факту» людської історії все ще залишається серйозною методологічною проблемою історіографії (попри увесь бурхливий розвиток інтелектуальної історії як глибоко індивідуалізованого методологічного феномену сучасного історіописання). Це, звісно, не може не впливати на ступінь адекватності і глибину осягнення внутрішнього змісту досліджуваної «ідеї» (або того чи іншого цілісного «комплексу взаємопов'язаних ідей»). Питання про наявність чи відсутність «великої» логіки історії стає, у даному випадку, суто риторичним. Можна свідомо відмовлятися від логічного осягнення геть усього незбагненого багатоманіття історичного процесу, можна скільки завгодно абсолютизувати спонтанність комбінації історичних фактів тощо, однак додаткове нехтування ще й наявною логікою певної ідеї невідворотно нівелює гносеологічну цінність самої «ідеї» як історично сформованої матриці соціального самоусвідомлення. «Логіка ідеї» — це гранична межа розпаду (або розчленування)

«ідеї історії» як «логіки історії — історичної логіки». За цією межею настає смерть логіки як такої. Саме тоді і починається хаос непорозуміння, виходять на поверхню історії небезпеки софістичного дискурсу, обумовлені підміною понять. Останнім форпостом логіки є, звісно, не славнозвісний акцидент, історичний факт. Сам по собі історичний факт є лише «атомом історії», своєрідною онтологічною субстанцією, в той час як логіка є «законною» гносеологічною властивістю об'єкту і структурно-функціональною характеристикою пізнавальної дієздатності суб'єкту, прихованої в «ідеї акциденту». Зрозуміло, що після цілковитого розпаду факту (системи фактів) логічна функція пізнавального процесу стає непотрібною, оскільки відбувається лише стихійне накопичення славнозвісної «пульпи історії».

Подібний логічний імператив методології науки давно вважається само собою зрозумілим у природознавстві, однак чомусь досить часто і напрочуд сміливо піддається довільним маніпуляціям у царині суспільствознавчих досліджень. Як наслідок, відбувається дивовижне ігноруватися каузальних зв'язків у процесі рецепції та використання дуже багатьох суспільно важливих ідей. Достатньо поширеною є недооцінка власного, внутрішньо-структурного потенціалу теорії історичного пізнання під час виготовлення описів історичної еволюції такої рецепції та такого використання. Процес свідомого чи несвідомого викривлення наявного ідейного простору в ході історичної трансформації соціуму чомусь вважається питанням другорядним і навіть таким, що не належить до фахової площини історіописання. Зазвичай ми дізнаємося набагато більше цікавого про життя ретрансляторів ідей, ніж про життя самих ідей та причини їх розквіту або занепаду. У підсумку досить часто виявляється майже неможливим адекватно оцінити якісні характеристики самого «ідейного» виробництва (або запозичення) та, відповідно, якість політичних технологій практичного суспільного застосування історичних результатів такого виробництва (або запозичення). Сучасна філософія науки, котра є надзвичайно вимогливою щодо результатів наукового пошуку у природознавстві і котра давно вважає ключовою передумовою успіху точне визначення внутрішнього змісту наукової проблеми та максимально адекватне визначення структури дослідницької програми, досить часто не спрацьовує у царині суспільствознавства. Обумовлено це, зазвичай, найрізноманітнішими комбінаціями об'єктивних та суб'єктивних чинників. В умовах тоталітарного контролю це буває наслідком автоматичної корекції дослідницьких параметрів з боку «єдино правильної» ідеології та «єдино істинної» методології. В епоху демократії та безмежного методологічного плюралізму це вже є результатом «автоматичної самокорекції» незалежних дослідників. Як наслідок, в ареалах активної світоглядної трансформації вільні у своїх ідейних та методологічних уподобаннях дослідники залюбки використовують передові зразки автоматичної самокорекції найвидатніших і найталановитіших представників світової наукової богемі. Відбувається похапливе і не завжди достатньо осмислене запозичення апріорної оптималь-

ності базових наукових підходів. При цьому досить часто має місце додаткове спрощення запозиченого інструментарію за класичними рецептами махістської економії мислення, що додатково детермінується особистими політичними уподобаннями або викривленими уявленнями про класичні вимоги формальної логіки (а то й відсутністю взагалі будь-яких уявлень). Звірятися із класичними тлумаченнями видатних ідей або давно відомих наукових проблем стає все менш необхідним, оскільки довільну структуру будь-якої проблеми завжди можна оголосити власним «ноу-хау», не дуже переймаючись традиційними потребами методологічного обґрунтування. За таких обставин прогресуючої структурної релятивізації досліднику буває особливо складно реалізувати славнозвісну «мінімальну задачу історика», котра, на думку Артура Данто, полягає у тому, щоб «дати істинний опис подій *свого* минулого». Саме цю мінімальну характеристику діяльності історика згаданий класик аналітичної філософії історії вважав необхідною умовою приписування якомусь індивіду предиката «бути істориком». Він, звісно, не стверджував, що історики займаються тільки цим, однак наполягав на тому, що їхній успіх у створенні істинних описів свого минулого є необхідною передумовою будь-якої іншої їхньої діяльності⁶⁵. Тож побажання Лукіана і Ранке щодо збереження онтологічної змістовності й адекватності зберігають свою актуальність і у суттєво більш різноманітному просторі нової аналітики.

У даному контексті відсутність з боку історіописання достатнього попиту на досягнення соціальної філософії виглядає більш ніж симптоматичним явищем. На нашу думку, уважне дослідження такого ігнорування соціальної філософії вже саме по собі є цікавим науковим завданням для методології історії. Це, зокрема, може посприяти хоча б приблизному встановленню того моменту, коли історик свідомо чи несвідомо перетворюється на політехнолога завдяки деформації, довільному «очищенню» або й взагалі уникненню «істинного опису *свого* минулого». Адже у більшості випадків саме деформація структури наукової проблеми створює гносеологічні передумови для політично корисливої аксиології, невідконтрольної логічним законам. Така деформація уможливорює уникнення незручних питань і ще більш незручних відповідей, а у деяких випадках і взагалі допомагає все поставити з ніг на голову у пориві самозакоханого моралізаторства. Тим самим фактично торується шлях для логічно безкарного конструювання чогось вищого за інтереси живої людини і, зрештою, полегшує перетворення самої людини на «гумус історії». Коли логіка історіописання звільняється від самої себе, від впливу власного критерію логічності, вона завжди отримує нагоду для безконтрольного вироблення чергових крематоріїв історичного досвіду.

На нашу думку, особлива методологічна цінність «істинного опису *свого* минулого» полягає, в даному випадку, саме у тому, що фундаментальні висновки такого історичного дослідження підлягають негайній перевірці практикою та мають витримати випробування «перехресним допитом» за

безпосередньої участі інших наукових дисциплін. Тобто, можливості для верифікації наукового результату є значно ширшими, а значить значно ширшими є й можливості для оцінки пізнавальних можливостей, реального професіоналізму і наукової совісті конкретного дослідника. Свідома чи несвідома відмова від такої верифікації робить кожен миттєвий історичний сьогоднішній заручницею медіа-магнатів та холонокровних політехнологів, котрі, як відомо, мають справжній талант до своєчасної ізоляції історичної онтології від історичної гносеології і навіть витворюють власну гносеологію влади за межами реального часу, отримуючи завдяки цьому тимчасову майже необмежену владу над історією конкретних людей. А у подібній ситуації й сама потреба демократизації історичного світогляду може тлумачитися занадто специфічно.

Сучасні інтелектуальні історики слушно акцентують увагу на важливості міркувань щодо «філософської семантики», ролі «неясностей», «двозначностей» та «сміслових відтінків» у вивченні ключових слів і виразів, характерних для якого-небудь історичного періоду або ідейної течії. Однак, коли при цьому лише поблажливо констатується, що т. зв. «безлюдна» історія ідей (йдеться, наприклад, про ідеї свободи, рівності, справедливості, прогресу, тиранії та ін. ключових понять) просто «зберігає своє місце», то це, на нашу думку, далеко не відбиває суттєвості «понятійного виміру» методологічної кризи соціального пізнання⁶⁶. Адже роль понятійної культури радикально зростає на етапах суспільної трансформації, тобто саме тоді, коли відбувається масове виробництво та розповсюдження багатьох «старих-нових» ідей, виготовлених за класичними зразками. І від якості самих «зразків» багато в чому залежить історичне майбутнє як самих ідей, так і цілих народів, котрі здійснюють їхню рецепцію і вдаються до спроб їхнього втілення в царині соціальної практики. На цій обставині акцентує увагу Р.Козеллек у своїх дослідженнях взаємозв'язку історії понять і соціальної історії, нагадуючи про «внутрішню силу слів, без вживання яких практично неможливо засвоїти досвід людських вчинків і страждань і зовсім неможливо розповісти про них»⁶⁷.

У цьому сенсі підвищення уваги до питань епістемологічного контакту методології історії та соціальної філософії нам видається достатньо обґрунтованим кроком вже з огляду хоча б на ту цілком очевидну обставину, що зазначені напрямки наукового пошуку були і є спрямованими до однієї мети — вдосконалення процесу суспільного самоусвідомлення особистості. Фактично це є наступним логічним кроком на шляху запропонованої Р.Козеллеком поглибленої кореляції історії понять і соціальної історії. В умовах пострадянської трансформації історичного мислення це ще й цілком закономірна реакція на скасування попередньої «істматівської» парадигми. Адже, попри її обмеженість вона була виразом природного прагнення людського розуму до вироблення прийнятного інструментарію для тлумачення соціальної цілісності в процесі її історичної еволюції.

Парадигму скасувати можна, однак від самої потреби цілісного пізнання людина нікуди не подінеться. У цьому сенсі пошук нових варіантів синтезу соціальної філософії та аналітичної філософії історії видається цілком виправданим з урахуванням змін соціального середовища і радикального зростання ролі комунікативних аспектів. Потреба цього природного епістемологічного симбіозу лише посилюється усвідомлення можливостей соціальної філософії у справі з'ясування базових закономірностей життєдіяльності соціуму і важливості цих наукових пошуків для розуміння механізмів самоорієнтації особистості в історичному процесі. Після визнання глибокої зануреності теорії й методології історії у простір філософії історії немає нічого більш природного, ніж суттєве підвищення уваги до теоретико-історичного потенціалу фахового соціально-філософського аналізу. (Формальною підставою для цього є хоча б вже те, що, приміром, у переліках українського ВАКУ в рамках єдиної спеціальності фіксується «*соціальна філософія та філософія історії*» і, як правило, саме розділом «філософія історії» завершуються системні узагальнення «соціальної філософії» як навчальної дисципліни).

Свідомий крок методології історії назустріч соціальній філософії суттєво поглиблює розуміння цілісності комплексу гуманітарних досліджень, онтологічної та гносеологічної цілісності уявлень про людину. На нашу думку, внаслідок цього елітарний історико-методологічний дискурс скептичних емпіриків, раціоналістичних аналітиків та романтичних футурологів з приводу самого факту існування «логіки історії — історичної логіки» втрачає значну частину своєї полемічної гостроти. Адже, коли спокійно поміркувати, то будь-яке рішуче заперечення самої можливості хоча б сегментарного осягнення «логіки історії - історичної логіки» у даному контексті одночасно виявляється й фактичним запереченням самого сенсу існування і соціальної філософії як науки, і соціології як науки, і економіки як науки, і політології як науки. Подібне заперечення взагалі скасовує потребу у суспільствознавстві як складному, багатокомпонентному знарядді цілеспрямованого пошуку загальних закономірностей та засадничих принципів функціонування соціуму. Логічним наслідком подібного заперечення могли б, приміром, стати відмова від наукових зусиль у напрямку поліпшення якості прогнозних оцінок існуючих тенденцій розвитку фінансових ринків (та економічної кон'юнктури в цілому); визнання безглуздості вироблення перспективних планів розвитку підприємств; заперечення доцільності прогнозів розвитку демографічної ситуації та свідоме самоусунення від ще дуже багатьох напрямків історичного передбачення результатів еволюції суспільних явищ і процесів. Адже, якщо «логіки історії» не існує взагалі, і це поняття є лише яскравою метафорою, то значить неможливо прогнозувати й будь-яку систему причинно-наслідкових зв'язків у їхній історичній еволюції. Тоді навіщо взагалі напружуватися біля рулетки глобального казино незбагненого світового духу?

Але ж, по великому рахунку теорія й методологія історії як і соціальна філософія прагне збагнути параметри людської діяльності і людського мислення як способів існування соціальності. Хоча звісно теорія історії прагне це робити у власноруч сконструйованій вільній ретроспективі способу мислення, відтворює історичні етапи народження та інтелектуальної кристалізації ідейно оформлених індивідуальних і колективних мотивів. Цілком очевидно, що Платон, Аристотель, Т. Гобс, Ж.Ж. Руссо, Ф.М. Вольтер, Г.В.Ф. Гегель, І. Бентам, К. Маркс, Г. Зіммель, М. Вебер, Е. Дюркгейм, Т. Парсонс та багато-багато інших видатних мислителів є повноправними «громадянами» як соціальної філософії, так і теорії історії (з рахуванням соціального змісту історичних явищ і процесів). Головною метою соціальної філософії є, як відомо, пошук механізмів взаємодії суспільного буття і суспільної свідомості, і сам досвід такого пошуку об'єктивно є дуже значимим для адекватної оцінки специфіки суспільної свідомості на конкретних етапах розвитку людської історії. Нам видається, що саме від врахування такого досвіду значною мірою залежить ступінь «онтологічності» перспективних моделей теорії історії. Це жодною мірою не позбавляє теорію історії гносеологічної самостійності, а навпаки лише «доозброює» її ефективним логічним інструментарієм. Соціальний філософ, котрий в рамках свого методу розглядає духовну сферу як широкий комплекс ідей, поглядів, уявлень (тобто як увесь спектр виробництва індивідуально й суспільної свідомості), котрий замислюється над проблемами трансформації суспільної свідомості і законами її перетворення в індивідуальний духовний світ людини, є не лише природним гносеологічним союзником теоретика історії, а й на певних етапах сам перетворюється на прототип історика, який вирішив серйозно поглибити свої уявлення про базовий понятійний апарат та сутнісні зв'язки ключових категорій власного дослідження. Чим як не теорією історії є, приміром, традиційно привабливий для соціального філософа досвід виробництва культурних цінностей, досвід їх передачі від одного покоління до іншого? І чи не належить, приміром, до розряду засадничих принципів зрілої теорії й методології історії класичний постулат сучасної соціальної філософії про те, що усі сфери суспільного життя тісно взаємопов'язані, що їх треба розглядати лише в єдності і що абсолютизація якоїсь однієї сфери суспільного життя призводить до виникнення деформованої моделі суспільства? Так само, чи не є визначальним також і для методологічного самовизначення теоретика історії відомий постулат соціальної філософії про «діяльність як спосіб існування соціального». Тоді, коли соціальна філософія використовує принцип *єдності слова й діла* у якості базового принципу пояснення специфіки соціального (і навіть взагалі заперечує своє існування поза межами цього принципу), вона безпосередньо підтверджує і принцип онтологічної єдності теорії та емпірики в історіописанні, єдності розуміння і тлумачення історичного процесу. Адже у відриві від історичної дійсності, десь за межами органічної єдності реальної історії й історіописання (тобто

поза історичною «єдністю слова та діла») будь-яка найдосконаліша теорія й методологія історії невідворотно перетворюється на чисту ідеологію (а часом і на чисту міфологію або навіть релігію).

Соціальна філософія, як відомо, розглядає суспільні явища з точки зору причин їх виникнення, з'ясовує загальні закони їх розвитку. Серцевиною цієї науки вважається вивчення відносин людини і суспільства у всій складності їх відтінків. Відповідно, й фундаментальний висновок соціальних філософів про те, що пізнання «складностей» суспільства (і, тим більше, його динаміки) вимагає комплексного підходу, є дуже співзвучним найскладнішим проблемам історичної науки епохи «плюралістичної трансформації». Тож методологічна цінність доробку, принаймні для прагматичної історії, є очевидною. Для історика видається цілком природним раціональне врахування вже апробованих підходів до низки проблем людського начала в історії (питань взаємодії індивідів в межах соціуму, проблем об'єктивації й індивідуального освоєння духовного й, зрештою, сакраментального питання спрямованості (й можливостей спрямування) людської історії. Відповідним чином це обумовлює потребу хоча б приблизного розуміння усталених соціально-філософських підходів, або хоча б орієнтовне знання про їх існування.

На теренах посткомуністичної методологічної руїни в цілому вже утвердилось достатньо суверенне (з точки зору людини) визначення соціального пізнання як «пізнання людьми законів функціонування суспільства і самих себе, своїх цілей, бажань, потреб»⁶⁸. Дослідники соціальних аспектів теорії пізнання сходяться на думці, що соціальне пізнання — це величезний світ, багатий та різноманітний, який зараз вже важко охопити цілком. Це особливий світ зі своїми проблемами, методами, підходами, світ, який ще не склався остаточно, але формується на наших очах⁶⁹. Зокрема, наголошується, що особливістю об'єкта соціального знання є його історичність, оскільки і суспільство, і особистість, і форми їх взаємодії є динамічними, а не статичними. Суспільство виступає одночасно і суб'єктом, і об'єктом пізнання. Таким чином соціальне пізнання виступає як самопізнання, хоча саме по собі це ще не робить його ані простішим, ані успішнішим.

Правильна оцінка потенціалу традиційної типологізації соціального пізнання є важливим етапом пізнавального процесу. Традиційно визначаються три типи соціального пізнання: гуманітарні знання; соціально-економічні знання; соціально-філософські знання. Соціально-філософське знання займає у цій тріаді особливе місце. Як вважають філософи, воно є системостворюючою основою для всіх соціальних знань. Воно розробляється на базі узагальнення практики конкретного історичного етапу розвитку суспільства і орієнтується на вироблення найбільш загальних уявлень про соціальне буття людини.

Ряд авторів пропонує інший підхід до визначення типів соціального знання і поділяє таке пізнання на дві самотутні підсистеми. Пізнання законів

функціонування суспільства здійснюється суспільними науками, а пізнання людиною самої себе, ціннісно-сміслової сфери свого буття — т. зв. гуманітарними науками. Звісно, такий поділ соціального знання є достатньо умовним, однак, на думку цілого ряду дослідників, він є небезпідставним⁷⁰.

Як відзначають представники пострадянської філософської науки, багатоманітність визначень соціальної філософії обумовлена тим, що досі чітко не з'ясовано проблемно-предметний статус соціальної філософії. Однією з причин цього визнається нігілістичний (такий, що повністю заперечує всі попередні досягнення) розрив з «істматівським» минулим. Дається взнаки утвердження з середини 80-х років «плюралізму думок, а не знань». З огляду на таку ситуацію видається корисним згадати загально-відомі функції філософії, чинні й для соціальної філософії:

- функція екстраполяції універсалій (виявлення найбільш загальних ідей, уявлень, понять, на яких базується суспільно-історичне життя людей);
- функція раціоналізації та систематизації (переведення у логічну та теоретичну форму сумарних результатів людського досвіду в усіх його різновидах — практичному, пізнавальному, ціннісному);
- функція критична (критика догматичного способу мислення і пізнання, помилок, забобонів тощо);
- функція формування теоретично узагальненого образу світу на певному шаблі розвитку суспільства.

У даному контексті з усього розгалуженого комплексу специфічних завдань власне соціальної філософії теоретика історії приваблюють перш за все наступні:

- гносеологічна функція (дослідження і пояснення найбільш загальних закономірностей і тенденцій розвитку суспільства в цілому, а також суспільних процесів на рівні великих соціальних груп);
- методологічна функція (соціальна філософія виступає як вчення про методи пізнання соціальних явищ, найбільш загальних підходів до їх вивчення);
- інтеграція і синтез соціального знання (встановлення загальних зв'язків соціального буття);
- прогностична функція соціальної філософії (створення гіпотез про загальні тенденції розвитку соціального життя і людини).

Для запозичення з царини соціальної філософії загальних підходів макротиологізації ключових завдань теоретико-методологічного осмислення історичних явищ і процесів надзвичайно важливим видається адекватне усвідомлення нових можливостей і нових небезпек мислительної культури Постмодерну. Для нас у даному випадку суттєвою є та обставина, що завдяки високому ступеню узагальненості своїх положень, законів та принципів, соціальна філософія за своєю епістемологічною природою (на рівні принципів) виступає як методологія суспільствознавства (хоча, звісно, й не вичерпує галузеву методологію як таку).

Не викликає жодних сумнівів, що на пострадянському просторі вона активно і з успіхом виконує свою важливу світоглядну функцію, сприяє формуванню гуманістичних цінностей та ідеалів. Однак чи у повній мірі можна говорити про реалізацію методологічної функції в широкому розумінні цього поняття як органічної єдності гносеології, інтегративності та прогностичності? І чи не тому галузеві суспільні науки так сміливо вдаються часом до досить ризикованих «самостійницьких» пошуків на оманливо щедрій методологічній ниві Постмодерну? Все більш нагальною виглядає потреба здійснення регулярної переоцінки культури мислення галузевих дослідників з урахуванням стрімких темпів залучення ними інструментарію суміжних наук. Адже, не секрет, що не завжди вчасно відбувається вироблення вкрай необхідного «гносеологічного імунітету» проти повторення давно забутих спеціалізованими галузевими дослідниками методологічних похибок. Тож питання про те, чи у повній мірі на нинішньому етапі розвитку постмарксистського суспільствознавства використовується потужний методологічний потенціал оновленої соціальної філософії нам видається не таким вже й абстрактним. Абсолютно закономірним є таке питання, принаймні, у царині історіописання. Адже усунення з «методологічної арени» теоретичного марксизму як одного з різновидів соціальної філософії, що залишило після себе неприємне відчуття теоретико-методологічного вакууму, конче потребує відповідної «теоретичної реакції» й збоку переконаних емпіриків.

Тривале пасивне очікування того, що гучна перемога над славнозвісним «формаційним підходом» автоматично призведе до народження якісно нової соціальної філософії як цілісного методологічного підґрунтя, виявилось справою малоперспективною з точки зору майбутнього фундаментальних досліджень. Постмарксистська суверенізація галузевих досліджень і їхній пошук нової методологічної самодостатності з одного боку, й добровільна відмова соціальної філософії від попереднього командно-адміністративного методологічного лідерства з іншого, самі по собі створюють замало передумов для формування нової нової, більш якісної та більш раціональної теоретичної цілісності. Приміром, палкий заклик до «повної і безумовної деідеологізації» у підсумку виявився дезорієнтуючим принаймні в царині історії ідей (оскільки вже на рівні підсвідомості заперечувалася сама потреба вивчення якісно нових, значно більш складних ідейних комплексів).

Для вітчизняної історичної науки згаданий комплекс фундаментальних питань набуває особливої ваги, оскільки, як давно відомо, реальна історія розвивається в різний «соціальний час», в різних культурах та цивілізаціях. Зрештою, в різних суспільствах існує різна ієрархія цінностей, різне сполучення ідеологічних чинників, котрі формують «суспільне замовлення» на зміну теоретичного мислення. На етапі формування нових методологічних підвалин вітчизняної історичної науки особливо важливим видається не лише уважне ставлення до актуальних методологічних пошуків галузевих суспільних дисциплін, а й більш глибоке, більш самостійне занурення у

простір нової соціальної філософії як достатньо організованого теоретико-світоглядного комплексу.

Складні проблеми оновлення самої соціальної філософії не повинні породжувати сподівання на звичний «фінальний» варіант суспільствознавчої методології і якийсь остаточний перелік нових зручних вказівок з методологічного олімпу. Творчі пошуки соціальних філософів і їх наполегливі спроби осягнення нової соціальної дійсності мають лише стимулювати адаптацію самих істориків до простору нової методологічної свободи. Конструктивну роль при цьому здатне відіграти розширення можливостей плюралістичного «сполучення людини і філософії». Вже напрацьовані вітчизняними соціальними філософами нові підходи до розуміння проблеми людини, пошуки нової якості філософського осмислення людського буття, людських інтересів та цілей відкривають нові горизонти й для вітчизняної теорії та методології історії.

У царині історичного мислення стара проблема гострої конкуренції між антропоцентризмом та соціоцентризмом не втрачає своєї гостроти і потребує нових зусиль у напрямку пошуків надійного теоретичного підґрунтя для розробки перспективної моделі соціального оптимуму в інтересах сталого розвитку. Найсуттєвішим видається, у даному випадку, те, що таким чином відкриваються нові можливості для пошуку шляхів гуманізації культурної пам'яті як визначального чинника історичного поступу народу, формування повноцінної соціально-комунікативної складової суб'єкта історії. Це значною мірою наближає нас і до розуміння славнозвісної «людинотворчої» функції культури, проливає світло на механізм передачі соціального досвіду й сприяє більш адекватному визначенню історичних перспектив усіх суспільних верств і соціальних груп. Для нового осягнення історії, котре народжується «в людині і для людини», це має абсолютно принципове значення.

Звісно, що в рамках нашого дослідження ми не маємо наміру робити спеціальний поглиблений огляд стану сучасної соціальної філософії або намагатися вийти на якусь системну оцінку її досягнень. Ми для цього не маємо ані місця, ані часу, ані морального права, оскільки у даному випадку цю роботу варто залишити професійним філософам. Однак, як вимогливий споживач найрізноманітнішої «філософської продукції», сучасний історик має незаперечне право висловити власну думку (хай навіть часом занадто суб'єктивну й поверхову) щодо існуючих можливостей практичного застосування у своєму проблемному полі виробленого філософами епістемологічного інструментарію. Головним здобутком для історика стає, у даному випадку, досвід самостійного системного мислення.

Власне, саме задля такого «зовнішнього» застосування й працюють соціальні філософи. Як підкреслюють у передмові до першого видання свого ґрунтовного курсу лекцій «Сучасна соціальна філософія» відомі українські філософи й політологи В.П. Андрущенко та М.І. Михальченко, їхня праця написана у першу чергу з урахуванням пізнавальних потреб молодого

покоління громадян незалежної України. Головним своїм завданням автори вважають врахування «різнопланових конкретно-історичних інтерпретацій тих чи інших закономірностей» без «суб'єктивного спотворення інтелектуальних надбань та життєвого досвіду людства». Справедливо наголошується, що створення нової методології соціального пізнання перебуває лише на початковій стадії. Тому особливо важливим є те, що сучасна соціальна філософія охоплює розмаїття підходів, методологій, теоретичних побудов. На переконання авторів, твердження про відсутність в Україні власної соціальної філософії є неправдивими. Українська соціальна філософія є, і вона має глибоке коріння. Інша справа, що її майже не знають, оскільки вона ніколи систематично не вивчалася⁷¹. Нам видається, що й вітчизняні історики, котрі наполегливо дошукуються причин методологічної кризи своєї науки, цілком погодяться з подібним висновком. Адже достатньо очевидно, що одним з вирішальних чинників методологічної кризи пострадянської історичної науки багато в чому є загальна логіко-пізнавальна й безпосередньо соціально-філософська незрілість самого історико-теоретичного мислення. Абсолютно виправданим є авторський наголос на тому, що сучасна соціальна філософія аж ніяк не зводиться до української або будь-якої іншої національної філософії. Поглиблене знайомство зі світовим інтелектуальним досвідом є сьогодні однією з ключових передумов не лише з точки зору позиціонування української думки у світовому загальнокультурному контексті, а й з урахуванням вимог продуктивного контакту національної та всесвітньої історії. Як засвідчує досвід новітнього історіописання, цей контакт, власне, й відбувається перш за все у царині теоретико-методологічній. За будь-яких обставин і у будь-якому дисциплінарному просторі абсолютно справедливим видається наголос на важливості самостійного опрацювання першоджерел, що є фундаментом мислительної культури людства. Характерно, що у другому, доопрацьованому виданні цієї праці В.П. Андрущенко та М.І. Михальченко саме під таким кутом зору й уточнюють предмет соціальної філософії. Йдеться вже не про «розкриття основних закономірностей функціонування та розвитку соціуму», як у попередньому виданні, а про «загальнолюдські засади цивілізаційного розвитку, що викристалізовує історія і до яких прагне наблизитися кожен історичний народ, культура і держава». Тобто, ми фактично опиняємося у методологічному просторі добре знайомого історикам культурно-історичного синтезу. Коли врахувати, що все більша увага приділяється таким напрямкам сучасної соціальної філософії, як феноменологія і герменевтика, то враження від прогресуючого методологічного взаємопроникнення соціальної філософії теорії історії стає ще відчутнішим. Слід зазначити, що таке взаємопроникнення має в Україні достатнє глибоке власне коріння⁷².

На пострадянських теренах можна спостерігати чимало випадків зневажливого ставлення до світової спадщини, що має мало спільного з потребами прискореної критичної рецепції кращого світового досвіду (тим

більше, що суспільно більш ефективний варіант досвіду досить часто буває суттєво менш рентабельним з точки зору егоїстичних інтересів окремих видатних персон). Старі нігілістичні звички, добряче настояні у тоталітарному акваріумі на «єдино правильній» методології монополістичного тлумачення суспільних проблем, швидко даються взнаки, коли виникає потреба термінового реального засвоєння незвичних інформаційних та логіко-концептуальних масивів нового плюралізму. Складність повноцінної рецепції компенсується зухвалістю часом досить дотепного (хоча достатньо примітивного за своєю епістемологічною суттю) ігнорування великих істин і визначних мислителів. Найзручніший спосіб для такого способу «оновлення мислення» — вироблення на традиційному предметному полі абсолютно нової науки, довільне визначення її законів, її термінології, прилаштування до неї кращих зразків софістики і, у підсумку, щасливе звільнення від надмірного тягаря інтелектуального досвіду людства. Ще простіше — вмонтувати у специфічну логіку подібного роду науки добре знайомі класичні поняття і категорії, спрямувавши їх у бажане нігілістичне русло «паралельних світів». В епохи радикальних перетворень загальна епістемологічна ситуація запеклої війни стереотипів є, безперечно, сприятливою для найрізноманітніших інтелектуальних експериментів. З одного боку, це непогано, оскільки відкриває простір для самостійного теоретичного мислення. Однак, з іншого може становити й серйозну небезпеку втрати (підміни) цікавого й корисного людського досвіду гармонізації суспільних відносин. На пострадянських теренах сьогодні суттєво актуалізувалися міждисциплінарні дослідження на стику філософії, історичної науки, політичної економії, соціології, політичної науки та юриспруденції. Однак, інколи в рамках зрозумілої боротьби із статичним, закостенілим традиціоналізмом, прокламується не лише раціональне дистанціювання від політичної кон'юнктури, а й часом занадто оригінальне дистанціювання від «усього корпусу соціальних знань» (під тим приводом, що в них втілені пізнавальні та політичні установки традиціоналізму, економікоцентризму і тому подібних апріорно згубних речей локального, регіонального та світового рівня). Однак, чи справді розрив з політичною традицією ідеократичного насильства потребує тотального розриву з людською культурою спеціалізованих «мисленневих експериментів»? Чи не перетворюється тоді омріяне міждисциплінарне дослідження на черговий унікальний випадок мертвого зависання між дисциплінами, на своєрідну «наукову ідеологію» нового типу, котра безапеляційно оголошує всі інші варіанти суспільствознавчого пошуку безглуздою писаниною?

Знаменита теза *«Народ — чистий листок паперу!»* — є дуже старою й історично перевіреною моделлю лукавого оновлення інтелектуального ландшафту. Відоме гасло *«Мы наши, мы новый мир построим!»* відкриває, як відомо, суто практичні перспективи на особистому рівні в рамках дотичної концепції *«Кто был никем, тот станет всем!»*. Однак, наскільки продуктивними є історичні спроби замінити «все» чимось «одним» в ході передачі

наступним поколінням раціонального колективного досвіду, ми вже знаємо достатньо добре. Історик не може оминати тієї обставини, що й у новому театрі навколонукового абсурду знайома казармена уніфікація пізнавального плюралізму також здатна достатньо легко віднайти для себе гідне місце. Для цього достатньо лише здійснити елегантну підміну здорового критичного мислення якомога більш «сміливим» та наративно винахідливим епістемологічним нігілізмом. Тоді рецепція чужого цивілізаційного досвіду взагалі перестає бути складним і відповідальним науковим завданням, а перетворюється на приємну подорож чергового епістемологічного олімпійця. Тоді й стають непотрібними як самі носії свідового досвіду, так і їхні найбільш чесні та розумні критики. Тобто, непотрібним стає сам епістемологічний діалог як метод селекції правил інтелектуальної творчості. Тоді й сам «цивілізаційний підхід» швидко перетворюється лише на варіант модної політичної риторики, під прикриттям якого відбувається, за словами оригінального російського філософа й політолога В.П. Макаренка, «поліцейська зачистка реальних людей і проблем», що має своїм логічним підсумком ситуацію, коли «замість Платонів і Невтонів у нас тепер свої Хантінгтони. Тільки свисни — набіжать!»⁷³.

Цілком очевидно, що в умовах розквіту ірраціональних дискурсів продуктивний контакт теорії історії та соціальної філософії передбачає у першу чергу фундаментальний розвиток загального інтелектуального підґрунтя раціональної свідомості. За наявного сполучення й конкуренції раціональних та ірраціональних типів історичної свідомості безперечний інтерес для методології історичної науки становить універсальний інструментарій сучасної аналітичної філософії. У таянній пізнавальній ситуації методологічний досвід аналітичної філософії зберігає свою актуальність завдяки тому, що він є результатом тісного поєднання двох напрямів філософського мислення — логічного позитивізму та його суттєво видозміненого продовження — лінгвістичної філософії. У ширшому значенні «аналітичною філософією» називають таку тенденцію сучасної філософії, в рамках якої існує підвищена увага до способу висловлювання думки, до аналізу та уточнення значень і смислів⁷⁴. З точки зору методологічних потреб адекватного осмислення сучасних «мовних ігор» (у царині історичної свідомості взагалі й новітнього історіописання зокрема) досвід аналітичної філософії не може не становити інтерес для теоретика історії. Наративна «прихованість» історичного досвіду обумовлює гостроту потреби спеціального дослідження, спрямованого на виявлення і врахування усього спектру реальних значень висловлювань суб'єктів історичного процесу, історичних документів та джерел, аналітичних суджень учасників найрізноманітніших суспільних дискусій, суспільно важливих фрагментів судової практики й етапів законотворчого процесу, документальних та змістовних аспектів оговірних відносин між державами тощо. Як слушно наголошують вітчизняні дослідники, за останні п'ятдесят років аналітична філософія, котра

нараховує вже більше століття, перетворилася зі специфічної англо-американської дослідницької традиції на дійсно міжнародний філософський напрям, важливу складову сучасного «філософського процесу». Вона розширилася не лише географічно, а й змістовно і включає сьогодні в себе всю проблематику фундаментальних філософських дисциплін: онтологію, теорію пізнання, методологію і філософію науки, філософію свідомості, філософію мови, а також етику, соціальну філософію та філософію мистецтва. Безперечно близькими для професійного історика (й для будь-якого «історика для себе») є такі методологічні принципи філософів-аналітиків як чіткість та ясність викладу думок, раціональність дискусії, увага до мовних та логічних аспектів проблем, котрі є предметом дискусії. Особливо корисним для розуміння постмодерних тенденцій в історіописанні може, приміром, виявитися наявний у сучасній аналітичній філософії досвід вивчення т.зв. «конструктивістських тенденцій», характерною рисою яких є уявлення про людське пізнання як про довільне конструювання (або ж організацію) світу. «Відкриття» аналітичної філософії не повинно бути занадто великою несподіванкою, оскільки аналітично-філософський потенціал міркування деяких класиків вже давно здавна приваблював фахівця теорії та методології історії. Окрім, приміром, Т. Куна, Х. Пантема, М. Полані або того ж К. Поппера, достатньо лишень згадати таких значимих мислителів як Дж. Берклі, І. Кант, А. Шопенгауер або Е. Кассирер, у працях яких елементи конструктивізму аналізуються з дивовижною наполегливістю. Безперечно близьким теоретику історії є, приміром, відкриття перспектив контекстуального аналізу, здійснене Л. Вітгенштайном. Запропоновані філософами-аналітиками варіанти дискусії щодо реалізму та антиреалізму, їхні роздуми з приводу концепції альтернативних епістемологій не можуть не становити цікавості в епоху сучасної «методологічної революції» (у першу чергу з точки зору потреби визначення спільних кордонів і розмежувальних ліній онтологічного і гносеологічного плюралізму, з'ясування причин і наслідків релятивістських тенденцій в епістемологіях). Чи не є, приміром, органічно притаманною теорії та методології історії таке наукове завдання як «встановлення сутнісних особливостей інтерпретації знання як концептуалізованого досвіду» або ж дослідження сутності «плюралізму як методологічного принципу»? Або ж чи не є цікавими для теоретика історії з'ясування «еволюції класичної епістемологічної програми від об'єктивізму до конструктивізму, від моделі нейтрального спостерігача до уявлення про «когнітивного агента»⁷⁵?

Звісно, що у більшості випадків аналітична філософія проникає у простір історичної теорії не у «чистому» вигляді, а через посередництво філософії історії. Це, приміром, знайшло своє практичне втілення у появі такої оригінальної дисципліни як «аналітична філософія історії». Власне кажучи, суто з формально-логічної точки зору, такі визначення як «аналітична філософія» або «аналітична філософія історії» до повної міри виглядають нонсенсом,

оскільки якою ж іще може бути «наука філософія» як не аналітичною. Адже сутністю філософського міркування саме і є послідовний понятійно-категоріальний аналіз та синтез. Відокремлювати аналіз від синтезу, означає прирікати сам аналіз на штучну обмеженість. Однак, у даному випадку методологічний зміст аналітичного підходу має скоріше не формально-логічний, а переважно спрямовуючий, об'єктно-орієнтований характер, є варіантом епістемологічного пристосування до умов все більш «суверенної» деконструкції та все більш глибокої релятивізації. Аналітика, у даному випадку, є способом систематизації та активізації завжди необхідного у науці «критичного мислення». У цьому полягає головна цінність новітніх аналітичних концепцій, але, водночас, саме у цьому інколи приховуються й їхні найголовніші небезпеки. Все залежить від того, наскільки ефективними є запропоновані систематизації, наскільки вони дійсно відбивають досягнутий людським розумом рівень критичної перевірки отриманих знань (у тому числі й історичних). У першу чергу, величезне значення має, на нашу думку, те, у якій мірі адекватною конкретно-історичній реальності є комплексна модель знання, самостійно обрана і структурована вже на самому початку запланованої аналітичної апробації. Інколи буває дуже цікаво дізнатися, які нові «шори» для свого рафінованого розуму конструює сам аналітик — чи це добре знайомий замовний аудит авторитетної фірми, чи це є справді чесний пошук істини незалежним науковцем, котрий щиро прагне досягнути пізнавального максимуму під час самостійної аналітичної верифікації чужих та своїх наукових результатів. У даному випадку, «аналітична філософія історії» не становить якогось виключення в рамках загальної теорії пізнання. По суті саме такого роду сумніви щодо реальних можливостей традиційної філософії історії, невдоволеність її занадто обережною аналітичністю і занадто суб'єктивізованою комплексністю, й слугували своєрідним внутрішнім поштовхом для розвитку «аналітичної філософії історії».

Приміром, класик аналітичної філософії історії Артур Данто був щиро переконаний, що традиційна (у його термінології «субстантивна») філософія історії взагалі здійснює незаконні екстраполяції у майбутнє, котрі мають ту ж саму структуру, за допомогою якої історики організують події минулого. Разом з тим сам історик, з метою підвищення «корисності» своєї праці, цілком може писати як філософ історії, тобто думаючи про майбутнє. А. Данто наводить приклад Фукідіда, котрий, на його думку, писав так, як має писати філософ історії (тобто писав про минуле, але тільки або головним чином для того, щоб дати ключ до розуміння майбутнього, оскільки минуле може «коли-небудь повторитися ... у тому ж або схожому вигляді»). За його словами, Фукідід, як людина практична, добре розумів, що для минулого вже ніщо не може бути корисним. Тільки з майбутнім ми можемо щось зробити, і тільки по відношенню до майбутнього історична праця могла б принести якусь користь. Однак, при цьому А. Данто дотепно зауважує, що, якби працею історика дійсно користувалися, то, звісно, майбутнє не було б так

схоже на минуле. Адже, відзначаючи райони, де люди гинули у пісчаних плавунах, сподіваються на те, що у майбутньому (принаймні, у цих районах) жертв не буде. Разом з тим, А. Данто все ж не вважає, що Фуکیدід поринає у стихію філософії історії. На думку дослідника, він скоріше займається соціальною наукою, принаймні неявно, оскільки прагне до того, щоб з його книжки ми отримали якісь вельми загальні факти щодо поведінки окремих осіб та груп людей у політичному контексті — факти, які найбільш виразно виступають у подіях, що ним описуються. Тим не менш, його праця зберегла б свою цінність навіть у тому випадку, якби ці факти не носили загального характеру, навіть якби греки та спартанці значно відрізнялися від тих людей, які жили раніше або пізніше. На думку А. Данто, у праці Фуکیدіда ми дійсно знаходимо свій відбиток. (Звісно, дослідник, має на увазі перш за все «відбиток» людської поведінки й людських звичок).

Подібний висновок філософа-аналітика має надихати теоретиків історії на те, щоб вони уважніше дивилися у дзеркало, намагалися краще розпізнавати *себе сьогоднішніх* також і для того, щоб глибше зрозуміти людей «минулого». Завдяки цьому суттєво зростають шанси реалізації славнозвісного «мінімального завдання історика», під яким А. Данто, розуміє «істинний опис подій *свого* минулого». Саме здатність до здійснення такого опису і вважає філософ-аналітик «мінімальною характеристикою діяльності історика, необхідною умовою приписування певній особі предикату «бути істориком». Автор зовсім не стверджує, що історики займаються тільки цим, однак наполягає на тому, що, успіх у створенні таких описів є необхідною передумовою будь-якої іншої їхньої діяльності. При цьому А. Данто не має сумніву, що історики можуть здійснювати і здійснюють «особливі акти емпатичного ототожнення» себе з особами, що брали участь у тій чи іншій події⁷⁶.

Надзвичайно симптоматичним нам видається міркування дослідника з приводу того, що «стосовно майбутніх подій ми володіємо *тільки* концептуальними джерелами і абсолютно не маємо у розпорядженні документальних». На думку А. Данто, не можна заперечувати, що історики здатні бачити і дійсно бачать у подіях минулого те, що може слугувати моральним уроком, що містить попередження і зразки для уподіблення. Не можна заперечувати й того, що мотиви істориків часто є цілком прагматичними: вони прагнуть відновити або підірвати чийсь репутацію, дати читачеві моральну настанову або ж обґрунтувати яку-небудь моральну позицію. Тим не менш це не суперечить їх прагненню *повідомити, що ж дійсно відбулося*. Адже коли історик не прагне до цього, то він пише *не* історію. Зрозуміло, що різні історики, що різняться своїми моральними переконаннями і цілями, можуть писати різні оповіді. При цьому кожний з них, не дивлячись на різницю переконань, буде намагатися точно описати те, що відбулося⁷⁷.

Можна констатувати, що для як для професійного історика, так і для звичайної соціалізованої людини потреба само орієнтації у постмодерному просторі обумовлює не нівелювання, а навпаки, радикальну актуалізацію

ранкіанського реалізму. Відбувається пошук шляхів поглиблення тлумачень реальності за рахунок активізації прагматики у її широкому епістемологічному контексті. Прагматична історія за таких умов об'єктивно покликана бути більш прагматичною, але, водночас, і суттєво більш філософською. Індивідуальна готовність до такого поглиблення відіграє вирішальну роль, а у зв'язку з цим зростає і значення якісних характеристик історичної освіти й самоосвіти, що потребує розвитку індивідуальних аналітичних здібностей.

А. Данто звертає увагу на досить симптоматичне, з точки зору теоретика історії міркування, Л. Вітгенштайна про те, що хоча *майбутнє* від нас приховане, однак навряд чи так думає «астроном, який вираховує дату сонячного затемнення». При цьому наголошується, що, коли астроном вираховує дату майбутнього затемнення, ми не припускаємо, що він при цьому користується особливим даром передбачення або володіє другим зором. На переконання А. Данто, коли ми кажемо, що майбутнє приховане, ми всього лише маємо на увазі, що «в нас немає законів або теорій, подібних до тих, що є в астронома»⁷⁸. Дослідник шукає нове знаряддя для розуміння історії і відмовляє при цьому класичній, «субстантивній» філософії історії у цілковитій адекватності, оскільки припускає, що вона недостатньо враховує логічні особливості так званої «мови часу» і взагалі спирається на неправомірне поширення способів опису, характерних для історії, за межі сфери їх застосування. На думку А. Данто, аналіз *історії* та аналіз *субстантивної філософії історії* пов'язані приблизно так само, як трансцендентальна аналітика і трасцендентальна діалектика у «Критиці чистого розуму» І. Канта: «діалектика показує, яка сумна доля очікує на розум, коли форми розсудку, що описуються аналітикою, він намагається вивести за межі сфери їх застосування, а саме сфери досвіду». А. Данто закликає тлумачити наведені міркування «в дусі критичної філософії». У такому сенсі дослідник і здійснює власне розмежування так званих «методологічного індивідуалізму» й «методологічного соціалізму». За його словами, методологічний індивідуалізм не сприймає знаменитої максими Б. Рассела, згідно з якою в ім'я економії мислення всі похідні сутності мають бути замінені логічними конструкціями. А. Данто не вважає суспільства логічними конструкціями, що складаються з конкретних людей, у тому сенсі, в якому Рассел вважав столи та зірки логічними конструкціями з чуттєвих даних⁷⁹.

На завершення своєї спроби визначення пізнавальних горизонтів аналітичної філософії історії, А. Данто висловлює переконання, що, не знаючи оцінки наших дій з точки зору історії, ми не можемо контролювати сучасності. Якщо існує невідворотність в історії, то вона, на його думку, обумовлена не стільки соціальними процесами, що розгортаються завдяки їх внутрішній енергії і у відповідності з їх власною природою, скільки тим, що ми усвідомлюємо результати своїх дій лише тоді, коли вже пізно що-небудь змінити. На думку дослідника, філософія історії намагається пізнати майбутнє, не розуміючи того, що якби ми знали майбутнє, ми могли б

керувати сучасністю і фальсифікувати твердження про майбутнє, котрі, таким чином, виявляються такими, що не мають користі. За словами А. Данто, ми пізнаємо майбутнє лише тоді, коли *воно* стає минулим і вислизає з під нашої влади. Але ми *можемо зрозуміти його значення*, у цьому і полягає робота історика: він створює історію⁸⁰. Таким чином, головний методологічний постулат історіописання доби постмодерну отримує додаткове філософське обґрунтування. Г. Вайт у цьому сенсі теж є талановитим проповідником аналітично-філософських підходів.

На етапі свого оновлення українська теорія і методологія історії фактично опинилася перед складним завданням витворення власної конструкції «знакової системи», котра має відбивати як сучасні національні реалії, так і глобальні тенденції. Йдеться про суттєво глибше врахування специфіки славнозвісного «герменевтичного кола», тобто обумовленості розуміння елементів певної «ситуації» загальним усвідомленням цієї «ситуації», і навпаки (оскільки кожний новий етап омислення визначається змістом і новими навичками, отриманими на попередніх етапах)*. Можна говорити про гегелівський варіант розвитку по спіралі, але виключно у площині свідомості суб'єкта, який пізнає.

Постмодерний авторитет герменевтики не повинен, у даному випадку, стати на заваді самостійного укрупнення цієї загальнометодологічної проблеми. Адже достатньо очевидно, що, за великим рахунком, дана ідея не є фантастично оригінальною, оскільки фактично йдеться про лінгвістично забарвлений *системний підхід*, давно відомий будь-якому більш-менш відповідальному науковцю. Тим не менш, імперативи окреслення *герменевтичного кола* теорії й методології історії й досі залишається далеко не завершеним науковим завданням, котре не втрачає своєї привабливості (особливо в умовах сучасного «лінгвістичного повороту» в українському історіописанні). Те, що таке завдання є далеко не простим, переконливо засвідчує увесь розвиток філософської думки ХХ століття. Герменевтична і феноменологічна рефлексія в процесі своєї взаємодії утворили особливий пізнавальний простір. Хоча вони певною мірою є методологічними конкурентами, тим не менш, як з'ясувалося, їх поєднання цілком можливе на шляху безпосереднього споглядально-рефлексивного (тобто феноменологічного) дослідження кожного з поновлених актів герменевтичного повернення від елементу до цілого і навпаки. Адже кожний етап герменевтичного аналізу фактично формує новий цілісний феномен свідомості і збагачує предметно-сміслову структуру людського світоусвідомлення. Таке поєднання, власне й запропонував М. Гайдеггер. Продовжуючи розпочату Е. Гуссерлем

* Термін «герменевтичне коло» був уведений у ХІХ ст. Шляермахером і використовувався представниками герменевтики в контексті розкриття гносеологічної ролі традиції як регулятивного чинника інтрасуб'єктивного досвіду (Див.: Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — С. 116–117).

феноменологічну реформацію філософії, «ранній» М. Гайдеггер взагалі розтлумачив філософію як універсальну феноменологічну онтологію. Його дослідження Буття і Часу навіть отримало назву «фундаментальної онтології». Гайдеггерівська екзистенційна аналітика має герменевтичний характер, а феноменологічне поле розширюється до позитивного аналізу «прихованості». Можна сказати, що пострадянська методологія історіописання все ще перебуває у стані феноменологічної трансформації, ще не трансформувалася у паралельний проект «подолання метафізики». Можливо тому історична наука ще досить часто хизується «потенційною предметністю людської маніпуляції». У даному випадку варто лише нагадати, що справжнє мислення, на переконання пізнього Гайдеггера, все ж має осмислювати саме Буття⁸¹. Таке переконання відбиває європейську еволюцію розуміння єдності науки й життя, шляхів відтворення історичну дійсність як об'єкту «практичного розуму». Йдеться, звісно, про заклик до осягнення й тематизацію розмаїття видів буття суцього, спосіб осягнення онтологічної й гносеологічної єдності буття як такого у межах єдиного трансцендентального горизонту часу. Для теоретика історії це цікаво, оскільки людське буття у всьому багатстві його сутнісних проявів і часових горизонтів і є тією історією, яку так натхненно обстоювали усі вдумливі емпірики й спостережливі теоретики від Фукідіда до М. Блока. Чесна оцінка варіантів рецепції інших типів мислення — важливий крок на шляху виховання нової людини в рамках «іншої», більш масштабної моделі інформаційної взаємодії. Для того, щоб порозумітися, люди змушені орієнтуватися у відтинках величезній кількості найрізноманітніших тлумачень (чуток-«толків»). Для М. Гайдеггера вони є позитивним феноменом буттєвого способу розуміння і тлумачення т. зв. «присутності». Філософ вважає, що «мова, котра промовляється» є повідомленням, націленим на те, щоб підвести слухача у розімкнутому Бутті до того, про що йдеться. Таким чином, «чутки-тлумачення» є для М. Гайдеггера можливістю «все зрозуміти без попереднього освоєння справи». У «чутках-тлумаченнях», «цікавості» та «двозначності», а також у їхньому взаємозв'язку відкривається образ буття повсякденності, який маркується досить дивним терміном «падіння присутності». На думку М. Гайдеггера, «присутність» готує собі самій постійну спокусу «падіння» (Адже «буття-у-світі» саме по собі є спокусливим, а спокуслива заспокоєність якраз і прискорює згадане «падіння»). У кінці гайдеггерівського «Буття і часу» нагадується, зокрема, про те, що «час» у Аристотеля стоїть поряд з «місцем» і «рухом», тоді як у Гегеля «час» іменується «наочним становленням»⁸². У даному випадку очевидно мається на увазі, що гегелівська діалектика саме у тому й полягає, що «місце» зливається з «рухом» і витворюється певна динамічна цілісність, яка вже існує не поряд з «часом», а всередині нього. І на додаток та ж сама динамічна цілісність вже містить «час» всередині своєї хитроумної єдності. Фактично ми маємо можливість спостерігати застосування одного з ключових законів класичної драматургії, яким постулюється

художня єдність дії, місця і часу. Власне, ефект справжнього театрального мистецтва й обумовлюється ступенем реалістичності розуміння внутрішніх законів людського сприйняття динаміки реального життєвого світу. У цьому у полягає органічна єдність законів театральної творчості й історіописання, як відтворення споконвічної драми історичного буття людини.

Не дивлячись на обмеженість індивідуальних можливостей і вади характеру, людина постійно шукає своє власне місце в рамках єдності буття і часу, називаючи і цю єдність, і сам свій пошук словом «історія». 5-го серпня 1921 року М. Гайдеггер у своєму листі до К. Ясперса висловлює ширий жаль з приводу того, що «знову і знову знаходиш у собі дрібне створіння, яке намагається схватитися від труднощів і буде карточні будиночки». А майже рік потому, 27-го червня 1922 року, у своєму іншому листі тому ж адресатові, філософ акцентує увагу на дуже суттєвому моменті стрімкої «феноменологізації» людської історії. Він пише, що «психічне не є щось таке, що людина «має», свідомо чи несвідомо, а це щось таке, *що* вона є і що нею «живе». Саме тому М. Гайдеггер так переконаний, що нам «необхідна критика всієї колишньої онтології, самих її коренів у грецькій філософії». Але така критика, в той же час, вимагає, на його думку, і «принципового розуміння реальних проблем греків». При цьому, однак, рішуче наголошується, що неможливо ввести «низьку реальність» і приклеїти тіло до духовних актів⁸³. Далеко не риторичним є, у даному випадку, питання про те, як має реагувати на подібну інтелектуальну пропозицію сучасна українська теорія історії, котра пережила цілу низку «приклеювань» тіла до духовних актів із наступним їхнім повторним хірургічним відокремленням без наркозу.

Характеризуючи сучасну «українську ситуацію», академік Ю.М. Пахомов скористався красномовним висловом досвідченого аналітика і визнаного фахівця в царині міжнародних відносин Стівена Коена, котрий з приводу українського варіанту демократичної трансформації зауважив, що це був «безпрецедентний процес демодернізації країни, котра живе у ХХ ст., — це транзит у середньовіччя». Коментуючи такий висновок, український дослідник цілком слушно, на нашу думку, зауважив, що «на відміну від протестантських країн, або ж конфуціанських, консолідація в умовах бідності тут неможлива. Розкол на надбідних та надбагатих деформує і розколює країну»⁸⁴.

Можна констатувати, що класичний процес первісного нагромадження капіталу відбувався в Україні хаотично й у багатьох випадках аморально, але він тривав і досяг певного етапу історичної зрілості, коли вже потрібно дуже серйозно замислитися над глибокою трансформацією самих принципів функціонування новоствореного економічного середовища. Адже мало швидко поділити, потрібно, щоб все поділене запрацювало, щоб все нормально взаємодіяло і динамічно розвивалося. Давно потрібно запровадити повноцінні «правила гри» після визначення «фіналістів» відбіркових змагань посткомуністичної «гри без правил», виснажливої й принизливої для переважної

кількості громадян. Перед Україною стоїть складне завдання справжньої модернізації, оскільки всі попередні етапи з об'єктивних і суб'єктивних причин виявилися досить далекими від потреб загальнонаціональної раціональності. Особливо, коли не знімати з порядку денного європейську інтеграцію як стратегічний орієнтир національного розвитку. Для того, щоб оцінити шанси України як «запасного гравця Європи» М.І. Михальченко цілком слушно пропонує оцінити її стан здоров'я, техніку гри та вміння грати за правилами. Достатньо простим і раціональним видається міркування, про необхідність шляхом наукового аналізу «з'ясувати, що змінилося на краще, що на гірше, що треба вітати, а що засуджувати». З цією метою, на переконання дослідника, вкрай необхідно «застосувати новий модернізаційний підхід до аналізу самої України, подій у ній та за її кордонами»⁸⁵.

Окрім раціонального переосмислення характеру внутрішніх процесів, безумовно йдеться ще й про якісно нове, суттєво більш адекватне осмислення цивілізованих «правил гри» в цілому, у глобальному та регіональному вимірі, зокрема, у вимірі європейському. З точки зору вітчизняної науки, покликаної подолати небезпечну «розруху в головах», йдеться перш за все про досягнення повноцінної взаємодії філософської, соціологічної, політичної, економічної, історичної й інших наук в інтересах досягнення потрібної комплексності розуміння масштабних національних та міжнародних процесів. Приміром, конституційна мета — побудова соціальної держави — «може бути реалізована насамперед як масштабний економічний модернізаційний проект». Як переконує європейський досвід, досягти цієї мети можна тільки за умови органічній єдності економічної, соціальної й політичної складових модернізації (до політичного аспекту М.І. Михальченко включає й політико-правовий елемент). Наголошується на необхідності термінового й достатньо предметного визначення ключових етапів української модернізації, оскільки «модернізаційні зміни — це не безцільний і не безкінечний процес»⁸⁶. Варто лише додати, що додати, що, коли йдеться про модернізаційні зміни в контексті реалізації євроінтеграційної стратегії, актуальність і складність подібного системного аналізу й планування зростає надзвичайно суттєво. Тим більше, що існуючі теоретичні уявлення про сам євроінтеграційний процес є дуже різноманітними. У даному сенсі відомі дослідники-європейці М. Яхтенфукс і Б. Колер-Кох безперечно мають рацію, коли акцентують залежність можливостей наукового пізнання від якості застосованих теорій. На їхнє переконання, теоретичні тлумачення мають базуватися на глибокому врахуванні специфіки феноменів, що є предметом розгляду. Як зазначається, існуючі наріжні підходи в дослідженні Європи часом є занадто різнохарактерними. Однак, цілком очевидно, що «у політичному процесі структуротворення тісно переплітаються нормативні й аналітичні аспекти. З одного боку, йдеться і про рушійні сили інтеграційних процесів, що їх вивчають теорії інтеграції, і про умови ефективного вирішення різного роду питань, які досліджує аналіз політик». Зокрема, явно

недостатньою залишається увага до «урядування як окремого самостійного концепту». Самі дослідники визначають урядування як «процес свідомого політичного ціле покладання і втручання в оформлення суспільного устрою та його складових, що постійно триває». В рамках такого визначення автори прагнуть досягти більш тісної прив'язки теорії урядування до практики діяльності органів державної влади. У цьому сенсі «урядування передбачає ціле покладання та прийняття рішень щодо відповідних заходів, обов'язкових для виконання як суспільними групами, так і окремими індивідами, що не чинять опору і не висловлюються проти даного рішення»⁸⁷. На думку абсолютної більшості провідних експертів, небезпечні кризові явища на теренах сучасного ЄС й обумовлюються з одного боку, недостатньою якістю урядування в багатьох країнах регіону, а з другого — недостатнім рівнем узгодженості кроків на національному й наднаціональному, загальноєвропейському рівні, тобто недостатньою якістю урядування вже на рівні самого ЄС, однією ключових функцій якого є забезпечення відповідного рівня координації та контролю життєво важливих для європейської спільноти політичних, економічних, соціальних і культурних процесів. Новітній досвід української незалежності не менш переконливо довів вирішальну роль якісного урядування у справі практичної реалізації євроінтеграційних прагнень й зміцнення принципів засад української незалежності в інтересах усіх українських громадян. Одним з надзвичайно важливих чинників ефективної координації і дієвості критеріїв якісного урядування було і залишається спільне розуміння раціональності.

Видатний європейський філософ Ю. Габермас акцентує увагу на епістемологічній складовій раціональності. Як він пише, «раціональністю» ми називаємо наявність (у здатних говорити та діяти) бажання здобути бракуючі знання й правильно їх використати»⁸⁸. Для України вже саме таке «бажання раціоналізму» виглядає серйозною ментальною проблемою, котра за умов неповторного етапу пострадянської трансформації лише загострилася. Адже «схеми», відверто ірраціональні з точки зору загальної логіки національного поступу, виявляються, зазвичай, напрочуд раціональними з точки зору окремих гравців і окремих команд. Сполучити цей ірраціональний простір вітчизняної «тіньової епістемології» з усталеним простором традиційного європейського раціоналізму виглядає завданням фантастично складним (якщо не безнадійним). Той, хто досяг видатного успіху на стежинах темного лісу, навряд чи колись матиме занадто велике бажання збагачуватися новими знаннями про якісь там нові яскраво освітлені «лабіринти». Навіщо потрібні нові знання, а тим більше їхнє застосування, коли це у підсумку лише актуалізує невизначеність, пов'язану із запровадженням жорстких правил добросовісної конкуренції. Тобто, навіщо «збагачуватися знаннями», коли можна «просто збагачуватися» внаслідок їх відсутності. У даному історичному випадку, простимулювати здорову «жадобу знань» здатне лише громадянське суспільство, зацікавлене у своєму виживанні. Однак, для цього

воно саме має достатньо чітко усвідомлювати подібну потребу, а не сподіватися самотійно чи у складі якоїсь «зграйки» колись таки й собі зірвати «Джек-пот» у примітивній «грі без правил».

Ю. Хабермас, приміром, вважає, що «Діалектика просвітництва» (1948) М. Горкгаймера і Т. Адорно є несправедливою по відношенню до розумного змісту культурного модерну, який закріплено та інструменталізовано у буржуазних ідеалах. Перш за все філософ має на увазі дуже значиму у технічному відношенні «власну теоретичну динаміку», котра активно підштовхує науки виходити за межі наявного Знання (тобто, власне інновативний характер раціонального капіталізму). Ще одним суттєвим здобутком Ю. Хабермас, вважає універсалістські засади права та моралі, котрі втілилися (звісно, з безліччю недоліків) у інститутах конституційних держав, у формах демократичного волеутворення, у індивідуалістичних зразках формування ідентичності. І, нарешті, не можна забувати, й продуктивність та креативну силу естетичного досвіду. Ю. Хабермас навіть констатує певну безтурботність у поводженні з досягненнями західного раціоналізму. Філософа дивує те, як можуть визнані просвітителі «так недооцінювати розумний зміст культурного модерну, що все сприймається тільки як сплав розуму й панування, влади і значення»⁸⁹.

Якщо такого роду проблеми не втрачають актуальності в межах сучасного інтелектуального простору розвиненої Європи, то що говорити про «перехідні суспільства». У таких суспільствах високі філософські сумніви у безмежних можливостях «інструментального розуму» дуже часто поступаються простому й політтехнологічно більш привабливому запереченню самого «інструментального розуму». «Цілераціональність» часто не спрацьовує навіть у випадку гострої потреби національного самозбереження. Як наслідок, відміняється «будь-яка диференціація основних понять» та нівелюється, зокрема, значення «етичної раціоналізації капіталістичної системи» (а часом і взагалі історична значимість «спрямованого мислення та цілераціональних дій і вчинків»)⁹⁰. Для теорії й методології історії в умовах нинішньої поширеності доволно (чи навіть свавільно) абсолютизованого позаепістемологічного прагматизму актуалізується застереження А. Лавджоя про те, що «кількість дійсно оригінальних філософських ідей або діалектичних ходів — як і кількість дійсно оригінальних жартів — поза всяким сумнівом є обмеженою». На думку дослідника, зовнішня новизна багатьох систем досягається виключно за рахунок нових сфер їх застосування і нового аранжування елементів, що їх складають. Справжня новизна «є річ значно більш рідкісна, ніж це зазвичай вважається». Саме тому історик окремої ідеї й має прагнути «роздивитися спільні «інгредієнти»: логічні, псевдологічні або афективні»⁹¹. Нам видається, що побажання уважно роздивлятися логічні, псевдо логічні й афективні елементи тлумачень історичних феноменів, є корисною порадою не лише для історика ідей. Виховання такої дослідницької уважності є метою всієї теорії й методології історії. Без такої

уважності історична наука й історично мисляча особистість завжди ризикують опинитися у просторі небезпечного фікціоналізму. У даному випадку суттєво загострюється питання щодо теоретико-методологічного потенціалу і соціальних функцій функції самої інтелектуальної історії як стрімко прогресуючої історичної дисципліни. На етапі активної рецепції нової загальнометодологічної та нарративної свободи, на нашу думку, дуже важливо одразу визначитися, чим же вона стане у загальному підсумку — своєрідним «трамадолом історика» чи справді ефективним знаряддям осмислення багатоманітної історичної практики й складних процесів формування історичної свідомості. Тобто, у чому виявиться її істинний сенс — у посиленні можливостей логічної самоорієнтації історичної свідомості в потоках людського буття і часу, людського Dasein; чи вона лише відкриє нові можливості боротьби з раціоналістичним світоглядом, стане антитезою матеріалізму й просто виведе кращі інтелектуальні ресурси у більш безпечний простір абстрактного теоретизування (та при цьому ще й здійснить свідому деконструкцію історії як «тексту буття»). Зрозуміло, що за будь-яких умов остаточний вибір парадигми як завжди залишається за самим дослідником. Тож, коли, приміром, того ж А. Лавджоя одночасно вшановують як епістемолога, фахівця з філософії, як історика ідей і, що надзвичайно важливо, як людину дії, то, можливо, саме у такому функціональному сполученні й полягає магістральна перспектива розгортання пізнавального потенціалу інтелектуальної історії. Адже у практичному історичному сенсі завжди йдеться зовсім не про знищення ідей шляхом позбавлення їх «абстрактності», а скоріше про свідоме й фахове використання «конкретності» для їхнього реального осягнення. На цій обставині й наголошував С. К'єркегор, коли писав, що Сократ зовсім не прагнув зробити абстрактне конкретним. Через посередництво конкретного Сократ намагався зробити видимим абстрактне. Приміром, «іронічний суб'єкт» може й не знати «нового», а знати лише те, що «сучасне» не відповідає «ідеї»⁹². Це видається особливо суттєвим за потреби з'ясування і подальшого врахування змісту типів мислення, світоглядів і варіантів історичної поведінки. Для нас, у даному випадку, має бути ще більш очевидною неодноразово наголошувана елементарна істина — для того, щоб зрозуміти, що «сучасність» не відповідає «ідеї», потрібно принаймні адекватно розуміти зміст самої «ідеї», а потім ще й виявитися здатним здійснити адекватне логічне порівняння цієї «ідеї» з «дійсністю». Для історика, котрий досліджує подібні розумові операції на певному відрізьку національного й світового часу, є очевидною прикладна цінність соціальної філософії та аналітичної філософії історії, що за своїм покликанням сприяють тому, щоб «мислення не заблукало», поки рефлексія буде віддаватися рефлексії. Адже завжди і всюди, на думку С. К'єркегора, діє правило: перш ніж почати розмірковувати, необхідно зайняти правильну вихідну позицію. Навіть за умов найвідвертішого тлумачення «істини як суб'єктивності» *дійсність індивіда* все одно залишається ще й *завданням*,

котре повинно бути реалізоване. А для того, щоб діючий індивід був здатний вирішити завдання «реалізації дійсності», він, на переконання С. К'єркегора, повинен відчувати себе ланкою загального ланцюга, він повинен відчувати й поважати сусідні з ним ланки⁹³. Тож, у результаті міркувань ми повертаємося у знайоме русло «Великого ланцюга буття» А. Лавджоя. Це жодною мірою не заперечує індивідуалізму, тим більше творчого, а нагадує про потребу збереження індивідуальної дієздатності в умовах поглибленого відчуття Іншого. Йдеться про визнання потенціалу й перспективи розвитку комунікаційних аспектів людського досвіду. У збереженні здатності до ефективної соціальної взаємодії за будь-яких змін світоглядної парадигми й полягає сутність цивілізованого способу духовної інновації, котра відрізняє його від усіх сліпих і догматичних рецепцій епістемологічного багатства світу. Власне, з урахуванням такої потреби засновник критичної теорії й один з фундаторів знаменитої Франкфуртської школи М. Горкгаймер й наполягав на здійсненні нетотожності між загальним і особливим у рамках критичної теорії, що стала спробою розриву «універсального зв'язку засліплення». Ця теорія стає варіанту усвідомлення обмеженості будь-якої спеціалізованої діяльності, в тому числі пізнавальної⁹⁴. Можна констатувати, що в даному випадку Франкфуртська школа здійснила значний внесок у формування нової повоєнної ідентичності не лише громадян демократичної Німеччини, а й усієї нової Європи, яка зробила важливий крок на шляху практичного розуміння історичної функції людської солідарності. Нинішня системна криза розширеного ЄС і соціальна криза цілої низки ще зовсім недавно процвітаючих європейських країн багато в чому обумовлюється, на нашу думку, необачним забуттям або ж навіть зухвалим ігноруванням свого власного інтелектуального й морального досвіду.

Громадянам «перехідних суспільств» не потрібно далеко ходити за прикладами «сліпої рецепції». Будь-який підручник із загальної зоології пропонує класичне гасло збалансованого паразитизму: «Живи і давай жити іншим!». Посткомуністичний простір дуже повільно доростає навіть до такого «раціонального зоологізму» (не кажучи вже про «раціональну соціальність»). Як, зокрема, засвідчує економічна історія молодих демократій, використання самої лише оболонки «ідей», непоодинокі вихолощення їхнього змісту бувають часом напрочуд прибутковим. Приміром, у просторі пострадянського перверсійного ринку класична політекономічна різниця між «абстрактною» і «конкретною працею» достатньо легко трансформувалася у досить оригінальне поняття «чисто конкретної праці», котра гарантує прискорене вичавлювання живої копійки з «абстрактної праці взагалі» (приміром, з таких оригінальних «ідей» як фальсифіковане відшкодування ПДВ, «намальована» нульова прибутковість суб'єктів господарювання, «байдушність» до контролю видатків тощо). «Піратські копії» деяких економічних і правових ідей виявляються надзвичайно зручними для сибаритів «піратських гаваней». Будь-яка благородна ідея дуже просто перетворюється на інтелек-

туальний антибіотик, який знищує все живе, а найбільш раціональним видом індивідуальної трудової діяльності стає «інсайдне», «офшорне» і тому подібне привласнення результатів колективної трудової діяльності. У підсумку, «чистий прибуток» абсолютно перестає лякатися брудних грошей, а популярний за часів соціалізму принцип «Хто не працює — той не їсть!» отримує історико-методологічне доповнення у вигляді значно оригінальнішого постулату «Хто працює — той хронічно недоїдає!». Як результат, для основної маси нових вільних громадян історична ефективність всієї складної операції з «пересадці ідей» виявляється еквівалентною розумному обміну шила на мило.

Пострадянський ідеологічний ентузіазм здебільшого ілюструє стару мудрість менеджерів, яка говорить: «Ніщо не пахне так добре, як труп попередника!». Однак це не гарантує якість рецепції нових ідей. Кожний новий рекламно-пропагандистський ідейний абсолютизм завершується, як правило, черговою деідеологізацією (а фактично, дескредитацією тієї чи іншої великої ідеї). В українських умовах це завжди тягне за собою ще й відчутне посилення відрази до будь-якої політики та будь-якої влади. У такій ідейній динаміці не має, мабуть, нічого дивного. Альберт Ейнштейн якось сказав, що, на його думку, дві речі є нескінченними — всесвіт і людська глупота. Однак, при цьому він зауважив, що стосовно всесвіту він не має цілковитої впевненості. Знаменита «Похвала глупоті» Еразма Роттердамського сьогодні отримує фантастично нове обґрунтування внаслідок шалених переваг експлуатації довіри на пострадянському «полі чудес».

Сучасна специфічна монетаризація вітчизняного ідейного ринку доводить небезпідставність відомого висновку Жан-Жака Руссо про те, що «той, хто чинить добро тільки через гроші, лише очікує на кращу оплату, щоб вчинити погано». Прагнення найрізноманітніших «ідеологічних менеджерів» до абсолютної керованості ринку ідей є, звісно, цілком обґрунтованими з точки зору економічної логіки та великої «логіки влади». Для того, щоб зберегти контроль над суспільством, справді потрібно власноруч розкласти цілісну суспільну свідомість по потрібним «шухлядам» (а після цього ще й уважно відслідковувати та регулювати будь-які зміни пропорцій). Для цього вкрай важливо вміти дохідливо пояснити кожному, що саме «цьому кожному» є найнеобхіднішим для цілковитого духовного комфорту. Адже, як влучно зауважила «наратологічний» нащадок знаменитого у європейській історії банківського дому Фуггерів та Вельсерів, безперечно обізнана у питаннях соціальної психології телеведуча Марія фон Вельсер, «без реклами споживачеві чого доброго може спасти на думку самостійно приймати рішення». Справжнє громадянське суспільство тим і відрізняється від несправжнього, що епістемологія не залишається для нього чимось абсолютно зовнішнім, а тим більше чужим, стороннім. Справжнє громадянське суспільство бере активну участь у раціональному визначенні структури і вмісту програм і стратегій національного розвитку. Навіть у стихії найвищука-

нішого постмодерного «розтікання мислю по дереву» суспільство, котре керується інтересами власного буттєво-свідомісного комфорту, завжди прагне наблизитися до чітко уявлення про структуру цього самого «мисленнєвого дерева», вперто досліджує його онтологічне та гносеологічне коріння і намагається заздалегідь оцінити його можливий плід. Цивілізоване суспільство тим, власне, й відрізняється від нецивілізованого, що воно наполегливо і чесно з'ясовує характер та наслідки власних «мисленнєвих експериментів». Лише за такого підходу знамените «дерево швидкоплинної мислі» має хоч якийсь історичний шанс перетворитися на повноцінне «дерево пізнання». Для національних спільнот, глибоко отруєних ідеологією абсолютного етатизму, на перехідних етапах завжди має особливе значення аристотелівська проблема переходу від володіння знанням та нездійсненості цього знання до його здійснення⁹⁵. Тож, нам видається, що питання про те, яку ж, власне, суспільну функцію має виконувати за таких умов вітчизняна історична наука і яким має бути її реальний соціально-філософський та суто аналітичний потенціал, є сьогодні далеко не риторичним. Сучасні вишукані «ігри текстами» національної та світової історії обумовлюють нагальну необхідність запровадження значно ефективніших інтелектуальних практик, спрямованих на попередження маніпуляцій у царині суспільної свідомості.

Історик не може не враховувати того, що однією з провідних методологічних варіацій української рецепції західного типу плюралістичного наукового мислення залишається «неопозитивізм» (з якого, власне і виросла «аналітична філософія», частиною якої є «лінгвістична філософія»). Як відомо, до розряду основних принципів «неопозитивізму у соціальних науках» відносять наступні положення: соціальні явища підпорядковуються законам, спільним для всієї дійсності — природної та соціально-історичної (натуралізм); методи соціального дослідження мають бути такими ж точними й об'єктивними, як і методи природознавства (сциєнтизм); «суб'єктивні аспекти» людської поведінки можна дослідити лише через відкриту поведінку (біхевіоризм); істинність наукових понять і тверджень повинна встановлюватися на основі емпіричних процедур (верифікації); всі соціальні явища мають бути описані і виражені кількісно (квантифікація); соціальна наука має бути вільною від ціннісних суджень і зв'язку з ідеологією (методологічний об'єктивізм)⁹⁶.

Не можна не помітити, що пошуки вітчизняними істориками виходу з пострадянської методологічної кризи дуже часто, принаймні у загальному розумінні системи принципів, наближаються до окреслених постулатів. На нашу думку, коли теорія і методологія історії будуть занадто довго самовизначатися, роповідати переважно про самих себе та про свої естетико-логічні муки творчості і через це зволікати із послідовним та достатньо системним з'ясуванням неопозитивістської складової сучасного «наукового духу», то вони матимуть усі шанси перетворитися на відоме «мистецтво заради мистецтва».

Англійський інтелектуальний історик і філософ П. Уінч здійснив цікаву самостійну спробу поглиблення уявлень про історію як про «соціальну науку»⁹⁷. Безперечний інтерес з точки зору теорії та методології історії становлять міркування дослідника стосовно епістемологічних підходів Дж.С. Мілля, Л. Вітгенштайна, М. Вебера, В. Парето, Р. Коллігвуда. Як вже зазначалось, у процесі ознайомлення з дослідженнями інтелектуальних істориків важливо не лише отримати адекватне уявлення про розвиток та еволюцію самої інтелектуальної історії, а й заглибитись у методологічний зміст та контекст інтелектуально-історичних пошуків. Адже особлива методологічна функція інтелектуальної історії, власне, й полягає у розробці моделей синтезу методологічних підходів до аналізу історичної дійсності, зокрема інтелектуальних можливостей осягнення її соціального змісту. Поглиблена увага до цього змісту забезпечує інтелектуальну історію від перетворення на мистецтво заради мистецтва. Методологічний досвід освоєння інтелектуального досвіду становить головну цінність сучасної вітчизняної рецепції світового досвіду інтелектуально-історичного аналізу. У цьому сенсі праця П. Уінча «Ідея соціальної науки» є достатньо показовою. Адже вона вважається першою спробою синтезу лінгвістичного підходу англо-американської аналітичної філософії й підходів «континентальних» філософів, зосереджених на проблематиці тлумачення соціальних явищ. Міркування П. Уінча становлять предметний інтерес, оскільки цей дослідник безпосередньо пов'язує трансформацію соціальних наук з епістемологічним напрямком у дослідженні питання про розуміння смислу людських дій⁹⁸. В основу авторської концепції покладено пізні погляди Л. Вітгенштайна, й з точки зору історика спроба осмислення П. Уінчем можливостей практичного застосування ідей Вітгенштайна до різних сфер соціального досвіду людей видається надзвичайно цікавою, оскільки відкриває нові горизонти тлумачення ролі логіки у царині традиційної методологічної проблематики історичного мислення. Йдеться перш за все про можливості й характер селекції історичного досвіду в інтересах його практичного використання для самоорієнтації особистості у мінливому соціальному середовищі. У даному сенсі акцент П. Уінча на особливій ролі філософських засад соціальних досліджень і його критика спроб нівелювання філософського підходу відається важливою з точки зору сучасної реструктуризації світоглядно-філософських засад пострадянського історіописання й потреб досягнення якісно нового розуміння специфіки гуманітарного знання. У цьому сенсі на предметну увагу заслуговує полеміка Уінча з «логікою моральних наук» Дж.С. Мілля. Значну цікавість для теоретика історії становить і погляд П. Уінча на можливості прогнозування суспільних явищ, а також авторське обґрунтування потреби більш ретельного врахування суб'єктивних намірів і рішень учасників певної суспільної практики, роздуми щодо критеріїв раціональності людської поведінки, конвенціонального характеру соціальних відносин. Продемонстроване Уінчем розуміння гострої необхідності суттєвого

підвищення уваги до процесів зближення лінгвістичної практики людей і їх соціальних відносин, є, на наше переконання, надзвичайно перспективним і соціально важливим напрямком розвитку вітчизняної теорії й методології історії. Адже тісний взаємозв'язок дискурсивної та недискурсивної сфер людського досвіду стає в умовах пострадянської історичної дійсності усе більш очевидним. (Достатньо хоча б згадати тезу Уінча про те, що навіть такі «не інтелектуальні» події як війни, обов'язково передбачають свою систему лінгвістичних конвенцій). Як нагадує Уінч у передмові до своєї праці, методологи й філософи науки зазвичай звертаються до свого предмета з питанням про те, а яким є характер пояснень, що висуваються даною наукою. Звичайно ж пояснення є тісно пов'язаними з розумінням. Розуміння є метою пояснень і кінцевим результатом вдалого пояснення. Але звісно, розуміння має місце не лише там, де має місце пояснення. На його думку, «пояснення необхідне лише тоді, коли існує або, принаймні, припускається якийсь брак розуміння. Однак, має бути якийсь стандарт, порівняння з яким дозволяє виміряти такий брак; і зим стандартом може бути лише розуміння, яким ми вже володіємо»⁹⁹. На глибоке переконання Уінча, логіко-концептуальні труднощі, що виникають тоді, під час приведення у зв'язок один з одним способів мислення, закорінених у різних сферах людського життя, не можуть бути вирішені шляхом звернення до формальної системи. Дослідник наголошує, що більша ясність щодо того способу, яким поняття правила співвідноситься з людською поведінкою можливо б навіть посилила переконливість запропонованого ним розмежування між соціальними і природничими науками. У передмові до другого видання своєї праці П. Уінч зауважує, що деякі положення він сам би дещо відкорегував. Приміром, він вже не вважає таким однозначним положення, сформульоване на с. 43: «Лише тому, що людські дії слугують прикладом правил, ми можемо говорити про минулий досвід як про такий, що відповідає нашій теперішній поведінці». Таке положення може бути адекватним лише у розгорнутому вигляді, однак коротко він пропонує переформулювати його настурним чином: «Види відповідності минулого досвіду теперішній поведінці можуть бути віднайдені лише остільки, оскільки ця поведінка слугує прикладом правил, або ж вона є схожою, у відповідних відносинах, із поведінкою, що слугує прикладом правил». П. Уінч визнає також, що запропоноване ним на початку глави V, розділу 2 положення про те, що «соціальну взаємодію плідніше порівнювати з обміном ідей у процесі розмови, ніж із взаємодією сил у фізичній системі» (с. 89), хоча зараз видається йому правильним настільки, *наскільки далеко це заходить*. Однак уся біда в тому, що, за власним зізнанням автора, він занадто односторонньо захопився негативною стороною цього твердження і у підсумку так і не скористався своєю власною пропозицією щодо розгляду спорідненості між соціальним життям та обміном ідей у розмові. У процесі переосмислення власних міркувань Уінч доходить висновку, що головна проблема полягає у тимчасовому характері

етико культурних умов, які роблять можливим такий обмін ідеями. У своїх наступних працях, зокрема у «Етиці й дії», дослідник здійснив спробу з'ясувати деякі способи, за допомогою яких етичні поняття входять у наше розуміння соціального життя¹⁰⁰. Торкаючись проблеми філософських засад гуманітаристики (Глава I), Уінч сам визнає, що його підхід до даної проблеми «складається з війни на два фронти: по-перше, з критики деяких панівних сучасних ідей про природу філософії; по-друге, з критики деяких панівних сучасних ідей про природу соціальних досліджень»¹⁰¹. Бажаний результат дослідник прагне отримати шляхом дискусії з протилежних сторін і прагне довести, що філософія науки, мистецтва, політики і т.д. (він називає їх «периферійними» філософськими дисциплінами) є важливими лише у їх відношенні до епістемології й метафізики. Це стає осердям критики запропонованої Дж. Локком концепції «філософії як помічника майстра», покликаного розчищати смітники на шляху до знання¹⁰². У процесі свого захисту доброго імені істинного філософа і для ілюстрації небезпек «над наукових» амбіцій філософії П. Уінч наводить приклад «аматорських псевдонаукових спекуляцій Гегеля». Для викриття «апріорної псевдонауки» автор користується міркуваннями Д. Г'юма про природу очевидності, що нам підтверджує існування фактів» і відповідну потребу дослідження самого способу, якими ми «приходимо до пізнання причин ідей». Водночас, П. Уінч намагається переконати у тому, що відмова від концепції «філософії як майстра» не веде і не повинен вести до концепції «філософії як помічника майстра». У цій площині розглядається й інтерес філософії до мовних проблем. Дослідник вважає, що для філософа мовна проблематика є цікавою лише підкутом зору пошуків відповіді на питання «Наскільки реальність піддається осягненню, і які зміни вносить у життя людини той факт, що вона може отримати уявлення про реальність?» Адже цікавитись тим, чи піддається реальність осягненню, означає запитувати про відношення між думкою і реальністю. Розгляд природи думки приводить також і до розгляду природи мови. Насправді, як пише П. Уінч, інтерес філософа до мови полягає не стільки у вирішенні окремих випадків лінгвістичної плутанини заради самих цих випадків, скільки вирішення плутанини щодо природи мови в цілому¹⁰³. Торкаючись проблеми взаємодії емпіричного й концептуального типів дослідження, Уінч зауважує, що емпіристи, заціклені на проблемі мови, систематично недооцінюють ступінь того, що може бути сказане апріорно. Хоча, звісно, здоровий скептицизм щодо прогностичного потенціалу ролі досвіду притаманний навіть таким видатним інтелектуалам, як, приміром, Д. Г'юм, який стверджував, що нічого не може бути гарантовано для нас у майбутньому на підставі нашого знання про те, що спостерігалось в минулому. За Г'юмом твердження про одноманітну поведінку певних об'єктів є суто емпіричним питанням, яке може бути будь-якої миті зруйнованим майбутнім досвідом¹⁰⁴. Філософія науки повинна, на переконання Уінча, «досліджувати той тип розуміння, який шукає й виражає вчений»¹⁰⁵. У цьому

сенсі теорія й методологія історичної науки має, безперечно, глибоке філософське коріння. У цьому сенсі цілком зрозумілою є спроба Уінча застосувати епістемологію до розуміння суспільства. Надзвичайно важливим, для розуміння людської історії видається теза Уінча про те, що «соціальні відносини людини із собі подібними змішані з його ідеями про реальність. Уінч навіть посилює свій наголос на даній обставині й говорить далі: «соціальні відносини є виразом ідей про реальність»¹⁰⁶. Не вдаючись до аналізу особливостей інтерпретації даної проблеми у працях Е. Гуссерля, Б. Рассела або К. Поппера, варто лише зауважити, що подібне тлумачення є дуже співзвучним добряче підзабутим історико-логічним міркуванням Г. Шпета та О. Лосєва). Вихідним пунктом для філософів, соціологів та істориків, котрі цікавляться «обміном ідеями» як когнітивним феноменом формування та суспільної циркуляції фундаментальних «значень та символів» об'єктивно стає визначення і опис «регулярностей», які втілюються у судженнях, котрі фіксують тотожність соціальних процесів. Подібні «судження» необхідно пов'язані з конкретними правилами людської поведінки в рамках окремої лінгвістичної спільноти. У даному випадку симптоматичним є висновок П. Уінча про те, що саме поняття «реальності» у кожному конкретному випадку належить мові і практиці певної «форми життя» і тому не має універсального значення. Для теорії й методології історії надзвичайно перспективним видається вже саме визнання необхідності розуміння людської поведінки як «осмисленої поведінки». Адже це одразу пов'язує усю дослідницьку стратегію з епістемологічним напрямком тлумачення «смыслу людських дій», нагадує про значення «філософських передумов» концептуалізації ключових проблем соціального пізнання. Це є цілком природним, оскільки, якщо соціальна поведінка інтерпретується як «дискурсивна, смислостворююча активність», то першочерговому омисленню підлягають такі явища, як правила і структура «конвертацій», ідеологічні функції мислення. Саме це, власне, й обумовлює гостроту потреби з'ясування історико-культурних засад формування уявлень про світ. Як на нашу думку, навряд чи можна погодитися із популярною переконаністю у тому, що ступінь поширеності і рівень впливу тієї чи іншої форми розуміння світу у той чи інший період часу не залежать від емпіричної обґрунтованості обраної точки зору (оскільки вони, нібито, пов'язані переважно з пертурбаціями соціальних процесів, включно із конфліктами, комунікацією, переговорами, ораторським мистецтвом тощо). Нам видається такий підхід хоча й не позбавленим «галузевої» логіки, але все ж є помилковим у своїй фундаментальній логіко-пізнавальній основі. Ця фундаментальна помилковість є наочною демонстрацією шкідливості будь-якої абсолютизації суто когнітивних технологій. Адже саме нехтування у процесі «розуміння світу» (або недооцінка у цьому процесі) згаданої «емпіричної обґрунтованості обраної точки зору» у переважній кількості випадків і виявляється основним чинником комунікативних конфліктів, перетворює конструктивний діалог на софістичний. З'ясування

«ступеня обґрунтованості» вихідних комунікативних позицій учасників дискурсу і є фіксованим змістом дискусії та передумовою порозуміння як спільного кроку до розуміння і окремого соціального явища, і конкретного історичного явища (зокрема, його конкретної «форми», «типу» історичного мислення). Для теоретика історії, у даному випадку, найбільший інтерес може становити сам історичний досвід синтезу експериментальної та соціальної епістемології. Фундаментальний висновок про те, що описи і пояснення світу самі конструюють форми соціальної дії і у цій своїй якості самі безпосередньо переплітаються з іншими видами діяльності людей в усій її повноті, відкриває для історика цілком конкретні перспективи дослідження дуже значимої «буттєвотворчої» функції ідей. Нам видаються цілком слушними застереження дослідників з приводу обмеженості когнітивізму, що у своїх граничних формах приховує небезпеку соліпсизму. Будь яка абсолютизація шкодить вирішенню питань щодо походження ідей і понять або ж гальмує всебічне з'ясування впливів мислення на поведінку. За такої вимогливої постановки питання, особливо щодо функціонування «лінгвістичних образів», історик автоматично опиняється у пощині проблематики «Археології знання» М. Фуко.

У широкому контексті постановки питання щодо меж когнітивізму, «буттєвотворчості» ідей та специфічної ролі емпіричної обґрунтованості обраної точки зору видається корисним торкнутися деяких підходів німецького філософа Карла-Отто Апеля, одного з фундаторів комунікативної парадигми у філософії, закоріненої, як відомо, у платонівській практиці філософського діалогу. Саме К.-О. Апель запропонував додаткові аргументи на користь висновку про те, що «дискурс має бути процедурою критичної перевірки ціннісних орієнтацій та інституціональних форм, за допомогою якої спростовуються догматичні та ідеологічні ціннісно-нормативні системи і стверджуються універсально значущі етичні норми» (котрі, власне, й становлять серцевину всього масиву найважливіших суспільних «ідей»). На переконання філософа, універсальний громадянський дискурс утворює «демократичний горизонт колективної відповідальності» і постає як політично-етична метаінституція легітимації політичної системи, норм права, науково-технічних та господарських проєктів¹⁰⁷. У розділі «Розвиток «аналітичної філософії мови» і проблема «наук про дух» свого двотомного фундаментального дослідження «Трансформація філософії» (1973) Апель дає власну оцінку «аналітичної філософії мови» як такої. Автор, зокрема, акцентує увагу на симптоматичній методико-методологічній двозначності теорії науки у «аналітичній філософії мови». На його думку, така двозначність викликана, у першу чергу тим, що під «аналітичною філософією» розуміється напрямок, який визнає науковими виключно «причинно-аналітичні» у широкому сенсі, тобто об'єктивно-пояснюючі методи «science» («науки»), читай, «природознавства у найширшому розумінні. Під нею розуміється філософія, що бачить своє безпосереднє завдання у виправданні і виокремленні цього

об'єктивногпізнання від суб'єктивного світогляду, тобто від теології, метафізики і від так званих ціннісних суджень будь-якого роду. Стосовно таким чином охарактеризованої філософії, котра у Німеччині переважно ототожнюється з т. зв. «логічним позитивізмом» Віденського гуртка, можна одразу ж з більшою чи меншою впевненістю припустити, що вона принаймні полемічно ставиться до поняття «наук про дух» і до тих філософських концепцій, котрі утворюють систематичний та історичний фон цього поняття. Полеміка між «аналітичною філософією» і філософією «наук про дух» з урахуванням цих передумов обіцяє, за словами Апеля, скоріш за все, просто нове видання тих дискусій, котрі велися у цьому зв'язку у ХІХ столітті і в ході яких І.Г. Дройзен (у своїй Історії 1868 р.), а потім і В. Дільтей (у своєму Вступі до наук про дух 1883 р.) протиставляли «поясненню» чужої нам природи «розуміння» створеного людським духом «суспільно-історичного світу». З огляду на альтернативи «пояснення» і «розуміння» у тому вигляді, як вона склалася у німецькій традиції філософії «наук про дух», можна було б припустити, що позитивним еквівалентом проблематики «розуміння» в аналітичній філософії повинна бути центральна для неї тема «смислу». Адже перш ніж *пояснювати* взагалі потрібно спочатку *зрозуміти* пропозиції пояснюючої науки і мовні конструкції (речення) як носії смислу-«meaning» (у Апеля це «*Sinn*»), як вираження певної людської інтенції¹⁰⁸.

Розглядаючи наслідки згаданої методико-методологічної двозначності для теорії науки логічного позитивізму, Апель виходить зі способу даності «*Іншого*», що запропонував Е. Гуссерль. Як, зокрема, зазначається у гуссерлівських «Картезіанських роздумах» (1831), «*інших* я осягаю на досвіді (...), з одного боку, як об'єкти світу; (...) як психофізичні об'єкти вони своєрідно злиті у світі з тілами. З другого боку, я у той же час осягаю їх на досвіді як суб'єктів цього світу, як тих, хто осягає на досвіді цей світ, причому, той самий світ, який я осягаю сам, і при цьому я осягаю їх як осягаючих мене самого, мене як на досвіді осягаючого світ, а у ньому *інших*»¹⁰⁹. Такий феноменологічний ескіз проблеми робить, на думку Апеля, особливо наочною принципово існуючу можливість науки про людей (у площині вказаного Гуссерлем «досвідного осягнення *інших*, котрі мають у досвіді той же світ, що і я», тобто у площині інтерсуб'єктивності. Апель пригадує розробку ідеальних типів у М. Вебера, що розглядаються як гіпотетичний масштаб соціологічного розуміння. Як підкреслює Апель, у своїй «Ідеї соціальної науки» П. Уінч спирається саме на аргументи аналітичної філософії мови, революціонізованої пізнім Вітгенштейном, і завдяки їм фактично ставить під питання «самозрозумілі» передумови неопозитивістської теорії науки. Цікаво, що як на думку Апеля, серед різних наук про дух історична наука, націлена на розуміння «*pragrosive behavior*» — «цілеспрямованої поведінки» минулих поколінь, далеко не є найбільш репрезентативною. Адже в рамках історичної науки все ще є найбільш стійким метод причинного пояснення, котрий

переходить у генералізуючу соціологію, метод, який об'єктивує вчинки (Handeln) у події (Geschehen). «Інтерпретативна спільнота», котру утворюють люди, які здійснюють вчинки, передбачає, разом з тим, що вони спеціально роз'яснюють мотиви своїх вчинків у літературних творах. Інтерпретація цих документів не як джерел, придатних для реконструкції минулих фактів, а як засобів наступного розуміння смислових мотивів заради них самих, тобто з метою смислового збагачення нинішнього і майбутнього життя, така інтерпретація, на переконання Апеля, й створює тему справжніх герменевтичних «наук про дух».

«Розуміння» розглядалося як «вживання» («empathy») в рамках психологістської традиції, котра була відчутною в обґрунтуваннях наук про дух у Німеччині XIX ст. (починаючи з Гердера, через Шлейєрмахера аж до Дільтея). У той же час, у М. Вебера є поняття «актуального розуміння» «щойності» соціальних фактів. Розглядаючи комунікативну спільноту у якості трансцендентальної передумови соціальних наук, Апель наголошує, що у сучасній трансцендентальній філософії мова йде, у першу чергу, про рефлексію смислу, а тому ще й про імплікації смислу, аргументування взагалі. На його думку, відштовхуючись від Канта, можна заявити: у «синтезі апперцепції», де Я одночасно покладає і свій предмет, і самого себе у якості мислячого, Я у той же час співпадає з трансцендентальною комунікативною спільнотою, котра одна спроможна підтвердити смислову значимість власного само і світопізнання¹¹⁰.

2.4. Дискурсивна етика і проблема цілісності історичного світогляду

Для теоретика історії значну методологічну цінність становить спостереження К. Ясперса щодо небезпеки «зношеності слів і фраз» у процесі масового розповсюдження знання й урізноманітнення варіантів його вираження; щодо розширення можливостей у хаосі освіченості «сказати все, але так, що, власне кажучи, нічого не мається на увазі»; щодо зростаючої «невизначеності смислу слів», ускладнення «істотного розуміння». Як наголошував філософ, «коли увага до істинного змісту втрачена, кінець кінцем свідомо звертаються до мови як мови, і вона перетворюється на предмет наміру». У даному сенсі думки видатного теоретика історії про фактичне уникнення сприйняття реального буття через мову, про підміну буття мовою є фантастично актуальними у барвистому просторі політичного дискурсу української незалежності. «Зведення до мови» видається К. Ясперсу «конвульсійним зусиллям пошуку форми у хаосі освіти». За сучасною манерою мови він закликав роздивлятися «прояв освіченості, котра замінює дійсність». Адже внаслідок викривлення спрямованості уваги, центральне значення мови для людського буття взагалі стає фантомом¹¹¹.

Європейський громадянський діалог є невід'ємною складовою європейської інтеграції. Оскільки реальна євроінтеграція не є результатом

виключно переговорного процесу в кулуарах дипломатичних відомств та європейських інституцій. Це у першу чергу реальний синтез культур, реальний контакт цивілізацій. Останнє розширення ЄС було насправді не стільки розширенням, скільки відновленням порушеного Другою світовою війною цивілізаційного простору Європи. Культурно-цивілізаційні розбіжності на рівні людському не були такими кричущими, оскільки славнозвісні «європейські соціалістичні країни», попри усі декультуризуючі впливи радянської окупації, вперто залишалися європейськими. Відповідно й нещодавній вступний діалог між сходом та заходом Європи за своїм базовим загальнокультурним змістом виявився значною мірою європейським. Інша справа діалог у рамках можливої трансцивілізаційної Європи. Попри усі переможні реляції про свою генетичну європейськість, Україна, насправді, залишається настільки далекою від європейських стандартів громадянської кооперації, що культурно-цивілізаційний діалог з Європою постійно провалюється у прірву «паралельного монологу» культури і безкультура, (або й взагалі нерівноправного монологізму свободи і кріпацтва у широкому когнітивному тлумаченні). Повноцінний діалог (не лише дипломатично-бюрократичний) з Європою, нормальний діалог з Росією, продуктивний політичний і соціальний діалог всередині країни — все це залишається поки що перспективним завданням і для політиків, і для громадських організацій, і для науковців. І це не є проблема однієї лише України. Це проблема всього тотально монологізованого пострадянського простору, де культура суспільного діалогу завжди визначалася настроєм керівництва, оскільки не була невід'ємною характеристикою самостійного громадянського мислення. Командно-адміністративна система радянської доби просто не потребувала такого типу культури, оскільки цілком задовольнялася регулярним, добре організованим загальним схваленням своєї публічної активності. Відповідно й протягом суперечливого пострадянського періоду *логіка правди* на основі спільності *правди логіки* ще так і не стала домінантою інформаційного простору. Мабуть, тому, що така логіка значно звужує можливості використання дешевого піару і суттєво ускладнює «сезонне» зомбування суспільної свідомості. З одного боку, потреби демократизації підштовхують до інформаційної відкритості, вільного доступу до джерел і каналів інформації, до методологічного плюралізму у справі аналізу цієї інформації та підвищення суспільного контролю за її якістю, а з другого боку, політичний, економічний та соціальний партикуляризм викорінюють саме поняття інформаційної свободи шляхом утвердження принципів т.зв. «корпоративної солідарності» та «групової», «командної» етики. Людське спілкування, в тому числі і діалогова його форма, усе більше локалізується. Як результат, славнозвісні «закулісність» і «підклимність» перетворюються на норму суспільного співжиття, роблячи усі розмови про «відкрите суспільство» порожньою балаканиною. Відкритість географічних кордонів сполучається із такою закритістю кордонів духовно-культурних, що робить «цивілізаційні прога-

лини у часі і просторі надзвичайно важким для подолання. Парадокс синкретичного культурно-цивілізаційного простору якраз і полягає у тому, що найглибше і найшвидше людей єднають не культурні вершини, а культурні пустки, котрі за своїм універсалізмом і свободою вибору, багатством форм примітивізації індивідуального повсякдення часто виявляються найбільш оптимальними з точки зору людської природи. У такій ситуації повноцінна діалогічність стає проблематичною: діалог між культурними ареалами ускладнюється партикуляризмом ідеї закритого акціонерного товариства, а діалог всередині корпоративного простору втрачає значну частку свого творчого потенціалу внаслідок жорсткої ієрархізації соціальної взаємодії і командно-адміністративної монологізації фундаментальних питань. Як слушно відзначає Л.В. Озадовська, вітчизняна дослідниця парадигми діалогічності у сучасному мисленні і безпосередньо у природничо-науковому пізнанні), на «сучасному етапі розвитку науки опозиція діалогізм/монологізм є фундаментальною. Монологізм несе в собі самовпевненість, фанатизм, нетерпимість до думки іншого». Дослідниця справедливо акцентує увагу на особливій суспільній функції мови як «системи знаків, створеної людством для нагромадження і збереження інформації» і, водночас, на актуальності «поширеної у сучасні філософії тези про «розчинення людини» в мові та безмежну владу останньої над людиною». При цьому підреслюється, що «ситуація діалогу є вихідною передумовою комунікативного процесу. У цьому значенні вона переде не тільки монологічній формі висловлювання, але й феномену мови як такої» Надзвичайно актуальним для нинішнього етапу політичного, соціально-економічного і духовно-культурного розвитку України нам видається акцент на проблемі істинності знання в ситуації діалогу. Широку палітру інтерпретацій породжує авторське міркування про те, що «цінність діалогу (...) полягає в тому результаті, якого ми досягаємо, отже він — це, передусім, спосіб або засіб досягнення цього результату. В цьому — основна відмінність між діалогом і звичним спілкуванням або комунікацією. Якщо останнє може здійснюватися заради самого факту спілкування, то кожний конкретний діалог має свою певну мету, а успішність його визначається рівнем її реалізації»¹¹².

Прикладом сучасного тлумачення цієї проблеми пострадянськими інтелектуалами може слугувати рецензія на матеріали VIII-х Міжнародних Ліхачовських наукових читань «Діалог культур і партнерство цивілізацій», вміщена у цьогорічному номері російського часопису «Вестник Европы» (№ 25 за 2009р)¹¹³. Злободенність проблематики цього наукового форуму досить своєрідно акцентував посол з надзвичайних доручень МЗС РФ В.В. Попов, котрий зауважив: «Росія, що знаходиться і у Європі, і у Азії, є, за словами М.А. Бердяєва, своєрідним “Сходо-Заходом” і, очевидно, самостійною цивілізацією. І тому вона могла б відіграти, кажучи словами Д.І. Менделєєва, своєрідну роль примирителя»¹¹⁴. У зв'язку із таким миротворчим етузіазмом можна лише зауважити, що таку роль Росія гіпотетично могла б відігравати у

сучасному світі зі значно більшою ефективністю, коли б повіршувала усі свої власні внутрішні соціальні та міжнаціональні протиріччя, та залагодила достатньо гострі конфлікти з деякими своїми сусідами на пострадянському просторі. За рівне якості соціального діалогу і ступенем втілення ідеї справедливості сама Росія, попри усі свої безмежні ресурсні можливості, ще далеко не Норвегія або Швеція, щоб запропонувати різним світам нові соціальні ідеали і збалансовану систему принципів. Власне це і є, на нашу думку, головною причиною аморфності наддержавних утворень на теренах колишнього СРСР, відсутності у колишніх радянських республіках достатньо привабливих російських політичних проєктів і дуже спрощеної орієнтації на безперечний пріоритет національних інтересів. По великому рахунку, на теренах колишнього СРСР не відбувається повноцінного «діалогу культур», місце якого з успіхом заступає небезпечний пострадянський «діалог безкультур'я» із присмаком інколи вельми цинічного праматизму аморальних надприбуткових проєктів. Примітивна боротьба за виживання мільйонів учорашніх радянських громадян не залишає духовного простору для повноцінної культурної саморефлексії, і новий «гомо постсоветікус» насправді у багатьох відношеннях вже перебуває значно далі від Європи, ніж попередній наївний «гомо советікус». У даному зв'язку цілком природно народжується інше запитання — Чи зможе Україна, як такий собі «Захід-Схід», в умовах прогресуючої «декультуризації» соціального ландшафту також претендувати на роль «примирителя» (принаймні, у тих же стосунках Заходу із Росією)? Чи вона стане лише розмінною монетою у глобальній грі на європейському континенті? Тобто, питання у тому, в якій мірі сама Україна може бути не лише «каналом», «мостом», «ланкою» і т.п., а й самодостатнім джерелом конструктивного діалогу культур і цивілізацій? Яка з цього може бути «культурно-цивілізаційна користь» особисто для неї? І які нові та старі небезпеки потрібно обов'язково враховувати?

Ю. Зобнін справедливо називає проблему «діалогу» однією з найважливіших у становленні сучасного культурного буття, і російського, і загальнолюдського. На його переконання, воля до діалогу зовсім не притаманна ані людству, ані етносу іманентно. Значно більш органічною на рівні «побутовому», «загальнозрозумілому» є воля до монологу, який тлумачиться як «нав'язування своєї точки зору, реалізація своєї «програми», що ніяк не узгоджується з міркуваннями і бажаннями тих, серед кого подібна «програма» здійснюється». Дослідник слушно нагадує знамениті слова «підпільної людини» Ф.М. Достоевського — *«світу треба провалитися, щоб мені чай пити»* — котрі пасують до комунікативної сутності деяких сучасних національних культур, що сформувалися в умовах «однополярного» світу 1990-х рр. Узагальнюючи період «після поразки СРСР у холодній війні», автор навіть робить висновок про те, що сама «воля до міжнаціонального діалогу виявилася нині практично втраченою. Більше того — самі навички «діалогічного спілкування» у глобальному історико-культурному середовищі зараз, як видається, потрібно виробляти заново.

У своєму виступі на зазначеному форумі професор соціології Йельського університету Іммануїл Валлерштайн взагалі заявив про те, що діалог, на його переконання, передбачає рівність: «Діалог вірогідний лише між рівними, у противному випадку він перетворюється на монолог. Аналогічним чином і партнерство можливе тільки між рівними, інакше воно всього лише маска, що приховує панування однієї зі сторін. Без досягнення рівності пошук взаєморозуміння між культурами буде безнадійною утопією». Під критерієм рівності тут передбачається критерій «життєвого успіху», «достатку», «багатства». Зі свого боку, Ю. Зобнін вважає, що діалог навпаки більш вірогідний не між «рівними», а між «іншими». У цьому, на його думку, власне, й полягає сенс діалогу як такого. Між «рівними» (відповідно до термінології І. Валлерштайна) можливий скоріше «обмін інформацією». Ю. Зобнін особливо наголошує на очевидному дефіциті «свідомої волі до діалогу» у тій культурі спілкування, котра сформувалася за період із 1990-х років. Існуючий варіант — це «монологічність», яка тупо генерується або зовнішніми силами, або ж є результатом диктату внутрішніх «натурішів». Головна біда у тому, що витворена «монологічна» культура насправді виявляється «антикультурою», «культурою відмирання». У своєму виступі на Ліхачовських читаннях Високий Представник Генерального секретаря ООН з питань «Альянсу цивілізацій» Жорже Сампайо (Португалія) недвозначно наголосив на тому, що «кожна нація, культура, релігія повинні проявляти терпимість по відношенню один до одного, повинні визнавати за іншими право на самобутність. Ті, хто виявляє непримиренність по відношенню до представників іншої культури і релігії, можуть не лише нашкодити самим собі, але й викликати нестабільну ситуацію в усьому світі».

За оцінками самих російських дослідників, проблеми внутрішньоросійського діалогу є не менш гострими, ніж проблеми діалогу міжнародного. Пошук спільної бази діалогу, спільного змісту залишається ключовим питанням внутрішньоросійського соціального спілкування. Характерно, що процес такого пошуку може залишатись глибоко індивідуальним, і, у той же час, бути суспільно значимим. Приміром, відчуття потреби «деміфологізації» образу «народа» в інтелігентській свідомості є ознакою зародження якісно нового критичного мислення і результатом пошуку спільного ґрунту для діалогу. У цьому сенсі, вельми актуальними і для українського сьогодення видаються міркування визнаних російських інтелектуалів на кшталт того, що «нещастя росіян — у їх легковірності» (Д. Ліхачов) або з приводу того, що «втрачено зв'язок часів, зв'язок культур — спадковість розрубана, і наше завдання відновити, зв'язати кінці цієї нитки» (В. Шаламов). Нам видається, що у даному випадку ми цілком можемо говорити про перетин двох ключових гносеологічних критеріїв повноцінності історичної свідомості: проблеми загальної здатності до самостійного судження (кантівської «Urteils-kraft» у її більш широкому, а не лише естетичному тлумаченні); і проблеми захисту цілісності історичної пам'яті спільноти та індивіда.

Прагнучи віднайти реальне підґрунтя для більш прагматичного тлумачення проблем громадянської комунікації, директор Інституту філософії РАН А.А. Гусейнов у своєму виступі на згаданому форумі слушно зауважив, що «діалог (...) вимагає певного рівня соціально відповідального людського існування і розвитку». На думку вченого, «фундаментальним протиріччям епохи» є протиріччя між «інтегрованістю» матеріальної сфери людського життя і «розділеністю» «етико-культурної» та «духовної». «Мудрість всякого діалогу, наголосив А.А. Гусейнов, полягає у поєднанні загальнозначимого (універсального) із самотутнім. (...) Проблема набуває особливої гостроти і людської напруги завдяки тому, що хоча культури не рівні (і дуже сильно не рівні) між собою, тим не менш всі вони претендують на рівність. (...) Кожній культурі властивий пафос істини». На особисте переконання філософа, для того, щоб взаємодія культур розвивалася в режимі діалогу, треба *заблокувати шляхи кофронтації* між ними й утвердити у якості загального правила «три взаємопов'язані заборони, які є безсумнівними і мають безумовний категоричний смисл (Курсив наш. — О.Г.). Заборона перша — на конфронтацію на культурній основі. Це означає, що культурні особливості і відмінності не можуть бути виправданням для якихось насильницьких дій. Заборона друга — на слова, дії, будь-які інші символічно-знакові прояви, котрі можуть сприйматися якоюсь культурою як образливі. Заборона третя — на абсолютистські претензії якоїсь із культур, на проголошення своєї культури втіленням «вищих істин і цілей». Йдеться про здатність людства до вироблення єдиного етосу, подібно до того, як раніше його виробили окремі народи і культури. Питання стосується спроможності доповнити спільність основоположних моральних принципів спільністю нравів, звичних форм повсякденного життя. За словами науковця, глобальний етос — це не мрія чи фантазія. Він реально проростає у сучасному досвіді міжнародних, міжкультурних взаємодій, тоді, коли ця взаємодія набуває форми діалогу. Глобальний етос припускає і навіть передбачає багатоманіття національних етосів, подібно до того, як у рамках національного етосу існує множина субетосів — етнічних, релігійних і сімейних.¹¹⁵

Тривога з приводу недостатнього впливу як глобального, так і національного етосу, відсутності повноцінного діалогу культур нам видається далеко не безпідставною. Як сучасні українські міжнародники, так і сучасні українські «народники» інколи чомусь вважають подібну постановку питання занадто абстрактною і ставляться до неї дещо скептично. Однак, як нам видається, сьогодні важко знайти проблему, більш актуальну і більш конкретну як з точки зору політичної теорії, так і з точки зору реальної практики суспільної трансформації. Можна лише з жалем констатувати, що на нинішньому історичному етапі, в умовах мак'веллістського активізму провідних глобальних гравців і прямої конфронтації регіональних інтересів, майже зупинився пошук більш ефективних шляхів зміцнення консолідуючої ролі універсальної етики. Глобальна етика традиційних міжнародно-правових

універсалий в ситуації відвертого домінування деетизованих тлумачень нової економічної та інформаційної свободи все більше перетворюється на своєрідний софістичний додаток моралізаторської риторики. Все частіше вона слугує суто вербальним, психолінгвістичним підмурком для безкомпромисного політичного волюнтаризму із використанням найвигадливіших деформацій системи традиційних гуманістичних цінностей. У даному контексті варто ще раз наголосити на абсолютно унікальній ролі системності суспільного та індивідуального мислення. Адже зрозуміло, що за умов глобальної етичної дезорієнтації різко знижується і системний вплив провідних міжнародних (у тому числі і європейських) інституцій. І, що надзвичайно важливо, не лише на перебіг глобальних міжнародних процесів, а перш за все на процеси стабілізації національних етико-правових моделей. А для формування комплексу етичних принципів молодих національних держав, особливо в умовах складного трансформаційного переходу від тоталітаризму до демократії, релятивізація позитивних етичних орієнтирів завжди є надзвичайно згубною. Адже у підсумку такої надмірної етико-правової гнучкості та політично детермінованої «підсліпуватості» інституцій, що презентувалися як визнані моральні авторитети, тоталітарний і демократичний мак'явелізм виявляються занадто схожими у площині методології міжгромадянського спілкування. Небезпечний розкол правосвідомості на міжнародному, національному, груповому та індивідуальному рівнях часом приховує реальну небезпеку цілковитого розпаду національної та індивідуальної правової моралі, остаточного публічного торжества правового нігілізму¹¹⁶. Зрозуміло, що подібна ситуація далеко не сприяє «діалогу культур», а тим більше «діалогу цивілізацій» як багатоманітного середовища практичної взаємодії правових культур. Занадто неперебачуваними стають деякі учасники діалогу, занадто непрозорим предмет дискусії, а значить і занадто обмеженим виявляється славнозвісний «простір довіри», довіри до всього — до ідей, до держав, до інституцій, до людей, людських думок, слів і вчинків. А поглиблення недовіри до «Іншого» завжди завершується недовірою до себе. У підсумку за умов, коли девальвується довіра і до минулого, і до майбутнього (тобто коли виникає ситуація абсолютної безглуздості історичного досвіду), простір довіри до сьогодення виявляється таким мізерним і таким жалюгідними, що втрачаються будь-які можливості серйозного суспільного впливу на це сьогодення. Для діалогу України із Європою, із Росією та із самою собою це має абсолютно принципове значення. Адже зневірена «вільна громадськість» виявляється виведеною далеко за рамки такого діалогу, а «дресирована громадськість» задовольняється у цей самий час конroversними апелятивами монологічного характеру. Бракує розуміння того, що всі зазначені площини українського діалогу є нерозривно пов'язаними між собою в рамках сучасного цілісного процесу чесного державницького самопізнання незалежної української спільноти. Недостатнє розуміння такого зв'язку насправді означає нерозуміння глибинної суті цього

процесу. Адже ми пізнаємо «Іншого» через себе для того, щоб через «Іншого» пізнати себе, щоб об'єктивно і неупереджено усвідомити себе як державну особистість. А окрім того, що надзвичайно важливо, спільно пізнати ключові «сутності речей» як онтологічні передумови неунікного співжиття у визначених історією географічних межах, а ключові поняття і категорії демократичного громадянського дискурсу — як спільний гносеологічний фундамент раціоналізації цього співжиття.

Цікавою у даному сенсі видається позаминулорічна стаття часопису «Вестник Европы» (2007 г., № 19-20) із вельми симптоматичною назвою «Европа и Россия: вместе или порознь?». Автором статті є відомий економіст М. Шмельов¹¹⁷. Варто зауважити, що свого часу, в епоху «закритого» андроповського раціоналізму, орієнтованого на «всєбічне закручування гайок», і наступного «відкритого» горбачовського раціоналізму, орієнтованого на «всєбічне розкручування гайок», статті та публічні виступи цього науковця справляли чималий вплив на свідомість провінційних радянських інтелектуалів, збентежених ідейним розмаїттям раптового плюралізму. Після хрущовської «відлиги» горбачовська «Перебудова» фактично була другим масштабним експериментом «радянського просвітництва», покликаним зламати стіну непорозуміння між владою і народом. (Як скоро з'ясувалося, стіна між владою і народом була капітальною, і її руйнація призвела до обвалу склепіння усєї будівлі.) Пошуки раціональніших варіантів справедливості в рамках «дерационалізованої» радянської економічної моделі завершилося крахом останньої після з'ясування цілковитої несумісності правової моделі вільного громадянського вибору і позаправової сутності персоналізованої командно-адміністративної системи. Продиктоване «трансформаційним» невіглаством тлумачення позаправової сваволі як «демократії», а примітивного крадіяства як «економічної свободи» зробило історичну перемогу номенклатурно-кланового егоїзму практично невідвортною. Такий сумнівний історичний результат не знижує, однак, самоцінності буявших інтелектуальних пошуків якісно нового майбутнього. Не дивлячись навіть на те, що реальної європейської єдності «теорії і практики», єдності «слова і діла» (і, у підсумку, перемоги реального спільного діла в ім'я кращого спільного майбутнього) так і не було досягнуто ані тоді, ані потім.

На переконання М. Шмельова, нинішнє положення Росії засвідчує, що її позиції в сучасному світі похитнулися. Її статус провідної енергетичної держави не може компенсувати втрату колишньої могутності. Та й статус енергетичного лідера не можна зберігати вічно, як і «вимушені союзи з європейцями». На думку російського вченого, Росія не зможе ухилитися від відповіді на своє споконвічне питання: «Хто ми? Європа, чи не зовсім Європа («інша Європа»), чи взагалі щось настільки своєрідне і самодостатнє, що застосування традиційних географічних понять просто не має жодного сенсу?». Сам особисто дослідник глибоко переконаний, що цивілізаційно росіяни «були, є і будуть, якщо не трапиться у світі якоїсь непередбачуваної

катастрофи, невід'ємною частиною Європи». Підреслюється навіть, що «історія Росії, її духовні основи, її культура, менталітет і навіть образ життя, її глибинні ідеали та прагнення, її людські та матеріальні ресурси — все це органічна частина європейської, а точніше євроатлантичної цивілізації, де б у світі вона сьогодні не знаходилася». Автор навіть робить висновок, що «історичний розвиток Росії завжди йшов у тому ж руслі, у якому йшов розвиток всієї величезної Європи». Та все ж, на його думку, специфічна «географія Росії» спонукає до прискорення самоідентифікації. Особливої уваги заслуговує, на його переконання, проблема «освоєння ніким толком не обжитих ще незалюднених просторів, котрі становлять майже дві третини її території». Головне питання полягає у тому, чи зможе Росія зберегти себе в існуючих географічних межах, і, відповідно, нарешті освоїти те, що вона так і не зуміла обжити, заселити й облаштувати за попередні століття.

Наведені міркування для нас цікаві не лише як певний соціально-психологічний зріз, «науковий сегмент» загального настрою сучасної російської інтелігенції. З огляду на мету нашої власної статті, ці міркування є «пробою ґрунту» російського дискурсу щодо проблем майбутнього європейського континенту. Це є певний етапний підсумок осмислення результатів діалогу Росії та Європи, і, водночас, можливість критично оцінити раціональність його загальних світоглядних підстав, раціональність само-оцінки. Багато хто з українських науковців сьогодні навряд чи в усьому погодиться із запропонованою російським колегою моделлю історичної оцінки ступеня європейськості Росії. Виникає питання лише щодо мотивації такого «проєвропейського соцреалізму»: Чи це обумовлено недостатнім розумінням Європи? Чи викликано недостатнім розумінням Росії? (І те, й друге, нам видається досить маловірогідним у випадку аналітика такого калібру як М. Шмелев). Чи все ж таки подібна безкомпромісна європейськість запропонованої національної саморефлексії продиктована свідомим прагненням до активного утвердження в головах співвітчизників і зарубіжних партнерів саме європейського варіанту національної ідентичності «суверенної російської демократії». Особисто ми схилиємося саме до цього, останнього варіанту дослідницької мотивації. Відповідно, виникає й інше питання: А чи не занадто оптимістичною є і сучасна українська рефлексія власного «генетичного європеїзму»? Адже, приміром, попри високу якість нашого зовнішньополітичного діалогу з Європою, «внутрішня європейськість» наших політичних та соціальних процесів залишається достатньо близькою до європейськості колишнього Бельгійського Конго (де, до речі, правова складова інвестиційного клімату вважається європейськими бізнесменами значно більш зрозумілою у порівнянні з Україною!).

Навряд чи можна цілковито погодитися з тезою М. Шмельова (навіть із поправкою на дату публікації) відносно того, що позиції Росії в сучасному світі похитнулися. Все ж, мабуть, не варто плутати нову Росію із Радянським Союзом, який з останніх сил прагнув впливати на перебіг подій у кожній

точці планети (де треба і де не треба). Сучасна Росія — це і не Росія Б.Єльцина, скромний авторитет якої був суттєво підірваний югославською кризою. Після бомбардування Белграду та достойної самовідставки Б. Єльцина народилася зовсім нова Росія, котра, пройшовши через усі ганебні помилки і шахрайства, не лише вбереглася від «саморозпуску», а й поволі долає своє звичне історичне презирство до власного народу. Сьогодні Україна має своїм сусідом динамічну і дуже перспективну Росію, котра за історично короткий проміжок часу суттєво зміцнила свій вплив у світі, зберігаючи реалістичний погляд на свої можливості на інтереси. Початок нового етапу прагматичної співпраці зі Сполученими Штатами, продуктивне співробітництво з провідними європейськими державами є красномовним підтвердженням обґрунтованості подібного висновку.

Аналізуючи «європейську» архетиповість багатьох історичних помилок і злочинів найпатріотичніших російських тиранів та, водночас, справедливо відзначаючи чималі заслуги Росії перед суперечливою європейською історією, М. Шмельов чесно нагадує і про те, що платою за жорстокі прогресистські експерименти з російською історією стали «перш за все десятки мільйонів людських життів, спалюваних даремно, без усякої користі для країни, а по-друге, небачений ніде у Європі низький життєвий рівень останніх чотирьох поколінь росіян, на порядок нижчий від того, що, не дивлячись на усі війни і руйнування, вдалося забезпечити Європі». У цьому сенсі «грандіозний мирний, творчий експеримент, розпочатий у Європі п'ятдесят з лишнім років тому (Європейська інтеграція — О.Г.), має усі шанси стати не у такому вже й віддаленому майбутньому найбільшим конструктивним досягненням людства за всю історію минулих століть і тисячоліть». Однак, даючи таку пафосну загальну оцінку видатному європейському проекту, автор, разом з тим, резонно зауважує: «Може стати. Але може й не стати». Така авторська обережність у прогнозах обумовлена низкою цілком об'єктивних чинників. Адже, окрім існуючих і невідворотних у майбутньому міждержавних неузгодженостей та протиріч у рамках самого Євросоюзу, не можна не враховувати й нові небезпеки, котрі вже сьогодні є очевидними (або поки ще не стали очевидними). Сама перспектива подальшого розширення Євросоюзу може виявитися для нього руйнівним. Євросоюз ще має «перетравити» своє нещодавнє розширення.

На переконання М. Шмельова, найголовніше, що потрібно сьогодні Європі від Росії, — це «мир і спокій, безпека, співробітництво у боротьбі проти старих і нових загроз, включаючи співробітництво у військово-політичній сфері, протидія міжнародному тероризмові, спільна регіональна миротворчість. Для цього зовсім не потрібно якогось злиття і об'єднання, цілком достатньо партнерських або навіть союзницьких відносин, закріплених у системі довгострокових договорів... (...) Європа особливо сподівається на підтримку Росії як «традиційного заслону від експансії радикального ісламського фундаменталізму». Росія враховується у стратегічних

європейських планах і як важливий чинник забезпечення енергосировинними ресурсами. Чималий інтерес викликає і її значний науково-технічний потенціал та її людські ресурси, котрі з часом можуть стати фактичним фактором стабілізації європейських ринків праці. Не втрачає значення функція Росії як транспортного коридору. Важливим чинником глобальної конкурентоспроможності європейського регіону є зростаючий російський ринок, російський споживач. Росія зберігає привабливість як сфера прямих і портфельних інвестицій для європейського капіталу.

Наголошуючи, що вибір подальшої долі Росії — це перш за все її власний вибір, М. Шмельов формулює сво бачення контурів її європейської ідентичності. Йдеться про «повнокровну демократію на всіх її рівнях; дієве, широко розгалужене громадянське суспільство; безумовний пріоритет прав людини і громадянських свобод; ефективну соціально-орієнтовану ринкову економіку; гідний людини рівень життя і соціальну захищеність; високо-розвинену інфраструктуру країни і ряд інших речей», які поки що на безмежних російських теренах знаходяться у зародковому стані. На думку дослідника, для того, щоб російську «будівлю демократичного, ринкового і солідарного суспільства» завершити хоча б у загальних рисах, знадобиться ще «багато десятиліть і не одне покоління». Однак, як наголошується у підсумку, відсторонитися від світових процесів неможливо, хоча росіяни ще дуже слабо до них підготовлені з огляду на те, що вони «занадто тривалий період своєї історії сиділи за глухим парканом, відгородившись або будучи відгородженими від усього світу». На глибоке особисте переконання Н. Шмельова, нинішня російська стратегія відкритої, багатовекторної політики, спрямованої у першу чергу на забезпечення своїх економічних інтересів, не повинна спричинити забуття європейського (євроатлантичного) напрямку, котрий для Росії завжди завжди був пріоритетним.

Пісумовуючи спробу визначення пізнавальної цінності дискурсу як ключової характеристики європейського типу мислення варто акцентувати увагу на деяких методологічних аспектах. Проблема недостатньої загальної підготовленості до конструктивного ведення внутрішньосуспільного та міжнародного діалогу є проблемою не лише нинішнього історичного етапу української історії. Це і проблема сучасної Росії, і проблема «дискурсивно розвиненої» Європи, і, зрозуміло, проблема глобального контакту цивілізацій. Прискорене глобалізацією взаємопроникнення цивілізацій невідвратно перетворює культурно-цивілізаційну сумісність на усе більш впливовий чинник політичної стабільності національних держав і міждержавних утворень. Україна перебуває нині у пошуках власних рішень, деякі варіанти яких вже апробовані нашими сусідами. Не претендуючи на остаточність та абсолютну однозначність можна констатувати лише те, що рецепти якогось насильницького «блокування шляхів конфронтації» або ж «заборон, які є безсумнівними і мають безумовний категоричний смисл» навряд чи мають якусь демократичну перспективу взагалі, і на українських теренах зокрема,

виходячи з тієї очевидної істини, що людська думка за своєю природою є вільною. Більш раціональним шляхом видається послідовна робота по створенню повноцінного, а це означає правдивого діалогового середовища як ключової передумови реального громадянського суспільства. У цьому сенсі порівняння варіантів бачення «Іншого» в Україні, у Росії та у Європі надає багатий матеріал для узагальнення інтелектуального досвіду ментальної європеїзації з урахуванням саморефлексії діалогічного мислення. Коли свого часу К. Поппер прагнув виявити способи мислення, які лежать в основі тоталітарних ідеологій, т.зв. «закритим суспільствам» він протиставляв такі суспільства, де немає владних структур, що встановлюють критерії «правильного» мислення, а створюються умови для діалогу різних ідей і взаємної критики. Водночас, у своїй соціальній філософії К. Поппер піддавав нещадній критиці «есенціалізм» і «голізм», джерелом яких вважав філософію Платона, а також «історизм» як віру в необхідні закони історичного розвитку. Такий заклик до нової епістемологічної свободи і така спроба постулювання корисності свідомої релятивізації пізнавального процесу є цілком зрозумілою у випадку протистояння тоталітарним ідеологіям. Однак, не менш цікавим нам видається й аналіз практичних наслідків таких підходів в умовах суспільства «відкритого». Тобто йдеться про визначення і суспільне використання об'єктивних критеріїв не «правильного» (кимось узаконеного і догматизованого) мислення, а мислення «істинного», мислення *спрямованого на пошук істини*. Адже спільність розуміння критеріїв *істинності знання* є (і завжди залишатиметься) ключовою передумовою конструктивності будь-якого суспільного діалогу, запорукою його хоча б відносної правдивості, а значить і продуктивності. Ігнорування хрестоматійних вимог до ведення діалогу спричиняють швидку смерть будь-якого діалогу вже на стадії його зародження. Пострадянські фахівці в галузі логіки наполегливо імплементують у свідомість студентства класичні міркування про те, що, приміром, діалог неможливий без спільної мови. Причому важливою є не стільки спільна знакова форма, скільки її семантика, тобто значення якими оперують учасники діалогу. Адже у протилежному випадку сторони перестануть розуміти один одного, і діалог вироджується у *логомахію*. Справедливо вважається, що взагалі діалог можливий лише за наявності спільного предмету обговорення. Тож чітке і однозначне визначення такого предмету є передумовою продуктивного спілкування. Це є необхідне зближення сторін на основі «спільного знання», формування потенціалу довіри і взаєморозуміння і, у той же час, окреслення основних розбіжностей тлумачення однієї і тієї ж ситуації. Звісно, необхідною передумовою є і наявність прагнення до діалогу, самої потреби у спілкуванні. Гарний діалог — це не стільки битва, скільки реальна співпраця, однак така, що виключає конформізм. Однак, найважливішою передумовою все ж залишається свобода сторін у вираженні своїх думок, поглядів, що виключає можливість якогось фізичного або соціального тиску, якісь накази, погрози, приниження, образи

тощо. Окрім того, такій формі діалогу, як дискусія, додатково притаманна цей своєрідна «надлишковість», котра означає відсутність обмежень на кількість учасників та точок зору на предмет обговорення. Чим ширший є спектр думок і варіантів вирішення проблеми, тим більша вірогідність взаєморозуміння сторін. Адже сам по собі «діалог — це логіко-комунікативний процес, у якому люди взаємодіють за посередництва своїх смислових позицій. (...) Чим змістовнішим є діалог, тим багатшим стає кожний з його учасників, оскільки розвиваються творчі можливості». У цьому полягає головна відмінність і головна перевага обміну ідеями¹¹⁸. Свого часу, замислюючись над тим, який сенс по відношенню до об'єктивного факту має істинне заперечувальне судження, Бертран Рассел намагався показати, що «істину заперечувального судження можна визначити без припущення існування негативних фактів». Філософ прагнув побудувати теорію на підтвердження цього результату, але не збирався стверджувати, що «не може бути ніякої іншої теорії, котра була б настільки задовільною». Як він, зокрема, наголошував, «в усіх безпосередніх негативних судженнях сприйняття стану свідомості, що веде до судження, буває за своєю суттю одного й того ж порядку. У наявності є образ або ідея відчуття певного класу відчуттів і є відчуття того ж класу, але відмінне від того, щодо якого є ідея. (...) Ми маємо відрізнити те, що судження виражає, від того, що воно стверджує, тобто від того, що робить його істинним або хибним»¹¹⁹.

У цьому, суто епістемологічному сенсі, попперівська критика Платона як талановитого провідника принципу діалогічного мислення вже й сама не витримує критики. Так само як і пасивістична відмова від сприйняття цілісності та пошуків хоч якихось законів історичного розвитку. Подібна відмова навіть у найбільш «відкритому» суспільстві цілком може сприяти поширенню синдрому соціальної сліпоти. Зручне для будь-якої правлячої еліти публічне ігнорування причинно-наслідкових зв'язків мінливого історичного буття взагалі позбавляє будь-якої прогностичної перспективи систему державного управління. Але історична практика поскомуністичної трансформації вже переконливо засвідчила, що попри усі переваги загальнонаціонального життя за принципом «дасть Бог день — дасть Бог їжу», навіть у «найвідкритішого» суспільства достатньо швидко з'являються небезпечні нові вороги — підклимно-зашапункові майстри окомилування, котрі клепають кайдани для людського духу з неменшим завзяттям, ніж примітивні поборники прямого командно-адміністративного насильства. Внаслідок численних деєтизованих варіантів плюралізації колективного світогляду (коли заради високої ідеї національної державності необачно легітимується прагматизм якоїсь сумнівної системи цінностей, давно спростованої людиною історією), в результаті релятивізації етичних постулатів і, найголовніше, розмивання критеріїв істинності знання про людину і суспільство реальний демократичний контроль суспільних процесів виявляється справою вельми проблематичною. З урахуванням потреб системності і комплексності тлума-

чення суспільних процесів оптимальний епістемологічний баланс Свободи і Необхідності у демократичному суспільстві є значно більш складним інтелектуальним завданням, аніж будь-яка найгероїчніша попередня боротьба з тоталітарною заангажованістю інформаційного простору. Адже в умовах наполегливої боротьби з «голізмом» та «історизмом», у процесі трансформаційної «деідеологізації» відбувається не зникнення, а лише неконтрольований розпад ідеологій (причому не лише політичних, котрі з'явилися тільки в останні століття європейської історії у т.зв. епоху Модерну). Відбувається достатньо швидка руйнація традиційних «сукупностей взаємопов'язаних ідей, уявлень та переконань, призначених об'єднувати людей заради спільного життя та спільних дій»¹²⁰. У сфері соціальної комунікації, а особливо у просторі триваючого національного державотворення, реального перетворення спільноти на суспільство, це не може бути компенсоване лише відродженням релігійної свідомості. Адже на загальносуспільному рівні процес формування позитивних «світорозумінь» і «норм поведінки», тобто якісно нових «ідеологій-світоглядів» європейського типу не лише уповільнюється, а й взагалі припиняється, часто перетворюючи важливі гуманістичні ідеологеми на примітивні політтехнологічні муляжі для повсякденного політичного шахраювання. Лібералізм, неолібералізм, консерватизм, націоналізм, анархізм, соціалізм, комунізм перетворюються на суцільну масу «політичних саргасів», до якої відчуває цілком законну відразу будь-який практичний людський розум, зорієнтований на виживання. У подібній ситуації навряд чи можна сподіватися на реальне формування якісно нового, демократичного світогляду на основі класичної ідеологеми свободи людської думки і демократичної свободи вибору. Ідея людської свободи перетворюється на «бермудський трикутник» нового рабства людського духу, відрізаного від системного суспільного пізнання. Загальна духовна (а точніше бездуховна) ситуація глобальної перемоги «ідеї чистогану» створює додатковий несприятливий фон для процесу формування національної свідомості. Не втрачає актуальності зауваження Г.Лебона стосовно того, що «великі основні ідеї, якими жили наші пращури, почали розхитуватися; вони втратили будь-яку міцність, і внаслідок цього сильно похитнулися також всі установи, що спираються на ці ідеї. (...) Які б не були ідеї, навіяні натовпу, вони можуть зробитися переважаючими не інакше, як за умови втілення у найкатегоричнішій та простій формі. У такому випадку ці ідеї постають у вигляді образів, і лише у такій формі доступні натовпу. Такі ідеї-образи не поєднуються між собою ніяким логічним зв'язком аналогії або послідовності і можуть замінити одна одну геть так, як у чарівному ліхтарі одне скло замінюється іншимрукою штукаря, котра виймає їх із ящика, де вони були складені разом»¹²¹. А тим, хто щиро претендує на осмислене сприйняття історичної дійсності давно час визнати, що якісна експертиза істинності змісту тих ідей, котрі визначають актуальний стан суспільної свідомості, можлива лише у режимі повноцінного суспільного діалогу.

Потреба в добросусідстві (по всьому периметру власних кордонів) є ключовою потребою повоєнної Європи, осердям проблеми європейської безпеки, що й українцями давно має бути усвідомлена як важлива передумова зближення з Європою та актуальний варіант прагматичного розуміння «себе у Європі» та «Європи у собі». Постійне відчуття суттєвої різниці прагматики конкуренції та ірраціональності ворожнечі є ключовою передумовою розробки оптимальної стратегії національної поведінки у сучасному контроверсному міжнародному середовищі.

Прагнення українського громадянина до «рівноправності у свободі» (зокрема, до рівного права на доступ до європейського простору свободи) стає абсолютно легітимним лише за умови прийняття європейської системи ідеалів і принципів, європейського тлумачення свободи і справедливості та в разі реального запровадження європейського за своїм характером механізму захисту свободи і справедливості як головних суспільних цінностей. Разом з тим, складний підготовчий етап трансформації внутрішньої логіки соціальної взаємодії не повинен відбуватися за рахунок вже існуючого (хай і недосконалого, обмеженого та суперечливого) простору свободи громадянина. Приміром, самотужки зводити нову «стіну» на сході, не зламавши реально (а не на папері) стару стіну на заході, видається не лише недалекоглядним, а й несправедливим щодо людської гідності і перспективи фізичного та духовно-культурного виживання співвітчизників. Сказати те, що така стратегія є нераціональною з точки зору інтересів громадянина — це сказати занадто мало. Така стратегія є небезпечною, оскільки перетворює національний громадянський постір на своєрідне нове європейське гетто, кордони якого є прозорими для всіх, окрім його власних мешканців. Це навіть не гетевський Гомункул, котрий, попри усю свою штучність і технологічно неподолану затримку «істинного народження» все-таки спілкувався з навколишнім світом на паритетних засадах. Скло його колби не лише утримувало його самого «у певному місці», а й захищало його несформовану сутність від зовнішнього світу. Коли зрештою скло колби розбивається, то гомункул стає вільним не наполовину, і не в односторонньому порядку. Він не просто «виливається» у море, він зливається з ним, суттєво змінюючи саме морек, наповнюючи його новою якістю життя. У цьому сенсі, стратегія фортеці, що перебуває в облозі, не відповідає інтересам формування європейської свідомості українського громадянина. Адже в результаті такої стратегії громадяни опиняються у ролі пасажирів автобусу, який вигнали на залізничний переїзд, закрили шлагбаум позаду і, в той же самий час, не відкрили попереду. Коли пасажирі знають, що кожної миті може прийти глобальний поїзд, а ще й двері їхнього автобусу пропускають лише всередину, то відчуття з'являється не з приємних. Порівняно з таким «автобусом», навіть попередня «печера Платона», де усі повинні були дивитися лише вперед, орієнтувалися лише за розпливчати тіннями на кам'яній стіні і не мали можливості роздивитися того, що відбувається в них за спиною, починає виглядати місцем значно більш затишним, зрозумілим і безпечним.

Можна скільки завгодно сперечатися з І. Валлерстайном щодо проблеми рівності учасників як передумови справжнього діалогу. Однак, один з провів рівності, «рівність у свободі», не повинен викликати жодних сумнівів. Як ми вже зазначали вище, саме на потребі цього типу рівності і споконвіку наголошують дослідники логіки, коли вони вимагають відсутності фізичного, соціального та будь-якого іншого тиску у стосунках сторін. У даному сенсі *гомогенність простору свободи* є, безперечно, не лише соціальною метою, а й комунікативною передумовою. І у цьому ж сенсі надзвичайно суттєвий інтерес з точки зору аналізу європейського діалогу цивілізацій становить визначення епістемологічної та онтологічної специфіки *діалогу між вільними особистостями*, а також соціальної своєрідності різноманітних варіантів комунікації «вільні»/»невільні» або ж «невільні»/»невільні». До якої категорії учасників загальноєвропейської соціальної взаємодії потрапляють українці залежить від самих українців, від того, ким вони стануть у власній національній державі, який потенціал особистої свободи вони зуміють задіяти у процесі реалізації своїх історичних прагнень. Якщо вони прийдуть до нової Європи рабами, то ними вони і залишаться в силу своєї природи. Гуманізм рабства і гуманізм свободи — це дуже різні речі (хоча декому їхній корисливий синтез і видається надзвичайно зручним варіантом соціального існування!). Діалогу між рабством і свободою не буває. Буває лише діалог з *приводу* рабства і свободи. Визначивши в «Основах законодавства України про культуру» (1992) серед головних пріоритетів «відродження й розвиток культури української нації» та «утвердження гуманістичних ідей, високих моральних засад у суспільному житті» не варто забувати про складності формування повноцінної «культури свободи». У цьому сенсі історична наука як інтелектуальний депозитарій «*досвіду свободи*» і «*досвіду рабства*» відіграє абсолютно унікальну роль. Історичне усвідомлення реального змісту свободи є ключовою характеристикою само-рефлексії вільної особистості, а «культура свободи», відповідно, — вирішальним чинником поступу національної культури. У цьому сенсі концепт «виклику-відповіді», запропонований А. Тойнбі для осягнення історії, найбезпосереднішим чином пов'язаний із базовою культурою «запитання-відповіді» як когнітивного процесу, з її основними логічними характеристиками та ціннісними орієнтирами. Як слушно наголошував Е. Гусерль, «запитуючи, я прагну рішення, адже я відчуваю неприємне утруднення, яке може завдати й іншим рівням мого практичного життя. Тому я бажаю рішення. Проте запитування — це не просто відповідне бажання, а прагнення, спрямоване на рішення в судженні, прагнення, яке вже належить до сфери волі і лише тоді стає бажанням і дією рішення, коли ми вбачаємо практичні шляхи справжньої реалізації рішення в судженні. ... Сенс запитування виявляється в акті відповіді (Antworten) або в змісті відповіді (Antwort)»¹²².

На наше глибоке переконання, прогрес свободи і демократії у напрямку повноцінного громадянського суспільства можливий лише за умови збіль-

шення питомої ваги «змістовних відповідей». Попри всю повагу до атмосфери інтенсивного діалогу, до діалогового простору як такого, все ж очевидний примат «відповідей як нескінченних актів», що ховають за лаштунками суспільної та індивідуальної свідомості реальний «зміст відповіді» насправді має малообнадійливу епістемологічну перспективу. Хоча сам по собі «діалог як такий» річ безперечно корисна, оскільки й варіантом ненавільницького людського спілкування в умовах зростаючої загрози соціальних конфліктів через невіршеність безлічі життєвих проблем цілком конкретних «суб'єктів історії».

2.5. Проблеми і перспективи інформаціологічного історіописання

Поняття *інформації*, з огляду його ролі у справі формування соціуму, розглядається сьогодні як один з наріжних каменів нової філософії історії. Як слушно зауважує К.В. Хвостова, оперування поняттям «інформація» на відміну від оперування поняттями «мова» і «текст» обов'язково передбачає всебічне (тому числі й на рівні пояснення, а не лише розуміння) врахування співвідношення знаку і реальності. Це, власне, і становить суть конкретно-історичного дослідження, здійснюваного професійним істориком. Адже необхідними стають міркування про змістовну різницю між операціями передачі, переробки і збереження соціальної інформації в різні історичні епохи. Теза щодо історичної інформації як базового постулату «нової таціоналістичної теорії і філософії історії» послідовно обстоюється як своєрідний заміник вкрай суб'єктивізованих постмодерністських тлумачень¹²³.

Можна сприймати чи не сприймати імперативи міждисциплінарності сучасного історичного дослідження, однак вже цілком очевидно, що навіть найбільш традиційна модель історіописання сьогодні не функціонує ізольовано, у «закритому» інтелектуальному просторі. Процес просування до «суспільства знань» невідворотно висуває специфічні вимоги як щодо фіксації та узагальнюючого аналізу власної історії, так і щодо використання нових можливостей накопичення та рецепції історичного досвіду людства в цілому (тобто, галузі методології і всесвітньої, і європейської, і національної історій як таких). На нашу думку, можна сміливо використати запропоноване свого часу Томасом Куном поняття «парадигми» і визнати модерне формування «нової інформаційної парадигми» історіописання можливо найвидатнішим, ще до кінця не усвідомленим кроком у царині модернізації всього процесу самовідтворення історичного світогляду. Коли сучасні традиційні історики (котрі розуміють історію як опис подій), і сучасні нові історики (котрі концентрують свою увагу на аналізі структур), тільки розпочинають свій особистий пізнавальний двобій з часом і простором, вони одразу опиняються переб значно потужнішим впливом глобального інформаційного середовища. Циркуляція суб'єктивізованих тлумачень історичних проблем, підходів та оцінок, пізнавальна «пластика» ідеологічних постулатів і

конкуренція «однієї громадської думки» з іншою громадською думкою» значно посилюються. Відповідно, для дослідника суттєво посилюється і необхідність прискореної методологічної та ідейної самоорієнтації. Це стає особливо помітним в складних умовах трансформаційного переходу, коли «суспільне замовлення» втрачає попередні чіткі обриси, а особиста відповідальність історика відчутно зростає в ціні. «Суспільство знань», навіть у своєму «недорозвиненому» вигляді з одного боку, суттєво підвищує потенціал гомогенності колективного історичного досвіду; а з іншого боку, робить цей досвід значно більш динамічним, менш стійким. Якась «свіжа ідея» завжди може на певний час все поставити «з ніг на голову» і за напроцуд короткий період помітно трансформувати колективну історичну пам'ять. Професійні історики можуть потім тривалий час ретельно аналізувати зміни, погоджуватися чи не погоджуватися з їхньою методологічною обґрунтованістю, та навіть рішуче поставати на захист сплюндрованої, на їх думку, історичної правди, але саму історію «у потрібний момент і у потрібному місці» вже, як правило, буває зроблено, і це залишається тільки осмислювати та аналізувати. У цьому й полягає класична перевага історичної практики над історичною теорією. Така перевага інколи буває достатньо небезпечною, а інколи достатньо цілющою. Однак, цілющою вона стає лише тоді, коли вона реалізується в інтересах збереження поваги до «людини» в історії, поваги до найкращого в цій людині. Нова інформаційна доба відкриває додаткові можливості легітимації історичного інтересу тих звичайних людей, яким, за словами Пітера Берка, «у драмі історії відводилися ролі третього плану»¹²⁴. Це є, з одного боку, додатковий шанс гуманістичної демократизації історіописання (особливо в умовах небезпеки перекручення змісту методологічного переходу від «насиленницької класової боротьби» до «паралітично-дистрофічного класового миру»). Тобто, це є історичний шанс для повноцінного соціального діалогу. Однак, з іншого боку, суттєво розширюються і можливості для безсоромних маніпуляцій колективною історичною свідомістю, для політично корисливої деформації історичної пам'яті як на колективному, так і на індивідуальному рівні. Тобто, суттєво розширюються можливості для здійснення широкомасштабних *«історичних піар-проектів»*.

У цьому сенсі триваюча інтеграція історії та інформатики перетворюється на питання серйозного суспільного значення. Як пише С. Маттль, історична наука перебуває в центрі «культури пригадування», принаймні тоді коли вона з'ясовує можливості колективної пам'яті. Історіографія існує за рахунок того, що вона все більше диференціюється, вибудовує власні моделі та теорії, а також тому, що у своїх пошуках жорсткої науковості звертається до методичного інструментарію соціальних та природничих наук. Історіографію на межі століть дефінувати дуже непросто. Перелік спеціалізованих напрямків може бути дуже довгим. Автор торкається, приміром, функціонування посттравматичного синдрому та амнезії в епоху

електронних засобів інформації та їх рефлексію у постмодерній історіографії. Такий проект навіть вже отримав власну назву «Mystory» — «моя історія-загадка». На думку Грегорі Ульмера, винахідника цього терміну, ця сама «Mystory» цілковито відокремлюється від колективного суб'єкту, котрий у вигляді духу, держави, народу або класу визначав спрямування історії та історіографії. Це вже радикально суб'єктивна історія. На думку прихильників цього напрямку на зміну письмових текстів, що формуються на основі звичайної логіки, граматики та ідеологічно навантаженої семантики і внаслідок чого такі тексти видаються нам об'єктивізовано реальними, придуть регульовані на естетико-емпатичній основі візуальні тексти, історія як відеографія і комп'ютерна симуляція. При цьому автор висловлює, на наш погляд, достатньо сумнівне особисте переконання з приводу того, що попри всі вади такої історії вона, принаймні, розвіює підозри у тому, що історіографія слугує легітимації панування. (Як на нашу думку, можливості для соціально-психологічної «легітимації панування» у такого типу історіографії навпаки суттєво розширюються, вона сама може бути формою і способом своєрідного панування, технологічно більш досконалого міфотворення та ідеологічного навіювання!)¹²⁵

Що це? Перетворення історії на особливий тип «священної історії»? Специфічний вид літургійної практики який має мобілізувати всі людські почуття з метою формування потрібного типу історичної свідомості із потрібним вмістом історичної пам'яті?

В. Шкловський, аналізуючи особливості достатньо специфічного шляху трансформації традиційної свідомості за допомогою пародії, зухвалих натяків та жартів, тобто шляху, на якому рубаються «канати, що прив'язують до минулого, задля далекого плавання, яке має здійснити інший», наводить досить характерне спостереження К. Маркса з праці «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта». Маркс, зокрема, нагадує про те, як Кромвель та англійський народ скористалися для своєї буржуазної революції мовою, пристрастями та ілюзіями зі Старого заповіту, а потім, коли дійсна мета була досягнута, коли буржуазне перетворення англійського суспільства було здійснене, «Локк витіснив пророка Авакума». Вважається, що Локк своїми розвідками щодо проблеми «людського розуміння» навчив англійців дещо більшому ніж недовірі до минулого. Він підготував їх до аналізу сучасності, оскільки, як згодом переконував Стерн, людська душа не має вроджених ідей і на ній залишаються лише відбитки того, до чого вона добре підготовлена. Локк спеціально займався питанням асоціації ідей — сумісністю уявлень, а від Стерна в історію літературних навичок пішло дуже багато. Він показував думку людини не в її логічній правильності, а в її психологічній і характерній непослідовності. У той же час Стерн розхитав літературну форму і підготував появу того, що зараз називають «потокм свідомості». В. Шкловський підкреслює ту суттєву, на наш погляд, обставину, що у доступній формі концептуалізований Локком «теоретико-методологічний прагматизм»

зіграв суттєву роль у всьому подальшому процесі соціо-психологічної трансформації англійського суспільства¹²⁶.

На етапі постмодерну, на нашу думку, подальша диверсифікація теоретико-методологічного мислення вже відбувається значною мірою шляхом використання досвіду стерніанського «потoku свідомості». Відповідним чином виникає і «потік історичної свідомості» як форма нової методологічної свободи індивідуалізованого історичного мислення, відбувається своєрідне розхитування «історіографічної форми».

Така історія стає ближчою до суспільства, оскільки глибше занурюється у його сепаровані визначальні характеристики. Однак, разом з тим, поглиблює чи розмиває вона у загальному підсумку розуміння людської спільноти як цілісного явища? У якій мірі за термінологічним збагаченням і, відповідно, термінологічною невизначеністю ховаються все ті ж нескінченні «битви через слова», які свого часу Стерн називав «логомахіями»? Де та ледь помітна межа, що відділяє штучну фінальність соціального пророцтва від схопленого комплексним аналізом розуміння цілісності? Де, зрештою, насправді знаходиться точка раціонального перетину обох підходів, точка органічної єдності аналізу і синтезу, що у підсумку визначає «момент історичної істини»?

Є.М. Жуков у своїх «Нарисах методології історії» звертав увагу схильність серйозних дослідників приділяти значну увагу тій психологічній обстановці, у якій виник певний історичний документ, її впливу на «смысл» документу. Автор солідаризується з тими, хто висловлюється на користь аналізу «колективної форми мислення» (також і з позицій лінгвіста, а не лише історика). Він навіть схильний сприйняти як досить справедливі звинувачення на адресу історичної науки щодо поширеності певної байдужості до особистості автора письмового джерела, прагнення використати увесь наявний в документі емпіричний матеріал без врахування справжніх намірів, замислу автора¹²⁷.

У зв'язку з цим, мабуть, варто зауважити, що міждисциплінарність є формою існування та повсякденного відтворення людської свідомості. Прагматичний класик світової психології Уільям Джемс звертав на цю особливість достатньо предметну увагу¹²⁸. Приміром, одним з найцікавіших розладів мозкової діяльності дослідник вважав так звану душевну сліпоту. Вона полягає не стільки у нечутливості до зорових вражень, скільки у нездатності розуміти їх. Психологічно це пояснюється втратою асоціацій між зоровими відчуттями і тим, що вони означають, і всяка перерва у шляхах між оптичними центрами і центрами для інших ідей повинна призвести до цього. Коли душевна сліпота є найбільш повною, ні зір, ні тактильність, ні слух не здатні керувати хворим. Це є особливий вид хвороби, названий асимболією або апраксією. Будь-яка річ, що має свою назву, має багатоманітні властивості, якості і зовнішні ознаки. У нашій свідомості властивості разом з назвою утворюють одну асоціативну групу. Усюди в нервових центрах діє

закон: стимул, не здатний самотійно збудити нервовий центр до дійсного розряду, може, однак, викликати розряд, якщо діє спільно з іншим стимулом або з декількома стимулами (також недійвовими, коли вони діють поодиноці). Потрібно розглядати це як явище додавання, складення напружень, які у кінцевому підсумку долають опір. Ми постійно застосовуємо цей закон складення у практиці нашого буденного життя.

У. Джемс відзначає, що при дослідженні самої свідомості в її зрілому стані більшість авторів застосовує так званий синтетичний метод. Виходячи з «простих ідей відчуття» і розглядаючи їх як безліч атомів, вони починають побудову вищих станів свідомості з їх «асоціацій, інтеграцій» або «злиття», подібно до того, як будинки будуються шляхом склеювання цеглин. Це має дидактичні переваги, якими зазвичай володіє синтетичний метод. Але він покладається а рїогі на ту сумнівну теорію, згідно з якою вищі стани нашої свідомості складені з «одиниць». Але той, хто вивчає психологію, любить повноту людської природи, є більш схильним дотримуватися «аналітичного» методу і починати з найбільш конкретних фактів, з якими він щоденно знайомиться у своєму власному внутрішньому житті. Адже ні одночасність, ні близькість у просторі, ні схожість за якістю і змістом не здатні примусити проникнути одна в одну ті думки, які відділені бар'єром приналежності до різних особистих свідомостей. Прірви між такими думками є найбільш абсолютними в природі.

Ми відчуваємо речі по-різному, в залежності від того, спимо ми чи ні, голодні чи ситі, бадьорі чи втомлені, а також по-різному ми відчуваємо предмети вночі і вранці, влітку і взимку; і окрім цього, наші сприйняття відрізняються в дитинстві, зрілості і старості. І, тим не менш, ми ніколи не маємо сумніву, що наші відчуття відкривають один і той же світ з одними й тими ж чуттєвими якостями і з одними й тими ж чуттєвими речами, що знаходяться в ньому. Різниця у сприйнятті доводиться найліпше різницями наших емоцій з приводу речей в різні періоди нашого життя, або коли ми перебуваємо у різних органічних станах. Те, що було яскравим і збуджуючим, стає нудним, затасканим і непотрібним.

У. Джемс пише про душу, як щось комбїнуюче. Тут, на його думку, не важливо, як називати цю сутність — «душею», Его або «Духом» — важливо те, що в усякому випадку, його функція є функцією «чогось комбїнуючого».

Під час розв'язання задачі за допомогою уваги, котра рухається навпаки навколо предмету пошуку, накопичення асоціаційних елементів стає настільки широким, що об'єднані напруги їх нервових процесів проривають загорожу і нервова хвиля кидається на шлях, який так довго чекав на її появу. І, коли підсвідома нетерплячка очікування насичується повнотою відживленого почуття, розум відчуває невимовне полегшення.

Розглядаючи випадок, коли ми шукаємо невідомі засоби для досягнення мети, котру ми ясно розуміємо, У. Джемс зауважує, що при розв'язанні задачі ми знаємо про об'єкт, який ми шукаємо, тільки його відношення.

Таким відношеннями можуть бути або його причина, або наслідок, або його властивість (атрибут) або засіб і т.д. Одним словом, ми знаємо про це рішення (предмет) багато, між тим як ще не маємо ніякого знайомства з ним самим. Будь-хто знає, що який-небудь об'єкт деякий час може бути об'єктом свідомості, перед тим як будуть усвідомлені його відносини з іншими предметами. Так само можна пізнавати відносини до пізнання об'єкту. У вгадуванні за газетними натяками задумів державної політики грає роль саме цей процес. Ми повинні покладатися на те, що закони природи мозку доставлять нам самі собою відповідну ідею, але визнати її правильною, коли вона з'явиться, маємо ми самі.

На нашу думку, така психологічна картина синтезуючого та аналітичного ставлення нашого розуму до навколишньої дійсності достатньо переконливо свідчить про його незаперечну міждисциплінарну природу і про психологічну безперспективність «монологічного самовиховання». Головне методологічне питання полягає у тому, щоб навчитися ефективно користуватися такою природною здатністю і завдяки логічній самодисципліні навчитися вчасно припиняти «блукання» думки, ефективно узагальнювати і аналізувати результат вільного творчого пошуку. У пошуках абсолютної «методологічної стабільності» звісно можна і взагалі просто не відгукуватися на «сигнали» суміжних наук, однак, чи не приховає це від дослідника істину, котра є явищем безумовно комплексним та історично живим? І чи не призведе це до певного «заморожування» пізнавальних можливостей дослідницького розуму всупереч його природній динаміці?

Сучасна концепція європейської інтеграції України, як мета реальної політики в органічній єдності її зовнішніх і внутрішніх складових, передбачає, як відомо, не лише і не стільки інтенсивний переговорний процес, а й конкретні заходи «капітального євроремонту» всієї держави, побудови «Європи в Україні». Нам видається, що не менш (а, можливо, навіть більш) важливим напрямком колективної громадянської активності є побудова «Європи в собі», і перш за все це стосується так би мовити «раціонального засвоєння європейського раціоналізму». На нашу думку, т.з. «інформаційне суспільство» та «суспільство знань», що невідворотно формується на європейському континенті, для претендентів на членство в Євросоюзі є своєрідним логічним поєднанням цих двох надзвичайно масштабних завдань.

Зростання ролі інформації та інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ) давно усвідомлено європейцями як найсуттєвіший виклик глобальної цивілізації. Саме аналізу сучасних європейських підходів та проблем у цій галузі, оцінці здійснених кроків та перспектив України на цьому напрямку і присвячена дана стаття. Залучення такого роду проблематики до сфери компетенції всіх наук, у тому числі й історичної, за сучасних умов нам видається достатньо доречним з огляду на універсальний характер інформатизації, її всеосяжність та надзвичайний вплив на долю всіх без виключення суб'єктів історичного процесу. Врахування масштабних змін в інформаційному сере-

довищі є важливим для адекватного розуміння колективної та індивідуальної поведінки ключових дійових осіб історичного грандіозного спектаклю, особливо для прогнозування такої поведінки. Сучасна світова і, зрозуміло, європейська історія на своєму глибинному рівні все більш органічно пов'язується із стрімким розвитком інформаційної сфери в цілому та розвитком інформаційно-комунікаційних технологій зокрема.

Р. Арон у своєму відомому визначенні трьох способів об'єктивації — мова, колективи та організації — свідомо залишає осторонь матеріальні предмети — речі, машини або інструменти, що створюють «одне з даних соціальної дійсності». Він визнає слушність зауваження про те, що власним об'єктом історії або соціології є значимі людські дії. Однак, матеріальні предмети як витвір людини, за словами Р. Арона, не є складовою соціальної дійсності. Одночасно з цим філософ зауважує, що значимі людські дії у будь-якому випадку пов'язані з предметами та обумовлені ними. Відповідно, предмети так чи інакше відтворюються через форми об'єктивації, які він перерахував вище¹²⁹.

На наше глибоке переконання, сучасне інформаційне середовище, яке є сукупністю власне інформації та речей, тобто обладнання і технічних засобів, широкого спектру інформаційно-комунікаційних технологій, в сукупності з незліченною кількістю завзятих користувачів цих технологій здійснює свою цілком реальну соціальну об'єктивацію і через мову (в тому числі і власну), і через колектив, і через організацію. Інформаційна сфера вже достатньо давно перетворилася на самобутню соціальну реальність, котра стрімко зростає за своїми масштабами і суттєво змінює історичну реальність, змінює *обличчя сучасної історії*. Володіння цією проблематикою, хоча б побіжна орієнтація у характері процесів, що розвиваються в інформаційній сфері, перетворюється на об'єктивну потребу всіх напрямків сучасного пізнання, в тому числі і пізнання історії. Тим більше у випадках, коли йдеться про історію як засіб ефективної рецепції міжнародного досвіду, як практичне знаряддя для визначення в критичних умовах сьогодення життєво важливих пріоритетів подальшого історичного розвитку нації і досягнення нового розуміння свободи як сенсу історії.

У відомому класичному тексті ліберальної політичної філософії ХХ століття, праці Р. Арона «Есе про свободи» цілу главу присвячено принципам взаємодії політичної свободи і технічного суспільства. Філософ наголошує, що сучасний ідеал — це ідеал свободи для всіх людей протягом всього їх існування. Підкреслюється, зокрема, що людина індустріального суспільства є причетною до об'єднань двох типів — професіоналів у широкому розумінні слова (робітничих профспілок, підприємницьких профспілок, організацій промислової і сільськогосподарської галузі) та власне політиків у вузькому розумінні цього слова, партій, кінцевою метою яких є здійснення влади чи опозиції. При цьому центральна ідея нині полягає, на переконання Р. Арона, у *справедливому* перерозподілі між різними учасниками результатів економічного прогресу.

Нажаль, автор не вдається до предметного аналізу історично обумовлених структурних змін задекларованого «технічного суспільства» і не здійснює спроби визначення «технологічного виміру» політичної свободи (як це ми знаходимо, приміром, у А. Тойнбі). Однак, на нашу думку, «інформаційне суспільство», що давно є невід'ємною складовою сучасного «технічного суспільства», як раз і виконує провідну інтегруючу функцію у процесі функціонування людини в рамках об'єднань всіх типів. І саме від розвиненості, структурованості та зрілості інформаційного середовища в усе більшій мірі починає залежати вирішення споконвічної проблеми згаданого *справедливого перерозподілу результатів економічного прогресу*¹³⁰.

Відомий британський філософ М. Оукшот, намагаючись з'ясувати особливості європейського раціоналізму в політиці відзначав, що за своїм образом мислення раціоналіст є одночасно і скептиком, і оптимістом: скептиком — тому, що в усій різноманітності поглядів, звичаїв, вірувань (якими б установленими та загально визнаними вони не були) не знаходиться нічого, що могло б уникнути його критики, нічого, здатного ухилитися від суду «розуму»; оптимістом же він є тому, що ніколи не має сумніву в здатності власного розуму (коли той правильно застосовано) визначати справжню цінність речей, справедливість поглядів та доречність дій. Окрім того, така життєва позиція зміцнюється вірою в «розум» всього людства, в раціональність як таку, що лежить в основі будь-якого міркування і що надає імпульс до того, щоб розмірковувати.

Аналізуючи роль знання в контексті раціоналістичного мислення, М. Оукшот, між іншим, зауважує, що у пусту голову неможливо закласти нічого — навіть повністю самодостатніх технічних знань (*правил гри*); засвоєння всього нового залежить, на його переконання, від того, що було засвоєно раніше. Людина, яка знає правила однієї гри, завдяки цьому знанню швидше навчиться правилам іншої гри; а найгіршим учнем виявиться той, хто взагалі не знає ніяких правил (якщо таке взагалі можливо собі уявити). Виникнення нового інтелектуального типа, на думку філософа, схоже на появу нового архітектурного стилю; він складається майже непомітно, відчувуючи на собі вплив безлічі факторів¹³¹.

Нам видається, що пріоритетне засвоєння нових для нас *«європейських правил гри»* зручніше і доцільніше було б форсувати саме на тих напрямках, де українці вже накопичили помітний інтелектуальний потенціал. Тим більше, коли саме ці напрямки вже достатньо переконливо довели свій визначальний характер з точки зору глобальної конкурентоспроможності держави та громадянина.

Як вважає німецький дослідник У. Тіши, у Європейському Союзі до 1995 року практично не точилося критичних дискусій стосовно шляхів просування до «інформаційного суспільства», яке невідворотно насувалося. Однак нині такої суспільної активності вже не бракує. Особлива увага, окрім суто технологічних та економічних аспектів, приділяється, зокрема, взаємозв'язку інформаційного суспільства, засобів масової інформації та демократії¹³².

Х. Земанек, один з піонерів європейської інформатизації, котрий створив у п'ятдесятих роках ХХ століття першу в Австрії велику обчислювальну машину, наполегливо рекомендує за сучасних умов звертати увагу не стільки на кількість «байтів» чергової моделі комп'ютера, скільки на «пальці та ментальність людини, котра його конструює та використовує». Адже, як підкреслює автор, коли логіка тлумачиться з самої себе, вона перетворюється на тавтологію. Вирішальним залишається саме те, яку логічну модель обирають і як її надалі застосовують. Врахування такого підходу є, на його думку, важливим у процесі критичного аналізу перспектив комп'ютерної епохи.

Автор справедливо зауважує, що перенасиченість життя інформацією, різного роду подробицями та інструкціями відбулося б і без комп'ютера. Однак, саме комп'ютер є, разом з тим, найбільш ефективною зброєю проти такої інформаційної навали. Знищення інформації є його силою; і цим потрібно користуватися більш витончено. У такому широкому інформаційному контексті, на думку Х. Земанека, першим «комп'ютерним філософом» можна, мабуть, вважати віденця Людвіга Віттгенштайна, який цілком заслуговує на такий титул, не дивлячись на те, що не мав нічого спільного безпосередньо з комп'ютерною технікою¹³³.

Нам видається, що для історика, як для людини, котра професійно опікується змістом фіксованої на все більш різноманітних носіях живої пам'яті народів та окремих особистостей, такого роду міркування є достатньо серйозним інтелектуальним і моральним викликом. Адже той, хто свідомо прагне не випустити з рук славнозвісної «нитки Аріадни» світової та національної історії, має бути особливо чутливим до актуальних змін характеру чинників історичного процесу та невинного збагачення його внутрішнього змісту. Історія є звабливою «вічною загадкою», котра для свого вирішення на кожному новому етапі потребує все більш різноманітного та досконалого інструментарію, без якого навіть у найщиріших пошуках історичної правди надзвичайно важко заглянути до «святої святих» для того, щоб адекватно зрозуміти втаємничений «божий промисел» історії щодо твоєї рідної країни, твоїх співвітчизників і тебе самого. Зрештою, тлумачення історії як потужного інформаційного масиву є цілком природнім, так само як цілком логічною є і загострена увага до загальних принципів творення та функціонування інформації як такої, її ключових якісних характеристик та особливостей «саморозвитку». У даному контексті інформаційна сфера сучасної Європи та інформаційний масив європейстики як самостійного напрямку комплексного дослідження набувають особливої актуальності з огляду на політично визначений новим керівництвом України «прискорений марш» до Євросоюзу.

Провідні вітчизняні та закордонні фахівці в галузі інформатики майже однотайно акцентують суспільну увагу на тій обставині, що завдяки розвитку *інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ)*, технологічна складова

суспільного розвитку сьогодні є настільки вагомою, що на очах одного покоління відбуваються фундаментальні зміни в соціальній сфері, економіці, інститутах демократії. Як відзначається, внаслідок технологічного розвитку складових ІКТ та їх конвергенції, проникнення у різні сфери діяльності людини, розвитку інфраструктури ІКТ, спеціалізації компаній та законодавчого забезпечення їх діяльності формується «інформаційна індустрія», користувачами продуктів та послуг якої у розвинених країнах є все населення. Можна сміливо зробити висновок про радикальне розширення «історичного простору» та суттєві внутрішні зміни традиційних «суб'єктів історії». Інформаційне середовище — це найбільш наочна ілюстрація живої діалектики історичного розвитку.

Особлива увага звертається також і на те, що разом з перевагами, які надають нові ІКТ, виникають і нові проблеми та ризики. Все голосніше говориться, приміром, про принципову можливість за допомогою новітніх технологій контролювати кожну окрему людину і суспільство в цілому. З'явився новий критерій поділу країн за рівнем розвитку — «цифрова нерівність». Збільшуються можливості для широкомасштабних терористичних акцій, мають місце негативні впливи ІКТ на здоров'я користувачів тощо.

За оцінками фахівців Україна, з одного боку, має непогані шанси здійснити економічний ривок, роблячи ставку на програмування. Існують передумови зайняти вагоме місце у світовому поділі праці в цій галузі, є й перші досягнення. Однак, з іншого боку, даються взнаки й серйозні негативи — «відтік мозків», втрати від несплати податків, нівелювання національно-культурних особливостей. Окрім того, «експортоорієнтований» напрямок розвитку програмування не забезпечує створення повноцінної самодостатньої індустрії розробки програмного забезпечення, оскільки стимулюється тільки розвиток окремих її складових¹³⁴.

Нам видається, що розробка реалістичної євроінтеграційної концепції України потребує обов'язкового врахування перспективних національних інтересів держави у даній ключовій сфері. Без такого врахування будь-яка концепція безперечно може мати наслідком чергова «розбазарювання» набутого чималою кров'ю інтелектуального потенціалу та у підсумку перетворення на інтелектуально кволого та технологічно дуже залежного члена цивілізованої європейської спільноти. Для історика цей сегмент сучасного європеїзму становить значну цікавість перш за все як невід'ємний елемент «земної філософії» Європи, як базова засада модерної «європейської ідеї». Без ретельного врахування цієї потужної складової раціоналістичного «європейського духу» видається неможливим предметно осягнути сучасну і тим більше майбутню європейську історію.

Дослідник проблем розвитку технічного знання В.Г. Недорезов, торкаючись надзвичайно актуального також і для історика питання інформаційної реальності, зауважує, що в умовах новітнього інформаційно-техногенного етапу розвитку цивілізації діяльність людини виходить за межі його почут-

тів, стає неспівставною з його мисленням та уявою. З розвитком техніки, комп'ютерної технології та засобів телекомунікації виникають нові види діяльності, де «чисте» людське мислення, як і почуття, нас більше не орієнтують. Триває формування не предметної реальності, а комп'ютерної інформаційної реальності, реальності відносин, де людина присутня лише ідеально, програваючи всі дії фактично без участі свого тіла (приміром, спостерігаючи змодельовані комп'ютером на екрані монітору візуальні моделі складних процесів). Критерієм існування зовнішнього світу стає відомий операторський принцип: маю те, що бачу. Історично, на думку автора, з розвитком природничого і технічного знання, відбувається переоцінка місця людини в цьому світі. Цікаво, що тенденції до самостійного розвитку формуються і в теоретичній сфері. Починають самоорганізовуватися не лише предметно-технічні, а й інформаційно-технічні системи. На певному етапі вони починають саморозвиватися. Існуючий масив інформації виявляється структурою, що породжує іншу інформацію. До певної міри, для людини, котра взаємодіє в діалоговому режимі з інтерактивним середовищем Інтернету, останній вже є не просто інформаційним масивом, а співрозмовником, який відповідає на запити, перетворюється на своєрідний інтерсуб'єкт спілкування. Як відзначає дослідник, «дихотомія» раціоналізму та сенсуалізму, теоретичного та емпіричного, що супроводжує всю історію пізнання, вирішилася на користь теоретичного. Відповідно до цього предмети та речі почали трактуватися перш за все як носії інформації, як «історично перші знаки». Природний світ фактів перетворюється на прояв штучного світу символів¹³⁵. Для історика, який звик працювати перш за все з фактами, це є досить серйозним викликом на ниві методологічного оновлення.

Для економістів це питання вже давно не є новим. Приміром, фахівець з питань європейської інтеграції та глобалізації професор Кельнського університету А. Хайзе, розглядаючи специфіку мікроекономічного аналізу т.з. «Нової економіки», звертає особливу увагу на визначальну роль інформації в економічній науці. На думку автора, особливості інформації і як нового товару, і як нової форми загальносупільної чи навіть загальнолюдської власності, ще потребують свого ретельного і глибокого дослідження¹³⁶.

Відомий «Меморандум щодо навчання протягом всього життя» (безперервного навчання), став своєрідною відповіддю Європейського Союзу на інтелектуальні виклики часу. В ньому було сформульовано шляхи «інтелектуального супроводу» процесу реалізації Лісабонської стратегії ЄС. Одним з ключових пріоритетів у цьому документі було визначено забезпечення кращого доступу до високоякісних інформаційних ресурсів та консультативних послуг для обрання можливостей навчання в межах Європи¹³⁷.

Соціальні проблеми інтелектуальної вразливості та інформаційної безпеки давно турбують дослідників. Як відзначають Е.М. Андреев та А.В. Миронов, ці проблеми детермінуються наступними тенденціями загального характеру:

- переходом індустріально розвинених країн до нового, інформаційного типу цивілізації;
- зростанням складності та багатоманітності умов та факторів суспільних відносин;
- прискоренням та збільшенням масштабів соціальних змін;
- формуванням глобальної цілісності міжнародного співтовариства, поглибленням інтеграційних процесів у світовій економіці та політиці, науці та культурі, інтеграцією інтелектуальних потенціалів держав;
- розширенням свободи індивідуальних дій.

Дослідники наголошують, зокрема, що необхідність вирішення проблем інтелектуальної вразливості та інформаційної безпеки особливо гостро відчувається у періоди кризового стану суспільства. Хрестоматійним стало висловлювання Н. Вінера стосовно того, що «дійово жити — це означає жити, спираючись на правильну інформацію». Нову парадигму людства досить точно сформулював свого часу віце-президент США А. Гор у своїй книзі «Земля на чаші терезів», зауваживши, що найкращим для держави способом прийняття політичного рішення щодо майбутнього країни є наділення «всіх громадян правом на володіння всією політичною інформацією, котра стосується їх життя».

В соціології є давно визнаним фактом, що коли власні інтереси і можливості соціальним суб'єктом не усвідомлені, то загроза не може бути кваліфікована, оскільки вона не сприймається як загроза, не попереджується і часто призводить до неочікуваних негативних наслідків. Такі «нерефлексовані» загрози мають розцінюватися як найнебезпечніші. Головна їх характеристика — втрата суб'єктності. У даному контексті штучність, реальна безпідставність дій має розглядатися як варіант інтелектуальної сліпоти і «соціального артизму», тобто неадекватного сприйняття реальності, котрі не дозволяють намітити та реалізувати вірні рішення суспільних проблем¹³⁸. Нам видається такого роду зауваження достатньо слушним для кваліфікації ризиків на етапі системних соціально-економічних перетворень та у періоди реалізації якісно нових зовнішньополітичних та зовнішньоекономічних стратегій.

У підсумковому документі Міжнародної конференції «Програма ЮНЕСКО «Інформація для всіх»: Розвиток національної та міжнародної інформаційної політики» (Петропавловськ-Камчатський, вересень 2003 р.) було, зокрема, відзначено, що питання побудови «суспільства знань» та «інформаційного суспільства» потребують координації як на міжнародному, так і на регіональному, національному та муніципальному рівнях¹³⁹. Під кутом зору євроінтеграційної стратегії України такого роду зауваження видається достатньо принциповим, з урахуванням наявних структурних та регіональних проблем.

Як нагадує Д.В. Іванов, постіндустріальне суспільство на відміну від індустріального є перш за все суспільством інформаційним. Такий підхід

ствердився перш за все завдяки зусиллям Д. Белла, А. Турена, З. Бжезинського, Е. Тоффлера. Автор підкреслює, що «віртуалізація суспільства» є радикальною трансформацією способу існування західної цивілізації¹⁴⁰.

Найважливішою особливістю інформаційного суспільства є перенесення акценту у виробництві з використання матеріалів на надання послуг, що призводить до значного зменшення видобутку та переробки сировини і витрат енергії. «Терціаризація» економіки (тобто переважний розвиток третинного сектору економіки — надання послуг) викликає суттєву зміну питомої ваги галузей економіки у формуванні ВВП. Вважається, приміром, що у європейських країнах, де інформаційне суспільство суттєво просунулося у своєму розвитку, більше половини (55%) обороту коштів у інформаційній індустрії припадає на створення інформаційних продуктів та технологій і лише 45% — на виробництво техніки. В індустрії зв'язку розрив є ще більш помітним: 80% складають телекомунікаційні послуги і лише 20% — виробництво засобів комунікації. Однією з ключових характеристик інформаційного суспільства є його глобальний характер. У процесі його формування поступово стираються кордони між країнами і людьми, радикально змінюється структура світової економіки, значно більш динамічним і конкурентним стає ринок. Для кожної держави за таких умов критичного значення набуває розвиток національної інформаційної інфраструктури та її ефективного включення у глобальну інформаційну інфраструктуру. Для справи набуття українськими виробниками здатності протистояти тискові жорсткої конкуренції на спільному європейському ринку (відповідно до Копенгагенських критеріїв) — це питання неабиякої практичної ваги.

На Всесвітньому Саміті з Інформаційного суспільства (Женева, 10 грудня 2003р.) українською стороною наголошувалось, що побудова інформаційного суспільства розглядається Україною як один з пріоритетів розвитку держави та механізм інтеграції у європейське співтовариство. Підкреслювалося, зокрема, що разом з технологічними потрібно вирішувати і соціальні завдання, головним з яких є *розвиток людського потенціалу*. Виконання цього завдання передбачає забезпечення повної комп'ютерної грамотності молодого покоління. Окрім того, піднімалася проблема переходу до принципово нової системи інформаційної безпеки. Навіть пропонувалося прийняти Світову конвенцію про заборону кібервійн або військових дій у кіберпросторі. Зверталася також увага на т.з. безадресні несанкціоновані електронні повідомлення або «СПАМ», на нагальну необхідність законодавчого і технологічного забезпечення права користувача глобальних інформаційних мереж приймати рішення про отримання окремих електронних повідомлень на підставі переліку, який йому надає провайдер, до того, як вони в примусовому порядку надійдуть до його електронної поштової скриньки. На думку українських фахівців, науково-технічний та інтелектуальний потенціал України дозволяє прийняття нових правил гри на «інформаційній карті світу».

Міжнародні відносини у сфері інформації пов'язані зі стосунками між її виробниками та споживачами щодо отримання останніми повідомлень про *реальні події*, які становлять для них інтерес. Споживачі інформації можуть використовувати її операційно, але також для подальшої передачі іншим споживачам. *Інформація є способом відображення реального довілля у вигляді фактів і їх первинних коментарів та інтерпретацій.*

На самміті Україною було запропоновано наступну типологію державної політики у світовому інформаційному полі:

1. Ліберальна інформаційна політика, що побудована на принципах невторчання в інформаційний процес, визнання права громадян отримувати інформацію з будь-яких джерел, сприяння вільному обігові інформації.

2. Активна інформаційна політика, що полягає у намаганні встановити контроль (того чи іншого ступеню жорсткості) за засобами масової інформації, веденні контрпропаганди, активному сприянні поширенню за межами держави інформації, що відображає погляд національної керівної еліти.

3. Автаркічна інформаційна політика, що пов'язана із «закриттям» національного інформаційного поля, повною забороною чи певним обмеженням права громадян користуватися інформацією іноземного походження, сприйняттям її як ворожої¹⁴¹.

У даному контексті варто згадати, що найзавзятіші сучасні критики позаетичного раціоналізму, зокрема, Ю. Хабермас, вже висунули свого часу досить вузьку концепцію створення «ідеальної інформаційної ситуації», котра може стати засобом подолання політичного панування та конфліктів. На їх думку, повна відкритість інформації сприятиме аргументованій суперечці між сторонами та неупередженим (тобто справедливим) рішенням. Видатний європейський філософ, зокрема, вважає, що сучасна ситуація маскує нерівність у міжнародних відносинах, а раціоналізм приймає її аргіо¹⁴².

У процесі підготовки до участі України в роботі другого етапу Всесвітнього самміту з питань інформаційного суспільства (Туніс, 2005), українські експерти відзначили позитивну динаміку у галузі розвитку сучасної інфраструктури інформатизації. Зокрема, Міністерством освіти і науки України розроблено проект Державної цільової програми «Національна телекомунікаційна мережа освіти і науки — модернізація, розбудова, розвиток», спрямований на розвиток українського науково-освітнього інформаційного простору, національних телекомунікаційних мереж та підтримки мережі UNREN. Окрім того, визначено перелік завдань-проектів Загальнодержавної програми «Електронна Україна». Проект Закону України по цій програмі пройшов відповідне узгодження і знаходиться на розгляді у Верховній Раді України. Розроблено також Концепцію Державної цільової науково-технічної програми розвитку науково-технічної інформації в Україні та пропонується створення галузевого реєстру електронних інформаційних ресурсів науково-технічної інформації України у 2005–2006 роках з обсягом

фінансування 21,8 млн. грн. Значним позитивом є те, що МОН України спільно з НАН України створюють Українську національну науково-дослідницьку та освітню мережу (Ukrainian National Research and Education Network, UNREN), яка об'єднує академічні установи, науково-дослідні інститути, вищі навчальні заклади, школи, неприбуткові культурні та медичні заклади, урядові установи. UNREN створюється на базі Української науково-освітньої мережі УРАН, яка існує з 1997 року. Основним призначенням Української науково-освітньої мережі УРАН є забезпечення закладів, організацій і фізичних осіб у сфері освіти, науки і культури України інформаційними послугами на базі Інтернет-технологій для реалізації професійних потреб та розвитку цих галузей. Такі послуги передбачають оперативний доступ до інформації, її обмін, розповсюдження, накопичення, обробку для проведення наукових досліджень, дистанційної освіти, використання методів телематики, функціонування електронних бібліотек, віртуальних лабораторій, проведення телеконференцій, реалізації дистанційних методів моніторингу тощо.

Важливим кроком своєрідної «випереджаючої євроінтеграції» може вважатися те, що мережа UNREN підключена до мережі GEANT — високошвидкісної загальноєвропейської мережі, призначеної для використання науково-дослідними та освітніми закладами. На сьогодні вона створює найбільш інтегровану спільноту науковців у світі, надаючи їм змогу отримати доступ до науково-дослідних даних швидше, ніж будь-коли. GEANT обслуговує більш ніж 3500 науково-дослідних та освітянських установ в тридцяти двох країнах шляхом прямого з'єднання з двадцятьма вісьма національними та регіональними науково-дослідними та освітянськими мережами. З метою підвищення ефективності використання інформаційних ресурсів мережі GEANT українськими користувачами на базі веб-вузла МОН України створюється спеціалізований програмно-технічний комплекс, до функцій якого входять аналіз використання ресурсів мережі, пошук необхідної інформації, організація спільних проектів з використання мережі тощо. МОН України спільно з НАН України виконано роботи по створенню українського лінгвістичного порталу та програмно-технічного комплексу української лінгвістичної системи в мережі Інтернет з подальшим підключенням лексикографічних систем та інших інформаційних ресурсів до мережі UNREN, що дозволить користуватися цими ресурсами більшості вищих навчальних закладів та науково-дослідних установ України та Європи. Підтримується двомовна (українсько-англійська) веб-сторінка education@gov.ua, яка дає можливість молодим людям з інших країн, які бажають навчатись в Україні, отримати інформацію щодо існуючої системи освіти України та умов навчання іноземних громадян, правил визнання іноземних освітніх кваліфікацій, а також знайти у базі даних вищих навчальних закладів необхідну інформацію про спеціальності, рівень акредитації, педагогічний та науковий потенціал конкретного закладу тощо. Здійснено ще цілий ряд суттєвих

кроків у сфері інформатизації українського суспільства з урахуванням перспективи європейської інтеграції України, однак, разом з тим, впадає в очі, що, попри досягнення в науково-технічній та освітянській сфері, стрімкий самостійний розвиток окремих галузей інформатизації (приміром, банківські інформаційні мережі тощо), все ж уявлення щодо ситуації на цьому напрямку в країні в цілому поки що так немає. Це є хворобою навіть багатьох нових членів Євросоюзу, однак саме такого роду комплексна «самооцінка» видається нам достатньо актуальною у найближчій перспективі. Тобто, позитивний потенціал інформаційно-комунікаційних технологій використовується явно недостатньо у галузі практичного «роблення» історії. Разом з тим, достатньо відчутним є процес прогресуючої «релятивізації» історичного знання взагалі, та історичного досвіду зокрема. На нашу думку, цей процес не навряд чи можливо зупинити закликами до суворої об'єктивності, до «вилучення моральних оцінок з теорії та методології дослідження» на підставі того, що «факти існують абсолютно незалежно від істориків»¹⁴³. В епоху глобальних інформаційних технологій це є висновком достатньо очевидним, оскільки індивідуальна «варіативність» розуміння історичного процесу зростає багатократно. «Інформаційне суспільство» надало серйозну технологічну підтримку процесам «релятивізації» історичного пізнання, що активізувалися після загальнонаукового методологічного «перевороту» Альберта Ейнштейна. Коли Люсьєн Февр назвав теорію відносності «великою і драматичною», то він одночасно висловив і свої юнацькі враження від психологічної перебудови «просторово-часових відносин», і свої суто професійні прагнення як історика віднайти нове місце історичної науки у якісно новій системі координат глобального пізнання¹⁴⁴. Перегляд позитивістських епістемологічних основ історичного знання відбувався в руслі релятивізму та презентизму. У нову інформаційну добу, у глобальному кіберпросторі напрочуд актуально виглядає апологія особливій ролі активної особистості як у процесі історичного розвитку, так і у процесі пізнання, а також міркування з приводу того, що ця особистість творить історію у відповідності зі своїми моральними, ціннісними установками. «Абсолютний історизм» Бенедетто Кроче містив саме таку апологію і такі міркування, а окрім того ще й наполегливо обстоював ідею *сучасності історії* (тобто виходив з того, що всяка історія завжди є сучасною, оскільки ми пізнаємо ту історію, котру важливо знати в даний момент)¹⁴⁵. Новітні інформаційно-комунікаційні технології безсумнівно відкрили якісно нові, значно ширші можливості для подібного «історичного абсолютизму», який сам по собі потребує окремого методологічного узагальнення.

Численні популяризатори інформатики, згадуючи класичну працю Норберта Вінера «Кібернетика, або Управління і зв'язок у тварині і машині»(1948), як правило, спеціально зупиняються на величезному значенні міждисциплінарних дискусій. Справедливо наголошується, що дискусії навколо питань методології науки часто призводять до появи нових наукових

напрямок. Для нас у даному випадку цікавим видається те, що саме слово «кібернетика», часто зустрічалося у Платона, котрий з його допомогою визначав «мистецтво керувати кораблем» (звісно, з командою на борту) у прямому сенсі, а одного разу і у переносному значенні як «вміння управляти людьми»¹⁴⁶. Як вважає багато дослідників, головна заслуга Н.Вінера полягає саме у тому, що він першим збагнув принципове значення інформації у процесах управління, переосмислив нерозривну єдність таких понять як «управління» і «зв'язок». Сучасні соціальні мережі вже наочно продемонстрували свій потенціал у справі «революційного управління» соціальними процесами.

Універсалізм інформаційних потоків і зростання їхньої ролі у перебігу реальної історії суттєво впливає і на процес методологічного самовизначення історичної науки. Нова якість, нові можливості і нові небезпеки миттєвого «інформаційного контакту» подій, явищ і дійових осіб модерного історичного процесу потребують і нового прочитання класичних понять та категорій методології історії. В ході рецепції мислительного прагматизму і раціоналізму роль якості ключових управлінських рішень радикально зростає в царині і національної, і світової історії. Якість управління національною державою (або «ансамблем національних держав») багато в чому визначає сьогодні гуманістичний зміст історичного процесу, обумовлює майбутні пропорції соціальної справедливості, детермінує безпечність «дорожньої карти» всього людства і оптимальність «дорожньої карти виходу з рабства» тих націй, котрі тільки-но обрали для себе демократичне майбутнє. Управлінська ефективність демократії і її гуманістична орієнтованість у все більшій мірі визначають сьогодні історичну долю демократії як ідеї, формують її «історичні пропорції», перетворюють реалізацію ідей демократії і свободи на реальний, достатньо прагматичний діалог культур, цивілізацій та окремих вільних особистостей. В даному контексті варто згадати загальновідомий висновок кібернетиків про те, що інформація (або дезінформація) *не супроводжують* процеси управління, а, навпаки, *створюють умови, при яких вони можуть відбуватися*. Епоха глобалізації, виокремивши інформаційний аспект зі спеціалізованого проблемного поля кібернетики, змінила обличчя сучасної історії. І ця обставина об'єктивно потребує дуже ретельного і фахового аналізу з боку професійних істориків, котрі відчувають потребу по-новому поглянути на фундаментальну проблему історичного вибору.

«Економіка знань» виштовхує історика за межі звичного розуміння промислової революції і промислового суперництва, пропонує нові тлумачення поділу праці, змінює історичну роль фінансів та кон'юнктури ринку, трансформує базові уявлення про матеріальний поступ та життєвий рівень. Броделівський «світ-економіка» в умовах прогресу інформаційних технологій набуває нових обрисів «духовного універсалізму», славнозвісної «софійності», котра, з одного боку, відкриває перед людством безмежні обрії

творчої перебудови свого існування на засадах справедливості, а з іншого — підступно торує шлях до безвольного, упокореного «інформаціонізму», до нової «інформаційної тиранії» як способу «електронної консервації» духовного рабства, а значить, у підсумку, і до «маніпулятивності» історичного вибору, до перетворення рятівної «нитки Аріадни» на короткий поводок для блукаючих у сутінках «історичного часу».

Як слушно зауважував Пітер Берк, поширення поля зацікавлень історика спричиняє переосмислення історичного пояснення, з того часу як культурні й соціальні течії не можна аналізувати в той самий спосіб, що й політичні події. Вони, на думку дослідника, потребують «структуральнішого» пояснення. Історики мають самовизначитися з питаннями, які впродовж тривалого часу цікавили соціологів й інших дослідників суспільства. Хто є справжнім «агентом» історії — індивіди чи групи? Чи можуть вони успішно протистояти тискові соціальних, політичних або культурних структур? Чи ці структури постали на засаді вільного вибору, й чи дають вони можливість своїм агентам робити подальший вибір¹⁴⁷.

З точки зору прогресу інформатизації така постановка питання видається абсолютно принциповою, оскільки нова інформаційна доба не лише спричинила фантастично масштабне «поширення поля зацікавлень історика», а й зробила саму цю нову інформаційну добу повноправним об'єктом його наукового інтересу.

Ці дві сторони медалі історії інформаційного глобалізму як раз і потребують уточнення методологічних підходів. Принаймні, вони виправдовують ризиковані спроби такого уточнення в інтересах практичного формування загальних обрисів нової інформаційної парадигми історіописання.

Глобальне інформаційне середовище сьогодні можна вважати своєрідним «штучним інтелектом» людства у процесі його історичного саморозвитку (принаймні, це є справедливим для сфери глобальних фінансів). Всесвітня «пульсація інформації» це свого роду психічна діяльність ноосфери. Тож, цілком природною є, приміром, активізація так званих психоісториків, більшість яких мешкає у Сполучених Штатах (адже саме там психоаналіз найбільш глибоко укорінився в надрах культури). На наше переконання, небезпідставні звинувачення на адресу деяких таких дослідників з приводу надмірного «спрощення історії» не повинні стримувати психологічну «корекцію» наших уявлень про історичні явища і процеси у глобальному інформаційному просторі.

Космічні глибини Інтернету, котрі фіксують реальний історичний контекст, продукують та зберігають ще й усе більш значний масив своєрідних «історичних сновидінь». Як відзначають науковці, так звана «онірокритика» («тлумачення сновидінь») вже має на сьогодні досить поважний вік, свою тривалу самотню історію, зафіксовану в численних друкованих та усних матеріалах. Приміром, літературознавство вже звертається до цієї науки, коли має справу з художнім зображенням сновидінь і навпаки, онірокритика

щедро запозичує свій матеріал з художньої літератури¹⁴⁸. За умов стрімкої «віртуалізації історії» не можна виключати, що згодом і поважна історична наука буде змушена серйозно розбиратися зі специфікою «суб'єктивно-емпіричного снотворення» як творення «образу світу» в умовах поліваріантної історії. Психологічний механізм взаємного проникнення свідомих і несвідомих смислів (т.зв. «асиміляції») набуває все більшого значення для оцінки сучасних процесів формування історичної свідомості. Мікроісторія й історія повсякденності, як реакція на абсолютизацію традиції вивчення «великих суспільних рухів», виявилися повторно інтегрованими у новий великий суспільний рух, котрим, безумовно, є глобальний поступ інформаційного суспільства.

З огляду на таку пізнавальну ситуацію роль методологічного контролю якості історичного знання суттєво зростає, оскільки саме такий контроль у кінцевому підсумку може визначити ступінь повноцінності історичної пам'яті суспільства. Вплив Інтернету на історичну складову суспільної свідомості є сьогодні досить парадоксальним. Хоча професійні історики давно знають, що джерела потребують дуже критичного ставлення і що документи ніколи не можна одразу сприймати на віру, тим не менш дуже часто ця обережність чомусь починає втрачатися при спілкуванні з джерелами на електронних носіях. Герменевтичний потенціал інформаційного суспільства є просто безмежним, однак, нажаль, практично безмежними стають і суб'єктивні можливості для фальсифікацій.

Інформаційна епоха радикально розширила можливості довільної «історичної реконструкції». Пол Коннертон, приміром, наполягає на тому, що ми взагалі маємо розрізняти «соціальну пам'ять» і специфічнішу практику — «історичну реконструкцію». На думку дослідника, історична реконструкція не залежить від соціальної пам'яті. Однак при цьому підкреслюється, що, незважаючи на таку незалежність від соціальної пам'яті, практика історичної реконструкції може отримувати подальший наравляючий поштовх від пам'яті соціальних груп. В той же час, і пам'ять соціальних груп може набирати певної форми в залежності від практики історичної реконструкції¹⁴⁹. Зрозуміло, що від пам'яті соціальних груп залишається один крок до пам'яті індивіда. І у даному випадку соціальна пам'ять і реконструкція сходяться в одній точці часу і простору, у нашому конкретному випадку перед монітором компютера, підключеного до глобальної мережі. Користувач Інтернету стає сам творцем своєї власної соціальної пам'яті, і колективна історична свідомість розпадається на безліч яскравих краплин, а сама історія перетворюється на захоплюючу гру уяви. Людина виривається з «кайданів історичного досвіду», стає «вільним мисливцем», однак, тієї ж миті перетворюється на легку здобич.

Гордон Олпорт, один з фундаторів «диспозиціонального напрямку» в теорії особистості, наполегливо обстоював ідею про те, що індивідум є динамічною (вмотивованою) системою, що розвивається. С точки зору

історика дуже суттєвим видається висновок автора про те, що теорія особистості «повинна визнавати узгодженість мотивів у часі». На думку Олпорта, в той час як знання нашого минулого допомагає зрозуміти хід нашого життя на сьогоднішній день, такі історичні факти не мають користі, якщо не можна показати їх динамічно активними у сьогоденні. За його словами, «мотиви минулого не пояснюють нічого, якщо вони не є також і мотивами сьогодення». Тобто, адекватна теорія мотивації повинна розглядати перспективні цілі людини, її уявлення й критерії, її наміри. Г. Олпорт надавав великого значення «плануванню майбутнього» і «прагненням». Окрім того, вивчення мотивації повинно концентруватися на тому, як мотиви унікальним образом функціонують в житті кожної людини. Мотиви людини повинні бути визначені скоріше конкретно, ніж абстрактно. На переконання Г. Олпорта, необхідний фундамент для теорії мотивації забезпечує концепція функціональної автономії¹⁵⁰.

У даному контексті очевидно, що інформаційне суспільство розширює спектр конкретних мотивів історичної поведінки завдяки можливостям індивідуального долучення до «історії знизу», до історичного досвіду тих людей, чие існування дуже часто ігнорувалося. І що дуже важливо, з'являються нові можливості для накопичення масиву сучасного історичного досвіду, для формування «функціональної автономії» особистості на основі реального історичного досвіду та з урахування перспективних потреб. Однак сам «досвід набуття досвіду» в умовах інформаційного вибуху потребує додаткового методологічного осмислення. Тобто, накопичення і використання історичного досвіду безпосередньо інтегрується у проблему соціального навчання.

Цікаво, що відомий психолог-персоналіст Джуліан Роттер центральним моментом своєї «теорії соціального навчання обрав прогноз поведінки людини в складних ситуаціях». Більша частина досліджень на основі концепції Д. Роттера зосереджувалася на особистісній змінній, що отримала назву *локус контролю*. Як центральна логічна ланка теорії соціального навчання, локус контролю є своєрідним узагальненим очікуванням того, в якій мірі люди контролюють *підкріплення* (тобто, наступні реальні підтвердження адекватності обраної моделі поведінки) у своєму житті. Люди з екстернальним локусом контролю вважають, що їх персональні успіхи і невдачі регулюються зовнішніми чинниками, такими як доля, щасливий випадок, впливові люди і непередбачувані сили оточення. Тобто, «екстернали» вважають себе заручниками долі. І навпаки, люди з інтернальним локусом контролю вірять у те, що їх життєві результати визначаються їхніми власними діями і здібностями. «Інтернали» відчують, що вони більшою мірою впливають на *підкріплення*, ніж люди з екстернальною орієнтацією локусу контролю¹⁵¹. В умовах особистого занурення у безмежний інформаційний простір відбувається своєрідне «розмивання» зовнішньо-внутрішніх орієнтирів системи контролю, формується межовий, до певної міри

маргіналізований *локус контролю*, котрий обумовлює й індивідуально своєрідне сприйняття історичного часу і простору, а значить і нову, більш інтегральну рецепцію колективного досвіду з використання дещо менш вибагливими логічними фільтрами. У підсумку, досить часто в умовах безмежної інформаційної свободи формується постструктуралістська інтелектуальна залежність від нової історичної естетики. Збільшуються внутрішні структурно-логічні «допуски», послаблюються стандарти самостійного «виготовлення» та подальшого використання стабільних «інформаційних блоків». Можна навіть констатувати, що суттєво зростає динаміка, але, водночас, і «незавершеність» індивідуальної історичної свідомості. «Інформаційний потік» і «потік свідомості» навіть починають співпадати в історичному часі і просторі, що загрожує витісненням особистості на периферію нової «глобальної психіки». Потужні армії комп'ютерних «геймерів» залюбки «емігрують» у глобальний простір, на невизначений час «випадають» з руслу «живої історії» і навіть після повернення до земних реалій ще тривалий час залишаються під наркотичним впливом набутих «історіоподібних стереотипів».

Сучасні дослідники визнають серйозний вплив «комунікаційної революції» на історичну науку. Зазначається навіть, що новітні інформаційні технології, поряд з архівами та бібліотеками, вже перетворилися на один зі «стовпів» сучасного дослідження та викладання історії. Разом з тим, давно минули часи, коли вірилося, що нові технології самі по собі вирішать всі дослідницькі проблеми. Потрібною залишається раціональна суміш старих і нових методів. Як справедливо зауважує Ральф Бланк, враження від якості інтернет-ресурсів в галузі історії є досить суперечливим. (Достатньо поглянути хоча б на бурхливий процес нагромадження матеріалів екстремістського та ревізійністського змісту та спрямування.) Приміром, за оцінками фахівців, онлайн-ресурси в галузі нової та новітньої історії «перенасичені веб-сторінками непрофесіоналів, що суттєво ускладнює роботу викладачів і дослідників. І навіть проекти, розроблені науковими інститутами і фахівцями є недостатньо досконалими (принаймні з точки зору збалансованості проблемного поля). На думку Р. Бланка, перспективи Інтернету для досліджень історії сьогодні ще не має можливості окреслити достатньо чітко, оскільки ще не зовсім ясно куди, власне, приведе розвиток інформаційних технологій¹⁵².

Стюарт Дженкс торкається надзвичайно важливого питання надійності історичної інформації, отриманої з Інтернету. Головна проблема полягає, на думку дослідника, у тому, яким чином можна уникнути використання псевдонаукових доробків. Очевидно, що будь-які результати пошуку наукових джерел потребують подальшої наукової оцінки і ретельної селекції. Адже далеко не кожна праця, котра густо насичена фактами й латиною, має обов'язково бути справді науковою. Для попередньої оцінки якості ресурсів глобальної мережі автор пропонує одразу звертати увагу на такі критерії знайденого матеріалу як офіційний науково-викладацький статус та місце

роботи автора, його академічна кваліфікація, статус і кваліфікація видавців, ступінь солідності сервера, наявність ISBN наданого солідною установою у встановленому порядку, відсутність ознак реклами і комерційної спрямованості спонсорування, характер і якість оформлення посилань та використаних автором джерел, відсутність заангажованості та послідовність і логічність наукової аргументації. Окрім того, при потребі більш детальної попередньої оцінки можливою є також перевірка усіх вказаних у праці реквізитів та біографічних даних. Інколи навіть дрібні деталі можуть стати підставою для обґрунтованих сумнівів у достатньому рівні серйозності того чи іншого історико-інформаційного продукту, або й викрити підступний задум якогось заповзятого жартівника від науки. З таким методологічним завданням історик, власне, стикається і під час свого повсякденного спілкування з традиційними друкованими джерелами¹⁵³. Свого часу Марк Блок звертав на дану проблему достатньо серйозну увагу, замислюючись над мотивами найбільш «оригінальних» фальсифікацій історичних документів. Звісно, що під час пошуку в Інтернеті перевагу варто віддавати перш за все спеціалізованим та найбільш авторитетним базам даних та веб-сторінкам. Однак, зрозуміло, що й після такого пошуку не варто втрачати критичності наукового сприйняття. Адже критичне ставлення до джерела взагалі є одним із наріжних каменів методології історичної науки на всіх етапах її розвитку. Якщо розглядати процес використання інформаційних технологій як специфічну *методологічну концепцію* то, на нашу думку, цілком можна скористатися підходом Імре Лакатоса, котрий вважав, що всяка *методологічна концепція* функціонує в якості історіографічної (або метаісторичної) теорії (або дослідницької програми) і може бути піддана критиці за допомогою *критичного розгляду тієї раціональної історичної реконструкції, яку вона пропонує*¹⁵⁴. Тобто, варто завжди мати на увазі, що сучасне інформаційне суспільство відкриває значно більшу кількість варіантів *історичної реконструкції*, однак кожний з цих варіантів має піддаватися ще більш ретельній перевірці на історичну легітимність. Коротше кажучи, стрімке зростання інформаційних потоків вкрай потребує від «наукового користувача» не менш стрімкого вдосконалення логічного апарату перманентного аналізу цієї інформації. Історик змушений засвоювати значно ефективніші рецепти швидкої методологічної самоорієнтації. Суто психологічний аспект такої адаптації до нових метаінформаційних умов історіописання потребує найретельнішого врахування.

Як справедливо зауважив Ентоні Гіденс, у світі неймовірних технологічних змін ніхто не може з певністю уявити собі майбутнє. Багато хто розглядає Інтернет як зразок нового світового ладу, що виник наприкінці ХХ століття. Користувачі Інтернету живуть у «кіберпросторі», просторі взаємодії, що утворений глобальною мережею комп'ютерів. Автор використовує образний вислів Бодрільєра про те, що ми вже не «люди», а «повідомлення на екранах один одного». За межами електронної пошти, де користувачі

називають свої імена, в Інтернеті може ніхто нікого не знати — чоловік то чи жінка, в якій частині світу перебуває. За таких умов зручної анонімності суб'єкта невідворотно стають, приміром, більш рухливими методологічні обриси гендерної історії або тієї ж регіоналістики. На період подорожі по глобальній мережі теорія відносності А. Ейнштейна отимує методологічну владу й над середовищем людського існування, над «буттям і часом» соціальної взаємодії. Е. Гіденс припускає навіть, що як окремі індивіди, ми не контролюємо процесу технологічних змін, і прискорені темпи таких змін загрожують поглинути наші життя. Однак настання «світу комунікацій» не створило нам «великого брата», радше навпаки, це сприяє децентралізації та індивідуалізму. Мультимедіа, як поєднання в одному інформаційному засобі функцій різних приладів (наприклад, «CD-ROM»), здатні відтворювати як зображення і звук, так і програватися на комп'ютері.

Як вважають традиційні історики-документалісти, джерела повинні мати якості, що не властиві для усних повідомлень. Від джерел вимагають точності форми. Важливо бачити сталу природу свідчення. Документ є артефактом, оскільки його форма є фіксованою. Її також можна перевірити різними способами фізично, але також низкою порівняльних текстуальних, структуральних й інших методів. Окрім того історики наполегливо дошукуються й іншої характерної якості — докладність хронології. Як констатує Гвін Принс, невідкріплені усні повідомлення мало цінувалися через нефіксованість форми, зазвичай недокладну хронологію, бездоказовість повідомлення. Дослідники звертають увагу ще на одну типову властивість об'єкту усної історії. Усна історія, на їх думку, поблажливо дозволяє собі займатися другорядним питанням¹⁵⁵. Однак, в умовах стрімкого прогресу інформаційно-комунікаційних технологій усний історик вже не змушений самотужки якомога скоріше переносити свої дані на папір. Усне свідчення за допомогою комп'ютера зі значно більшою легкістю, майже автоматично, перетворюється на стенограму, і, що ще важливіше, може продукувати історичні документи в електронному форматі, котрі піддаються (хоча й не безпроблемно) науковій верифікації у процесі фахової експертної оцінки. Такі історичні документи можуть з'являтися навіть без згоди оповідача та відігравати інколи дуже помітну роль в реальній політичній історії (як це трапляється, приміром, у випадках прослуховування впливових політичних діячів). Класична історія «верхів» без будь-якої згоди самих «верхів» може «писатися» найбезпосереднішим чином як «усна історія знизу». У такій «усній історії» славнозвісна свобода слова досягає нечуваних масштабів, оскільки слово стає абсолютно «вільним» навіть від свого хазяїна, стає артефактом історичного кіберпростору.

В галузі так званої «візуальної історії» вплив сучасної інформаційної революції виявляється ще більш відчутним. Як підкреслює Айвен Гаскелл, наслідки переходу від запису інформації за аналогією фотографічних і відеообразів до цифрових технологій були далекосяжними. Такий перехід умож-

ливив передачу образів через Інтернет і безмежні маніпуляції з зображенням. Скопійований у необмеженій кількості примірників і змінюваний візуальний артефакт завдяки комп'ютерам має, на думку дослідника, поступово змінити статус візуального в категоріях інформації та епістемології¹⁵⁶.

Однією з характерних рис свідомої діяльності людини вважається те, що ця діяльність зовсім не обов'язково визначається «наглядними враженнями, котрі отримуються від середовища або слідами безпосереднього індивідуального досвіду»¹⁵⁷. Здатність людини до абстрагування від безпосереднього враження отримує в умовах глобального інформаційного середовища додаткові імпульси з боку цього середовища, що може мати подвійний ефект. З одного боку, ці імпульси можуть сприяти кращому проникненню в глибинні зв'язки і відносини речей, краще пізнавати причинну залежність подій та відшукувати більш глибокі закономірності; а з іншого боку, такі імпульси можуть з не меншим, а інколи навіть з більшим успіхом спричиняти параліч пізнавально-аналітичної функції і перетворювати дослідницький розум на простого «реєстратора» або «вантажника». Інформаційно-комунікаційні технології, з одного боку, збагачують дослідницьку «систему кодів», за допомогою яких визначаються предмети зовнішнього світу, їх дії, якості та взаємовідносини; а з іншого боку, стимулюють звуження кола користувачів «нової мови», спричиняючи таким чином певну соціальну самоізоляцію. Передача інформації може інколи перетворюватися на самоціль і, як наслідок, атрофуються корисні навички свідомої селекції історичного досвіду. Інформатизація, по суті, формує новий тип психічного розвитку, який ще недостатньо вивчений фахівцями-психологами, а значить і до певної міри новий тип історичної свідомості. Відбувається навіть перебудова процесів сприйняття *зовнішнього* світу, який завдяки глобальній мережі набуває психічних ознак світу *внутрішнього*. Людина, яка в процесі своєї еволюції набула здатність *довільно керувати своєю увагою*, може втрачати цю важливу здатність, підпадаючи під гіпнотичний вплив «електронного поведиря». Змінюються і перебіг процесів запам'ятовування інформації, а інколи навіть відбувається своєрідна «підміна пам'яті». Суттєво послаблюється потреба в розвинутій «уяві» як у формі цілеспрямованої і особистокерованої творчості. Творче народження «*правила*» в результаті свідомої селекції досвіду може підмінятися примітивним засвоєнням готової *інструкції*.

Як наголошував Раймон Арон, коли облишити філософський або метафізичний сенс свободи, то її можна аналітично визначити як гарантію того, що кожний з нас може робити (або не робити) дещо без перепон з боку іншого, який забороняє це робити або змушує робити щось інше. Під це визначення підводяться особисті свободи. Разом з тим автор називає «психологічною і соціальною нісенітницею» популярну у 1968 році формулу «заборонено забороняти». Разом з тим, на його думку, існує небезпека, що позитивний і негативний примус може здійснюватися не державою або

законом, не якимись передбаченими для цього людьми, але невлотвимим всюдисущим монстром, якого називають то громадською думкою, то соціальним середовищем. Вимогу свободи від незаконних заборон Р. Арон відносить до царини того, що він називає *діалектикою свобод*¹⁵⁸. Діалектика свобод у кіберпросторі є надзвичайно цікавим об'єктом дослідження, у тому числі й для історика. Адже сам кіберпростір — це якісно *новий історичний простір свободи* і, водночас, *нове історичне випробування* для фундаментальних принципів свободи.

Давно відома психологам здатність людського мозку до природного пошуку «найбільш інформативних точок», усвідомлення суттєвої різниці між реальною інформацією і гіпотезою, навіть сприйняття простору і часу зазнають відчутних змін з урахування потреб орієнтації у віртуальному просторі. Важливим є те, що напрацьовані алгоритми психічної діяльності претендують на застосування й у просторі реальному. З точки зору методології історії зміни у сприйнятті часу є важливими перш за все з огляду на поширеність використання в історичній науці того прийому, яке психологи називають «інтелектуальним кодуванням часу» (маються на увазі маркери типу «перманентна революція», «трансформація», «каденція», «сто дів президента/уряду» тощо).

«Доба глобальної інформації», як новий етап поступу світової історії, потребує і нового історіософського осмислення. Мартін Хайдеггер свого часу поцікавився, що ж, приміром, приховується у тому невинному іменуванні, котре називає певний час «атомною добою». На його думку, особливим є те, що вперше в історії людина пояснює епоху свого *історичного Dasein*, виходячи з вироблення природної енергії. *Dasein* людини зафіксовано атомною енергією. При цьому, чи використовується атомна енергія у мирних цілях, чи мобілізується для військових, підтримує чи викликає одне інше — все це залишається питаннями другого порядку.

Розмірковуючи над подібного роду способами «інтелектуального кодування часу», М. Хайдеггер наголошує, робота по забезпеченню життя сама має постійно забезпечуватися *по-новому*. На його думку, провідне слово для такої основної установки сьогоденного *Dasein* — це слово «інформація». Завдяки тому, що інформація *ін-формує*, тобто повідомляє, вона у той же час *формує*, тобо облаштовує і вирівнює. У образі інформації могутній принцип *достатнього обґрунтування*, яке потрібно доставити, владарює над всяким уявленням і, відповідно, визначає сучасну світову епоху¹⁵⁹.

Людська «увага», як свідчення «вибіркового характеру психічних процесів», обумовлюється, як відомо, групами факторів, котрі визначають напрямок, обсяг та сталість свідомої діяльності. Одним з ключових факторів психологи вважають *новизну підразника* (або його відмінність від інших підразників). Незвичний підразник має здатність викликати спеціальний орієнтаційний рефлекс, який визначає новий напрямок уваги. Психологи вважають, що сприйняття підразників, що надходять від зовнішнього сере-

довища, залежить від їхньої структурної організації. Структурна організація поля, що сприймається, є одним з найбільш потужних засобів управління нашим сприйняттям і одним найважливіших факторів розширення його обсягу. (Психологічно обґрунтована, раціональна організація структури поля сприйняття є, як відомо, одним з найважливіших завдань інженерної психології.) Вважається необхідним враховувати цей фактор у процесі наукової організації *управління увагою людини*. Друга група факторів, котрі визначають увагу, пов'язана не стільки із зовнішнім середовищем, скільки з самим *суб'єктом* а також зі *структурою його діяльності*. До цієї групи факторів відносять перш за все ті впливи, які здійснюють *потреби, інтереси* та *«установки»* суб'єкта на його сприйняття та на перебіг його діяльності. Суттєве значення для розуміння факторів, що спрямовують увагу людини, має структурна організація людської діяльності. Як відомо, діяльність людини визначається потребою або мотивом, і вона завжди спрямована на певну ціль. Якщо мотив у деяких випадках може залишатися неусвідомленим, ціль і предмет його діяльності завжди усвідомлюються. Саме цим мета дії відрізняється від тих засобів і тих операцій, за допомогою яких вона досягається. Як наголошує О.Р. Лурія все це свідчить про те, що спрямованість уваги визначається психологічною структурою діяльності і суттєво залежить від ступеню її автоматизації. Процес автоматизації діяльності призводить, на думку автора, до того, що окремі дії, що привертали увагу, стають автоматичними операціями, і увага людини починає зміщуватися на кінцеві цілі. Чи не найважливішим є той факт, що спрямованість уваги перебуває в прямій залежності від успіху або неуспіху діяльності. Увага входить як контрольний механізм в апарат так званого «акцептора дії». Таким чином, увага людини визначається структурою його діяльності, відбиває її перебіг і слугує механізмом її контролю¹⁶⁰.

На переконання М. Хайдеггера у вірно побаченому та вірно експлікованому феномені часу вкорінена центральна проблематика всієї онтології. Тобто, можна сказати, що реальне сприйняття історичного часу є передумовою адекватного сприйняття реальної історії як *динамічного буття*. Саме у цій системі координат і перебуває адекватна реаліям історична свідомість, котра має свій власний «контрольний механізм», ефективність «роботи» якого багато в чому визначається спрямованістю уваги. Для індивіда, котрий вишов у відкритий історичний кіберпростір це має принципове значення з огляду на потребу залишатися «при пам'яті», тобто у достатній мірі контролювати свій рух новими інтелектуальними просторами. Визначення «історичність» розміщується, на думку М. Хайдеггера, до того, що іменують історією (світоісторичною подією). Історичність має на увазі буттєве облаштування «події» присутності як такої, на основі якої вперше уможливується щось подібне до «світової історії» й історичної приналежності до світової історії. Явно чи ні, але «присутність» є своїм минулим. Разом з тим, М. Хайдеггер наголошує, що ця стихійна історичність присутності може залишатися для нього самого таємницею. Однак, вона

може певним чином і бути розкритою і по-своєму культивуватися. «Присутність» може відкрити, зберігати традицію і явно її наслідувати. Відкриття традиції і розмикання того, що вона «передає» і як вона передає, може бути взяте як самостійна задача (власне, це і є однією з ключових проблем методології історичного дослідження). За словами М. Хайдеггера «присутність» вводить себе таким шляхом у буттєвий спосіб *історіографічного* запитування і дослідження. У своєму подальшому аналізі буттєвості філософ наголошує на складностях «трансцендентальної обумовленості часу», здолати які не вдалося навіть аналітичному розумові Канта. За висновком М. Хайдеггера, вирішальний взаємозв'язок між *часом* і «*я мислю*» виявився для Канта «опивитим повною темрявою». Більше того, на думку М. Хайдеггера цей взаємозв'язок не став для Канта навіть проблемою¹⁶¹. Звісно, що докладно розбиратися із подібними варіантами критики знаменитих кантівських «критик» мають професійні філософи. Звертає на себе увагу, що визнані фахівці та «відчайдушні ентузіасти» досліджень в галузі методології історичної науки взагалі не так вже й часто вдаються до суто філософського аналізу спадщини корифеїв «великої» філософії і детального аналізу класичних філософських схем. Однак, вони охоче послуговуються тими загальними філософськими формулами, котрі вкладаються у їхній індивідуальний дослідницький метод, котрі дозволяють піддати цей метод суто логічній перевірці з метою його уточнення в інтересах більш змістовного і «буттєво виправданого» історіописання. Класичні філософські праці (і навіть загальнодоступні філософські енциклопедичні видання) завжди можуть надати суттєву «системотворчу» підтримку тому історикові, котрий попередньо вже достатньо чітко усвідомив, чого ж саме він очікує від філософії конкретно для себе, тобто, для вирішення особистого пізнавального завдання. Цілком законний з точки зору дослідницького пошуку методологічний суб'єктивізм, обумовлений зростаючою творчою свободою історика в галузі інтерпретацій історичних фактів, завжди виграє від додаткової порції загальної логічної культури, від застосування методологічного досвіду осмислення пізнавального процесу як такого.

Тож, виходячи суто з потреб методології історичного дослідження (і при цьому абсолютно не претендуючи на якусь зухвалу побіжну переоцінку хайдеггерівської критики Канта) хотілося б лише коротко зауважити, що особисто для нас більш адекватним (і прикладним) видається діалектичне тлумачення «духу Канта», запропоноване Жилем Делезом. На нашу думку, Ж. Делез під час свого розгляду «зв'язку здібностей» у кантівській «Критиці чистого розуму», абсолютно слушно наголосив на внутрішній динаміці думки Канта про те, що можлива адекватність *просторово-часових відносин* концептуальним відносинам (не дивлячись на їх відмінність по природі) «*становить глибоку таємницю і приховане мистецтво*».

Така «зупинка за вимогою» під час штурму «мислительної» суті просторово-часових відносин, може цілком обґрунтовано провокувати видатних філософів типу М. Хайдеггера до рішучого самостійного розширення

гносеологічних горизонтів (за межами кантівської «речі у собі»). Однак, для історика, у даному конкретному випадку, одразу стає зрозумілим, що *просторово-часові* відносини у Канта зовсім не є *невизначеними в принципі*, вони все ж не є «оповитими цілковитою темрявою», а лише, як і будь-яка посправжньому глибока таємниця, отримують новий статус «високого мистецтва». Тобто, насправді «час» у Канта найбезпосереднішим чином пов'язаний із «я мислю», оскільки він є *об'єктом пізнання*. «Час» як об'єкт пізнання просто має свою яскраво виражену специфіку завдяки своєму «історично інтегральному» внутрішньому зхмісту, «Час» у Канта є цілісним феноменом одочасного існування минулого і майбутнього, він функціонує як «вічно відкрита» система, котра зовсім не є мертвою статикою «зупиненої думки». Кантівський «час» є «реально відчутною безмежністю», котра очікує на внутрішнє тестування своєї звабливої втаємниченості допитливим розумом конкретного дослідника. «Час» для Канта є «рідною половиною» великої системи *просторово-часових відносин*, котра є стабільною у своїх законах. У цьому, можливо, й полягає найщиріший гносеологічний реалізм, такий цінний для будь-якого історичного дослідження. Завдяки цьому історія отримує можливість бути розтлумаченою у реальному просторі і сама перетворюється на реальний простір. Використовуючи підхід Ж. Делеза, історик отримує право на методологічний висновок про те, що тлумачення «часу» як феномену зобов'язує підпорядкувати його категоріям «з точки зору форми». Однак, з точки зору його змісту таке підпорядкування створює передумови для досягнення «відповідності Ідеям розуму» (і навіть «символізує» ці іді). Адже, як зазначив Ж. Делез, розум зовсім не говорить, що «цілосукупність» або «єдність умов» дані в об'єкті. Розум говорить тільки про те, що об'єкти дозволяють нам *прагнути* до такої систематичної єдності як до вищого ступеню нашого знання. За Кантом трьома ключовими аспектами Ідеї є: «невизначене», що приховується в об'єкті Ідеї; «те, що піддається визначенню» по аналогії з об'єктами досвіду; визнання можливості існування ідеалу «безкінечної детермінації» по відношенню до поняття глузду¹⁶².

Таким чином, цілком очевидно, що усвідомлення часу для Канта є визначенням і спробою осмислення *наявної потенції*, прихованої за таємничою завісою «просторово-часових відносин», тобто за завісою тієї реальної історії, котра під час свого руху в середині розуму постійно опиняється на новому старті своєї еволюції. Кожна «часова точка історії» є реальною, остаточною і в, той же час, такою, що залишається моментом і сегментом контакту між минулим і майбутнім. Історика у першу чергу має дуже цікавити те, а як же почуває себе реальна людина у кожній такій реальній часовій точці історії? І якою є прихована потенція її самопочуття, яким є відчуття людиною своєї історичної долі?

Для історика, котрий замислився над специфікою сприйняття *історичного часу* та *історичного буття* в епоху торжества глобальних інфор-

маційних стратегій, важливою видається сама постановка питання про тісний взаємозв'язок між «великим історичним часом» та процесом усвідомлення людиною свого «мислительного стану». Адже у період особистої «присутності» людини в кіберпросторі та в умовах загального сприйняття (й живого відчуття) самого кіберпростору як нової форми «присутності» відповідь таке питання є дуже суттєвим методологічним кроком. Як давно відомо, система філософії Канта є спробою зображення «системи всіх здібностей людської душі». Кантівська методологія перебачає і певну субординацію зазначених «здібностей», а також намагається підпорядкувати знання вищим цілям людського існування. Для нас важливо, що кантові «речі у собі» впливають на чуттєвість і викликають почуття, які однак, не мають нічого спільного з «речами у собі». Почуття впорядковуються формами споглядання — простором і часом, котрі мають апіорний характер. Явища породжуються як предмет пізнання, а саме пізнання тлумачиться як синтез явищ та мислення, представленого у формах категорій, котрі також є апіорними. Сукупністю такого знання проголошується досвід, а мисленням, у такому його застосуванні, — глузд. У даному випадку чуттєвість і глузд передують досвіду, обумовлюють його, створюють внутрішні умови пізнання. Категоричний імператив виражає свободу волі, її незалежність від чуттєвого світу, в якому живе людина, і одночасно створює методологічну основу індивідуального сприйняття діалектики. Кантівська діалектика, як відомо, концентрується у вченні про антиномії, суперечності, котрі позначають межі людського пізнання. Традиційно кантівська діалектика вважається негативною, постулюється не як теорія пізнання, а скоріше як «теорія незнання», як визнання закону обмеженості пізнання. Однак, саме така антиномічна ідеологія у поєднанні з постулатом моральності людського вибору і підготувала майбутні методологічні прориви, стимулювала спроби подолання протиріч і виходу на нові протиріччя (як це добре розумів Гегель), котрі у свої сукупності і формували на кожному історичному етапі те, що науковці згодом почали називати «парадигмою». Це, зокрема, й використовувалося згодом у якості базового інструментарію у прикладних теоріях пізнання Т. Куна та К. Поппера. Визнання того, що буття складається з природи та історії спричинило появу тверджень про «підпорядкованість» мислення. Мислення в реальному історичному процесі часто розуміється філософами як його «відображення і доповнення», бо воно є, на їх думку, силою, *без якої історія не існує*. *Історичне* і *логічне* у цьому аспекті тлумачаться філософами як дві сторони єдиного цілого. *Історичне* і *логічне* філософи вважають «двома методами осягнення реальної історії», і практично всі дослідники методології історіописання солідарні з ними щодо такого висновку. Історик погоджується з філософом, коли той стверджує, що *історичне* відтворює об'єкти в їх історичній послідовності, в «просторі і часі», в специфічних обставинах, в необхідних та випадкових зв'язках. Історик також не заперечує проти проти філософського висновку про те, що *логічне* розкриває реальність у її сталій,

довершеній, класичній формі, тобто подає «структуру готового цілого». Однак, почуття внутрішнього спротиву історика завжди викликає висновок, що ідея про «збіг історичного і логічного способів дослідження» народилася виключно з «історичних характеристик» логічного. Це пояснюється тим, що оскільки «структура готового цілого» вибудовується в часі, то логічна послідовність категорій такої структури певною мірою відповідає їх історичному формуванню¹⁶³. Історик, звісно, ніколи не заперечуватиме проти визнання історичного характеру логічного «структуротворення», однак навряд чи він визнає достатньо обґрунтованим ігнорування імманентних логічних аспектів історичного. Те що логіка історії погано піддається людському пізнанню, ще не означає її відсутність. Історичне, навіть у своєму чистому категоріальному змісті є логічним відчуттям часу (навіть у випадках відчуття його «неспівмірної безмежності» та одночасного існування багатьох логічних моделей). Власне, наполегливі пошуки більш досконалого логічного інструментарію для пізнання історичного і становлять основний зміст сучасних методологічних пошуків у царині теорії та філософії історії.

Така нерозривна єдність історичного і логічного, власне і надихала Гегеля на пошуки нового історико-логічного алгоритму. З точки зору методології історичної науки будь-яка штучна сепарація історичного і логічного видається взагалі малопродуктивною, оскільки це нівелює потенціал історичного мислення як такого, перетворює історичний процес на «альбом з фотографіями», який гортається без всякого бажання усвідомити зміст зображень та зрозуміти їхній внутрішній взаємозв'язок. Справжня історична наука й народилася як свідоме сполучення історичного і логічного, тож і намагається вона активізувати свою суспільно-пізнавальну функцію у першу чергу за рахунок підвищення потенціалу логічного мислення.

Марк Блок дуже наполегливо наголошував саме на таких можливостях збагачення методології сучасного історіописання. Він переконливо обґрунтовував це очевидним зростання вимог до комплексності розуміння історичних процесів і явищ. Нова інформаційна доба, на нашу думку, ще більш актуалізує таку потребу, оскільки здатність до індивідуального вироблення та індивідуального застосування повноцінних логічних схем перетворюється на запоруку збереження гносеологічної повноцінності в умовах неперебачаного «потoku колективної свідомості» глобального інформаційного середовища.

Як, приміром, вважає С. Дацюк, крайнощі самосвідомості людства теж можуть бути зведені до «часу». Самосвідомість виробляє дві крайнощі — втча від часу (відхід від реальності — буддизм) і злиття з часом (розчинення в реальності — прагматизм споживацтва)¹⁶⁴. На нашу думку, ці обидва типи «крайнощів» стають сьогодні значно доступнішими після першого ж виходу у глобальний світ Інтернету, і лише достатній діапазон логічного мислення дозволяє користувачеві не підпасти під величезну спокусу «позасчасовості» або «розчинення». Саме логічна єдність мети дозволяє користувачеві

залишатися хазяїном свого особистого історичного часу (точніше, своєї дуже скромної персональної ділянки «світового історичного часу»). «Віртуальна реальність свідомості» здатна зберігати свій суверенітет (тобто, забезпечувати необхідний потенціал самоідентифікації) лише завдяки індивідуальній логічній самоорганізації. Тільки за таких умов вона спроможна підкорити безмежні простори «віртуальної реальності кіберпростору».

Як зауважує Д.Ю. Дорофеев, у акті історичного розуміння сучасне і минуле тяжіють одне до одного, допомагаючи обопільному розкриттю представленого в них стимулу через плідний діалог, котрий не вимагає жертвувати істиною своєї самотності. Автор відносить цю тему до історичної герменевтики (так докладно дослідженої Гадамером), і далі, спираючись на П. Рікера, наголошує на тому, що історичний досвід навіть у однієї людини протягом її життя може суттєво перебудовуватися. І це відбувається не тому, що людина дізнається більше історичних фактів, а тому, що, внаслідок «відкритості» її життєвого досвіду, відбувається зміна її часового виміру, часового ритму¹⁶⁵. Для нашої «людини у кіберпросторі» таке зауваження є дуже принциповим, оскільки характерна «відкритість» індивідуального історичного досвіду в умовах розширення впливу інформаційно-комунікаційних технологій не виключає навіть можливості своєрідного спонтанного «перезапису» індивідуальної історичної свідомості. Такий «перезапис» технологічно відбувається, як правило, в результаті попереднього «перезапису» індивідуальної історичної пам'яті». Вільний доступ до інформаційно багатоманітного і контроверсного змісту кіберпростору дозволяє самотужки руйнувати мури всіх найжахливіших в'язниць та всіх найвишуканіших культурних скарбниць. І людина, рухаючись за дороговказами кантівського «морального закону в середині себе» обирає власний шлях до кантівських «зірок на небі». Перехрестя цих шляхів у людині, котра для себе самої кожної історичної миті залишається «рiччю у собі», на кожному кроці «через терні до зірок» актуалізує проблему особистого вибору. Готовність до такого вибору і визначає практичний індивідуальний підсумок підсумок спілкування людини з глобальним світом і спілкування людей у глобальному світі. Тобто, це й визначає загальний характер перебігу нової глобальної історії. Глобальна історія — це та ж сама світова історія, але зі значно більш тісною інформаційною взаємодією історичних суб'єктів. Індивідуальна відповідальність окремих акторів величного глобального спектаклю у просторі «віртуальної світової історії», попри всі загрозливі тенденції нівелювання історичної ролі особистості, набуває все більшого значення для «реальної світової історії».

Ряд дослідників оцінюють нинішній статус особистості достатньо скептично. Констатується, приміром, що сучасний інтелектуальний простір можна охарактеризувати як простір, де відбувається нівелювання суб'єктивності. Суб'єкт як такий поставлено під питання. При цьому пригадуються і гуссерлівська феноменологію, і екзистенціалізм М. Хайдеггера, і струк-

туралізм та постструктуралізм. На думку Б.Г.Соколова, сучасні процеси руйнують «єдність коду», який міг би зібрати багатоманітність, котра «розсипається» і «кількість смислів того, що відбувається». На переконання автора, звідси випливає неможливість утримання єдності історичної розмірності ейдетичної (образної) сфери. Як стверджує дослідник, сучасність перебуває у ситуації, коли можливим стає розпад єдиного смислу історичної події та історичної течії, і, відповідно, історія як така виявляється поставленою під питання. З'ясовується, що є багато історій, котрі формуються і утримуються як такі яким-небудь одним «смысловим полем. Але одночасно, це «смысловое поле» може існувати лише при наявності інших «смыслових полей», інших ракурсів. Однак, разом з тим, сумуючи з приводу небезпечного «розмивання» суб'єктності історії, автор у своїх пошуках втраченої «історичної розмірності» знаходить в сучасній історії якісно нового суб'єкта. Говориться про суб'єкта, котрий «трансформувався» просто в людину, котра «бере відповідальність Бога на себе», Може привласнювати собі і здатність не лише нову інтерпретацію історичної дії, але й робить це довільно, Йдеться у першу чергу про «ситуацію персонажів «Маятника Фуко» Умберто Еко. У такому варіанті історія являє собою певним чином «препарований» потік історично розставлених подій. За словами дослідника, у ситуації, коли ми не маємо трансцендентального означуваного як такого, історичний потік стає «текстом» без змісту, текстом, який може бути препарований та інтерпретований як завгодно. Якщо попередній смисл і значення поставлені під сумнів, то «текст» історії все одно прагне бути зрозумілим, історичний горизонт ще має можливість «знайти» своє трансцендентальне означуване, свою «точку маятника», котра вказує напрямок, у якому може бути віднайдений сенс того, що відбувається. Як зазначається, саме внаслідок такої «методологічної революції» ми можемо у будь-якій «точці» створити трансцендентальне означуване, тобо, ми є справжніми і єдиними творцями історії і можемо на свій розсуд змінювати її перебіг, причому у загальному масштабі¹⁶⁶. На нашу думку, дослідник тут торкнувся найсуттєвішого протиріччя і найнебезпечнішої ілюзії сучасного інформаційного суспільства. У полоні такої «псевдобожественної» ілюзії історіотворення сучасна людина відчуває безмежні принади вільної соціальної творчості, але одночасно й звільняється від будь-якої реальної відповідальності за результати такої творчості, оскільки кіберпростір — це неповторне історичне середовище змагання особистого прагматизму із особистою фантазією. В умовах такої нової віртуальної свободи «ставлення до іншого» як раз і перетворюється на ключову проблему світової історії не лише з точки зору класичної філософії, а й з точки зору загальної методології та будь-якої конкретної теорії історії.

Кантівський категоричний імператив оживає з новою силою (звісно, коли внутрішнє середовище людської культури виявляється достатньо розвиненим) і знову починає вперто генерувати ідеологію духовного самозбереження людства. Категоричний імператив історично вже є готовим до

виконання своєї природної функції «точки маятника», що визначає напрямок пошуків сенсу історії. Нове «інформаційне Буття» отримує шанс повернути собі людський зміст «інформаційного Спів-Буття». Тому-то, на нашу думку, так відчутно й актуалізуються в умовах глобалізації проблеми «інформаційної культури» та «інформаційного виховання». В умовах прогресуючої «історичної деконструкції» після безперешкодного здобуття «глобального духовного громадянства» в Інтернет і досягнення нового рівня «інформаційної незалежності» особистості парадоксальним чином зростають вимоги до історичної науки як до пошуку підповідей на питання про оптимальні шляхи перетворення соціального і політичного устрою в державах. В інформаційному суспільстві з новим романтичним запалом починають звучати полемічні випадки представника історичної школи права Фрідріха Карла Савіні проти того, що право у будь-якій країні є виключно продуктом свідомої роботи розуму. Зростаюча популярність ніцшеанського «примату волі» мала б актуалізувати і наполегливі нагадування Фрідріха Ніцше про небезпеки «суду над минулим» і про незнищенність зв'язку поколінь навіть навіть при домінуванні бажання створити собі нове минуле. Подібні нагадування звучать дуже сучасно в умовах радикальних історичних трансформацій, до розряду яких можна сміливо віднести не лише революційні зміни суспільного ладу та системи власності, а й, безперечно, масштабні «високотехнологічні стрибки» у сфері людської комунікації.

Для сприйняття і живого відчуття обох видів глобальної інформаційної «присутності» («присутності» людини у світовій історії і «присутності» самої світової історії як результату взаємодії «присутніх» індивідуальних суб'єктів, як нової цілісної системи інформаційних зв'язків) особливе значення має, на нашу думку, така добре відома психології форма рефлексорної діяльності як *орієнтаційний* (або *орієнтаційно-дослідницький*) *рефлекс*. Зникнення орієнтаційних реакцій на подразники, що повторюються, психологи називають *звиканням*. Відомо, що таке зникнення орієнтаційного рефлексу по мірі звикання може бути тимчасовим явищем, і достатньо невеликої зміни у подразнику, щоб орієнтаційна реакція виникла знову. Це явище виникнення орієнтаційного рефлексу при найменшій зміні подразнення називають також реакцією «пробудження». Характерно, що така поява орієнтаційного рефлексу може мати місце не лише при посиленні, але й при послабленні звичного подразника і навіть при його повному зникненні. Психологи помітили, що достатньо спочатку «пригасити» орієнтаційні рефлекси на ритмічно задіяні подразники, а потім, після того як орієнтаційні реакції на кожне подразнення згасли в результаті звикання, пропустити один з ритмічно задіяних подразників. В даному випадку відсутність очікуваного подразника викличе появу орієнтаційного рефлексу. Як зауважує О.Р. Лурія, було б неправильним вважати, що орієнтаційний рефлекс має характер загальної, генералізуючої активації організму. Насправді він може мати диференційований, вибіркового характеру, при чому ця вибіркковість може

проявлятися як по відношенню до виникаючих сигналів, так і у характері тієї готовності ефекторних рухальних апаратів, котрі називаються «настороженістю». Вважається, що людина має можливості змінити природні закони функціонування орієнтаційного рефлексу, зробити стан активації більш стійким і викликати стійкі, тривалий час не згасаючі стани напруженої уваги навіть у тих випадках, коли у звичному характері подразника зовнішньо нічого не змінюється, коли вони фізично залишаються тими ж самими, і коли, в силу природних законів, прояви орієнтаційного рефлексу мали б давно зникнути. Така можливість подовжити стан тривалої активації і вийти за межі природних законів його згасання може досягатися в людини за допомогою *мовної інструкції*. Можливість регулювати процеси активації за допомогою мовної інструкції вважається одним з найважливіших фактів психофізіології людини. Психологічні дослідження уваги мають на меті дослідження її обсягу, стійкості та розподілу. Поняття «обсяг уваги» вважається дуже близьким до поняття «обсяг сприйняття», і поширені в літературі поняття «поле ясної уваги» і «поле неясної уваги» дуже близькі до понять «центр» та «периферія» зорового сприйняття, стосовно якого вони й були ретельно розроблені. Велике значення має і *дослідження стійкості уваги та розподілу уваги*. Психологи дійшли висновку, що спонтанне знання, яке в класичній психології вважалося первісним, далі незводимим проявом «свобідної волі» або основною якістю «людського духу», насправді є продуктом дуже складного розвитку. На думку дослідників, формування спонтанної уваги відкриває шляхи розуміння внутрішніх механізмів цієї складної форми організації свідомої діяльності, що відіграє вирішальну роль в усьому психічному житті людини. Зрозуміло, що паталогічні порушення спонтанної уваги призводять до суттєвих змін всіх складних психологічних процесів, оскільки втрачається вибірковість у виконанні інтелектуальних операцій, відбувається гальмування таких операцій, відбувається виснаження або з'являється сноподібний («онейроїдний») стан, може наступати так звана «парадоксальна фаза» (коли слабкі подразники починають викликати навіть більш сильні реакції, ніж сильні подразники) тощо. Зрозуміло, що при таких станах стійка увага до поставленої задачі виявляється неможливою, і увага починає легко відволікатися всілякими побічними подразниками¹⁶⁷.

Проблема уваги органічно пов'язана з процесом «консолідації слідів», котрий відіграє вирішальну роль у формуванні потенціалу людської *пам'яті*. Як відомо, психологи розрізняють два основних типи *пам'яті* — «короткотермінову» і «довготермінову». Окрім того психологія зосереджується ще й на декільох основних видах *пам'яті*. У нашому випадку є сенс обмежитися тими видами, які мають значення для пізнавальних процесів. Найбільш елементарною формою сенсорної *пам'яті* вважаються так звані *послідовні образи*. Феномен послідовних образів завжди цікавив психофізіологів, які ясно бачили у цьому явищі можливість безпосередньо спостерігати ті сліди, які зберігаються у нервовій системі від дії сенсорних подразників, і

прослідкувати динаміку цих слідів. Характерно, що послідовний образ є прикладом найбільш елементарних слідових процесів, котрі неможливо регулювати свідомим зусиллям. У цьому полягає відмінність послідовних образів від більш складних видів образів пам'яті. Від послідовних образів потрібно відрізнити явища наглядних (або ейдетичних) образів. Відмінність ейдетичних образів від послідовних полягає в тому, що вони зберігаються без всяких змін чіткості, не демонструють ніяких явищ розпливання і флюктуації, можуть довільно викликатися у будь-який момент, у тому числі й через дуже великі проміжки часу після того, як вони були зафіксовані. Окрім того ейдетичні образи є рухливими, тобто, можна змінювати їх під впливом задач і уявлень суб'єкта. Значно більш складний устрій має третій, найбільш важливий вид образної пам'яті — образ уявлення. Цей образ означає, що наш попередній досвід залишив в нас сліди образів реальних речей, тому наявність образів уявлення вважається найсуттєвішою формою пам'яті. Ці образи називають полімодальними, оскільки вони є слідами не одного типу сприйняття, а слідами складної практичної діяльності з предметами. Інша образу уявлення полягає в тому, що він завжди включає в себе: інтелектуальну переробку вражень про предмет; виділення у предметі найбільш суттєвих ознак; віднесення предмету до певної категорії. Цей образ є не пасивним відбитком нашого сприйняття, а підсумком його аналізу і синтезу, абстракції і узагальнення, результатом кодування, що сприймалося в певну систему. Ця складність образу уявлення спостерігається як у розпізнаванні предмету, так і в збереженні образу. Він є своєрідним «згорнутим» продуктом складної діяльності з предметом і основою для «сприйняття рішення» (котрим, власне, і є згадане «розпізнавання»).

Більш складним і більш високим видом пам'яті є *словесна пам'ять*. Словесна пам'ять завжди є переробкою словесної інформації, виділенням з неї найбільш суттєвого, відволіканням від побічного і утриманням не слів, а тих думок, які містяться у словесному повідомленні. Як зазначають психологи, в основі словесної пам'яті завжди лежить складний процес перекодування повідомленого матеріалу. Словесну пам'ять інколи називають «асоціативною» або «логічною». Це пов'язано з тим, що слова ніколи не збуджують в нас ізольованих уявлень, а в викликають цілі ланки матриці асоціативних або логічно зв'язаних елементів. Організація елементів у цілісні смислові (логічні) структури суттєво розширює можливості пам'яті і робить сліди пам'яті значно більш стійкими. Шлях від механічного запам'ятовування до запам'ятовування з допомогою логічної організації матеріалу і є основний шлях розвитку складних форм пам'яті, важливий і для онтогенезу і для процесу навчання. Тобто, це є шлях підвищення *мнестичного ефекту* інтелектуальної діяльності.

Фахівцями відзначається й *вплив емоційного забарвлення* матеріалу, що запам'ятовується. Добре відомо, що емоційно забарвлені переживання утримуються в пам'яті значно краще, ніж байдужі враження. Це пояснюється

тим, що емоційно забарвлені враження викликають підвищений орієнтаційний рефлекс. Однак, краще утримання в пам'яті емоційно забарвлених дій має й свої межі. Давно відомо, що різкі афектні переживання, що викликають страждання суб'єкта, активно гальмуються, «витісняються» зі свідомості й забуваються. (На нашу думку, врахування такої властивості людської пам'яті може суттєво допомогти методологічно визначитися щодо припустимого емоційного потенціалу наратології історіописання та внести певну ясність у триваючі методологічні суперечки про мовленевий характер тієї чи іншої історичної праці, можливостей її реального впливу на суспільну свідомість.)

Психологи відзначають також і велике значення відмінностей у *способах запам'ятовування та у рівні організації пам'яті* різних осіб¹⁶⁸. Можна констатувати, що нові інформаційно-комунікаційні технології певною мірою видозмінюють згаданий «процес перекодування повідомленого матеріалу». В результаті використання комп'ютеру таке «перекодування матеріалу» (у тому числі й історичного) починається ще «на вході», й на основі певних, «вже вироблених кимось» пізнавальних алгоритмів. Людський мозок часто отримує напівфабрикат з уже сформованою емоційною структурою, а значить і до певної міри «напередвизначеними» напрямками подальшої емоційної еволюції. Технологічно прискорена організація елементів у цілісні смислові структури у глобальному інформаційному просторі з одного боку «розвантажує пам'ять», однак, з іншого, — може у ряді випадків нав'язувати «сліди пам'яті», позбавляючи мозок можливості їх самостійного структурування. В таких умовах природне запам'ятовування за допомогою логічної організації матеріалу цілком може повернутися на слизький шлях механічного запам'ятовування і призвести до суттєвого нівелювання найбільш продуктивних складних форм пам'яті. Додаткова втрата здатності до самостійного аналізу і фільтрації «емоційно забарвлених вражень» може навіть викликати своєрідне «навіювання, спричиняючи певне послаблення «орієнтаційного рефлексу». Індивідуальні відмінності у способах запам'ятовування та у рівні організації пам'яті різних осіб за таких умов дещо нівелюються, однак подібне просування до технізованого «середнього арифметичного» ще далеко не є розширенням індивідуальних пізнавальних здібностей. В умовах нової інформаційної свободи йдеться перш за все про розширення пізнавальних можливостей, але ці можливості по-перше, ще потрібно реалізувати, а по-друге, вони не завжди гарантують (а інколи навіть навпаки) розвиток власне інтелектуального потенціалу особистості. Разом з тим, глобальний соціально-історичний розвиток невідворотно трансформує стару технологічну модель суспільства у антропоцентричну, що відкриває простір для інноваційної активності особистості¹⁶⁹. Однак, наскільки сама особистість прагнучиме до інновації, так і залишається відкритим питанням. Наскільки особистість є інтелектуально і морально готовою до історичної творчості на якісно новій технологічній основі? Чи не залишиться вона простим

«користувачем» глобальної історії? У даному контексті цікавою методологічною проблемою історичної пам'яті в умовах становлення інформаційного суспільства нам видається визначення нової ролі так званих «тілесних практик», на які особливу увагу звертав Пол Коннертон, розмірковуючи над способами збереження минулого завдяки незнищенній здатності людського тіла «представляти певні завчені рухи і дії»¹⁷⁰. Модерні інформаційно-комунікаційні технології не вирішують проблеми *розуміння* у його широкому філософському сенсі. Вони можуть полегшувати пошук інформації, необхідної для *розуміння*, однак не здатні замінити його внутрішньої людської сутності. Це у повній мірі стосується і *розуміння* складних історичних явищ та процесів. Повноцінне історичне мислення як *розуміння*, тобто як результат духовно-практичного засвоєння історичної дійсності, залишається складним творчим завданням самої людини і залежить у першу чергу від її особистого творчого потенціалу. При цьому і в умовах стрімкої глобалізації історичного світогляду так звана *емпатія* (тобто, мислиме входження в ту чи іншу ситуацію) залишається, на нашу думку, важливим етапом адекватного морально-етичного та соціального сприйняття історичної дійсності. Доля соціального мислення у процесі методологічних новацій історика як раз і залежить від подібного роду *емпатії*, від якості *розуміння* людини шляхом «мислимого входження» в її життєву ситуацію, тобто, шляхом вирішення знайомого гносеологічного ребусу «сам як інший» у наявних конкретно-історичних обставинах. Те, чи у повній мірі використовується суто гносеологічний потенціал глобального інформаційного простору залежить у першу чергу від самого користувача. А те, яке морально-етичне спрямування отримує пошук даних у цьому просторі, і те, з яких світоглядних позицій здійснюється узагальнення та підсумковий аналіз результатів такого пошуку, залежить від користувача у першу чергу. Приміром, країни-лідери «інформаційної революції» наполегливо впроваджують все нові і нові пілотні проекти, спрямовані на зебезпечення все кращого доступу науковців до даних, котрі є необхідними для їхніх досліджень. На національному рівні давно існує *розуміння*, що розвиток «інфраструктури даних» вже перетворився на важливу передумову міжнародної конкурентоспроможності соціальних та економічних досліджень. Це вважається об'єктивно необхідним для досягнення адекватності будь-яких досліджень реальним життєвим потребам суспільства і людини. Характерно, що дослідники вже не задовольняються агрегованими даними, а прагнуть залучати до аналітичної роботи так звані «мікродані». Держава гнучко реагує на такого роду потреби. Приміром, під патронатом федерального міністерства освіти і досліджень ФРН 1 листопада 2004 року було сформовано спеціальну «Рада з питань соціальних та економічних даних». Зазначена Рада була покликана суттєво поліпшити загальну ситуацію в галузі соціальних та економічних досліджень¹⁷¹. Нам видається, що й майбутні соціальні та економічні історики з величезною вдячністю використовуватимуть більш якісну та більш доступну

інформацію про ті чи інші соціальні й економічні реалії у процесі їхньої детально задокументованої історичної еволюції. Це є особливо важливим в умовах, коли завдяки глобалізаційним процесам контакт культур стає все більш безпосереднім, що має наслідком не лише природне культурне взаємозбагачення, а й викликає загострення конкуренції як на груповому рівні, так і на рівні окремих особистостей. Така конкуренція все частіше призводить до загострення існуючих соціальних протиріч. В умовах поглиблення інформаційної взаємодії, глобального «інформаційного зближення» суб'єктів світового історичного процесу парадоксальним чином посилюються тенденції суспільної дезінтеграції¹⁷². Проходити повз такі історичні явища історик просто не може, оскільки в разі їх ігнорування втрачатиметься об'єктивна картина актуального історичного знання.

Європа є континентом багатоманітності і така «загальноєвропейська багатоманітність» є результируючою суспільної багатоманітності на рівні національному. Будь-які спроби її нівелювання роблять і європейську, і національну ідею небезпечним джерелом духовної агресії, принижують суспільний діалог до нрівня недобросовісної ідеологічної конкуренції. Роль суспільних наук у забезпеченні відповідної якості такого діалогу є надзвичайно великою, адже баланс між єдністю і багатоманіттям соціальних форм, мов та культур належить до базових проблем суспільствознавства. Ця базова проблема справляє ще більш відчутний вплив в нинішніх умовах невідворотних суспільних змін, які відбуваються внаслідок стрімкого розвитку науки і технологій. Тож, методологічна потреба міждисциплінарного діалогу науковців та необхідність продуктивного діалогу між наукою і суспільством стають все нагальнішими. Одним з ключових завдань сучасного суспільствознавства європейці вважають підвищення здатності *самого суспільства* до розуміння свого минулого, сьогодення і майбутнього¹⁷³. Особливе місце історичної науки в реалізації такого інтелектуального надзавдання є абсолютно очевидним.

Сучасні інформаційно-комунікаційні технології суттєво наближають історичну науку до суспільства, роблять її значно більш відкритою. Однак, водночас, розширяються й можливості для впливів «історичної псевдонауки». Така ситуація сама по собі вже є серйозною науковою і суспільною проблемою. Формування загальнодоступної системи базових орієнтирів якісного історичного знання є одним з найсерйозніших завдань, які висуває перед професійними істориками модерне «інформаційне суспільство». Саме від вирішення цього завдання залежатиме, чи отримаємо ми в результаті інформаційної революції повноцінне «суспільство знань», чи опинимося в лабетах чергового фантазмагоричного «суспільства незнань». При цьому є цілком очевидним зростаюче значення розвитку здатності нових громадян глобального інформаційного світу до самостійних і дуже критичних пошуків історичної істини. Логічний зміст історичного знання потребує свого «нового відкриття» на індивідуальному рівні через розвиток самостійних

навичок органічно притаманних справжній історичній науці «розшукування» та «дослідження». Значною мірою саме від цього залежить перспектива «хресної смерті» або «воскресіння» повноцінної історичної думки у сучасному кіберпросторі. Після того, як історична наука свідомо відмовилася від своєї попередньої «філософської наївності», вона постала перед новими викликами виживання в умовах інформаційного вибуху. Слід зазначити, що критичний метод ставлення до історичних джерел вже досить давно позбавив історичну науку «інформаційної наївності», однак, кіберпростір презентував якісно нову методологічну проблему — проблему пропускну потужності традиційних «критичних фільтрів», проблему масштабів «логічного покриття» стрімко зростаючого простору глобальної інформації й питання незаангажованості мережі глобальної «історичної» комунікації.

Підсумовуючи викладене, варто згадати міркування А. Тойнбі з приводу того, що суспільне життя було б неможливим для людини, коли б не існувало водночас і певної особистої свободи, і певної соціальної справедливості. Особиста свобода, на його переконання, — це доконечна передумова будь-яких людських досягнень, добрих і лихих, тоді як соціальна справедливість, на його не менш глибоке переконання, становить найголовніше правило гри в міжлюдських взаєминах. Всі відомі устрої, як підкреслює А. Тойнбі, розміщені десь проміж цих двох теоретичних крайнощів.

Однак, на наш погляд, коли це справді так, тоді виходить, що рух від свободи на максимальну відстань як раз і має привести до максимальної справедливості і найсправедливішим тоді виявляється порядок, максимально близький до диктатури? Мабуть, А. Тойнбі все-таки ще не мав змоги оцінити діалектичний характер балансу європейського зразка. Адже європейці давно ані свободу, ані справедливість не вважають «крайнощами». Таке поляризоване бачення А. Тойнбі мабуть все ж є ближчим до світоглядного підходу Ф. Хайєка, котрий був глибоко переконаний у шкідливості «ілюзій соціальної справедливості» для величної справи світової свободи.

Адже А. Тойнбі у даному питанні, по суті, солідаризується з Ф. Хайєком, коли говорить про те, що у вестернізованому світі суміш цих категорій, хоч якою б вона не була, незмінно йменується «демократією». Як він пише, цей термін, викопаний з еллінського політичного словника, де його часто використовували в негативному значенні, нині стає обов'язковою прикметою кожного сповненого поваги до себе політичного алхіміка. У такому вживанні, на думку А. Тойнбі, термін «демократія» — лише димова завіса, що має приховати реальний конфлікт між ідеалами свободи та рівності. У стані хиткої рівноваги, в якому особиста свобода й соціальна справедливість зрівноважують одна одну, гайковий ключ технології впав на шальку несвободи¹⁷⁴.

У своїх прагненнях якнайскоріше засвоїти європейський досвід і використати моделі європейської демократії ми інколи необачно забуваємо, що сам цей досвід є достатньо багатоманітним. Шлях гуманізації та демокра-

тизації, поворот до ідей «ліберального соціалізму» або «соціального лібералізму» не обумовлювалися виключно внутрішніми чинниками «зрілості європейської ідеї». Доречі, й «фірмова» соціальна політика у Західній Європі після Першої світової війни розвивалася не без впливу побоювань ситуації, що мала місце у революційній Росії. Так само як і далеко не всім західним ідеологам вистачає духу для визнання одним з чинників реалізації концепції «держави загального добробуту» повоєнне розширення впливу радянської соціальної моделі. Адже мимоволі радянський тоталітаризм дуже активно і достатньо ефективно посприяв прискоренню кристалізації внутрішнього соціального змісту сучасної європейської ідеї.

Сформульована А.Тойнбі славнозвісна теорія «*Виклику-і-Відповіді*» переконує, що Виклик провокує зростання. Своєю Відповіддю на Виклик суспільство вирішує завдання, яке постало перед ним, чим і переводить себе у більш високий та більш досконалий, з точки зору ускладнення структури, стан. Можна сказати, що як свого часу радянський тоталітаризм став Викликом для Європи, так нині і європейська демократія стала Викликом для всього пострадянського простору. Однак, нажаль, поки що можна говорити не про нашу Відповідь, а, скоріше, про неочікувано потужний зустрічний Виклик з боку нашого століттями культивованого рабства духу. У даному випадку доречним буде пригадати наведене А.Тойнбі давньогрецьке прислів'я, яке говорить: «День рабства позбавляє половини людського єства». Це, на думку філософа, цілком пояснювало розбещеність римського плебсу, який походив з рабів. За влучною оцінкою філософа, «життя в анабіозі стало помстою за нездатність відповісти на виклик рабства»¹⁷⁵. Чи не тому деякі зарубіжні експерти вважають, що в Україні основоположні рішення щодо подальшого наближення до європейської правосвідомості характеризувалися до останнього часу відсутністю достатньої зацікавленості та частково приймалися і форсувалися під тиском ЄС або Ради Європи. На їх думку, повсякденні події справляють вирішальний вплив на поступ країни, і *національний розвиток все ще визначають переважно особистості, а не ідеї*¹⁷⁶.

Ми маємо готову класичну теорію демократії, напрацьований понятійний апарат, що сприяє досягненню взаєморозуміння. Однак, дуже часто видається, що помітно не вистачає *самого «розуміння»*. Копенгагенські критерії європейської інтеграції — це лише поняття «класичної фізики розширення ЄС». Для такого специфічного «силового поля» як пострадянський простір видається життєво необхідним якісно новий рівень розуміння всього процесу на «атомізованому рівні». Нам гостро бракує європейстики та демократії саме на рівні людини, а не на запаморочливій висоті загальнотеоретичного дискурсу. На часі предметний аналіз змісту визначальних історичних миттєвостей і в самій людині, і навколо неї із застосуванням потужного комплексу аналітично-психологічних методів. Адже, як давно довели фізики, лише тоді вимірювальний прилад заслуговує своєї

назви, коли він перебуває у тісному зв'язку з рештою світу, а також тоді, коли існує фізична взаємодія між вимірювальним приладом та спостерігачем.

¹ Див. *Репина Л.П.* Теоретические новации в современной историографии // Харківський історіографічний збірник — С. 10–40. — [Електронний документ] — Доступ до матеріалу: http://www-history.univer.kharkov.ua/book/Repina_L.P..pdf

² Там само. — С. 31.

³ *Ключевский В.О.* Кн. В.В.Голицин — подготовка и программа реформы / Ключевский В.О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. / Сост., вступ. ст. и прим. В.А. Александрова. — М.: Правда, 1990. — С. 144.

⁴ Там само. — С. 147.

⁵ *Віднянський С.В., Мартинов А.Ю.* «Європа — це мрія про єдність» (Замість вступу) / Віднянський С.В., Мартинов А.Ю. Об'єднана Європа: від мрії до реальності. Історичні нариси про батьків-засновників Європейського Союзу. — 2-ге вид., доп. і перероб. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. — С. 5.

⁶ *Адлер А.* Практика и теория индивидуальной психологии: Лекции по введению в психотерапию для врачей, психологов и учителей. — М.: Изд-во Института Психотерапии, 2002. — С. 184; 162. — [Електронний документ]. — Режим доступу до матеріалу: psy-lib.ru/book/adlprpsy.doc

⁷ Там само. — С. 62–64.

⁸ *Оукиот М.* Рационализм в политике / Оукиот М. «Рационализм в политике» и другие статьи / Пер. с англ. И.И. Мюрберг, Е.В. Косиловой, Ю.А. Никифорова, О.В. Артемьевой; общ. ред. Л.Б. Макеевой, А.Б. Толстова, М.Ф. Косиловой. — М.: Идея-Пресс, 2002. — С. 7; 12; 25.

⁹ *Оукиот М.* Деятельность историка / Оукиот М. «Рационализм в политике» и другие статьи / Пер. с англ. И.И. Мюрберг, Е.В. Косиловой, Ю.А. Никифорова, О.В. Артемьевой; общ. ред. Л.Б. Макеевой, А.Б. Толстова, М.Ф. Косиловой. — М.: Идея-Пресс, 2002. — С. 131.

¹⁰ *Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы / Человек в системе наук. М., 1989, с. 332–342. — http://psylib.org.ua/books/_avers01.htm

¹¹ *Баиляр Г.* О природе рационализма (1950) / Новый рационализм. — М. 1987. — (Електронний документ — Частина 1) — Доступ до матеріалу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000334/st000.shtml>

¹² *Баиляр Г.* О природе рационализма (1950) / Новый рационализм. — М. 1987. — (Електронний документ — Частина 2) — Доступ до матеріалу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000334/st001.shtml>

¹³ Див. *Гусерль Е.* Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Заг. Ред. Л. Ландгребе; пер. з нім. В. Кебуладзе. — К.: ППС-2002, 2009. — 356 с.

¹⁴ *Баиляр Г.* О природе рационализма (1950) / Новый рационализм. — М. 1987. — (Електронний документ — Частина 2) — Доступ до матеріалу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000334/st001.shtml>

¹⁵ *Оукиот М.* Вавилонская башня / Оукиот М. «Рационализм в политике» и другие статьи / Пер. с англ. И.И. Мюрберг, Е.В. Косиловой, Ю.А. Никифорова, О.В. Артемьевой; общ. ред. Л.Б. Макеевой, А.Б. Толстова, М.Ф. Косиловой. — М.: Идея-Пресс, 2002. — С. 127.

¹⁶ *Гусерль Е.* Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки / Пер. нім. В. Кебуладзе. — Київ: ППС-2002, 2009. — С. 276–277.

¹⁷ *Козеллек Р.* «Простір досвіду» та «горизонти очікувань» — дві історичні категорії / Козеллек Р. *Минуле майбутнє: Про семантику історичного часу* / Пер. з нім. В. Швед, наук. ред. С. Стельмах. — К.: Дух і літера, 2005. — С. 350–375.

¹⁸ Там само. — С. 355.

¹⁹ *Козеллек Р.* Часові пласти. Дослідження з теорії історії / Пер. з нім. В. Швед; заг. ред. вступ. ст. й комент. С. Стельмах. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. — С. 33–152.

²⁰ *Гадамер Г.-Г.* Теорія історії та мова / Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії / Пер. з нім. В. Швед; заг. ред. вступ. ст. й комент. С. Стельмах. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. — С. 145.

²¹ Там само. — С. 148–149.

²² *Козеллек Р.* Часові пласти. Дослідження з теорії історії / Пер. з нім. В. Швед; заг. ред. вступ. ст. й комент. С. Стельмах. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. — С. 293–314.

²³ Там само. — С. 311.

²⁴ *Гадамер Г.-Г.* О круге понимания. Неспособность к разговору / Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного.* — М.: Искусство, 1991. — С. 72–91. — [Електронний документ]. — Режим доступу до матеріалу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000036/index.shtml>

²⁵ *Гуссерль Е.* Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки / Пер. нім. В. Кебуладзе. — Київ: ППС-2002, 2009. — С. 6.

²⁶ *Гуссерль Е.* Згадана праця. — С. 7.

²⁷ *Гуссерль Е.* Згадана праця. — С. 15.

²⁸ *Гартман Н.* Познание в свете онтологии — [Електронний документ. — Частина 1.] — Режим доступу до матеріалу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000091/st000.shtml>

²⁹ *Удод О.А.* Історія в дзеркалі аксіології: Роль історичної науки та освіти у формуванні духовних цінностей українського народу в 1920-1930-х роках. — К.: Генеза, 2000. — С. 14.

³⁰ *Удод О.А.* Згадана праця. — С. 15.

³¹ *Гартман Н.* Познание в свете онтологии — [Електронний документ. — Частина 1.] — Режим доступу до матеріалу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000091/st000.shtml>

³² *Гартман Н.* Познание в свете онтологии — [Електронний документ. — Частина 2.] — Режим доступу до матеріалу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000091/st001.shtml>

³³ Див. *Адлер А.* Вказана праця. — С. 67-70.

³⁴ Там само. — С. 179; 192-195.

³⁵ Див. *Шартье Р.* Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка (Пер. с англ. Н. Мовниной). // <http://nlo.magazine.ru/scientist/124.html>. (Текст був представлений у 1980 р. на колоквиумі з проблем інтелектуальної історії у Корнельському університеті, а згодом опублікований англійською мовою під назвою «Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories», у перекладі Джейн Каплан у виданні: *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives* / Ed. by Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1982. P. 13–46.)

³⁶ *Оруджев З.М.* Способ мышления эпохи и принцип априоризма. // *Вопросы философии.* — М., 2006, № 5. — С. 18.

³⁷ *Аристотель.* Метафизика. / Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 1. (Ред. Ф.М. Асмус.) — М., Мысль, 1976. — С. 307.

³⁸ Див. *Лотман Ю.М.* Статьи по типологии культуры. / Лотман Ю.М. *Семиосфера.* — С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2004. — С. 417–418; 423.

³⁹ *Аристотель.* Об истолковании. / Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 2. — М., Мысль, 1978. — С. 95; 115–116.

⁴⁰ *Аристотель.* Первая аналитика. / Там само. — С. 120.

- ⁴¹ Там само. — С. 123; 182.
- ⁴² Див. *Оруджев З.М.* Згадана праця. — С. 20–21; 23–26.
- ⁴³ *Аристотель.* Вторая аналитика. / Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 2. — М., Мысль, 1978. — С. 257.
- ⁴⁴ Там само. — С. 259.
- ⁴⁵ Там само. — С. 270–273.
- ⁴⁶ *Сартр Ж.-П.* Слова. Автобиографическая повесть. — СПб., Азбука-классика, 2004. — С. 71.
- ⁴⁷ Див. *Лебон Г.* Психология народов и масс. Книга 1. Психология народов. — СПб, 1995.
- ⁴⁸ Див. *Лосев А.Ф.* Музыка как предмет логики. / Лосев А.Ф. Из ранних произведений. — М., проавда, 1990. — С. 271–274; 291.
- ⁴⁹ Там само. — С. 356–357; 373–374.
- ⁵⁰ *Вернадский В.И.* О науке. Том I. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. — Дубна, Феникс, 1997. — С. 54.
- ⁵¹ Там само. — С. 121; 123.
- ⁵² Там само. — С. 203.
- ⁵³ Див. *Лавджой А.* Великая цепь бытия. История идеи. / Лекция I. Введение в исследование истории идей. Пер. с англ. В. Софронов-Автомони. (Arthur O. Lovejoy. The Great Chain of Being: A Study of The History of An Idea Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936) — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. // <http://psylib.org.ua/books/lovejoy/index.htm>
- ⁵⁴ Див. Там само. / Лекция XI. История идей: выводы и уроки.
- ⁵⁵ *Кистяковский Б.А.* Философия и социология права. — СПб, 1998. — С. 77.
- ⁵⁶ *Чижевський Д.* Філософські твори: у 4-х тт. — Т. 4. — К., 2005. — С. 268.
- ⁵⁷ Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — С. 457.
- ⁵⁸ Див. *Киркегор С.* О понятии иронии. Перев. и прим. А. Коськовой и С. Коськова. // http://anthropology.rinet.ru/old/4/o_ponyatii_ironii.htm
- ⁵⁹ *Підгаєцький В.* Комп'ютерне моделювання і філософія історії як сукупність інтерпретацій: «imaginary gardens with real toads in them»? Варіації на тему Маріани Мур. Версія третя. // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. — Вип. 1. — К.: Інститут історії України НАН України, 2005. — С. 124.
- ⁶⁰ *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. — М.: Медиум, 1995. — С. 7–8.
- ⁶¹ *Верменич Я.* Історія ідей та криза історизму. // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. Випуск 1. — К.: Інститут історії України НАН України, 2005. — С. 25–26.
- ⁶² Див. *Киркегор С.* Згадана праця.
- ⁶³ Див. *Кистяковский Б.А.* Философия и социология права. — СПб, 1998. — С. 360–362.
- ⁶⁴ Див. *Лавджой А.* Згадана праця. / Лекция I. Введение в исследование истории идей.
- ⁶⁵ *Данто А.* Аналитическая философия истории. Пер. с англ. А.Л. Никифоровой и О.В. Гавришиной. Под ред. Л.Б. Макеевой. — М.: Идея-Пресс, 2002. — С. 32.
- ⁶⁶ *Репіна Л.* Інтелектуальна історія сьогодні: методи, проблеми, перспективи. // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. — Вип. 1. — К.: Інститут історії України НАН України, 2005. — С. 91; 101.
- ⁶⁷ *Козеллек Р.* Історія понять і соціальна історія / Козеллек Р. Минуле майбутн. Про семантику історичного часу / Пер. з нім. В. Швед; наук. ред. С. Стельмах. — К.: Дух і літера, 2005. — С. 113.
- ⁶⁸ Очерки социальной философии. — М., 1994. — С. 16.

- ⁶⁹ Див. Теория познания: В 4-х т. Т. 4. Познание социальной реальности. — М., 1995.
- ⁷⁰ Див. *Бенин В.Л., Десяткина М.В.* Учебное пособие по социальной философии. — Уфа, 1997.
- ⁷¹ *Андрущенко В.П., Михальченко М.І.* Сучасна соціальна філософія. Курс лекцій. Вид. друге, виправ. й допов. — К., Генеза, 1996.
- ⁷² *Куценко В.І.* «Суспільна проблема: генезис і рішення: Методологічний аналіз» (1984); *Бистрицький Є.К.* «Наукове пізнання і проблема розуміння» (1986); «Загадка людського розуміння» (1991); «Буття людини в культурі: Досвід онтологічного підходу», у співавт. (1991); «Феномен особистості: Світогляд, культура, буття» (1996); «Феномен української культури» (1997).
- ⁷³ Див. *Макаренко В.П.* Идентичность государства — реалии и перспективы трансформации. / <http://antropotok.archipelag.ru/text/a127.htm>.
- ⁷⁴ *Лисовий В.* Аналітична філософія / Філософський енциклопедичний словник / Гол. ред. В.І. Шинкарук / Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ — К.: Абрис, 2002. — С. 20.
- ⁷⁵ Див. *Виноградов Е.Г.* Конструктивистские тенденции в современной аналитической философии. Автореф. дис канд. фил. наук. — Львов, 2001. — 21 с. / http://www.philosophy.ru/library/lang/vinogradov_autoref.html
- ⁷⁶ Див. *Данто А.* Аналитическая философия истории. Пер. с англ. А.Л. Никифоровой и О.В. Гавришиной. Под ред. Л.Б. Макеевой. — М.: Идея-Пресс, 2002. — С. 25; 27–32; 271.
- ⁷⁷ Там само. — С. 124–125; 133.
- ⁷⁸ Там само. — С. 169; 171.
- ⁷⁹ Там само. — С. 243; 251–252.
- ⁸⁰ Там само. — С. 266.
- ⁸¹ Філософський енциклопедичний словник / Гол. ред. В.І. Шинкарук / Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. — К.: Абрис, 2002. — С. 103.
- ⁸² *Хайдеггер М.* Бытие и время. Пер. с нем. В.В. Библихина. Изд. второе, исправленное. — СПб., 2002. — С. 167–178; 428–431.
- ⁸³ *Хайдеггер М. / Ясперс К.* Переписка (1920–1963) — М., 2001. — С. 70–75.
- ⁸⁴ *Пахомов Ю.Н.* Украина единая, разная и расколота. / Еліти і цивілізаційні процеси формування націй. Том. 2. — К., 2006. — С. 4–5.
- ⁸⁵ *Михальченко М.І.* Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи. — Дрогобич: ВФ «Відродження», 2004. — С. 5–6; 8.
- ⁸⁶ Там само. — С. 17; 44; 48.
- ⁸⁷ *Яхтенфукс М., Колер-Кох В.* Урядування та створення інститутів / Європейська інтеграція / Уклад.: М. Яхтенфукс, Б. Колер-Кох; пер. з нім. М. Яковлева. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007. — (394 с.) — С. 11–12.
- ⁸⁸ *Хабермас Ю.* Філософський дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Весь Мир, 2003. / http://www.krotov.info/lib_sec/22_h/hab/haber_0.htm — С. 324.
- ⁸⁹ Там само. — С. 124; 131.
- ⁹⁰ Там само. — С. 129; 225–226.
- ⁹¹ Див. *Лавджой А.* Згадана праця. / Лекція I. Введение в исследование истории идей.
- ⁹² Див. *Киркегор С.* Згадана праця.
- ⁹³ Там само.
- ⁹⁴ Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — С. 128–129.
- ⁹⁵ Див. *Аристотель.* О душе. / Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 1. — М.: Мысль, 1976. — С. 406.

⁹⁶ Див. *Онуцин А.Н.* «Новая парадигма» в социальной психологии. Смена ориентиров: от естествознания к интерпретирующим дисциплинам. / Цикл «Психология социального познания», посвященный юбилею Г.М. Андреевой. Статья опубликована: Мир психологии. № 3. 1999. с. 90–97. / <http://flogiston.ru/articles/social/paradigma>

⁹⁷ *Уинч П.* Идея социальной науки и её отношение к философии / Пер. с англ. / Питер УИНЧ; Рус. феноменологическое о-во. — М.: ПИРАМИДА, 1996. — 106 с. — (ПИРАМИДА.Б-ка журнала «Логос»).

⁹⁸ *Грязнов А.* Социальная наука Питера Уинча / Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии / Пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. — М.: Пирамида; Русское феноменологическое общество, 1996. — С. VII.

⁹⁹ *Уинч П.* Згадана праця. — С. XIV–XV.

¹⁰⁰ Там само. — С. XIX–XX.

¹⁰¹ Там само. — С. 3.

¹⁰² Там само. — С. 6.

¹⁰³ Там само. — С. 9.

¹⁰⁴ Там само. — С. 12.

¹⁰⁵ Там само. — С. 14.

¹⁰⁶ Там само. — С. 16.

¹⁰⁷ *Філософський енциклопедичний словник.* — К.: Абрис, 2002. — С. 34.

¹⁰⁸ Див. *Апель, Карл-Отто.* Развитие «аналитической философии языка» и проблема «наук о духе». / Трансформация философии. — М., 2001. — http://www.i.u.ru/biblio/archive/apel_transformacija

¹⁰⁹ Див. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. — СПб., 1998. — С. 185.

¹¹⁰ *Апель, Карл-Отто.* Коммуникативное сообщество как трансцендентальная предпосылка социальных наук. / Згадана праця.

¹¹¹ *Ясперс К.* Духовная ситуация времени [Электронный ресурс] / [пер. с нем. М.И. Левина по тексту Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. — 1932]. — Режим доступа до матеріалу : <http://lib.ru/FILOSOF/YASPERS/time.txt>

¹¹² *Озадовська Л.В.* Парадигма діалогічності в сучасному мисленні: Монографія. — К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. — С. 8; 66; 129.

¹¹³ Див. Диалог культур и партнерство цивилизаций: VIII Международные Лихачевские научные чтения, 22–23 мая 2008 г. — СПб.: Изд-во СПбГУП, 2008. — 528 с.

¹¹⁴ *Зобнин Ю.* Диалог как форма культурного бытия // Вестник Европы — 2009 — № 25 — Доступ до матеріалу: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2009/25/zo26-pr.html>

¹¹⁵ Там само.

¹¹⁶ *Горенко О.М.* Етика соціальної взаємодії в умовах еволюції глобальних систем. // Глобалізація і глобальне управління: історичний, соціальний та політологічний виміри: Матеріали міжвідомчої науково-практичної конференції (м. Київ, 12 листопада 2008р.) / Відп. ред. С.О. Шергін. — К.: Центр вільної преси, 2009. — С. 149–151.

¹¹⁷ *Шмелев Н.* Европа и Россия: вместе или порознь? // Вестник Европы. — 2007. — № 19–20. — Доступ до матеріалу: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2007/19/sh12.html>

¹¹⁸ *Берков В.Ф.* Логика: Учебник для вузов / В.Ф. Берков, Я.С. Яскевич, В.И. Павлюкевич; под об. ред. В.Ф. Беркова. — Изд-е 5-е, стереотип. — Мн.: ТетраСистемс, 2001. — С. 260–262; 241.

¹¹⁹ *Рассел Б.* Человеческое познание: Его сфера и границы / Пер. англ. Н.В. Воробьев; науч. ред. Э. Кольман. — К.: Ника-Центр, 2001. — С. 136–137.

- ¹²⁰ Див. *Філософський енциклопедичний словник / Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.* — К.: Абрис, 2002. — С. 234–235.
- ¹²¹ Див. *Лебон Г.* Психология народов и масс. Книга 1. Психология народов (Глава третья. Идеи, рассуждения и воображение толпы). — СПб.: Изд-во «Макет», 1995.
- ¹²² *Гусерль Е.* Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Ред. і вид. Л. Ландгребе; пер. з нім., післямова В. Кебуладзе. — Київ: ППС-2002, 2009. — С. 249.
- ¹²³ Див. *Репина Л.П.* Теоретические новации в современной историографии // Харківський історіографічний збірник — С. 31. — [Електронний документ] — Доступ до матеріалу: http://www-history.univer.kharkov.ua/book/Repina_L.P..pdf
- ¹²⁴ *Берк Пітер.* Нова історія: її минуле і майбутнє. / Нові перспективи історіописання. — К., 2004. С. 11–12.
- ¹²⁵ Див. *Mattl S.* Geschichtswissenschaft und Erinnerungskultur. / Fragen an das 21. Jahrhundert. (Hrsg. von M. Bernhofer). — Wien, 2000. (359 S.) — S. 74–83.
- ¹²⁶ *Шкловский В.* Повести о прозе. Размышления и разборы. Т.1 — М., 1966. — С. 221–222, 255.
- ¹²⁷ *Жуков Е.М.* Очерки методологии истории. — М., Наука, 1980. — С. 229.
- ¹²⁸ *Джемс Уильям.* Научные основы психологии. — Мн.: Харвест, 2003. — С. 116–118; 132; 159–213; 298–330.
- ¹²⁹ *Арон Р.* Избранное: Измерения исторического сознания. — М., 2004. — (528 с.) — С. 430.
- ¹³⁰ Див. *Арон Р.* Эссе о свободах. Пер. з фр. — М. 2005. — (208 с.) — С. 100–141.
- ¹³¹ *Оукиот, М.* Рационализм в политике и другие статьи. Пер. с англ. — М., 2002. (228 с.) — С. 7–8; 17–18.
- ¹³² *Tichy U.* Öffentlichkeit und Demokratie entwickeln eMedien und Informationsgesellschaft — Tübingen, 1998, № 6 / <http://www.david-datenschutz.de/infogese.html>
- ¹³³ Див. *Zemanek H.* Vom Mailüflerl zum Internet. Geschichte, Perspektiven und Kritik der Informationstechnik. Wiener Vorlesungen im Rathaus. Band 78. — Wien, Picus Verlag, 2001. — S. 21–23; 48–49.
- ¹³⁴ Див. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Розробка систем програмного забезпечення: виклики часу та роль у інформаційному суспільстві (27–28 січня 2005 р.)» — К., 2005. — С. 4.
- ¹³⁵ *В.Г. Недорезов.* Источники и важнейшие особенности изменений в современном техническом знании. «Credo». № 3(27)'01. Теоретический философский журнал. — <http://www.orenburg.ru/culture/credo/now/4.html>
- ¹³⁶ Див. *Heise A.* New Economy — New Economics — New Politics? / in: Gusenbauer, A. (Hg.) Netzwerk Innovation — Zukunftsfähige Politikprojekte. — Wien, 2002. — S. 62–72.
- ¹³⁷ Див. *Bauer F.* Perspektiven lebensbegleitender Bildung und Qualifizierung. / in: Ibidem. — S. 194–195.
- ¹³⁸ Див. *Андреев Э.М., Миронов А.В.* Социальные проблемы интеллектуальной уязвимости и информационной безопасности. / Социально-гуманитарные знания. — 2000, № 4. — <http://en.edu.ru/db/journals/article/627/627.htm>
- ¹³⁹ <http://www.ksdi.ru/readhall/doc/itog.html>
- ¹⁴⁰ Див. *Иванов Д.В.* Постиндустриализм и виртуальная экономика. <http://vmeda.spb.ru/USSR/chapters/virtual.htm>
- ¹⁴¹ <http://www.president.gov.ua>
- ¹⁴² *Мальський М.З., Мацяк М.М.* Теорія міжнародних відносин. — Львів, 2002. — С. 277.
- ¹⁴³ *Evans R.J.* Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis. — Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1998. — S. 57; 79.

- ¹⁴⁴ *Феєр Л.* Бои за историю. — М., 1991. — С. 32.
- ¹⁴⁵ *Ретина Л.П.* История исторического знания. — М., 2004. — С. 208–214.
- ¹⁴⁶ *Шилейко А.В., Шилейко Т.И.* Беседы об информатике. — М., 1989. С. 7; 18.
- ¹⁴⁷ *Берк П.* Згадана праця. — С. 24–25.
- ¹⁴⁸ *Пригодій С.М.* Літературознавча онірокрітика. // Пригодій С.М., Горенко О.П. Американський романтизм: Полікрітика. — К., 2006. — С. 236.
- ¹⁴⁹ *Див. Коннертон П.* Як суспільства пам'ятають. — К., 2004. — С. 31–33.
- ¹⁵⁰ *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории личности. — СПб, 2005. — С. 285–286.
- ¹⁵¹ Там само. — С. 412–423.
- ¹⁵² *Blank R.* Neueste Geschichte und Zeitgeschichte. / Internet-Handbuch Geschichte. Hg. von S.Jenks u. S.Marra. — Köln-Weimar-Wien-Börlau, 2001. — S. 90; 111–112.
- ¹⁵³ *Jenks S.* Über die Verlässlichkeit von Informationen im Internet. / Ibidem. S. 265–271.
- ¹⁵⁴ *Лакатос И.* Методология исследовательских программ. — М., 2003. — С. 300.
- ¹⁵⁵ *Див. Принс Г.* Усна історія. / Нові перспективи історіописання. За ред. П. Берка. — К., 2004. — С. 149–193.
- ¹⁵⁶ *Гаскелл А.* Візуальна історія. / Там само. — С. 233.
- ¹⁵⁷ *Лурия А.Р.* Лекции по общей психологии. — СПб., 2006. — С. 62.
- ¹⁵⁸ *Арон Р.* Эссе о свободах. Пер. с франц. Н.А. Руткевич. — М., 2005. — С. 162–164.
- ¹⁵⁹ *Хайдеггер М.* Положение об основании. Пер. с нем. О.А. Коваль. — СПб., 1999. — С. 201–205.
- ¹⁶⁰ *Див. Лурия А.Р.* Згадана праця. — С. 167–168.
- ¹⁶¹ *Хайдеггер М.* Бытие и время. Пер. с нем. В.В. Библихина. Изд. второе, испр. — СПб., 2002. — С. 18–24.
- ¹⁶² *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. Пер. с франц. — М., 2001. — С. 163–166.
- ¹⁶³ Історичне і логічне. / Філософський енциклопедичний словник. — К., 2002. — С. 254–255.
- ¹⁶⁴ *Див. Дацюк С.* Виртуальный анализ времени. / <http://www.xyz.org.ua/~xyz/time.html>
- ¹⁶⁵ *Дорофеев Д.Ю.* Ретроспектива и перспектива в историческом и временном опыте человека. // Метафизические исследования. Вып. 2. История. Альманах ЛМФ при Философском факультете СПбГУ, 1997. — С. 132–133.
- ¹⁶⁶ *Соколов Б.Г.* Современная размерность истории: исторический топос со-бытия. // Там само. — С. 83–86.
- ¹⁶⁷ *Див. Лурия А.Р.* Згадана праця. — С. 175–191.
- ¹⁶⁸ *Див. Лурия А.Р.* Згадана праця. — С. 197–224.
- ¹⁶⁹ *Афонін Е.А., Бандурка О.М., Мартинов А.Ю.* Велика розтока (глобальні проблеми сучасності: соціально-історичний аналіз). — К., 2002. — С. 115.
- ¹⁷⁰ *Коннертон П.* Як суспільства пам'ятають. — К., 2004. — С. 114.
- ¹⁷¹ *Bessere Daten für die Sozialwissenschaften.* // <http://www.bmbf.de/de/4817.php>
- ¹⁷² *Desintegrationsprozesse — Stärkung von Integrationspotenzialen einer moderner Gesellschaft* // <http://www.bmbf.de/de/4848.php>
- ¹⁷³ *Geisteswissenschaften im gesellschaftlichen Dialog.* // <http://www.bmbf.de/de/4724.php>
- ¹⁷⁴ *Тойнбі А.Д.* Дослідження історії. (Скорочена версія I–VI тт.) Пер. з англ. К., Основи, 1995. — С. 310–311.

¹⁷⁵ *Тойнбі А.Д.* Постижение истории. Сборник. Пер. с англ. /Сост. Огурцов А.П. — М., Прогресс, 1991. — С. 167.

¹⁷⁶ *Wydra D.* Verfassung und Rechtsstaatlichkeit der Ukraine seit der Unabhengigkeit. // Österreichische Osthefte. Zeitschrift für Mittel-, Ost- und Südosteuropaforschung. Jg. 42 / Wien, 2000. Heft 3–4. — S. 783.

III.

ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ДОСВІДУ І ПОТЕНЦІАЛ ПРОБЛЕМНОГО ПІДХОДУ

3.1. Міждисциплінарний характер історичного досвіду; 3.2. Реценція європейського досвіду і виклики інерційної свідомості; 3.3. Прагматика досвіду соціальних перетворень у країнах Центрально-Східної Європи на етапі європейської інтеграції. 3.4. Європейські соціальні стандарти як системний чинник українського культурно-цивілізаційного вибору

Розмірковуючи над проблемою методу, А. Шопенгауер зауважив, що метеріал історіє є нескінченним. Тобто, під час вивчення її загальна сума недослідженого в жодній мірі не зменшується від того, що вже стало нам з неї відомим. На думку філософа, конструювати «буття у собі» за законами чистого явища — вишукувати початок, кінець, причину, мету буття взагалі — це так само неможливо, як і вичерпати кубічний вміст лише геометричними вимірами поверхні¹. Такого роду відчуття «об'ємності» буття, на нашу думку, цілком відповідає потребам аналізу європейської ідеї як універсального і, у той же час, глибоко індивідуального явища світової історії. Магнетизм внутрішньої концептуальної єдності європейської ідеї і орієнтація на досягнення та підтримання цієї єдності обумовлюють потребу комплексного підходу до її пізнання.

У преамбулі знаменитого своєю гострою міжнародною дискутабельністю проекту Конституції Європейського Союзу спеціально наголошувалося на тому, що, пишаючися своєю властивою національною ідентичністю та історією, народи Європи водночас рішуче прагнуть подолати те, що роз'єднувало їх здавна, і в дедалі ближчому єднанні кувати спільну долю. Висловлюється упевненість у тому, що Європа, об'єднана у своєму розмаїтті, надає унікальну змогу, шануючи права кожної людини й усвідомлюючи свою відповідальність перед майбутніми поколіннями та Землею, провадити цю велику справу, що зробить Європу винятковим простором людської надії². Раціональна за своїм історичним змістом і романтична за формою постановка питання не врятувала епохальний документ від кількох серйозних провалів на національних референдумах та наступного серйозного доопрацювання. Європейці не скептики, а реалісти. Сучасна серйозна криза загальноєвропейського менеджменту довела обґрунтованість попередніх сумнівів і переконує, що об'єднаній Європі ще достатньо багато потрібно працювати над створенням спільного простору довіри.

3.1. Міждисциплінарний характер історичного досвіду

Навряд чи хто заперечуватиме слушність міркування академіка М.Н. Тихомирова з приводу того, що до правди треба «допрацюватися». Як він наголошував, правда справжня, повна з'являється лише тоді, коли ми розглянемо всі грані, всі сторони явища, здійснимо їхнє суміщення і співставлення. А це й означає — дошукатися, допрацюватися. Цей процес може бути тривалим, а можливо й безкінечним, оскільки хто знає — скільки ж граней у кожного історичного явища. І воно, явище, не є ізольованим, воно пов'язане з іншими, а в інших — нові грані. На те й наука, щоб поглиблювати та розширювати свої уявлення. А якщо все ясно, тоді й наука не потрібна³.

Тож, сама постановка проблеми міждисциплінарності у історичному дослідженні не є чимось радикально новим для вітчизняної науки. Визнаний радянський фахівець у галузі методології історії С.О. Шмідт ще наприкінці 60-х років ХХ ст. зауважував, що історичні об'єкти вже давно вивчаються не лише історичною наукою, а й іншими науками, перш за все гуманітарними, і за допомогою методів цих наук. Це відбиває характерний для сучасного розвитку наукового знання процес взаємопроникнення наук. Важливий аспект акого взаємопроникнення — це можливість використання деяких методів мислення, що отримали розвиток в рамках «точних дисциплін», для яких є характерним застосування жорстких (таких, що в принципі припускають формалізацію) правил висновку, що передбачають специфічний предмет, з яким проводяться відповідні операції: теоретичні моделі, абстрактні структури, виділені у процесі вивчення емпіричних явищ. Однак, механічне перенесення інших методів у історичну науку в цілому було б помилкою, але знайти точки дотику з цією методикою і шляхи творчого засвоєння того, що може бути використано у власне історичних дослідженнях, і виявити тим самим нові імпульси розвитку історичної методики є важливим завданням. Творче засвоєння методики інших галузей пізнання полегшується тим, що сам метод історичного дослідження відзначається синтетичною специфікою. Особливо це є помітним тоді, коли об'єктом дослідження стають не окремі історичні події, факти, а системи, зв'язки об'єктів⁴.

Можна сказати, що світова і національна історія є своєрідним «витвором мистецтва» людства і національної спільноти, витвором, котрий вибудовується за законами мистецтва. Історична наука внаслідок своєї безпосередньої спрямованості на пізнання «картини людського буття», попри увесь формуючий, системотворчий вплив об'єктивних процесів, цілком відповідає, на наш погляд, специфіці творчого пізнання «мистецької життєвості». Як справедливо зауважував В. Шкловський у своєму ґрунтовному дослідженні біографії Л.М. Толстого, мистецтво відбиває життя, але інколи ми думаємо, що мистецтво відбиває життєві випадки. Це є, на його

переконання, неправильним. Мистецтво відбиває життя не дзеркально, а безперервно. Воно відтворює життя, досліджуючи світ на основі досвіду попередніх поколінь і часто, даючи відбиток, відкриває те, що непомітно оку, котре прямо дивиться на предмет. Мистецтво має свою систему знаків, за допомогою яких воно записує життя і записує досвід людства⁵. Історична наука є дуже близькою до мистецтва у такому відчутті безперервності, у намаганні схопити досвід людства в його динаміці і у прагненні постійно витворювати та збагачувати власну «систему знаків», котра у кожний момент історичного буття має бути адекватною «системі законів» цього самого буття. Міждисциплінарність як раз і є такою спробою збагачення «системи знаків» у відповідності до актуального і майбутнього стану все більш різноманітної і все більш складної «буттєвості» історичного процесу.

Сучасне широке застосування в процесі історичного дослідження міждисциплінарних підходів відкриває нові можливості збагачення змісту підсумкового результату, однак разом з тим, в свою чергу завжди містить небезпеку супутнього «інфікування» невирішеними методологічними проблемами інших наукових дисциплін. Окрім того відкритим залишається питання, а чи завжди запозичення незвичного дослідницького інструментарію відбувається з достатнім розумінням принципів його функціонування, на відповідному фаховому рівні особистої орієнтації дослідника в методологічному просторі чужої науки.

Це у повній мірі стосується активного використання соціології, психології, економічної теорії, інформатики, філософії, правознавства і навіть літературознавства. Сам тимчасовий перехід у нову сферу теоретичного тлумачення є цілком логічним, оскільки, як наполягав Г.Зіммель, завдання опису форм спільного буття людей і знаходження правил, які лежать в основі взаємовідносин груп між собою та індивідуумів, котрі є членами групи, обумовлюють складність об'єктів, і, приміром, соціологічна наука в теоретико-пізнавальному відношенні опиняється в одному ряду з психологією і метафізикою.

Однак, завжди зберігається небезпека того, що часткову істину узагальнюють, надаючи їй абсолютної значущості, або зі спостереження деяких фактів роблять таке заключення стосовно цілого, яке було б неможливим, якби, приміром, спостереження тривало довше. Тобто, на думку Г. Зіммеля, помилка часто полягає не стільки у змісті судження, скільки у тому значенні, яке йому надається, не стільки у якості, скільки у кількості⁶.

Приміром, бурхливий розвиток соціальної історії є достатньо переконливою ілюстрацією зауваження Т. Парсонса з приводу того, що термін «соціологія» все більше стає центральним символом в масових ідеологічних течіях нашого часу. В цьому сенсі можна говорити, що в ідеології настала «соціологічна ера», що прийшла на зміну «економічній», а потім «психологічній» ерам⁷.

На нашу думку, на прикладі соціології, економічної теорії або статистики, можна зробити важливий висновок про те, що, залучаючи до свого дослідницького арсеналу методологічний інструментарій інших наук, історична наука об'єктивно абсорбує також і увесь комплекс найскладніших методологічних проблем сучасного розвитку цих наук, одразу опиняючись перед методологічним завданням наукової коректності якісно нового рівня.

Свого часу З. Фрейд, проголосивши вихід за межі індивідуальної психології, зазначав, що молода психоаналітична наука бажає як би повернути те, що вона запозичила на самому початку свого розвитку з інших галузей знання, і сподівається повернути більше, ніж свого часу отримала. Однак, складність справи полягає у якісному підборі осіб, які взяли на себе це нове завдання. Адже вони (психоаналітики), вважає Фрейд, поки не є фахівцями в інших галузях знання і якщо придбали з великими зусиллями деякі відомості, однак все ж залишаються дилетантами або у кращому випадку автодидактами. Вони не зможуть уникнути у своїх працях слабкостей і помилок, які легко будуть помічені і, можливо, викличуть насмішку з боку цехового дослідника-фахівця, який володіє всім матеріалом і вміє розпоряджатися ним⁸.

Однак, це не зменшує загальну звабливість рецепції найбільш ефективного інструментарію суміжних наук. Приміром, як відзначає російський філософ Г. Рузавін, нині прослідковується тенденція до використання підходів економічної теорії в якості парадигми дослідження в усіх суспільних науках. Особливу зацікавленість викликають підходи до раціоналізації вибору.

Як відомо, в раціональних моделях враховуються: по-перше, наслідки рішень, що приймаються; по-друге, вірогідність їх реалізації в конкретних умовах; по-третє, шляхом порівняння різних альтернатив за відповідними параметрами здійснюється вибір оптимального, найкращого або більш бажаного рішення.

На думку дослідників, раціональна модель вибору, як і будь-які інші моделі, значно огрублює і схематизує процес прийняття рішень, який відбувається в дійсності. Вона виступає як ідеальна модель. Дослідженням суб'єктивного процесу, тобто, того, як люди приймають рішення у ситуації невизначеності, займається психологічна теорія прийняття рішень, яка була розроблена пізніше теорії раціонального вибору і в цілому спирається на її загальні принципи (американці називають її біхевіористською, або поведінковою теорією).

Як підкреслює Г. Рузавін, не секрет, що реалізація конкретного проекту може принести бажаний прибуток, і тому, з точки зору ініціатора може вважатися раціональною, хоча, приміром, навколишньому середовищу вона може завдати непоправної шкоди. У зв'язку з цим прийнято розрізняти раціональність інструментальну, суб'єктивну, з одного боку, і реальну, об'єктивну або аксіологічну — з іншого.

Успіхи, пов'язані з використанням теорії раціонального вибору в економіці, обумовили спроби застосувати її в інших суспільних науках. У політології, приміром, інтерес до цієї теорії почав зростати після виходу у 1951 р. книги К. Ерроу «Соціальний вибір та індивідуальні цінності». Однак, на переконання відповідальних дослідників, раціональний вибір може стати дійсно раціональним лише тоді, коли будуть глибоко досліджені в першу чергу специфічні, якісні особливості явищ і процесів, притаманні конкретним наукам⁹.

Міждисциплінарність можна вважати методологічним варіантом світогляду. Саме теоретичне знання в цілому виконує функцію світогляду, тобто озброює людину системою поглядів на світ в цілому, на місце самої людини в ньому. Як зазначає Т.В. Науменко, світогляд є теорія, взята з функціональної сторони, він є функцією теорії, тобто роллю теорії в соціумі. Ця роль полягає в необхідності дати людині (людству) цілісне уявлення про світ, щоб визначити орієнтири для діяльності і поведінки в цьому світі¹⁰.

Марксистська методологія яскраво продемонструвала можливості і небезпеки схематичної і статичної теоретизації світогляду. Методологічна криза суспільствознавства після офіційного політичного заперечення марксизму стала серйозною соціально-психологічною проблемою внаслідок того, що разом з теоретичним підґрунтям обвалилася і світоглядна «надбудова».

Характерно, що так само, як і світогляд, ідеологія не є чимось змістовно відмінним від спеціалізованого знання. Різниця між спеціалізованим знанням (теорією) та ідеологією — функціональна. Тобто, якщо немає нормального теоретичного знання про суспільство, в якому ми живемо, то не буде й бажаної цілісності «ідеології державотворення». Адже у якості ідеологій функціонують переважно певні соціальні теорії. Свідомість виконує подвійну роль в системі соціальної діяльності — пізнавальну та регулятивну. Нівелювання регулятивної функції марксистської методології потягло за собою і анулювання її пізнавальної функції, що лише поглиблювало відчуття раптового вакууму.

Присудження Нобелівської премії в галузі економіки за 1993 р. Дугласу Нурту засвідчило важливість інституціоналізму. Потім певний період мало місце перебільшення ролі інституціоналізму, коли, за словами Я. Корнаї, правильний підхід, який мав широке застосування, почав доводитися до абсурду. Яку б проблему не обговорювали, відповідь була заздалегідь готова: проблема виникла внаслідок недосконалості інституцій, значить, щоб її вирішити, потрібно створити відповідні інституції. Як зауважує Я. Корнаї, в економічній теорії подібне, безперечно, відбувалося найбільш наглядно, але й в інших суспільних науках спостерігались аналогічні симптоми. Звичайно, створення інституту або умов для його спонтанного розвитку є важливим. Однак вже ні в кого не викликає сумніву, що і найкращою інституцією можна скористатися далеко не в найкращих цілях. Потреба в удосконаленні існуючих законів і розвитку інституцій зберігається¹¹.

Однак, попри певний скепсис деяких «чистих» економістів по відношенню до наступу інституціоналізму в цілому, сам цей напрямок економічної думки може становити суттєвий методологічний інтерес для історика. Особливо в умовах пошуку історичною наукою нового методологічного оптимуму.

Д. Норт пропонує не теорію економічної динаміки, а аналітичну базу такої теорії, здатну розширити розуміння історичної еволюції економічних процесів і дати орієнтири для розробки економічної політики. Аналітична база такої теорії є модифікацією неокласичної теорії; вона зберігає вихідне положення про обмеженість ресурсів і, відповідно, конкуренції, а також аналітичні інструменти мікроекономічної теорії, але змінює передумову раціоналізму, доповнюючи неокласичну теорію фактором часу.

Соціальні інститути мають, звісно, свою специфіку. Це поняття було запроваджене Спенсером для характеристики основних підсистем суспільства як цілісного і водночас внутрішньо структурованого складного утворення. Ґрунтуючись на розумінні суспільства як своєрідного організму, Спенсер тлумачив соціальні інститути як властиві означеному організму і пов'язані між собою органи, що виконують важливі життєві функції регулювання та стабілізації соціальних процесів і підтримання стану їх взаємозбалансованості (свого часу Т. Гоббс у своєму знаменитому «Левіафані» заклав основу такого бачення).

Спенсер виділяв три основних типи соціальних інститутів: 1) ті, що забезпечують продовження людського роду (шлюб та сім'я); 2) розподільчі (економічні); 3) регулятивні (релігія, політичні організації тощо). З плином часу уявлення про інститути істотно змінилося, але саме поняття стійко увійшло в науковий обіг.

Загальне визнання отримала думка, що *інституціоналізація* життєдіяльності суспільства, міра втілення в *системах інститутів* тих чи інших цінностей, впровадження *інституціональних функцій* і ролей в мотиваційній структурі членів суспільства є одним з ключових показників рівня самореалізації відповідних історичних культур.

Як давно дійшли висновку суспільствознавці, зміна тієї чи іншої соціальної системи постає як модифікація соціальних інститутів, що відбувається внаслідок сукупної дії внутрішньоінституційних та зовнішніх чинників при домінантній ролі, за певних конкретно-історичних обставин, однієї з груп детермінант. Якщо традиційні соціальні інститути ґрунтуються на жорстко заданих ритуалом і звичаєм правилах дії та поведінки й родинних зв'язках, то в новітніх суспільствах домінуючими стають соціальні інститути, що забезпечують утвердження цінностей компетентності, незалежності, особистої відповідальності й раціональності. Вони уможливають вільніший моральний і психологічний вибір індивідів. Щоправда, це часом призводить і до атомізації осіб, їх взаємного дистанціювання. Тобто процес інституціоналізації має знову ж таки складний, суперечливий характер¹². На історика

дана дослідницька площина накладає особливу відповідальність в умовах надзвичайно гострої потреби загальносуспільного засвоєння принципів формування демократичних соціальних інститутів. Чужерідність таких інститутів для посттоталітарної свідомості є достатньо очевидною з огляду на попереднє «зашорене» існування індивідуальної свідомості. І цілком природно, коли рішучий «штурм» застарілих стереотипів відбувається з різних боків, із застосуванням різноманітного міждисциплінарного інструментарію.

Як відомо, у 60-ті роки ХХ ст. відбувалася подальша суверенізація соціальної історії, її свідоме відокремлення як від економічної історії, так і від історії держави і права. Це пов'язується фахівцями значною мірою із розширенням застосування соціологічного інструментарію, динамічним розвитком і поширенням соціології в цілому. Не маючи на меті детальний аналіз процесу становлення «соціальної історії» слід, однак, зазначити що її поява і активний розвиток викликані, перш за все, прагненням зробити більший наголос на факторах, котрі спричиняють зміни і перетворення.

Соціальна історія з самого початку прагнула уникнути ототожнення з історією незмінних протягом тривалого часу «структур», т.з. «констант» суспільного життя. Однак, війни, революції, політичні перевороти, частково як вираз таких суспільних змін, частково як їх чинники, безперечно займають у такій соціальній історії (представників, так би мовити, більш консервативного табору) своє місце.

Разом з тим, все більш помітну роль у формуванні сучасної історичної свідомості широкої громадськості починають відігравати започатковані в рамках американської « нової соціальної історії » течії нової сімейної, повсякденної, гендерної, молодіжної та ін. Ці новітні соціально-історичні напрямки потребують визначення свого взаємозв'язку із загальним змістом. Тобто за такої сучасної динаміки історичних пошуків як ніколи гостро постає добре знайома проблема цілісності. В рамках цієї проблеми особливе місце посідає питання деконструкції як невід'ємної характеристики пост-модерну¹³.

На пострадянських теренах проблематика такого роду є достатньо популярною. Схоже, що значна кількість дослідників після руйнації «інтелектуальних коридорів» марксизму почувається достатньо незатишно і квапиться якнайскоріше сховатися під буйних вітрів інтелектуальної свободи за новими термінологічними барикадами. Однак, разом з тим, прагнення зберегти реальне відчуття історичного часу все ж є достатньо очевидним. Свідченням цього може, приміром, слугувати наполеглива наукова констатація того факту, що клас трудящих раптово знову став класом «у собі», відлученим від професійної сфери сучасного символічного виробництва, де формуються впливові ідейні течії і суспільні проекти, де роздаються задовільні і незадовільні оцінки за критеріями школи прогресу.

Попри очевидну схильність ряду дослідників до жорстких, «чорно-білих» оцінок, важко не погодитися із зауваженнями з приводу того, що

люди на по-радянському просторі вже всерйоз не вірять ні у «чистий ринок», захищений від будь-якого втручання політичних інстанцій, ні у вільну конкуренцію, ні в суверенітет споживача.

Щоправда тотальні звинувачення на адресу «постмодерну» набувають у даному контексті дещо релігійно-схоластичного забарвлення. Постмодерн виконує невдячну роль нового партнера у добре знайомому «бою з тінню». Разом з тим, достатньо слушно констатується, що ключове поняття постмодерну — деконструкція, а одним з мотивів деконструкції є дескриптація цілого. Все цілісне, гармонічне, системне в даній картині світу виступає всього лише як замаскований хаос елементів; завдання аналітика — скинути «маску системи»¹⁴. Однак, чи не є це часом реакцією статичної свідомості на рухливу, інноваційну цілісність? Чи не є це небажанням витворити адекватний, міждисциплінарний інструментарій для нової епохи глобальної свободи інформації?

А. Ігнатов звертає увагу на специфіку функціонування терміну «постмодерн» у сучасних східноєвропейських дослідженнях. Зауважується, зокрема, що «постмодерн», який як явище і наукова дефініція виник у надрах розвинутого західного суспільства, має дуже довгу історію і дуже високий ступінь розвитку. Це у першу чергу те, що вже має за плечима так званий «модерн». Однак, саме Східна Європа найбільш наочно демонструє суттєві ознаки «постмодерну». Посткомуністичний світ перебуває у такому «пульсуючому» стані, коли соціальні верстви, державні інституції, політичні сили а також ідеї втрачають свої чіткі контури. «Старе» ще не подолано, а «нове» ще не утверджено. Вже немає тоталітарної диктатури, але ще немає демократії. Вже немає планової економіки, але ще немає ринкової економіки. Посткомуністична реальність породила визначення на зразок «протодемократія», «номенклатурний капіталізм» і навіть саркастичне «демократура». Тож народившись на Заході, «постмодерн» своє найбільш повне втілення знайшов на Сході, особливо на теренах колишнього СРСР. Сам термін «постмодерн» неспроможний здійснити «чудо», на яке очікують від нього деякі «інтелектуальні сноби». «Постмодерн» є певним різновидом «хаосу». Як вважає А. Ігнатов, східноєвропейська дійсність може в принципі характеризуватися як «постмодерна». Однак, саме дослідження цієї дійсності не повинне ставати суто постмодерними, тобто втрачати логічну коректність мислення¹⁵.

Цілком очевидно, що огульне прагнення до розвінчання і дискредитації цілісності, навіть під приводом популярної нині боротьби з духовною спадщиною марксистської ідеології «залізного розумового порядку», становить головну небезпеку методологічного оновлення історичної науки. Адже будь-яке квапливе урізноманітнення виключно з метою «нанизуючого», комплілятивного збагачення підходів завжди приховуватиме тенденцію штучного збіднення загального підсумку наукового пошуку. Однак і проголошення статичності цілісності в якості ідеалу є не менш небезпечним і надзвичайно

непрактичним з точки зору історика, оскільки вбиває діалектику, не дозволяє відслідковувати самооновлення цілісності шляхом періодичного самозаперечення, давно відомого гегелівського «заперечення заперечення». Нинішній шалений темп цього процесу не може бути підставою для його ігнорування на підставі власної інтелектуальної неготовності. Це є виклик нової епохи, який сформувався об'єктивно, хоча він і експлуатується досить часто з метою інтелектуального шахрайства. Такий висновок є особливо очевидним при врахуванні фактору часу, тобто з огляду на функціональні потреби теоретичного мислення у змінній системі часових координат. Складність осягнення цілісності історичного буття і «багатоканальність» самого процесу такого осягнення турбувала багатьох мислителів.

У своїй відомій праці «Буття і час» М. Хайдеггер, зокрема, попереджав, що коли говорять про буття як найбільш загальне поняття, то це не може означати, що воно є найбільш ясним і не потребує ніякого подальшого розбору. Поняття буття скоріше є найбільш темним. Будь-яка онтологія, навіть коли у її розпорядженні є яка завгодно багато і міцно скріплена категоріальна система, залишається в основі сліпою та є перверсією самого свого призначення, якщо вона спершу достатньо не прояснила сенс буття і не сприйняла це прояснення як своє фундаментальне завдання. Наука взагалі може бути визначена як сукупність обґрунтовального взаємозв'язку істинних положень. Науки як образи поведінки людини мають спосіб буття цього сутнього (людини). Це сутнє М. Хайдеггер схоплює термінологічно як присутність. Зрозумілість буття сама є буттєвою визначеністю присутності. Час, у сенсі «буття в часі», слугує критерієм поділу буттєвих регіонів. Історичність передбачає буттєве облаштування «події» присутності як такої, на основі чого вперше є можливим щось подібне «світовій історії» та історичній приналежності до світової історії.

За М. Хайдеггером, буття-у-світі є першоосновно і постійно цілісна структура. Феноменальна багатоскладовість устрою цього структурного цілого і його повсякденного способу буття може легко затьмарити єдиний феноменологічний погляд на ціле як таке. Філософ наполегливо розмірковує над тим, яким чином саме екзистенційно-онтологічно можна визначити цілісність виявленого структурного цілого. Цілісність структурного цілого феноменально є недосяжною через «шикування» елементів. «Підсумовуюча» інтерпретація не може бути компілятивним зведенням видобутого раніше. З іншого боку, буття присутності не можна дедуктивно вивести з ідеї людини.

Вивільнення структури події та екзистенційно-часових умов її можливості означає досягнення онтологічного розуміння історичності. Якщо питання про історичність веде назад до цих «витоків», то тим самим місце проблеми історії вже визначено. Його неможливо шукати в історіографії як науці про історію. Навіть коли науково-теоретичний спосіб трактування проблеми «історії» має на меті не лише «гносеологічне» (Зіммель) прояснення історичного осягнення або логіку формування концепцій історіо-

графічного опису (Ріккерт), але орієнтується також і на «предметну сторону», то за такої постановки питання історія в принципі доступна завжди лише як об'єкт певної науки. Основою феномен історії, що перебуває до і в основі можливої історіографічної тематизації, тим самим невідворотно відсувається в сторону. Як історія може стати предметом історіографії, це можна збагнути тільки зі способу буття всього історичного, з історичності та її вкорінення у часовості.

Історія, як пише М. Хайдеггер, означає не стільки «минуле» у сенсі того, що пройшло, а походження з нього. Що «має історію, перебуває у взаємозв'язку становлення. «Розвиток» при цьому є то сходження то падіння. Що таким чином «має історію», здатне разом з тим таку «робити». «Роблячи епоху», воно «в теперішньому» визначає «майбутнє» Історія означає тут «взаємозв'язок» подій і «впливів», що тягнеться крізь «минуле», «теперішнє» і «майбутнє». При цьому минуле не має ніякої особливої переваги. Історія означає ціле суцього, що змінюється «в часі», а саме — на відміну від природи, яка рівним чином рухається «в часі» — перипетії та долі людей, людських союзів та їх «культури»¹⁶.

З огляду на потреби з'ясування гносеологічного потенціалу міждисциплінарного підходу для нас у даному випадку надзвичайно важливо, що багатоманітність, комплексність та «реальна міждисциплінарність» присутності як такої є неспростовним буттєвим фактом.

Особливого значення набуває проблема адекватності обраної комбінації методологічного інструментарію. Як зауважує В.А. Яковлев, етап конкурентної соціальної творчості, котрий ми сьогодні переживаємо, суттєво актуалізує розуміння методу як форми свідомо організованої діяльності. Одним із найзахоплюючих завдань незалежного розуму у такі періоди, так само як і за часів Сократа і Платона, залишається визначення адекватності обраного метода впливу на соціальну дійсність реальному культурно-історичному контексту епохи. Приміром, будь-яке критичне сприйняття деяких відомих конкретних підходів, котрі пропонуються нащадкам у певних платонівських текстах, не повинні ставати на заваді рецепції очевидних досягнень загальної високої культури мислення, очевидними ознаками якої А.Ф. Лосев вважав конструктивно-логічні принципи, проповідь самовідданого служіння ідеї, пафос світової гармонії, принциповий антисистематизм та антидогматизм, стурбований драматичний діалог та мова.

Разом з тим, у «Законах», над якими Платон працював останні сім років свого життя, і які деякими дослідниками вважаються своєрідним «філософським самогубством», людина виявляється цілковито підпорядкованою системі. У підсумку Платон доходить песимістичного висновку, що люди є значною мірою ляльками і лише ледь-ледь мають відношення до істини¹⁷.

На нашу думку, такий загальний концептуальний підхід цілком прийнятний і для здійснення тверезої комплексної переоцінки всього масиву попереднього методологічного досвіду самоорганізації «лялькового типу».

Надзвичайно суттєво, що «міждисциплінарність» розширює можливості для діалогу. Вже сама по собі вона є «діалогом наук» який продукує «діалог людей. Сутнісний аспект методологічної кризи історичної науки значною мірою близький до педагогіки. Для педагогіки ця проблема давно стоїть у практичній площині. Достатньо застарілою проблемою шкільної освіти, приміром, багатьма дослідниками вважається неінтегрованість знання — розрив між знанням та індивідуальністю, при якому досліджені факти і теорії, надбані навички маніпулювання даними не пропущені через особистість, і як наслідок, у довгостроковому плані не пов'язуються особистістю ні з існуючим світом, ні з її внутрішніми або зовнішніми потребами.

Давно стала хрестоматійною думка І.Г. Песталоцци з приводу того, що ні установи, ні системи, ні способи освіти, встановлені для мас і потреб людей як цілого, не слугують розвитку людської культури. У величезній більшості випадків, на його переконання, вони повністю непридатні для цієї мети і прямо протилежні їй. Як вважав корифей педагогіки, наша раса розвиває свої людські якості лише «від обличчя до обличчя, від серця до серця»¹⁸.

Діалогічність взагалі є визначальною характеристикою процесу самопізнання. Адже, як слушно наголошував М.М. Бахтін, суб'єкт — це не річ. Пізнання його може бути лише діалогічним¹⁹. Згодом зазначена концептуальна установка призвела до появи і розквіту такого новітнього інтелектуального явища як комунікативна філософія.

Діалектика народилася з діалогу. Монологізація марксизму шляхом його «канонічної» кодифікації блокувала діалектику. Адепти «сепарованої моделі» автоматично позбавлялися самої потреби в діалектиці, отримавши готовий фінальний сценарій розвитку соціального світу. Внаслідок цього революційне вчення швидко витворило «людину як систему фраз», на зразок горьківського Кліма Самгіна. Почала прогресувати монологізація індивідуальної та колективної свідомості і сформувався бахтінський стереотип ідеального слухача як дзеркального відбитка автора. Слухача, неспроможного внести нічого свого. Сформувався і особливий характер пророчого ставлення до майбутнього, своєрідне поступове «відсторонення від себе в уявленнях про майбутнє». Таке ставлення стає особливо небезпечним саме у періоди радикальних суспільних перетворень, різного роду ризикованих соціальних експериментів.

Як вважають дослідники загальної теорії систем, до розряду атрибутивних системних параметрів, що мають найбільше практичне значення, належать складність і цілісність. Визнання дістав також загальний висновок щодо більшої складності незавершеної системи порівняно із завершеною. У формулі незавершеної системи завжди більше компонентів, а структура незавершеної системи складніша за структуру системи завершеної²⁰.

Цим обумовлюється, зокрема, і особлива складність масштабних трансформаційних процесів. Свого часу перетворення марксизму на завершену систему хоча й суттєво спростило його сприйняття та суто ідеологічне, схоластичне засвоєння, але одночасно вбило діалектику.

Зрозуміло, що за будь якого варіанту складності недостатнє розуміння цілісності завжди стоятиме на заваді досягненню адекватного розуміння системи. Більше того, не потрібно плутати ціле і повноцінну цілісність як системну ознаку. Ціле може також бути «неживим», механічним. Як, зокрема, відзначав М.М. Бахтін, ціле називається механічним, якщо окремі елементи його поєднані лише у просторі і часі зовнішнім зв'язком, а не проникнуті внутрішньою єдністю смислу. Частини такого цілого хоча й лежать поряд і торкаються одна одної, однак у собі вони чужі одна одній²¹.

Тож, цілковиту рацію мав Ю.А. Поляков, коли писав, що «багатоманітність проблем породжує необхідність писати по-різному»²². Як добре відомо, сучасна наука обирає складну, багаторівневу модель обґрунтування, яка включає емпіричні, логічні, метатеоретичні та філософські методи, критерії й оцінки наукового знання. Обґрунтування в широкому смислі слова — регламентація та еталонізація результатів будь-якої пізнавальної діяльності. В цьому випадку обґрунтування виступає не як оцінка в системі знання, а як оцінка в системі діяльності²³.

Достатньо поширеним є міркування про те, що загалом історична свідомість є особливою формою суспільної свідомості. Вона знаходиться на одній вісі з політичними, правовими, ідеологічними, моральними та іншими формами свідомості, але не співпадає, не перехрещується з ними. Жодною мірою не заперечуючи своєрідність історичної свідомості як неповторного результату індивідуального і колективного самоусвідомлення у часі і просторі, хотілося б лише зауважити, що все ж, на нашу думку, історична свідомість є явищем не «відсепарованим», а у більшій мірі синтетичним за своєю буттєвою і психологічною природою. Згадане «перехрестя» все ж існує і знаходиться воно як раз всередині історичної свідомості (звісно, в разі її відповідної розвиненості). Синтез характерних для історичного моменту політичних, правових, ідеологічних, моральних та, звісно ж, економічних і соціальних характеристик буття і часу як раз і становлять реальний зміст історичної свідомості (і всього процесу дієвого історичного самоусвідомлення). У протилежному випадку історична свідомість залишалася б переважно схоластичною категорією, що неспроможна реально впливати на еволюцію і тим більше відігравати якусь помітну, більш менш активну роль.

Сам принцип історизму, попри всю нищівну критику історичного матеріалізму, невідворотно виконує свою методологічну функцію (Ф. Хайєк, К. Поппер, Й. Шумпетер та багато інших корифеїв перефразовують його під конкретне гносеологічне завдання, однак від того його «загально філософська формула» не змінюється). Як і раніше він стверджує ефективність розгляду соціуму як цілісної системи, всі елементи якої взаємопов'язані та узгоджено розвиваються у часі і просторі. Так само впевнено у його облоґонці почуваються під буйними вітрами радикального методологічного оновлення два інших невід'ємних принципи пізнання — принцип холізму, що передбачає визнання пріоритету цілого по відношенню до його скла-

дових частин; і принцип есенціалізму, який визначає у цілісній системі передусім зв'язки суттєві, ключові для існування системи. Як слушно наголошує Л.О. Зашкільняк, усі три вказані принципи вимагають інтегрального трактування історії, і тим самим її пояснення та розуміння. Якщо відмовитись від них, то зникне об'єкт історичної науки, а з ним і сама наука²⁴. За умов все більш широкого застосування цивілізаційного підходу це взагалі перетворюється на річ достатньо буденну. Як зауважив свого часу дуже популярний «міждисциплінарщик» Фернан Бродель, цивілізації створюють зв'язки, цебто порядок між тисячами благ культури, фактично різношерстих, на перший погляд чужих одне одному, — від тих, що пов'язані з духовним життям і розумом, до предметів і знарядь повсякденного життя. Кожен світ з густим населенням виробив ряд найпростіших відповідей (на свої потреби) й виявляє прикру тенденцію триматися за ці відповіді в силу інерції, однієї з великих працівниць історії²⁵. Інтелектуально «вижити» та адекватно зорієнтуватися в умовах об'єктивної багатоманітності історичного середовища Ф. Бродель намагається за допомогою власної концепції «множини множин». Як він наполегливо наголошує, для історика, тісно прив'язаного до конкретного, глобальне суспільство може бути тільки сумою живих реальностей, пов'язаних одна з одною. Не вмістище, а кілька вмістищ і кілька видів вміщуваного. Саме у такому сенсі він взяв собі за правило, за браком ліпшого, говорити про суспільство як про множину множин, як про повну суму всіх фактів, що їх торкаються історики в різних галузях своїх досліджень.

Ф. Бродель, виходячи з особистого дослідницького досвіду вважає, що практично таку глобальність слід розщеплювати на множини більш обмежені, більш приступні для спостереження. За його словами, немає історика, немає економіста чи соціолога, який не проробив би такого поділу, хоч усі вони первісно штучні. Мова завше йде лише про способи пояснення, все полягає в тому, чи дозволяють вони успішно осягати важливі проблеми. Недосяжний ідеал — це все подати в єдиному русі. Метод, який можна порекомендувати, полягає в тому, щоб поділяючи, зберігати подумки глобальне бачення: воно неодмінно викаже себе в поясненні, відтворюватиме єдність, спонукатиме не вірити гаданій простоті «суспільства», не послуговуватися розхожими формулюваннями не вникнувши заздалегідь у загальну оцінку, яку вони накидають²⁶.

Варто погодитися з Пітером Берком, який, порівнюючи функцію нарративу і структури в історіописанні, констатує, що історіографія, як і історія, повторюється — але з варіаціями. Хоча, як цілком очевидно, у Франції, приміром, відмова від того, що зневажливо називали «історією подій, на користь історії структур стала підвалиною для школи «Анналів», однак історіописання навіть у такому випадку неминуче набирає певної форми нарративу. Разом з тим, все ж історики-структуралісти показали, що традиційний нарратив лишає поза увагою важливі аспекти минулого, від еконо-

мічної і соціальної структури до досвіду і способу мислення пересічних людей²⁷. Фахове використання міждисциплінарних підходів дозволяє, на нашу думку, суттєво пом'якшити гостроту конкуренції, тим більше, що уникнення конфронтації йде лише на користь історичній науці. Це є тим більш важливим на етапі творення нової вітчизняної історії як історії демократії, котра сама є комплексним та міждисциплінарним явищем за своєю внутрішньою суттю.

Тож, сучасна історична істина має багато облич і невідомо яким саме обличчям вона повернута до суспільства і дослідника кожної окремої історичної миті. За нинішньої кількості «пластичних хірургів» історії стає все складніше розпізнати обличчя справжнє, правдиве. Люди схильні вірити першій своїй симпатії і досить часто стають жертвою звабливої мімікрії. Зміна підходів, кутів зору, фахового інструментарію може часом суттєво полегшити пошук невловимого кінчика «нитки Аріадни», відкрити правду, яка зазвичай знаходиться зовсім поряд. Тільки треба зважати на всі небезпеки такого самостійного пошуку та виробляти смак до справді «красномовної», науково плідної інформації, потрібно вчитися швидко і точно ідентифікувати такого роду додаткові логіко-пізнавальні стимули «зі сторони» та достатньо обгрунтовано визначати для них місце у свої особистій концепції пізнання історичного об'єкту.

3.2. Рецепція європейського досвіду і виклики інерційної свідомості

Розуміння європейської ідеї й узагальнення європейського досвіду історичною наукою об'єктивно передбачає застосування комплексного підходу. Як пише відомий австрійський філософ-європеїст К. Ліссманн, ми повинні зводити до того, що неможливо мати результати історичного процесу без проміжних форм його розвитку. Для Європи, за його словами, це означає, що ми повинні без зайвої цнотливості сприймати також неприйнятні для багатьох взаємозв'язки між експансією, колонізацією, капіталізацією, технізацією, просвітництвом та демократизацією. Права людини, як це добре відомо їхнім критикам, не в останню чергу були результатом розширення горизонтів і пов'язані з цим саморефлексії, котра була б немислима без географічних відкриттів та загарбницької політики XV століття. Такий підхід є не проявом європоцентризму, а скоріше відбиває фактичну нерівновагу між культурами, що визначилася в результаті їх зіткнення²⁸.

Європейська історія і європейський досвід надзвичайно переконливо доводять комплексний характер взаємозв'язку національної та всесвітньої історії та, відповідно, нагальну потребу збагачення методологічного інструментарію історичного аналізу такого своєрідного та багатоаспектного явища як європейська інтеграція. Ключовим аспектом розуміння кожної епохи є, звичайно, з'ясування концепції особистості. На нашу думку, запровадження соціального критерію якраз і дозволяє поглибити найбільш важливий для

реальної оцінки історичного поступу людський вимір. Адже історія, яка існує поза людським виміром, втрачає свій екзистенційний сенс, а сам аналіз історичних процесів без врахування прогресу реального стану людини і людських стосунків не є адекватним.

Вітчизняна соціологія лише в останнє десятиліття минулого сторіччя звернула серйозну увагу на ідею соціального простору, що відома у світовій науці з часів П. Сорокіна. Сьогодні на пострадянських теренах вже існують як спеціальні роботи, присвячені характеристикам соціального простору, так і дослідження окремих соціальних проблем у методології соціального простору. П. Сорокін пов'язував поняття соціального простору з реальним положенням суб'єкту в ієрархії соціальних відносин. Він закликав не ототожнювати геометричний і соціальний простір, вказуючи на їх докорінні відмінності. Люди, що знаходяться поблизу один одного у геометричному просторі (наприклад, король і його слуга, хазяїн і раб) у соціальному просторі відділені величезною відстанню. І навпаки, люди, які перебувають дуже далеко один від одного у геометричному просторі, можуть бути дуже близькими соціально. Спосіб виміру місцезнаходження людини у соціальному просторі, на думку П. Сорокіна, виробляється самою соціальною практикою і у чомусь є аналогічним геометричній системі координат. Складовими цього методу є: визначення відношення людини до певних соціальних груп; відношення цих груп одна до одної всередині популяції; відношення даної популяції до інших популяцій, які входять до складу людства. Сучасні західні соціологи підкреслюють об'єктивність соціального простору, іноді навіть ототожнюючи соціальний простір із поняттям «соціальна реальність», класичним соціологічним терміном, що означає, по суті, предмет соціологічного пізнання²⁹.

Ноосферна орієнтація сталого розвитку висуває на пріоритетні місця інтелектуально-духовні та раціонально-інформаційні фактори і ресурси, які на відміну від матеріально-речових і природних ресурсів та факторів, безмежні і створюють основу для виживання та безперервного розвитку цивілізації. Критерієм індивідуального і національного багатства стають духовні цінності і знання людини, котра живе в гармонії з навколишнім середовищем. Своєрідність нашого перехідного періоду характеризується сполученням потреб ноосферної орієнтації та складностей переходу до ринку і демократії. Стратегія сталого розвитку створює альтернативу модернізаційно-доганяючим перетворюванням, які в принципі є достатньо малопривабливими у соціальному відношенні. Адже модернізація за своєю суттю — це спосіб розвитку в рамках моделі нестійкого розвитку, і врахування соціальних наслідків і перспектив за таких умов є життєвою необхідністю.

Торкаючись особливостей дискусії щодо критеріїв оцінки успішності перетворень в країнах Центрально-Східної Європи, відомий російський європеїст А.Д. Некіпелов зазначає, що це питання належить до розряду найскладніших. Зокрема, очолюваний ним авторський колектив тритомного (а фак-

тично чотиритомного) дослідження «Центрально-Східна Європа у другій половині ХХ століття» прагнув вийти за рамки поширеного підходу, згідно з яким трансформації зводяться виключно до аналізу зрілості інституційної системи демократії і ринку. На думку дослідників з Інституту міжнародних економічних і політичних досліджень РАН, ці результати необхідно оцінювати з точки зору критеріїв, що описують умови і образ життя людей, які на «своєї власній шкірі» краще за будь-яких теоретиків відчують як успіхи, так і прорахунки трансформації. Вченими ставиться слушне питання щодо ціни реформ і щодо нагальної потреби комплексного розуміння модернізації. Таке розуміння має враховувати прогрес в усіх основних сферах життя і діяльності людей, у тому числі позитивні зміни у якості життя населення як цілого. На думку А.Д. Некіпелова, такий підхід пропонує серйозну систему критеріїв, за допомогою якої можна оцінити успіхи і втрати постсоціалістичних змін³⁰.

У сучасних гуманітарно-наукових дослідженнях світ все більше стає принципово фрагментарним. Швидка експансія комп'ютерних технологій, інтернет, різні види мультимедіа і засобів глобальної комунікації вже призвели до виникнення принципово нових видів людської діяльності, що ґрунтуються на понятті і образах віртуального простору. Постмодерн пропонує замість раніше єдиного образу світу мережу образів, кожний з яких створює самостійну просторову версію світу, що не заперечує інші. Об'єкти дослідження породжують власні простори, які є умовою і фактором їх розвитку і дослідження. Посилюється потреба у баченні проблеми на багатьох аналогових рівнях.

Цілком очевидним є переможний наступ соціальної історії, яка почала формуватися ще у 60-ті рр. ХХ століття і орієнтувалася на історичний аналіз усього спектру соціальних проблем, на підхід до історії країни як до історії народу та органічної складової світової історії. Сьогодні вже хрестоматійним є висновок про величезний вплив на загальний розвиток історичної науки праць представників школи «Анналів» (М. Ферро та ін.), Франкфуртської школи (Г. Маркузе, Ю. Хабермас), Л. Хаймсона, Е. Хобсбаума, Т. Шаніна, Б. Андерсона та ін.

Нам видається, що таке врахування екзистенційного змісту політичних проблем і поглиблене врахування системи «соціо-моральних пріоритетів громадян» створює найбільш надійне теоретико-методологічне підґрунтя для дослідження історичного досвіду реалізації європейської ідеї й органічно вводить соціально-політичний вимір у канву сучасної методології історії.

Як слушно зауважує С. Стельмах, методологічна дискусія кінця ХІХ — початку ХХ ст. започаткувала переосмислення завдань історичної науки і стимулювала розвиток нових напрямів. Історія пов'язувалася з концепцією емпіричної соціальної науки. Почалося століття міжгалузевої аналітичної соціальної історичної науки³¹. Вітчизняні дослідники свідомі думки, що історія розвитку нової соціальної історії як дисципліни тісно пов'язана з

ім'ям М. Вебера, котрий органічно поєднував історичні й соціологічні методи аналізу суспільних процесів. В. Горобець, проводячи диференціацію «класичної» і «нової» соціальної історії звертає, зокрема, увагу на міркування ряду дослідників з приводу специфіки тлумачення поняття соціальної структури. Нова соціальна історія під поняттям соціальної структури розуміє, здебільшого, систему ієрархічно взаємопов'язаних соціальних позицій, котрі фіксують суспільне положення, права й обов'язки індивідів, що володіють різним статусом і престижем, а також сукупності рольових обов'язків, які суспільство ставить перед своїми членами, що посідають ті чи інші позиції. Послідовний розгляд автором основних сучасних складових та напрямків еволюції «нової соціальної історії» засвідчує тяглість пошуків нового концептуального апарату і дослідницьких методів та об'єктивну обумовленість перетворення соціальної історії на становий хребет європейської історичної науки. На наш погляд, надзвичайно принциповою є констатація зростаючої небезпеки непередбачуваного поглиблення спеціалізації, дроблення соціальної історії на окремі субдисципліни, за умови відсутності теоретично відпрацьованої загальної методології узагальнення набутих знань³². Відчутна туга за надійним підґрунтям загальносоціологічної теорії є цілком природним явищем на етапі розвалу попереднього фундаменту канонізованої марксистської методології, яка пропонувала універсальні відповіді на будь-які питання людського співжиття. За умов руйнації колись непорушного і недоторканного світоглядного підґрунтя завжди суттєво активізується пошук нових пророків. Тобто, з одного боку існує нагальна потреба в соціологізації та антропологізації вітчизняної історіографії, перенесення дослідницьких інтересів від розгляду анонімних, віртуальних макроструктур на аналіз цілком реальних соціальних мікросистем та ключових соціальних характеристик індивідів, а з іншого боку — відчувається брак нового методологічного фундаменту, придатного для широкого узагальнення все більш потужного потоку соціальної інформації. Дається взнаки і недостатня розробленість критеріїв інтегративного історичного аналізу. Фактично йдеться про чергове загострення проблеми єдності теорії і практики. В умовах стрімкої плюралізації інтелектуального середовища предметом особливого методологічного інтересу істориків стають механізми з'ясування істинності, інтелектуальної незаангажованості як самих теоретичних розробок, суспільно визнаних парадигмальних аксіом, так і конкретних кроків по їх реалізації в рамках історичного процесу. Мова йде про навички швидкого і максимально точного визначення змісту і характеру стійких каузальних зв'язків, хоча б з метою неповторення негативного історичного досвіду. Для сучасної української історії це є взагалі питанням соціальної легітимізації ідеї національної державності, епістемологічною реалізацією законного права конкретного громадянина не лише на «попередню», а й на «майбутню» історичну правду.

Викидаючи самодостатню теоретичну етику руками Ф. Хайєка з царини соціальної практики і проголошуючи його ж вустами примарність самої

категорії соціальної справедливості, західна суспільна свідомість, в інтересах самозбереження, одночасно не менш натхненно наполягає на рецепції моральних світів Е. Фромма (не кажучи вже про наполегливе практичне застосування розгалуженого морально-виховного потенціалу існуючої системи церковних інституцій).

Економічна історія переконливо доводить, що марксове повстання проти буржуазного Закону було викликане не лише теоретичними амбіціями обдарованого філософа, а й масовою зневірою у дієвості цього Закону, моральним несприйняттям таких загальносуспільних «правил гри», які освячували масове індустріальне рабство і увічнювали масове зубожіння. Не можна не визнати, що на певному історичному етапі розвитку людства гостра сокира марксової критики, що загрозливо нависала над головами занадто самовпевнених хазяїв капіталістичного життя, чимало посприяла прискоренню пошуків альтернативних, еволюційних моделей соціального консенсусу.

Цілком природно, що позаправова марксистська етика «комуністичної благодаті» зустрічає найбільш серйозного конкурента лише в ідеї розвиненої правової державності. І, відповідно, лише на шляху розвитку масової та індивідуальної правосвідомості є можливим подолання психологічного підґрунтя абсолютизації марксистської методології суспільних перетворень. На наш погляд, внесок соціальної історії у формування національної історії має перспективи стати значно більш суттєвим, особливо з урахуванням тієї обставини, що європейські перспективи України найтіснішим чином пов'язані із засвоєнням та практичним впровадженням *європейських правових стандартів*.

Практично всіма українськими дослідниками визнається, що одного лише європейського самоусвідомлення на шляху до Європи замало. Вкрай необхідним є засвоєння практичних навичок ефективного функціонування у новому, значно більш регламентованому соціальному середовищі інтегрованої Європи. Відповідно, окрім інструментарію соціології та економіки значно ширшого застосування в рамках нової методології історичного аналізу заслуговує інструментарій правознавства у поєднанні з давно відомими етичними критеріями прав людини.

Така практична орієнтація історичної науки та перспективної історичної свідомості дозволить скоріше і більш точно визначитися у нинішньому суттєво розширеному методологічному просторі. Тож, посилення уваги до історії ідей в ході сучасних теоретичних дискусій є цілком логічним на нинішньому етапі помітної динамізації світового і національного історичного розвитку. Як справедливо відзначає Й. Мозер, свого часу у справі методологічного оновлення і збагачення німецької історіографії відіграли значну роль критичний розгляд марксизму і вивчення сучасних соціальних наук англосаксонського походження. В межах комплексного аналізу швидко зріс вплив соціологічної теорії модернізації³³.

Для нас такий європейський методологічний досвід дослідження модернізації має особливе значення з огляду на наші власні модернізаційні

зусилля, що досить часто докладаються не на основі власних концептуальних розробок, а з використанням готових, запозичених переважно на Заході рецептів. Щоправда за таких умов нас має більше зацікавити не лише соціологічна теорія модернізації, а теорія модернізації взагалі як методологічна основа узагальнення унікального досвіду радикальної системної трансформації (в органічній єдності політичних, соціальних, економічних, правових, соціально-психологічних чинників стрімких і масштабних суспільних перетворень та змін у суспільній свідомості).

Переважаюча інституційна орієнтація української концепції європейської інтеграції поки що, нажаль, демонструє відсутність власної достатньо глибоко опрацьованої і комплексної теорії модернізації. Значною мірою наша концепція є лише обережним і достатньо схематичним визнанням «примату зовнішньої політики». Так склалося історично, що в нас занадто тривалий час не було розвиненого самостійного мислення у сфері методології мирних і безкровних суспільних перетворень, однак запізнення із формуванням такого самостійного мислення на сучасному етапі може знову перетворити нас на сліпих adeptів готових універсальних рецептів, які вже в силу своєї надмірної універсальності не можуть впроваджуватися без відчутних суспільних втрат.

Особливу небезпеку становить несамостійність сприйняття класичних політико-ідеологічних догм, які перетворюються на потужне джерело загальносуспільного самонавіювання, слугують ідеалістичним обґрунтуванням недостатньо виважених кроків у трансформаційному процесі і у підсумку залишають історикам значний простір для наступної прискіпливої «роботи над помилками». Масове захоплення занадто своєрідно розтлумаченими абстракціями традиційних загальнолюдських цінностей теж може дорого коштувати як і самим «ідейним активістам», так і звично байдужим спостерігачам. Всі вони можуть стати споживачами неякісного інтелектуального продукту місцевого виготовлення, але під маркою відомих фірм. У такій ситуації більш пильна увага з боку історика до глибинного змісту таких популярних ідеологем як, приміром, демократія, громадянське суспільство або самодостатня і суспільно захищена особистість видається цілком виправданою. Адже з'ясування їх істинного духовного і практичного змісту якщо й не зможе остаточно забезпечити широкі верстви населення від маніпуляцій досвідчених політичних шарлатанів, то хоча б дозволить зробити більш самостійний і виважений вибір нової парадигми власного існування. У контексті наполегливого розвитку на українських теренах соціальної історії безперечно цікавими видаються і фахові спроби пришвидчення своєрідного «зустрічного руху» історичної соціології, особливо коли ці спроби здійснюються професійними істориками.

А.Ю. Мартинов пропонує достатньо широке і систематизоване узагальнення відомих концепцій історичної соціології під кутом зору актуальної логіки соціальної історії. Дане дослідження є, по суті, оригінальним авторсь-

ким варіантом відповіді на модерні виклики суперечливого процесу пост-марксистського методологічного оновлення вітчизняної історичної науки³⁴. У даному випадку симптоматичним видається те, що фаховий історик із широким методологічним світоглядом закликає представників різних соціальних дисциплін до більш ретельного врахування історичного характеру своїх об'єктів дослідження. Однак, на його переконання, хоча це й сприятиме зменшенню прірви між ними та історичною соціологією, та все ж ще тривалий час зберігатиметься плутанина у відносинах між спорідненими соціальними науками. Знаходження понятійної «спільної мови» досі лишається, на думку автора, ключовим завданням, яке слід вирішити до розробки будь-яких міждисциплінарних підходів. Як слушно наголошується, з огляду на об'єктивну й суб'єктивну нетотожність соціокультурних, гносеологічних, методологічних дослідницьких стереотипів, по суті, виникає нескінченна множинність різних моделей реальності. Тому й тлумачення «методологічного плюралізму» є достатньо різним. Врешті воно залежить від діалектичного взаємозв'язку між *поясненням* та *розумінням*. При цьому жодна соціальна наука не може самостійно претендувати на абсолютне охоплення соціально-історичної реальності, тому кожний дослідник повинен чітко бачити, де саме проходять евристичні межі адекватності предмету — методів дослідження, які використовуються.

А.Ю. Мартинов цілком справедливо нагадує про особливу роль «цілісності». І підкреслює, що атрибут «історичний» тільки тоді має властивий сенс, коли стосується цілісного людського життя. Щоправда твердження про те, що сьогочасні проблеми «скаламучують прозорість історичного факту», а історична наука «перешкоджає вільному творенню нових ідей» у даному контексті видається певним перебільшенням.

Адже, як наголошує сам дослідник, не лише соціальна історія, що розвивається на теоретичному фундаменті історичної науки, а й історична соціологія також досліджує живий досвід. Аналіз структурних трансформацій, що за Т. Скочпол, належить до царини історичної соціології, є лише спробою узагальнення та систематизації такого досвіду, і чим ближчим є таке узагальнення до живого досвіду, тим адекватнішим стає структурно-трансформаційний аналіз³⁵.

Будь-яка спрощена відмова від монокаузальності, новітня глибока повага до індивідуального у знайомій формі упокореного колективізму, палка схильність до плюралізму та релятивізму (у тому числі і морально-етичного) потребує для видобуття історичної правди про суспільство в цілому і долю конкретної людини у ньому не меншого таланту алхіміка, аніж реалізація такого саме завдання за відпрацьованими «рецептурними довідниками» ортодоксально-догматичної моделі марксизму. І у тому, і у іншому випадку все у кінцевому підсумку залежить від оволодіння навичками якісного і самостійного діалектичного мислення. Без формування відповідного рівня «розумової культури» дослідницького процесу жодна з методологічних

вершин не убезпечить від закостеніння в полоні модернізованої схоластики. «Деєкономізація» або ж «деморалізація» ще далеко не гарантують справжньої «демістифікації», ще не є перемогою реального «історичного прагматизму».

«Похапливій» і недостатньо прорахований стрибок від К. Маркса до М. Вебера, свідомо чи несвідомо, але все ж невідворотно є кроком на шляху суверенізації, прагматизації суспільної та індивідуальної етики, виокремлення її епістемологічно «відкритої», самостійної ролі, котра суттєво відрізняється від нестримного прихованого моралізаторства. Разом з тим, не можна не визнати, що сама веберівська постановка питання щодо «протестантської етики і духу капіталізму» досить відчутно корелюється із поставленим Марксом питанням щодо історичної необхідності нової «пролетарської етики», котра покликана рішуче спростувати увесь «дух капіталізму» як абсолютно аморальне історичне явище. По великому рахунку, продуктивна полеміка з марксизмом мабуть і не могла розвиватися поза етико-моралістичним дискурсом. Однак, варто зазначити, що універсальній інтернаціоналістській інтерпретації саморозвитку історичної моралі М. Вебер все ж протиставив варіант «національно-регіонального духу» капіталізму. Тож, можливо, саме Вебера і слід вважати найвидатнішим «канонізатором» етики подвійних стандартів у соціальних науках і соціальній практиці. Задекларована Кантом внутрішня взаємообумовленість ідей моральності і свободи у просторі людської свідомості вже й так була відчутно об'єктивізована напередвизначеною правотою гегелівського «світового духу». Тож, завдяки веберівській ін'єкції раціоналістичного соціологізму макіавелістська релятивізація етичних принципів міжнародного спілкування отримала додатковий поштовх. У свою чергу Вебер сприйняв як даність відмову від деяких занадто обтяжливих моральних постулатів. Особливо, мабуть упродовж того періоду, поки триває відомий розподіл населення планети на «золотий» та «незолотий» мільярди. З точки зору егоїстичного національного раціоналізму, подвійні стандарти є, безперечно, значно більш ефективними і перспективними в умовах панування егоїстичних національних інтересів та невщухаючої міждержавної конкуренції.

На тлі постмодерного різноманіття, попри усі спроби свідомого скасування цілісності, все ж завжди можна виділити певні ключові підсистеми життєздатної метатеорії. Найбільш продуктивним вважається зосередження дослідницької уваги на трьох визначальних критеріях — культурному, економічному та правовому. Адже саме ця триєдина сутність багатовимірної суспільної еволюції, в разі її методологічного ігнорування, невідворотно руйнує загальну цивілізаційну цілісність будь-якого суб'єкту світової та національної історії. Відмова від марксизму як «рукотворної» цілісності світогляду мала б супроводжуватися новими конкурентоспроможними пропозиціями щодо конструкцій цілісності, своєрідним новим проектом цілісності. Однак, саме цього вчасно й не відбулося. Суспільна короткозорість (як

і своєрідна «суспільна косоокість» в сенсі сучасного радикального розколу світогляду на «право-ліво») значною мірою пояснюється у першу чергу незадоволеним попитом на раціональні підходи до «осягнення нового плюралізму» в умовах нової інтелектуальної свободи. Та й сама ця свобода інколи виявляється вельми погано захищеною від «декоративного» науко-подібного шахрайства, котре суттєво утруднює прагматичну історичну самооцінку, нівелює позитиви довгоочікуваної свободи вибору.

За такого підходу особливої уваги, на нашу думку, заслуговує такий універсальний світоглядний «інтеграл» як соціальна етика. У ситуації радикального зламу марксистської парадигми це набуває неабиякого значення. Сам марксизм за своєю суттю як раз і є у першу чергу варіантом суб'єктивно етизованого тлумачення класичної політекономії капіталізму. Скасування «морального кодексу будівника комунізму», проголошення принципу «дозволено все, що не заборонено законом» при наявності глибоких «лакун» в існуючому законодавстві призвело до швидкого формування занадто своєрідного «морального кодексу посткомуністичного будівника капіталізму».

В умовах несформованого громадянського суспільства розпад системи тотально контрольованого суспільного організму на окремі соціальні одиниці самодостатніх групових акторів лише суттєво актуалізував дану проблему. Адже, як зауважував видатний представник світової соціологічної думки Г. Зіммель, чим тіснішим є коло, до якого ми себе відносимо, тим менше ми маємо індивідуальної свободи. Хоча це коло саме по собі набуває ознак індивідуальності, все ж воно характеризується більш жорстким відокремленням від інших вже хоча б тому, що воно є значно вужчим. І навпаки, в разі розширення такого кола, в межах якого розгорається наша соціальна активність і відбувається реалізація наших інтересів, розширюється і простір для прояву нашої індивідуальності, щоправда при певному нівелюванні ознак нашої своєрідності³⁶.

Такого роду діалектика психологічного змісту взаємодії колективного та індивідуального на перехідних етапах історії завжди загострює проблему соціальної етики у площині взаємодії різноманітних групових інтересів. З точки зору комплексного дослідження європейської інтеграції методологічно продуктивною видається теза про те, що проблема просторової ідентичності зберігається в об'єднаній Європі, а дослідження цієї проблематики спрямоване на з'ясування контурів соціально-культурних кордонів. Зберігають свою актуальність міркуванням Г.Зіммеля стосовно того, що кордон — це не просторовий факт із соціологічним ефектом, це соціологічний факт, який оформлений просторово, і що його слід розглядати як результат життєвої рівноваги сил між сусідніми народами. У цьому зв'язку цілком органічними видаються спроби досягнення більшої адекватності соціально-психологічних підходів у системних та компаративістських історико-соціальних дослідженнях. На думку А.Ю. Мартинова, це може посприяти перегляду традиційного уявлення про те, що на уроках історії

ніхто не вчиться³⁷. Як наголошується, історичні зміни мають переважно соціокультурну аргументацію, тому особливий інтерес становлять проблеми дослідження історичних змін культури та взаємодії культури й суспільства в процесі історичного дослідження. Такий підхід вимагає тлумачення суб'єктивного змісту в рамках герменевтичної традиції. Слід зазначити, що у процесі дослідження будь-яких аспектів європейського єднання такий концептуальний підхід вже давно здобув загальне визнання на рівні інтеграційної теорії. Однак, у свою чергу він, на наше переконання, об'єктивно обумовлює потребу у широкому тлумаченні самого поняття культури. Це стає особливо очевидним у процесі оцінки фактору правової культури учасників євроінтеграційного процесу. Сам дослідник під час подальшого аналізу питань соціології права слушно нагадує міцно зафіксований у світовій теорії права постулат юридичної практики про те, що закон не діє, якщо він не адаптований до пануючої моралі та не слугує інтересам впливових соціальних сил.

Цілком зрозуміло, що згадуваний В.І. Вернадським «шлях історичної критики, пов'язаний з історією науки» є для історичної науки достатньо традиційним. Однак, на нашу думку, на часі більш предметне використання філософської критики, пов'язаної з історією пізнання в цілому. Як наголошував В. Вундт, «найважливіша спонука удосконалення і диференціювання функцій полягає у тренуванні самих функцій і у міцних наслідках цього тренування. А якщо результати тренування передаються від покоління до покоління і зміцнюються, то повинна існувати спадковість набутих якостей». На переконання філософа, «закони мислення виявляються законами поглядів». Але, разом з тим, вони «суть закони понять, оскільки безпосереднє сприйняття ніколи не здатне виражати їх у повністю адекватних формах»³⁸. Цілком зрозуміло, що саме у сучасній ситуації зламу звичної філософської парадигми підтримка з боку філософської науки стає для історика просто неоціненною.

В умовах сучасного методологічного оновлення «культурно-цивілізаційний контакт» відбувається на всіх рівнях історичної свідомості, але з різним ступенем ефективності. У царині теорії і методології історії продуктивність такого контакту в разі змістовного методологічного діалогу історичної науки та філософії має значні невикористані резерви, які могли б бути задіяні у періоди загострення методологічної кризи та особливо під час відживлення у нових постмодерних формах традиційної пропаганди апріорної «закритості» повноцінного соціального пізнання.

«Логіка історичної неправди» у будь-якій революції є найтіснішим чином пов'язаною з «логікою рабства», у першу чергу рабства інтелектуального, котре може перетворити будь-яку ідею, у тому числі й європейську, на порожній звук. Духовно-інтелектуальне рабство дуже тривалий час залишається наслідком кожного формально-правового звільнення мас від когорти «традиційних» гнобителів, звільнення шляхом абсолютної колективізації суспільного мислення.

17 липня 1921 р. (під враженнями від обшуку та короткотермінового арешту) В.І. Вернадський зробив у своєму щоденнику досить симптоматичний запис про «повне почуття і думку рабів і у російських революціонерів, і у російського натовпу»³⁹. Зрозуміло, що автор, як глобально мислячий науковець, не був людиною етнічно упередженою, а перш за все мав на увазі дивовижну живучість «самодержавної революційної традиції», глибоко укоріненої у викривленому масовому тлумаченні самої ідеї Свободи, її громадянського і політичного сенсу, її глибинного правового і соціального змісту.

Свого часу, характеризуючи певні «командно-адміністративні» переваги монархії, Жан-Жак Руссо наголошував на тому, що хоча все у такій системі й рухається до однієї мети, однак цією метою, на його думку, зовсім не є благополуччя суспільства, і сама сила управління постійно обертається на шкоду державі⁴⁰. Розмірковуючи над природою рабства, Руссо згадує слова Аристотеля про те, що люди зовсім не є рівними від природи і одні народжуються, щоб бути рабами, а інші — панами. Але, навіть коли Аристотель і правий, то він приймає наслідок за причину. Адже, «у кайданах рабства раби втрачають все, аж до бажання від них звільнитися, вони починають любити рабство, подібно до того, як супутники Уліса полюбили свій скотський стан». Однак, на переконання Руссо, якщо й існують «раби по природі», то лише тому, що існували «раби всупереч природі». За словами філософа, «сила створила перших рабів, а лякливність зробила їх назавжди рабами»⁴¹.

Популярна теза про те, що деспоти забезпечують своїм підданам громадянський мир, породжує, на переконання Руссо, цілком слушне питання про справжній баланс здобутків і втрат. Адже що, приміром, виграють піддані деспота у випадках, «коли війни, котрі їм нав'язує його честолюбство, коли його ненаситна зажерливість, утиски його правління розорюють їх більше, ніж будь-який розбрат? Спокійно жити і у в'язницях, але хіба цього достатньо, щоб почувати себе там добре? Греки, закриті у печері Циклопа, спокійно жили у ній, очікуючи своєї черги бути з'їденими»⁴².

Тож, схоже, далеко не випадково В.І. Вернадський також свого часу порівняв статус російських інтелектуалів на теренах хворої нескінченним «революційно доцільним» насильством пролетарської держави зі статусом згаданих міфологічних героїв. Приміром, розстріл професора Київського політехнічного (а згодом і Петроградського політехнічного) інституту М.М. Тіхвінського, серйозного вченого у повному розквіті сил і кращого російського фахівця з хімії нафти, до глибини душі обурило В.І. Вернадського. Тоді він написав в одному зі своїх листів, що все це «видається міфом про Поліфема, у печері якого знаходяться російські вчені»⁴³. З такою ж гіркотою 24 травня 1923 р. він згадує у своєму щоденнику про трагічну долю М. Гумільова, якого було вбито у момент розквіту, оскільки «гордий мозок не може прожити у комуністичному рабстві». Вчений добре усві-

домлював глибину комуністичного руху в тодішній Росії, однак все ж плекав романтичну надію на своєрідний «інтернаціонал свободи — інтернаціонал інтелігенції, як спасіння від рабства, що насувається»⁴⁴.

У даному випадку для сучасної української історії не може не бути цікавим сам характер сприйняття інтелектуалом історично специфічного процесу «виходу з рабства» попереднього типу та одночасного «входу до рабства» якісно нового типу. Для оцінки такого роду сприйняття цілком доречним, на нашу думку, виглядають класичні міркування Ш.Л. Монтеск'є про те, що «для громадянина політична свобода є душевний спокій, котрий ґрунтується на переконаності у своїй безпеці». Для володіння такою свободою, за словами автора «Духу законів», необхідним є «таке правління, при якому один громадянин може не боятися іншого громадянина»⁴⁵. Ту очевидну обставину, що в усіх деспотичних державах «люди продають себе з великою легкістю», Монтеск'є пояснював у першу чергу тим, що «політичне рабство у певному сенсі знищило громадянську свободу»⁴⁶.

Монтеск'є дійшов дуже зрозумілого будь-якому дослідникові тоталітаризму висновку про те, що для деспотичного правління «велика кількість рабів» не створює складностей, оскільки «внаслідок політичного рабства, встановленого цим державним ладом, громадянське рабство відчувається слабо». Як він пише, «ті, кого там називають вільними людьми, є не більш вільними, ніж ті, хто не має цього почесного найменування; і оскільки ці останні у якості євнухів, вільновідпущеників або рабів тримають у руках майже всі справи, то різниця між станом вільної людини і раба дуже незначна. Тому питання про те, багато чи мало людей є там рабами, виявляється майже незначущим для такої держави».

В нинішню українську епоху культурно-цивілізаційного контакту полярних світоглядів рабства і свободи напрочуд актуальним виглядає зауваження Монтеск'є з приводу небажаності занадто великої кількості рабів у державах із т.зв. «помірним правлінням». Адже у таких державах, на його думку, «політична свобода надає велику цінність громадянській свободі, а той, хто втрачає останню, втрачає й першу». Це, у свою чергу, завжди має дуже серйозні психологічні наслідки, оскільки позбавлений свободи індивід постійно «бачить щасливе суспільство, до якого він сам не належить; він бачить закон, який охороняє всіх, але не його». Але ж ніщо, на думку Монтеск'є, так не наближає людину до тварини, як той стан, при якому вона завжди бачить вільних людей, а сама залишається рабом. «Такі люди — природні вороги суспільства, і велика кількість їх для нього є небезпечною»⁴⁷.

Складність загальнонаціональної «дороги від рабства» має ще одне джерело — у жебрацькому стані звільнених. Як підкреслює Монтеск'є, чим більше у «республіки» рабів, тим більше їх потрібно звільняти від рабства (з огляду на складність контролю). Разом з тим, коли стає занадто багато «вільновідпущеників», то й вони через свою нездатність прогудуватися перетворюються на тягар для «поміркованої» держави⁴⁸.

Сьогодні для будь-якого історика є достатньо очевидним, що під нейтральним соціологічним терміном «політична еліта» в українських умовах, чесно кажучи, вже давно ховається класична «нова аристократія». Тож, у контексті нескінченних українських дискусій про особливу суспільну роль «національної еліти» та, зокрема, про роль надзаможної «нової шляхти» як її передового і керівного загону, не можна оминати увагою зауваження Монтеск'є про те, що «погано влаштована аристократія нещасна тим, що знать володіє багатствами, а користуватися ними не може»⁴⁹.

На думку філософа, розкіш є необхідною не для «аристократій» (у пост-радянських умовах можна сказати — «аристократичних демократій»), а скоріше для *монархічних* та *деспотичних* держав. У перших державах вона є «особливим видом використання наданої людям свободи», а у других — «особливим видом зловживання тими вигодами, котрі люди можуть отримувати зі свого рабства». За влучним висловом Монтеск'є, раб поставлений своїм хазяїном у якості тирана над його іншими рабами, не знає іншої насолоди, окрім задоволення свого марнославства та своїх скороминущих забаганок. Все це приводить філософа до цікавого історико-логічного припущення, що «республіки гинуть від розкоші, а монархії — від бідності»⁵⁰.

Усі наведені вище міркування підзабутих класиків у будь-якого самостійно мислячого вихідця з «печери Поліфема», котрий раптово опинився у міцних асоціальних обіймах перверсійної демократії, викликають безліч асоціацій і не можуть не приводити у рух потужні пласти національної пам'яті. У рамках короткої розвідки ми, звісно, не маємо змоги для викладу цілком достатньої історичної емпірики. (Окрім того, це дещо й не відповідає загальній теоретичній спрямованості даного нашого дослідження.) Підсумовуючи викладене, доцільно лише ще раз звернути увагу на ту обставину, що окрім проблеми свободи особистості, як логічного пріоритету української історії, сьогодні цілком надзвичайно гостро постає достатньо суверенна проблема соціального виміру свободи, котру український історик покликаний терміново осягнути у площині конкуруючих типів соціального мислення. На наше переконання, нинішньому українському тлумаченню реального історичного змісту української духовної революції та нових завдань, що впливають із багатоаспектного культурно-цивілізаційного контакту, поки що гостро бракує достатньо європейського розуміння концептуального змісту саме такого спектру проблем (в усій внутрішній складності його глибинних історико-культурних та суто епістемологічних взаємозв'язків). У пошуках адекватного розуміння нової історичної дійсності, в умовах складного переходу до нового типу історичної свідомості вільної нації надзвичайно важливим видається самостійне визначення своєрідних точок первісного інтелектуального контакту, котрі, часом, можуть перебувати не у просторі традиційного інтелектуального дискурсу постмодерну, а ховатися у історичних глибинах раціонального інтелекту (і навіть свідомо вилучатися з дискурсу). Історико-філософське переосмислення соціального, економічного,

правового і суто психологічного характеру такого роду прихованих інтелектуальних прагматик спонукає не лише до рецепції новітнього типу історичного мислення, а й до більш ретельної і прагматичної ревізії тих інтелектуальних зразків, які набули статусу загальновідомих, інколи навіть давно затертих на сторінках шкільних підручників. Адже новітня внутрішня динаміка національної історії (при її достатньо уважному спостереженні) постійно відкриває якісно нові можливості для самостійного «мисленнєвого експерименту» у епістемологічному просторі «старої» і «нової» класики. Власне, такий самостійний пошук нових інтонацій та варіантів їх актуалізації і становить одну з найпривабливіших сторін теорії історії як живої науки. У даному випадку, звісно, зовсім не йдеться про перетворення історичної науки у нескінченне виготовлення «книжок про книжки». Мова йде лише про віднайдення нового методологічного оптимуму, котрий буде затний виконувати функцію «накопичення інтелектуальної прецедентності», тобто функцію свідомої «селекції правил», придатних для свідомого підвищення ролі суб'єкта у процесі невпинного розгортання сингулярності. Власне, це й становить сенс розгортання демократії (попри усі наполегливі твердження про фатальну приреченість людини жити у неконтрольованому і непередбачуваному глобальному середовищі).

На наше переконання, після руйнації радянської «печери Поліфема» (здійсненої, до речі, не під бомбами визволителів, а самим прозрівшим Поліфемом внаслідок рецепції «підступного» гуманізму та «розтліваючого впливу» ідеї справедливості) подібне творення інструментарію нової цілісності є вкрай важливим для орієнтації у надзвичайно фрагментованому зовнішньому, «позапечерному» середовищі. Особливо на перехідному етапі, коли у щойно відкритому просторі демократії, як виявилось, гасає чимала кількість абсолютно неконтрольованих чужих «Поліфемів» та новонароджених своїх «Поліфемчиків». Адже у якісно нових обставинах такого «відкритого печерного суспільства» боротьба за духовне і навіть фізичне виживання шалено загострилася. Розгублені пострадянські «вільновідпущенники» все частіше із сумом згадують про відставного рідного Поліфема, який за період своєї «історичної каденції» таки спромігся налагодити для бранців хоча й скромне, але доволі пристойне «закрите» життя із практично безкоштовним опаленням та гарячим водопостачанням. На наше переконання, добровільна відмова від пошуку бодай хоч якогось спільного знаменника незліченної кількості «фрагментів» історичного буття є у такій ситуації виявом не нової свободи, а лише ознакою нового рабства історичної свідомості. Адже гносеологічно пасивна історична свідомість завжди виявлялася першою ознакою «рабства волі» тих рабських націй, котрі швидко ставали інтелектуальною здобиччю залізних когорт сусідніх раціоналістів. Упадковане «рабство інтелекту», як похідна від традиційного історичного «рабства волі», дуже часто призводить до перетворення всієї демократичної процедури у черговий, національно дуже своєрідний конкурс краси політичних євнухів. Тож, поки що так і не

реалізоване українцями завдання всенародної «селекції правил» потребує не спростування «історичної логіки» як такої, а, скоріше, рішучої мобілізації її прихованих можливостей. Саме у таких випадках внутрішня логіка тієї чи іншої видатної ідеї і виконує свою функцію епістемологічної ідентифікації «фрагментів тіла» історії. У кожній новій ситуації «Виклику-Відповіді» філософська культура і загальний гуманістичний потенціал історичного мислення об'єктивно перетворюються на ключові чинники розгортання національного потенціалу Свободи. Адже під час «виходу з рабства», у період глибинних перетворень в ім'я Свободи і з онтологічної, і з гносеологічної точки зору є абсолютно безглуздим перелякано сахатися антропоцентричної телеології. Вже хоча б тому, що самі ці перетворення передбачають цілком конкретну «мету» — вільну людину, котра має історичне право на щастя. Досвід Другої світової війни і повоєнний розвиток демократичної та комуністичної Європ переконує, що в історії дуже часто перемагають одні, а виграють інші. І у світоглядному сенсі захищатися від «чужих» часто виявляється значно простішим ментальним завданням, аніж рятуватися від «своїх».

3.3. Прагматика досвіду соціальних перетворень у країнах Центрально-Східної Європи на етапі європейської інтеграції

1-го травня 2004 року розширення Європейського Союзу на Схід стало доконаним історичним фактом. Як для громадян «старого ЄС», так і для громадян країн Центрально-Східної Європи це стало, безумовно, подією непересічною. Східноєвропейці після тривалого етапу історичного відчуження нарешті повернулися у лоно «Великої Європи». В рамках оцінки реалістичності новітньої концепції «Європи громадян» лаконічний огляд завдань і проблем нових країн-членів ЄС у галузі соціальної політики та політики зайнятості видається достатньо корисним з точки зору оцінки українських перспектив долучення до європейського соціального простору. Даний огляд, звісно, не претендує на вичерпність аналізу складності і суперечливості актуальних соціальних процесів та реалій соціального самопочуття.

Як наголошував у своїй «Конституції свободи» Ф.А. Хайєк, успішне співжиття і праця поряд з іншими потребує більше, ніж відданості конкретній меті. Це вимагає інтелектуальної прихильності до того ладу, при якому навіть у фундаментальних для когось питаннях іншим дозволяється переслідувати інші цілі⁵¹. Така інтелектуальна прив'язка має бути, разом з тим, достатньо діалектичною, тобто органічно поєднувати критику і толерантність. Однак, при цьому критичний підхід становить ключове методологічне підґрунтя, оскільки саме він дозволяє на старті наукового осмислення з'ясувати структуру проблеми як послідовно вибудовану дорогу логічного з'ясування ключових протиріч. Свого часу К. Поппер слушно зауважив, що «рішення пропонуються і критикуються». На його думку, взагалі, «коли варіант рішення не піддається конструктивній критиці, він

підлягає виключенню як ненауковий, хоча можливо також і тимчасово». Тлумачення об'єктивності науки перш за все як «об'єктивності критичного методу» давно прижилося у світовій науці. Однак при цьому, на думку філософа, потрібно мати на увазі два ключових аспекти: по-перше, жодна теорія не може бути поза критикою; а по-друге, допоміжні логічні інструменти критики мають бути об'єктивними⁵².

Пошук раціонального балансу між «євроскепсисом» та «єврооптимізмом» залишався для країн ЦСЄ актуальним теоретичним і практичним завданням протягом усього їхнього шляху до ЄС. Це є проявом нормальної відповідальності і звичайної ретельності під час вироблення та реалізації базової концепції європейського майбутнього власного народу.

Ключові параметри десяти нових членів ЄС на фоні ЄС-15 та ЄС-25 напередодні вступу виглядали за даними Євростату та актуальних досліджень наступним чином:

Країна-член ЄС	Рік вступу	Населення (млн.)	Площа (кв.км.)	ВВП (млрд. євро) 2003	ВВП на душу нас. (євро)	ВВП на душу нас. з урах. станд. куп. спромож. (ЄС-15=100)	ВВП на душу нас. з урах. станд. куп. спромож. (ЄС-25 =100)
Бельгія	1958	10,4	30510	267,5	25719	104,3	
Данія	1973	5,4	43094	187,8	34787	110,5	
ФРН	1958/1990	82,4	357021	2129,2	25840	96,8	
Естонія	2004	1,4	45226	7,4	5302	44,7	48,0
Фінляндія	1995	5,2	337030	143,4	27581	99,2	
Франція	1958	59,6	547030	1557,2	26128	101,8	
Греція	1981	11,0	131940	153,5	13951	73,8	
Ірландія	1973	4,0	70280	131,9	32981	118,2	
Італія	1958	57,3	301320	1300,9	22704	95,7	
Латвія	2004	2,3	64589	9,2	3985	37,7	42,5
Литва	2004	3,5	65200	16,1	4612	45,2	46,0
Люксембург	1958	0,4	2586	23,5	58690	185,5	
Мальта	2004	0,4	316	4,4	11113	67,3	73,0
Нідерланди	1958	16,2	41526	453,8	28012	106,1	
Австрія	1995	8,1	83858	224,3	27688	108,5	
Польща	2004	38,2	312685	185,2	4849	42,6	46,0
Португалія	1986	10,4	92931	130,8	12582	66,5	
Швеція	1995	8,9	449964	267,4	30048	102,2	
Словаччина	2004	5,4	48845	28,8	5337	47,6	51,0
Словенія	2004	2,0	20253	24,5	12244	70,3	77,0
Іспанія	1986	41,6	504782	743,0	17862	86,3	
Чеська Республіка	2004	10,2	78866	75,7	7420	63,1	69,0
Угорщина	2004	10,1	93030	73,2	7251	55,0	61,0
Велика Британія	1973	59,3	244820	1588,7	26791	109,8	
Кіпр	2004	0,7	9250	11,3	16177	76,1	83,0
Всього (ЄС-25)	2004	454,6	3973597	9738,0	22911	91,8	100

(Джерело: EUROSTAT; *Sozial Agenda*, August 2004 — S. 10–12)

Загальна картина співвідношення ключових показників переконливо засвідчує, що основній групі центрально-східноєвропейських країн ще потрібно пройти дуже значний шлях, щоб досягти стандартів ЄС (тим більше з урахуванням тієї обставини, що самі середні показники ЄС не стоять на місці). Хоча деякі молоді європейські демократії і демонструють досить пристойні показники зростання ВВП, однак наповнення кожного їхнього «відсотку» залишається, звісно, суттєво меншим, аніж у європейських лідерів. Врахування реально існуючої ситуації є, на нашу думку, передумовою адекватного розуміння сучасної ролі економічного суверенітету як для оцінки європейських позицій тієї чи іншої країни в цілому, так і для оцінки визначення меж її самостійності у визначенні соціальної стратегії зокрема.

Омріяний історичний прорив далеко не вирішив усіх існуючих проблем внутрішнього розвитку колишніх «європейських країн соціалізму». Можна сказати, що справжній процес їх практичного європейського самоусвідомлення лише розпочинається. Все, що відбувалося напередодні вступу, було лише процесом підготовки до нової якості національного і міжнародного існування. Невирішеними залишається безліч питань практичного життєвого змісту як на рівні держави, так і на рівні особистості. Демократія полягає у можливості особистого та колективного вибору «з відкритими очима». Тим більше це є притаманним для європейської демократичної традиції. Вимогливий підхід аж ніяк не є запереченням пропозицій нової організації суспільного життя. Навпаки, це є їх свідомим і відповідальним сприйняттям у сенсі *розуміння національної незалежності як нового, значно більш високого рівня залежності від власного народу.*

Певна методологічна складність концептуалізації самих принципів суверенного мислення в нових історичних умовах значною мірою полягає, на нашу думку, у достатньо поширеному запереченні потреб такого мислення взагалі з одного боку, і застарілій звичці до використання готових рішень з іншого. Однак, це завжди робить такого роду спроби в науковому плані ще більш привабливими для дослідника.

Суперечливість перехідного періоду країн Центральної та Східної Європи для всіх дослідників є фактом неспростовним. Приміром, економіку нашого безпосереднього сусіда, Польщі, Європейський Союз визнавав конкурентоспроможною (країна мала відносно високі темпи економічного зростання і низький рівень інфляції). Однак, разом з тим, фахівці, котрих навряд чи можна звинуватити в упередженості, відзначали існування бюджетних проблем та відчутний рівень безробіття. У листопаді 2002 р. він складав 18%. Безробіття серед молоді взагалі було 41%, а 27% молодих людей взагалі не мало можливості ані вчитись, ані працювати. Експерти вважали, що така ситуація стала наслідком занадто повільної реструктуризації та відносно низької продуктивності праці (близько 40% від середнього рівня по ЄС). З точки зору «прогресу» громадянського суспільства цікаво, що лише 18% працюючих організовано у профспілки, а 80% всіх підприємств взагалі не

мають профспілкових організацій, котрі збереглися переважно лише на старих державних підприємствах⁵³.

Звільнившись від достатньо соціальних «кайданів реального соціалізму» та тенет бюрократизованої Ради Економічної Взаємодопомоги молоді європейські демократії зробили рішучий крок до «реального капіталізму» і своєрідної «Ради Економічної Конкуренції». Відчуття свободи живить високі сподівання. Однак, часом достатньо швидко з'ясовується, що омріяну свободу потрібно купувати за «договірною ціною» (і платити при цьому з власної кишені). На рівні особистості стало зрозумілим, що «дорога від рабства» далеко не для всіх стала «дорогою до свободи». Стало також очевидним, що Свобода ніким не може бути подарована, що усвідомлювати її і боротися за неї кожен має у першу чергу своєю щоденною працею на правильно обраній ділянці суспільного буття.

За країнами ЦСЄ тягнеться достатньо довгий хвіст застарілих проблем. Одночасно, вони мають готуватися до зустрічі з проблемами якісно новими. Як швидко вони адаптують свої старі «гострі кути» до нових «гострих кутів» розширеного ЄС (для того, щоб закрутилися потужні «шестерні» чергового розширення), і як швидко адаптується до нової ситуації сам Євросоюз, сьогодні з достатньою точністю визначити практично неможливо. Однак, дороги назад безперечно немає. Йдеться про здатність оперативного і найбільш збалансованого самовизначення у відкритому економічному середовищі.

Класика економічного аналізу переконує, що рівень інтеграції країни у світову економіку серйозно впливає на процес економічного зростання (а значить і на процес вдосконалення соціальної сфери). Така інтеграція закладає нові основи для розширення торгівлі і нагромадження капіталу. Дослідники звертають особливу увагу на певну суперечливість фінансових аспектів початкового етапу розширення міжнародної співпраці в країнах з перехідною економікою. Як, приміром, відзначає Гжегож В. Колодко, унікальною рисою невеликих за масштабом нових постсоціалістичних ринків є те, що вони давали можливість одержати надзвичайно високі прибутки навіть тоді, коли виробництво всередині економіки сильно скорочувалося. Можна вважати, що ті, хто вкладав гроші в ці ринки, піддавалися більшому ризику, щоб врешті одержати великі доходи. Однак, з макроекономічної точки зору це, на думку дослідника, було простим вкладанням частини національного доходу на рахунки іноземних інвесторів. Доходи ці здебільшого не були результатом підвищення продуктивності за рахунок інвестицій і найчастіше вони не реінвестувалися на тому ж місці, а швидко переводилися в інші місця. Більшість перехідних економік змогла забезпечити здоровий приплив прямих іноземних інвестицій. Однак, у деяких перехідних країнах рівень відтоку капіталу піднімався вище рівня іноземних кредитів та інвестицій, включаючи вкладення приватного капіталу і фінансову допомогу урядів та міжнародних організацій. Як давно відомо, іноземна допомога,

навіть якщо її розміри невеликі, може прискорити зростання головним чином тоді, коли буде спрямована на інвестиції, а не споживання. На загал Г.В. Колодко в контексті перехідних економік окремо відзначає чотири дилеми фінансового та економічного характеру, які актуалізують питання політичного, психологічного і морального порозуміння у суспільстві: 1) острах «залежного капіталізму»; 2) нестабільність портфельних інвестицій; 3) перерозподіл світового багатства і доходу; 4) втеча капіталу⁵⁴. Мистецтво управління перехідною економікою практично всіма нормальними експертами вбачається у пошуку балансу між задоволенням очікувань суспільства щодо підвищення рівня життя і задоволенням очікувань представників бізнесу. В рамках такого підходу залишається низка питань, так би мовити, «закадрового змісту». Вони не є предметом щоденної суспільної полеміки, однак можуть бути певним індикатором історичних амбіцій молодих демократій та їх орієнтованості на раціональні моделі трансформації.

Обстоюючи необхідність активної структурної політики для досягнення реальних успіхів у справі ринкової трансформації регіону ЦСЄ, фахівець в галузі інвестицій Ф. Юркович ще на початку 90-тих відверто попереджав, що після відкриття своїх ринків для передових індустріальних країн заходу, східні підприємці одразу відчують власну неконкурентоспроможність. Дослідник зазначав, що коли перехідний етап затягнеться, виникне небезпека масової руйнації підприємств. Однак і приватизація, на його переконання, не є чаклунським засобом. Іноземні інвестори приходять в країни колишнього східного блоку — керуючись «законами ринку» — не лише як партнери, а й як конкуренти. В деяких країнах, як приміром в колишній НДР, купуються підприємства для того, щоб «поставити ногу в прочинені двері» і запобігти придбанню конкретного підприємства західними конкурентами. Після купівлі може тривати достатньо довге очікування. Поновлення випуску продукції та перепідготовка вихованої в умовах соціалістичної планової економіки робочої сили може виявитися більш витратною справою ніж розширення виробництва на головному підприємстві, за рахунок якого можна легко забезпечити всім необхідним нові ринкові країни. Коли приватизується, приміром, єдина взуттєва фабрика в країні, це ще зовсім не означає створення конкурентного ринку. Необхідним є створення нових підприємств, налагодження випуску нової продукції на існуючих промислових об'єктах, підтримка на підприємствах досліджень і розробок, поліпшення ситуації в сфері зайнятості⁵⁵.

Під кутом зору сучасних пошуків оптимізації української економіки заслуговує на увагу і та обставина, що країни ЦСЄ дуже швидко відчули наслідки подрібнення господарських структур для своїх експортних можливостей. Тисячі дрібних торгових фірм не здатні справити вирішальний вплив на структуру експорту, котрий є тісно пов'язаним з можливостями накопичення капіталу та модернізації виробництва. Попередній науково-технічний потенціал значною мірою втрачено або «переведено» на Захід. Сучасний

ринку високих технологій на 80% контролюється країнами «сімки» і практично є закритим для аутсайдерів.

Дуже важливим аспектом видається оцінка перспективи подолання технологічного розриву і розвитку високотехнологічних галузей. Привабливість технологічної співпраці з розвинутими країнами завжди була вагомим аргументом завзятих європейців. Однак ситуація у цій сфері не така вже й однозначна. Приміром, експерти Європейської економічної комісії ООН звертають увагу на суперечливість процесу передачі технологій в рамках прямих іноземних інвестицій. Деякі операції транснаціональних корпорацій можуть, на їх думку, сприяти економічним перетворенням у Східній Європі шляхом передачі технології безпосередньо філіалам і опосередковано вітчизняним фірмам за допомогою переливу технологій. Однак, це має місце далеко не всюди. Вибіркове дослідження підприємств десяти країн, які очікували вступу до ЄС, засвідчило, що технологія здебільшого передається по каналам взаємодії між материнськими і дочірніми компаніями і через торгівлю. На практиці очікуваний ефект переливу технологій суто вітчизняним підприємствам рідко матеріалізується. Крім того, існують дані, що свідчать про значний ефект «витіснення місцевих фірм у конкуруючих галузях в деяких країнах. Самостійна закупівля технологій, звичайно, теж може мати місце, але це є справою недешевою, хоча з технологічної точки зору торгівля є простішим шляхом порівняно з прямими іноземними інвестиціями. (Показовим є досвід Ірландії по розвитку співпраці на обох цих напрямках. У цій країні сильне проникнення іноземного капіталу в національну економіку сполучається зі значними періодичними відрахуваннями за право користування патентами і ліцензійні платежі за кордон. Тобто, фактично сформувалася повна технологічна залежність. Серед країн ЦСЄ багато технології шляхом торгівлі отримує Угорщина)⁵⁶.

Занадто драматизувати ситуацію мабуть все ж таки не варто, оскільки країни ЦСЄ, власне, ніколи й не належали до розряду світових технологічних лідерів. Разом з тим, у процесі порівняння з європейськими лідерами одразу стає очевидною дуже суттєва різниця в базових підходах і, відповідно, вимальовується різна перспектива конкурентоспроможності національних економік (а значить і відчутно різна соціальна перспектива громадян «двох Європ»).

Одним з ключових питань для країн ЦСЄ на етапі просування до ЄС було посилення реальний вплив законодавчих засад ЄС і прецедентного права на економічний та соціальний розвиток. Експерти відзначають, що законодавство ЄС було розроблене для «багатих країн з демократичними традиціями та екстенсивною системою соціального забезпечення». Фахівці визнають, що немає і не може бути єдиної методики оцінки країнами ЦСЄ плюсів і мінусів їх приєднання до ЄС. Очевидно, що такий аналіз повинен враховувати як загальні наслідки економічної інтеграції, так і більш специфічний вплив на них скоординованої політики ЄС в окремих галузях, що

здійснюється через різні фонди фінансової допомоги. «Ціна» запровадження країнами законодавчих норм і стандартів ЄС виглядає чималою. Особливо відчутним це стало в галузі охорони навколишнього середовища, захисту тварин та прав споживачів.

Попри досягнення країнами ЦСЄ прогресу в справі підготовки вступу до ЄС давалися взнаки суттєві розбіжності в інституціональній, організаційній та професійній здатності держав абсорбувати і застосувати на практиці норми і закони Європейського Союзу. Адже по мірі наближення до ЄС економічна політика країн все більше гармонізується, в той час як різниця у здатності до її реалізації стає все очевиднішою.

Гармонізація законодавства — лише перший, але абсолютно недостатній крок на шляху країн в ЄС. Необхідними є розробка механізмів реалізації законів на практиці, об'єднання з цією метою не лише урядів, але й усього суспільства, суттєва зміна менталітету людей⁵⁷. У дослідженнях початкового етапу радикальної трансформації регіону ЦСЄ, складних проблем переходу від планової економіки до ринкової зверталась увага на особливу роль права власності у стосунках між Східною та Західною Європою. Як у 1992 році відзначав М. Казер, протягом останніх місяців 80-х років Східна Європа повернула собі права людини. Завданням 90-х років, на його переконання, було відродження правовим і легітимним шляхом зруйнованого у попередні часи права власності. Однак, як слушно зауважують економісти, приватна власність є не метою, а засобом. Метою є ефективне маневрування обмеженими ресурсами в умовах необмеженості сучасних і майбутніх потреб. Ця мета слугує на користь гнучкому ринку більше, ніж всі інші досі відомі механізми. На переконання дослідника, «суміш» приватної та державної власності краще сприяє вдосконаленню цього механізму, аніж обидві крайнощі⁵⁸. Реанімація права власності в країнах ЦСЄ лише частково і в незначній мірі відбулася шляхом реституції. Кардинальним напрямком цього процесу стала приватизація. Для теренів колишнього СРСР приватизаційний шлях став абсолютно домінуючим. Підведення під цей процес надійної законодавчої бази стало передумовою його європейської легітимації. Однак, слід визнати, що основні питання власності були вирішені переважно в умовах фактичного правового нігілізму, через який парадоксальним чином проліг маршрут до відновлення правової державності. Як свідчить досвід країн ЦСЄ, по мірі наближення моменту вступу до ЄС можливості «національного маневру» у цьому ключовому питанні суттєво зменшуються. Пріоритетність загальноєвропейського законодавства для нових членів є цілком очевидною, і для збереження навіть частки національного суверенітету потрібно докладати достатньо серйозні зусилля. Окрім об'єктивних можливостей, для цього потрібні ще й відповідні навички та досвід. Ця проблема давно викликає стурбованість навіть у найбільш «зрілих» євроінтеграційних неофітів.

Європейські експерти вважають рецепцію чинного законодавства ЄС надзвичайно складним завданням. З точки зору нашого дослідження, значну цікавість становлять висновки доповіді «Групи експертів високого рівня» (травень 2004 р.) щодо т.зв. чотирьох «невідповідностей» тогочасного євроінтеграційного процесу:

1. Комплексні та інтегровані заходи, що випливають з Лісабонської стратегії, не відповідають дещо «завузькому» тлумаченню поняття соціальної політики у процесі вступу до ЄС нових членів;

2. Низька ефективність соціального діалогу може створити труднощі при впровадженні комплексу соціальних норм, оскільки соціальні партнери у більшості нових країн-членів залишаються як і раніше слабкими, перш за все на рівні роботодавців та на галузевому рівні;

3. Соціальна політика, як стрижень сформульованої у Амстердамі та Лісабоні соціальної політики, не узгоджується із помітною у деяких нових країнах-членах тенденцією відвертого ігнорування потреб соціальної політики;

4. Завищені очікування переважної кількості населення нових країн-членів у сфері соціальної політики в цілому та внеску ЄС у вирішення соціальних проблем не відповідають наявним економічним і політичним реаліям.

Зазначений аспект потрібно було б, на думку доповідачів, враховувати дуже ретельно з огляду на очікувані серйозні структурні перетворення в промисловості та перспективи невідворотного падіння зайнятості у сільському господарстві. Експерти вважали, що у певних секторах загальноєвропейської соціальної політики та політики зайнятості мало б бути здійснено уточнення концептуальних підходів (спрямованих, зокрема, на поліпшення якісних характеристик). У першу чергу це стосується питань охорони праці, гнучкості і безпеки трудового процесу, міграції та охорони здоров'я⁵⁹.

Період після тріумфального повернення до «великої Європи» достатньо швидко нагадав новим членам, що очікуючи фінішу, вони знову опинилися на старті. І що позбутися вибореного статусу «запасних гравців» європейської збірної у соціально-економічному чемпіонаті буде дуже непросто. Проблема адаптації надзвичайно загострила потребу у якісно новій стратегії. Розширення ЄС на схід і світова фінансова криза стали ключовими чинниками комплексної корекції європейської соціальної моделі. На процес такої корекції нові країни-члени особливого впливу не мають, оскільки його розпочато ще у період, коли вони перебували за межами ЄС. Тим більше, що взагалі, як свого часу чесно зауважив Г. Ферхойген, уявлення громадськості про ЄС як про єдиний орган, у якому колегія комісарів спільно приймає всі рішення, насправді є фікцією⁶⁰. Відповідним чином, це не може не позначитися й на рівні доступу до «спільної європейської кишені», особливо у галузях, які підлягають суттєвій реструктуризації.

Х.В. Зінн, президент відомого мюнхенського Ifo-Institut, звертав особливу увагу на специфіку соціального контексту розширення ЄС, зокрема з огляду на прийняття європейської конституції. На його думку, фатальні наслідки реалізації принципів Соціального союзу можна спостерігати на прикладі Східної Німеччини, особливо в сфері запровадження загальних стандартів мінімальної заробітної плати. В економічно слабких регіонах вимоги нового рівня мінімальної заробітної плати на практиці піднімають реальну платню суттєво вище того рівня, який є сумісним з повною зайнятістю. Результатом цього є безробіття та триваюча економічна відсталість. Аналогічна небезпека загрожує також і новим країнам-членам. Багаті країни ЄС ніколи не були готовими спонсорувати такого роду Соціальний союз. Фахівці неодноразово висловлювали глибокі сумніви з приводу реальної правової дієвості благородного декларування соціальної єдності у європейській конституції. Підставою для цього є те, що відповідальність за здійснення соціальної політики передбачається залишити в сфері компетенції держав-членів, і швидкої зміни такого підходу очікувати не варто. Як вважає Х.В. Зінн, розширення ЄС суттєво посилить розрив за показниками життєвого рівня. Нові країни-члени помітно відстають від середніх показників «старого ЄС» не лише за рівнем ВВП на душу населення. Помітно менш розвиненими є і їхні системи соціального захисту. Дослідження Інституту німецької економіки (IW) свідчать, що у 2000 році частка соціальних видатків держави у загальному обсязі ВВП в усіх східноєвропейських країнах-кандидатах (за виключенням Польщі) була значно нижчою середнього показника тодішнього ЄС, який становив 27,3%. Характерно також, що середні показники реальної заробітної плати в переважній більшості країн-кандидатів є, приміром, нижчими ніж рівень соціальної допомоги у Німеччині. Х.В. Зінн висловлював побоювання щодо цілком законної активізації своєрідного «соціального туризму»: західноєвропейські соціальні системи можуть сприяти посиленню економічно необґрунтованої міграційної мотивації. Без запровадження зовнішніх захисних механізмів та внутрішнього реформування соціальні системи «старого ЄС» можуть опинитися у серйозній небезпеці. Разом з тим, ряд інших науковців вважає такі побоювання активізації міграційних процесів дещо перебільшеними. Вони звертають увагу на ту обставину, що рамкові умови для їх розвитку на початковому етапі не зазнають відчутних змін. У більшості країн ЄС зберігатимуться обмеження обсягів трудової міграції в інтересах збереження стабільності національних ринків праці. Повна свобода пересування передбачається лише з 2013 року. В цьому контексті важко оцінити кількість мігрантів у середньостроковій перспективі (Приміром, різноманітні дослідження стосовно перспектив притоку робочої сили до Німеччини оперують показниками в межах від 15 тис. до 250 тис.). Х.В. Зінн говорить про можливість загострення т.з «конкуренції відлякування», коли соціально розвинені держави намагатимуться знизити свою привабливість в очах потенційних мігрантів

і з цією метою здійснюватимуть демонтаж своїх мереж соціальних послуг на всіх рівнях. Ряд держав з метою пом'якшення гостроти майбутніх проблем вже схиляються до запровадження перехідних положень, які з одного боку базуються на обмеженні свободи пересування, а з іншого — передбачають обмеження для іноземців правових можливостей доступу до своїх систем соціальних послуг. Так, приміром Велика Британія та Ірландія хоча і мають намір запровадити вільний доступ іноземців на свою територію, однак при цьому жодний громадянин нових країн-членів не отримає права на користування британською системою соціальних послуг до тих пір, поки він не матиме легальної роботи⁶¹.

Аналогічна німецька модель, яку, зокрема, обстоювала наукова консультативна рада при Федеральному міністерстві фінансів Німеччини, передбачала стосовно іноземців перехід від застосування «принципу країни перебування» до застосування «принципу країни походження». За такого підходу емігрант протягом п'яти років мав цілковито підлягати правилам соціального захисту своєї батьківщини.

На думку європейських експертів, назріла потреба більш чіткого формулювання загальних соціально-політичних завдань ЄС. Розширення ЄС створює достатньо жорсткі економічні обмеження для практичної реалізації проголошеної ідеї Соціального союзу, як моделі, що мала б забезпечувати вирівнювання показників соціального розвитку різних європейських регіонів в інтересах всіх громадян Європи.

За однозначними висновками фахівців, процес вирівнювання середніх показників по ЄС буде тривалим. На загальну квоту зайнятості розширення вплине не дуже суттєво, однак достатньо відчутним виявиться вплив на квоту безробіття. Поки що у нових країнах-членах не дуже помітною є спеціалізація на певних ринках або на певних галузях. Більш поширеною є внутрішньогалузева спеціалізація, тобто диференціація виробництва окремих підприємств окремих галузей в окремих країнах. Однак, в цілому неспростовним залишається той факт, що завдяки десятці нових членів чисельність населення ЄС зростає на 70 млн. людей, а кількість зайнятих — на 30 млн. людей (тобто, можна сміливо очікувати на зростання складності регулювання соціальних проблем).

У зв'язку із триваючою реструктуризацією економіки не можна ігнорувати стурбованість населення нових країн-членів у першу чергу з огляду на неспроможність наявних мереж соціального захисту та систем виплат по безробіттю компенсувати негативні наслідки структурних змін. Однак, оздоровлення економіки нових країн-членів визнається нагальною потребою інтеграційного процесу. Цього завжди вимагає будь-яке розширення ЄС. Разом з тим, нинішні вимоги до такого оздоровлення в рамках Європейського економічного і валютного союзу є значно серйознішими, ніж у часи попередніх розширень. Серйозні структурні перетворення залишаються і головною передумовою успішного поступу у сфері доходів населення, зайнятості та соціального забезпечення.

Пристосування «європейської соціальної моделі» до викликів глобалізації визначається в якості ключового завдання розширеного Євросоюзу. Для успішної реалізації цього завдання в рамках існуючої соціальної моделі необхідно, на думку експертів, досягти компромісу перш за все у таких трьох вимірах: між державою і ринком; між працею і капіталом; між «державою добробуту» та індивідуальною відповідальністю.

Адже, як підкреслюють фахівці, існуюча європейська соціальна модель сформувалася у «специфічно сприятливих» 1960-х роках. Однак, починаючи з 70-х років внаслідок зміни ситуації зазначена модель все більше втрачала свою ефективність. Взаємозв'язок між економічною ефективністю та соціальним поступом необхідно модифікувати з метою адекватного врахування нових економічних та соціальних реалій. Європейські країни, які розпочали цей процес адаптації раніше (як, приміром, Нідерланди або Данія) почувуються в нових умовах значно впевненіше. Більш консервативні країни (як, приміром, Німеччина та Франція) будуть змушені досить скоро докласти дуже серйозних зусиль у цьому напрямку. Експерти різних країн все більш наполегливо наголошують, що під зростаючим тиском глобалізації корекція європейської соціальної моделі (як вони при цьому наголошують — «в ім'я збереження цієї моделі!») стає невідворотною⁶².

Своєрідність нового соціального стану ЄС після розширення дохідливо пояснив Ю. Хабермас. Нинішнє розширення є, на його переконання, переважанням для існуючих структур ЄС. Ситуація з прийняттям Конституції ЄС засвідчила відсутність достатньої довіри між націями та країнами-членами. У цьому зв'язку філософ шукав відповідь на два глобальних запитання: по-перше, чи взагалі потрібна так звана європейська ідентичність; по-друге, чи взагалі є можливим відповідне транснаціональне розширення державно-громадянської солідарності. Хабермас пророкував, зокрема, певне загострення протиріч з приводу перерозподілу доволі обмеженого бюджету ЄС між «чистими» донорами та «чистими» реципієнтами коштів, між «осердям» та периферією, старими споживачами підтримки з Півдня та новими споживачами підтримки зі Сходу, між великими і малими країнами-членами і т.д. Автор нагадував і про невідворотність модернізації європейських національних концепцій «соціальної держави». На його думку, політична ідентичність громадян, без якої Європа буде недієздатною, формується лише у транснаціональному громадянському просторі. Таке становлення самосвідомості не має нічого спільного з елітарними поштовхами згори і не підлягає «виробництву» за зразками руху товарів і капіталів у спільному економічному і валютному просторі шляхом адміністративних рішень⁶³. На нашу думку, це є дуже корисним нагадуванням для тих, хто мріє швидко перевтілитися у європейців, так ще й не збагнувши достеменно, що таке бути українцями. Тривале збереження національної свідомості невідворотно відтворюватиме і тривале збереження ролі національних інтересів у євроінтеграційному процесі. А це означає, відповідно, і потребу

чіткої кристалізації українських національних інтересів із не менш чітким визначенням їх соціальної складової. Однак, чи можливим є визначення прийнятних соціальних параметрів достатньо суворого перехідного етапу без зміцнення економічного суверенітету національної держави і забезпечення відповідного рівня економічної свободи громадян? Питання, безумовно, риторичне.

Досвід Центральної та Східної Європи доводить слушність наукових закликів до вчасного переосмислення стратегії. Такому переосмисленню суттєво допоміг би уточнений проект продовження демократичних революцій і використання механізмів держави загального добробуту. Як влучно зауважили з цього приводу Джин Л. Коен та Ендрю Арато, замість недовсяжного (а на їх погляд і небажаного) прагнення стати такими само, якими були або є в теперішній час країни Заходу, країнам Східної Європи варто було б звернутися до моделі, що базується на можливому (і, на думку дослідників, нормативно бажаному) спільному майбутньому⁶⁴. Досвід євроінтеграції країн ЦСЄ виконує для України своєрідну функцію «минулого майбутнього» (як один з провідних німецьких істориків Райнгарт Козеллек образно називав «перспективу відповідного майбутнього тодішніх поколінь»)⁶⁵. Щоб охарактеризувати феномен майбутньої нової доби, дослідник згадав про те, як протягом всього свого твору про сутність американської демократії Токвіль із захопленням стежив за народженням сучасності «зі спадковості старого часового модусу». За словами Токвіля, «після того, як минуле перестало освітлювати майбутнє, людський розум блукає в темряві». Р. Козеллек вважає таке міркування «відкиданням традиційного досвіду, що є прихованим результатом багатогранного процесу, який розгортається то незримо й повільно, то раптово і стрімко, та якому, зрештою, свідомо надається прискорення». На нинішньому етапі українського історичного оновлення це методологічне зауваження видається надзвичайно суттєвим, оскільки воно постулює завдання свідомої і послідовної селекції свого та чужого історичного досвіду. І потреба якісного соціального мислення в процесі такої селекції не може тлумачитися як проблема другорядна, якщо така селекція насправді здійснюється в ім'я людини, провадиться у широкому історичному контексті пошуку якісно нової, більш справедливої моделі людської Свободи.

Світова фінансова криза лише посилила попередні трансформаційні хвороби і додали суттєвих зморшок такому привабливому соціальному обличчю «старої Європи». Вимушений перехід особливо «травмованих» кризою країн на класичні моделі Міжнародного валютного фонду взагалі ставить під питання соціальний сегмент славнозвісної «європейської ідентичності». Цілком очевидно, що збільшення притоку освіченої і дешевої робочої сили зі сходу Європи значно послаблює позиції найманих працівників у діалозі з роботодавцями. Вся надія покладається на відродження економічної динаміки ЄС в цілому. Однак період соціальної невизначеності у зв'язку із

серйозністю загроз у царині державних фінансів має усі перспективи не лише затягнутися, а й у ряді країн взагалі радикально змінити систему звичних соціальних стандартів. Схоже на те, що втомившись очікувати, поки Україна досягне європейського рівня соціально-політичної зрілості, європейські стандарти самі рушили їй назустріч. Однак Україні навряд чи варто особливо розраховувати на те, що хоч якийсь «закордон» понад усе заклопотаний конкурентоспроможністю молодого Українського держави та проблемами благополуччя її громадян. Сьогодні і далекий, і близький «закордон» сам вишукує можливості протидії загрозливим тенденціям в економіці, соціальній сфері і сфері національної безпеки. Реально допомогти Україні може лише прагматична інтенсифікація рівноправного та взаємовигідного співробітництва із цим самим «закордоном» без марудних ідеологічних упереджень. Але головним чином сподіватися Україна може лише на власну ефективну політику, на нову позитивну філософію раціонального формування соціально-економічного майбутнього, на подолання кризи управлінської свідомості і морального занепаду інституцій, на чесність і прозорість нового економічного й соціального мислення на рівні держави і громадянського суспільства. Прагнучи у Європу, не варто забувати, що одним із ключових критеріїв членства в Копенгагені було визначено здатність держави і громадян країн-претендентів витримати тиск європейської конкуренції (яка, до речі, відчутно зростає з кожним роком).

3.4. Європейські соціальні стандарти як системний чинник українського культурно-цивілізаційного вибору

За кожної зміни політичної ситуації актуалізується проблема геополітичного вибору. Однак, після будь-яких коливань і суперечливих пошуків, у різних конфігураціях тлумачення історичного майбутнього українців, зберігається європейський орієнтир суспільної трансформації. Разом з тим, усе більш очевидним стає, що визначальним чинником успіху практичного долучення до процесу європейського єднання є сумісність розуміння ідей свободи і справедливості. При цьому цілком очевидно, що зовнішні і внутрішні складові європейського простору свободи і справедливості є настільки тісно взаємопов'язаними, що їх сепаратне тлумачення не має жодної епістемологічної перспективи. Адже, як слушно наголошує відомий словенський політолог і правознавець Метка Арах, сама теорія інтеграції розвивається «на основі постулату про поєднання різних частин у нове ціле з власною, внутрішньою динамікою розвитку». Окрім того «інтеграція відбувається як на національному рівні, з інтегруванням відносин всередині державних кордонів, так і на міждержавному, коли інтеграція в економічній, політичній та культурній сфері пов'язує між собою держави»⁶⁶. Тобто, коли відбувається внутрішня дезінтеграція, говорити про зовнішню інтеграцію не має жодного сенсу. Будь-яка модель зовнішньої інтеграції стає абсолютно безглуздою,

коли вона розколює суспільство на смертельно ворогуючі табори, коли вона трощить на друзки національну єдність.

В умовах світової економічної кризи конфігурація взаємодії інтеграційних процесів на європейських теренах і на теренах СНД змінилася з урахуванням цілком очевидних проблем і не менш очевидних перспектив. Те, що, попри всю історичну своєрідність, контакт «двох інтеграційних світів» є можливим, у неупереджених теоретиків давно не викликає особливих сумнівів. Такий контакт є неunikним, він постійно відбувається на глобальному рівні, і тому залишається об'єктом пильної уваги європейських прагматиків з огляду на очевидні потреби постійної раціоналізації взаємозв'язку національного та глобального економічного, політичного і соціального середовища⁶⁷.

Замислюючись над природою такого складного історичного феномену як «кінець другого світу», тобто розпаду СРСР та світової системи соціалізму, британський соціолог Ентоні Гідденс тверезо констатує, що Росія та інші колишні країни «другого світу» сьогодні перебувають у процесі переходу до конкурентної ринкової системи, характерної для країн Заходу. Колишні радянські республіки, на його думку, також намагаються побудувати демократичні політичні інституції, засновані на західних моделях. Як зауважує автор, здавалося б те, що відбувається в Росії та інших посткомуністичних країнах, дуже мало стосується життя людей у Великій Британії. Але це, на глибоке переконання автора, зовсім не так. Як і всі інші індустриальні суспільства, Сполучене Королівство усе більше перетворюється на одну з ланок ланцюга світової економіки, тож будь-які події в інших регіонах світу негайно відбиваються на його діяльності. Наприклад, те, що відбувається в колишньому Радянському Союзі, може визначити, чи пощастить британцю знайти хорошу роботу або взагалі яку-небудь роботу після закінчення коледжу. Адже стабільне економічне процвітання залежить від економічної ситуації в усьому світі. На думку дослідника, якщо Росія зможе розвинути в економічному та політичному плані, плідна торгівля з Великою Британією буде вигідна для обох країн. Але якщо в країнах, що утворилися на територіях колишнього Радянського Союзу, відбудеться економічний крах, це може призвести також до згубних наслідків для соціальної та економічної стабільності інших суспільств⁶⁸. Подібне прагматичне бачення ситуації є типовим для більшості розвинених європейських держав. Країни Східної Європи демонструють у своїх підходах відчутну специфіку, пов'язану зі своєрідним «постколоніальним синдромом» прискореної трансформації всієї системи зовнішніх пріоритетів.

Однак, сьогодні йдеться не лише про раціональну і прагматичну корекцію логіки міжнародної взаємодії, а ще й (і, можливо, у першу чергу) про *докорінну зміну всієї логіки внутрішньої соціальної взаємодії*, про формування і застосування якісно нової теорії прийняття рішень. Така серйозний «теоретичний стрибок у суспільстві» не є справою ані одномоментною, ані занадто простою у науковому плані.

Напередодні останнього розширення, з метою ідентифікації основних викликів у сфері зайнятості та соціальної політики, з якими у 2006–2010 рр. мав упоратися Євросоюз після збільшення кількості своїх членів до 25, Єврокомісією була створена *High-Level Group* (група експертів, до складу якої увійшли чиновники і науковці Франції, Великої Британії, Португалії, Чехії та Німеччини). Ця група на травень 2004 р. підготувала спеціальну доповідь, зміст якої відбивав думку експертів і не в усьому співпадав з позицією Єврокомісії. Однак, варто наголосити, що експерти керувалися визначенням, прийнятим на засіданні Європейської Ради у Барселоні у березні 2002р.: «Європейська соціальна модель базується на ефективній економіці, високому рівні соціального захисту, освіти і соціального діалогу». *Ідеологія доповіді ґрунтується на необхідності підтримки балансу між економічною і соціальною політикою.* Підходи до вирішення основних задач, пов'язаних із розширенням ЄС, старінням населення, глобалізацією, впливали зі стратегії, ухваленої на Лісабонському саміті ЄС. Автори доповіді сформулювали, зокрема, п'ять позицій, котрі, на їхню думку, необхідно враховувати під час ухвалення соціального порядку денного:

- підвищення внеску соціальної політики в економічне зростання, конкурентоспроможність і соціальну згуртованість завдяки розвитку безперервної освіти, поліпшенню організації праці та реформуванню соціального захисту;
- подовження тривалості трудового життя шляхом розширення зайнятості не лише старших за віком працівників (чоловіків і жінок), але й молоді. Подовжити і поліпшити трудове життя можна шляхом оптимального сполучення періодів роботи, навчання, часу, присвяченого дітям і людям похилого віку. Це передбачає забезпечення гнучкості в організації праці та соціального захисту протягом всього життєвого циклу людини;
- стимулювання соціальної інтеграції, здійснення інвестицій в дітей і молодь. Нинішня соціальна політика особливу увагу приділяє людям похилого віку і стабільності пенсійного забезпечення, однак не можна ігнорувати той факт, що у сучасній Європі значна частка молодих людей, котрі в майбутньому стануть відігравати провідну роль у суспільстві, стикаються з ризиком зубожіння;
- динамізація демографічних процесів. Світовий досвід свідчить, що демографічний чинник є визначальним для динамічного розвитку суспільства. Відповідно, ЄС має надати імміграційній політиці більш селективного та інтегрованого характеру, заохочувати молоді пари до народження будь-якої кількості дітей;
- забезпечення якісного управління соціальною сферою в кожній країні ЄС, враховуючи різницю між ними, особливо після розширення складу членів Євросоюзу до 25.

На думку доповідачів, очевидною є необхідність нової «угоди поколінь». Нинішня «угода» зосереджує увагу на людях похилого віку і, по суті, ґрунтується на синдромі страху перед старістю, перед погіршенням пенсійного забезпечення, міграцією і т.п. Нова «угода» має фокусуватися на молодих і виходити з наступного постулату: потрібно відкинути усі страхи і ставитися до майбутнього позитивно. Аналітики лаконічно оцінили характер типових побоювань членів ЄС-15:

1. Пов'язані з міграцією. Очікувана хвиля імміграції буде обумовлена частково суттєвою диференціацією в доходах між країнами виїзду і в'їзду; частково тим, що для груп, у найбільшій мірі зацікавлених в міграції, після розширення ЄС може скластися сприятлива ситуація в своїх країнах. Експерти прогнозували загальну кількість мігрантів на рівні 3% від усього населення країн ЦСЄ, або 3 млн. чол. Ряд нових членів ЄС достатньо швидко перетворюються на приймаючі сторони, куди мігрують громадяни сусідніх держав на схід від розширеного Євросоюзу. Це дозволяє говорити скоріше про міграцію в об'єднану Європу, аніж між новими і старими членами. Один з головних принципів ЄС — вільний рух робочої сили і заборона дискримінації за національними ознаками. Однак, якщо країни ЄС стикнуться із серйозним дисбалансом на своїх ринках праці, то обмежувальні заходи будуть зберігатися до 2011р.

2. Пов'язані із соціальним демпінгом. Цей страх був закономірним, оскільки в нових членах ЄС середній рівень заробітної плати у 2000 р. досягав 46% рівня країн ЄС-15. Однак цей показник відповідає рівню продуктивності праці, котра у 2000 р. становила менше 50% середньої по ЄС-15 (у розрахунку на одного зайнятого). В нових країнах заробітна плата стабільно підвищувалася попередні десять років в результаті економічного зростання, темпи якого в середньому перевищували відповідні показники в ЄС-15.

3. Пов'язані з реструктуризацією економіки. Різниця в положенні країн при розширенні ЄС на схід і на південь обумовлена розривом у доходах на душу населення, а також ступенем інтеграції нових членів ЄС в економіку Євросоюзу. Об'єднана Європа стала не лише накрупнішим економічним суб'єктом, але й найбільш інтегрованим з точки зору торгівлі і прямих іноземних інвестицій. Однак конвергенція в рамках ЄС потребує значного часу. Очевидно, на економіку і зайнятість ЄС-15 у більшій мірі буде впливати відносна ефективність окремих корпорацій різних країн, ніж зміни у відносній конкурентоспроможності між секторами промисловості. Головним наслідком приєднання десяти нових держав є збільшення чисельності населення Євросоюзу на 75 млн. чол., включаючи близько 30 млн. економічно активних осіб.

Експерти висловили низку міркувань і щодо стереотипних побоювань у середовищі «новачків» ЄС. Основною передумовою наближення нових країн-членів до рівня ЄС-15 за показниками доходів, зайнятості та соціаль-

ного захисту є структурна перебудова економіки, реформування інституціонального середовища і політики. Вважається доцільним проведення такої економічної політики, котра полегшила б структурні реформи і дозволила б гнучко знижувати інфляцію та бюджетний дефіцит. Різниця між новими і старими членами Євросоюзу відбиває різні підходи до економічного і промислового розвитку. Найбільш «продвинуті» економіки ЦСЄ схилиються до формування моделей, характерних для північних країн-членів ЄС. Румунія і Болгарія перебувають на значно більш ранній стадії економічної реструктуризації. Необхідно підтримувати розвиток сектору послуг, котрий має величезний потенціал у справі створення робочих місць, зниження безробіття, забезпечення економічного зростання. Не можна не враховувати острах громадян нових країн-членів перед реструктуризацією, тим більше що існуючі в них страхові системи, розміри допомоги по безробіттю не спроможні пом'якшити негативні наслідки подібних змін.

Не дивлячись на різницю між країнами, особливість європейської соціальної моделі полягає в тому, що в рамках національних систем країн-членів ЄС існує тісна взаємозалежність між економічною ефективністю і соціальним прогресом. Окрім того, європейську модель відрізняє розвинений страховий компонент. Разом з тим, соціальні фактори виступають і як виробничі: суттєву роль у досягненні економічних результатів відіграє гарне здоров'я працівників, конструктивне трудове законодавство. Соціальна модель ЄС ґрунтується на трьох компромісах — між державою і ринком, між працею і капіталом (роль загальнонаціональних угод), між державою добробуту та індивідуальною відповідальністю.

Безперервна освіта — основний інструмент захисту людей у випадку втрати ними роботи та інших змін в їхньому трудовому житті. За сучасних умов зміна роботи поступово стає нормою: протягом трудового життя людини припадає не раз змінювати професію. Для цього необхідна освітня система, котра забезпечує можливість нотримувати широкі базові знання, розвиває здатність до адаптації, пізнання. Важлива її частина — освітня підсистема для дорослих, котра дозволяє реалізувати модель безперервної освіти протягом всього життя.

Аналіз еволюції соціальної політики європейських країн засвідчує, що не дивлячись на величезний прогрес, соціальна політика завжди «плететься в хвості» економічної. Ліссабонська стратегія націлена на поєднання економічної, соціальної політики і політики зайнятості шляхом фокусування на спільних цілях підвищення конкурентоспроможності, руху до повної зайнятості і забезпечення соціальної інтеграції. Даний підхід веде не до конфлікту цих політик, а посилює кожну з них. Соціальна платформа стратегії — визнання ролі основних прав людини, виключення дискримінації, соціальний захист. Експерти вважають щорічні весняні засідання Європейської Ради ефективним механізмом для досягнення прогресу. Глави держав і урядів, відповідальні за проведення політики, спроможні залагоджувати конфлікти

інтересів, які можуть виникнути, приміром, між міністрами фінансів та соціальних справ, праці та освіти. Довгострокова мета Ліссабонської стратегії як документу найвищого політичного рівня: висока конкурентоспроможність економіки країн ЄС, велика кількість і краща якість робочих місць, соціальна інтеграція. Ліссабонська стратегія була підтримана представниками європейських профспілок (ETUC), котрі визнали її вірним підходом запропоноване визнання однорівневості економічної та соціальної політики. Орган, який об'єднує європейських роботодавців (UNICE), також вважає, що Ліссабонська стратегія є важливою не лише для Євросоюзу, але і для бізнес-спільноти⁶⁹.

Якщо поглянути на тлумачення соціально-політичної проблематики нинішнім російським керівництвом, ми можемо побачити чимало «європейського». У своєму виступі на конференції міністрів соціального блоку Ради Європи (26–27 лютого 2009р.), присвяченій питанням соціальної згуртованості, прем'єр-міністр Росії В.В. Путін наголосив, що соціальний захист росіян в умовах кризи — пріоритетне завдання російського уряду. Не дивлячись на скорочення бюджетних витрат, фінансування соціальних програм буде збережене. В цілому, як було підкреслено, стратегічна мета Росії як соціальної держави залишається, не дивлячись на кризу, незмінною — *підтягнути вітчизняні соціальні стандарти до кращих європейських і світових зразків*. На даному форумі, в роботі якого взяли участь представники 47 країн, обговорювалися питання корекції соціальної політики у зв'язку із глобальною кризою. Вітаючи делегатів, В.В. Путін назвав тему форуму «абсолютно востребуваною». Адже, за його словами, економічне зростання, не підкріплене вирішенням соціальних задач, загрожує поглибленням суспільних протиріч, посилює нерівність і нестабільність. І криза ці проблеми тільки загострює. Саме тому, заявив російський прем'єр, «у непростий період фінансової та економічної кризи ми вважаємо необхідним забезпечити додаткові гарантії для наших громадян». Характерно, що думку глави російського уряду про збереження балансу в економічному і соціальному розвитку країни активно підтримали і європейські делегати. За словами генерального секретаря РЄ Террі Девіса, навіть протягом сприятливих останніх років експерти ЄС відзначали поглиблення багатьох соціальних ризиків: це і зростання соціальної нерівності, викликане нерівномірним розподілом прибутку між топ-менеджерами і основним персоналом; і підвищення ризиків, пов'язаних з міграцією, котра викликає зіткнення різних національних культур. «Ми занадто довіряли ринковим механізмам, вважаючи, що вирішення соціальних задач буде забезпечене по мірі економічного зростання, — зауважила представник Голови Парламентської асамблеї РЄ Марія де Белем Ройзера, — Однак, як виявилось, це було помилкою. І виграли ті держави, котрі здійснювали свідому і жорстку соціальну політику, можливо, навіть дещо утискаючи «вільну економіку»⁷⁰.

Україна в умовах глобальної кризи терпляче зберігає європейські орієнтири внутрішньої і зовнішньої політики але цілком очевидно потребує

суттєвого уточнення практичних пріоритетів з метою використання усіх наявних геополітичних можливостей в інтересах свої громадян. Йдеться, власне, про більш чітке формулювання національних інтересів як інтересів українського громадянина. Адже ні за якими розпливчати «формулами» і невизначеними «поняттями» не сховаєшся від об'єктивної економічної і соціальної реальності. Тим більше, що для української історії ситуація понятійної невизначеності не є новою. Почуття демократичного балансу повноважень є для гетьманізованого і монологізованого українського духу настільки незвичним, що будь-який європейський варіант діалогу виглядає малообнадійливим. За кожної зміни «кута політичного падіння» нова українська еліта одразу, неначе крапля у скляній трубці нівеліра, починає швидко котитися вбік нового центру сили, керуючись виключно інтересами збереження статусу «молекули краплі» та перспективними потребами збереження індивідуальних лоббістських можливостей. У подібних прагматичних флуктуаціях вже ніхто особливо не переймається руйнацією тієї чи іншої системи політичних або моральних принципів.

«Картина світу», «картина Європи» і «картина України» й досі залишаються вельми розпливчати в очах звичайного українського громадянина, духовно втомленого занадто оригінальним сполученням фантастичних інформаційних можливостей інтернет-простору та нових горизонтів практичного контакту культур із життєвою реальністю непрацюючих ліфтів українських багатоповерхівок, занедбаних очисних споруд великих українських міст, неприбраних вулиць, страхітливих під'їздів та підвалів будинків, захарашених лісосмуг та усе більш небезпечних сміттєзвалищ.

Засновник критичної онтології і переконаний реаліст Ніколай Гартман дуже слушно наголошував на тому, що «неможливо зрозуміти людину без розуміння світу, і зрозуміти світ без розуміння людини»⁷¹. Тож і ми будемо недалекоими від істини, коли наважимося ствержувати, що сучасного українця не можна зрозуміти без розуміння світу, у якому він живе. А «український світ» неможливо збагнути без відповідного розуміння загадкового українського індивіда. Простий українець, історичним коштом якого проплачено щасливе функціонування безлічі урядових і неурядових, політичних і наукових інституцій, ніяк не може отримати адекватне уявлення про власний «український світ», а значить не може толком зрозуміти й самого себе. Українська правда про реальний світ і реальних людей майстерно переходується за високим парканом специфічного українського розуміння справедливості. Політичний, економічний та соціальний «текст», «контекст» і «підтекст» сучасної України залишаються недосяжними для системного і комплексного осягнення звичайним людським розумом. Відповідно, абсолютна більшість українських громадян не має щонайменшої змоги скласти хоча б приблизне власне уявлення про реальні перспективи свого історичного майбутнього. Адже такі класичні категорії демократичного дискурсу як «прозорість влади», «правдивість політичного наративу» або

«істинність оцінки реальної соціально-економічної ситуації» давно перетворилися на схоластичний вербальний інструментарій передвиборчого піару. Це дозволяє як завгодно довго приховувати очевидні антиномії розрекламованого українського європеїзму. Міфологізація і деміфологізація «єдиної Європи» дуже органічно доповнюють одна одну, так і залишаючись у царині Слова, котре ніяк не може втілитися у Діло за межами потужного масиву офіційної документації. Як наслідок, ми вже досить тривалий час спостерігаємо процес очевидної девальвації самої європейської ідеї. Перш за все шляхом «плавної реструктуризації» її початкового реального змісту і фактичної підміни стратегічних орієнтирів у процесі нескінченного софістичного діалогу щодо безальтернативності євроатлантичного майбутнього. Спочатку з «європеїзму» все далі і далі за дужки виносився соціальний зміст (т.з. «європейська соціальна модель»), а натомість робилася потужна ін'єкція «автономного атлантизму». Потім десоціалізований та бюрократизований «євроатлантизм» непомітно переплавився у «атланти-європеїзм», з якого згодом взагалі випарувався власне «європеїзм».

У цьому сенсі, приміром, видається особливо дивним ігнорування історичного досвіду європеїзації найближчих європейських сусідів, історичних особливостей їхнього нещодавнього шляху до членства в ЄС. Країнами Центрально-Східної Європи наочно продемонстрована ключова роль єдності внутрішньої і зовнішньої політики. Принципове рішення щодо можливості п'ятого розширення було прийняте на засіданні Європейської Ради у Копенгагені ще у червні 1993 р. Одночасно було визначено умови, сформульовано принципи вступу нових держав-членів — основні політичні та економічні критерії. *Перший* критерій — це наявність стабільних інститутів, що гарантують демократію, верховенство закону, права людини, повагу і захист інтересів меншин. (Ось вам черговий приклад розуміння органічної єдності «етноцентризму» та «антропоцентризму».) *Другий* — існування життєздатної ринкової економіки, а також спроможність протистояти тиску конкуренції та ринкових сил всередині Союзу. *Третій* — здатність взяти на себе зобов'язання, пов'язані зі вступом в ЄС, зокрема здатність підтримувати цілі політичного, економічного і валютного союзу. Це те, що стосується домашнього завдання країн-претендентів. Однак, у копенгагенських рішеннях було визначено і *четвертий* критерій — здатність самого Союзу абсорбувати нові держави-члени, не ставлячи під загрозу власну цільність і стабільність. (Даний критерій, на думку російського дослідника євроінтеграційних процесів В.Г. Шемятенкова, виключає членство в ЄС такої великої європейської країни, як Росія, приєднання якої підірвало б внутрішню рівновагу інтеграційного угруповання, котре складається з малих і середніх держав⁷².) Копенгагенські критерії отримали закріплення у всіх редакціях основоположних договорів, починаючи з Амстердамського договору. Тож те, що сам вступ до ЄС може бути лише результатом органічного синтезу і абсолютної координації внутрішньої та зовнішньої політики не викликає жодних сумнівів.

Повертаючись до нашого попереднього зауваження щодо підміни понять в ході просування євроінтеграційної стратегії на внутрішньому політичному ринку України, вважаємо за необхідне акцентувати увагу на специфіці своєрідного «макрозв'язку» внутрішньої і зовнішньої політики, а саме на прямій кореляції членства країн ЦСЄ у ЄС і НАТО. Як уже зазначалося, принципове рішення ЄС про відкриття дверей спільного європейського дому для цих країн було прийняте у 1993 р. У 1994–1996 рр. десять країн — Болгарія, Угорщина, Латвія, Литва, Польща, Румунія, Словенія, Словачія, Чехія та Естонія — звернулися з офіційними проханнями щодо вступу. Європейський Союз ухвалив позитивне рішення і розпочав переговори з усіма країнами щодо конкретних умов вступу. Як сказав класик — «Процес пішов!»

Якщо паралельно поглянути на хронологію розширення НАТО, то можна одразу відзначити наявність прямих часово-просторових аналогій, майже гайдегерівську єдність Буття і Часу суто європейського і євроатлантичного процесів у жорстких рамках міжнародного «Dasein» молодих центрально- і східноєвропейських демократій. На Брюссельському саміті в січні 1994 р. керівники держав НАТО заявили, що вони «очікують і вітатимуть розширення НАТО, яке сягне демократичних країн на схід від нас». Відповідно, у 1995 р. Альянс розпочав дослідження розширення НАТО з метою вивчення питання про те, чому і як нових членів будуть приймати до Альянсу. Результати дослідження було передано заінтересованим країнам-партнерам і оприлюднено. З метою вивчення питань, які були висвітлені в дослідженні, Альянс вирішив проводити Інтенсифікований діалог з кожною країною, яка висловила свою заінтересованість у приєднанні до НАТО. Звертає на себе увагу та обставина, що перші інтенсифіковані діалоги було розпочато з Чеською Республікою, Угорщиною і Польщею на початку 1997 р. в процесі підготовки до першої після холодної війни хвилі розширення у 1999 р. Вже в липні 1997 р. глави держав та урядів Альянсу змогли запросити ці країни до початку переговорів про вступ. Протоколи про вступ було підписано в грудні 1997 р. і ратифіковано усіма 16 країнами-членами НАТО. Три країни приєдналися до Договору, ставши членами НАТО в березні 1999 р. Підсумовуючи цей лаконічний хронологічний огляд, можна констатувати очевидний історичний факт — процес матеріалізації природного потягу до натівського простору безпеки з боку нових демократій Центрально-Східної Європи реально розпочався лише після принципового схвалення їхнього майбутнього вступу до Європейського Союзу і переводу процесу розширення ЄС у практичну площину. Ще більш очевидним цей каузальний зв'язок проглядається стосовно інших країн-претендентів на вступ до ЄС. На пражському саміті НАТО у листопаді 2002 р. глави держав та урядів Альянсу запросили Болгарію, Естонію, Латвію, Литву, Румунію, Словаччину і Словенію до початку переговорів про вступ. Усі ці країн попередньо взяли участь у Плані дій щодо членства (MAP). Протоколи про вступ були підписані в штаб-квартирі НАТО міністрами закордонних справ запрошених країн 26 березня

2003 р. 2 березня 2004 р. Генеральний секретар НАТО офіційно запросив сім країн до членства. На церемонії у Вашингтоні 29 березня 2004 р. кожна країна передала на збереження свої офіційні документи про вступ, як цього вимагає Договір, ставши таким чином юридично і офіційно державою-членом Альянсу⁷³. Варто нагадати, що Європейський Союз збагатився згаданими новими країнами-членами і у відповідності з Договором про вступ, підписаним у Афінах 16 квітня 2003 р. Договором було передбачено, що ратифікаційні грамоти мали бути передані уряду Італійської Республіки не пізніше 30 квітня 2004 р. (що й було, у підсумку, чітко виконано усіма сторонами). 1 травня 2004 р. Естонія, Литва, Латвія, Польща, Чехія, Словаччина, Угорщина, Словенія, Мальта та Кіпр (фактично лише грецька частина острова) вступили до ЄС. Ці країни ще називалися Люксембурзькою групою, оскільки у 1997 р. у Люксембурзі було розпочато з ними переговори щодо вступу.

Зрозуміло, що синхронізація набуття членства у НАТО із радикальним розширенням національного простору їхньої реальної свободи видалася громадянам цілком логічною. Вельми сумнівно, що прагматичні здобувачі членства в ЄС, котрі напередодні вступу нещадно, буквально до останньої хвилини торгувалися з цим самим ЄС та конкурували між собою за розміри прямої фінансової підтримки їхніх адаптаційних зусиль (достатньо згадати Угорщину або Польщу), так запросто, без *гарантій статусу вільної людини* для своїх громадян, погодилися б узяти на себе додаткове військове навантаження, а тим більше створювати чималу додаткову напругу на власних кордонах. Якщо б деякі уряди і наважилися на такий крок, то навряд чи вони змогли б переконати власне населення у тому, що громадяни, яких Європа полишає за колючим дротом реконструйованих кордонів, мають у найнебезпечніших куточках планети ціною своєї крові захищати особисте «лібералізоване гетто» або якісь абстрактні «західні цінності», котрі на них самих не розповсюджуються. Демократичні революції кінця 80-х — початку 90-х навчили й без того більш прагматичних східних європейців уважному ставленню до почуття національної та особистої гідності. Власне, в усвідомленні національних інтересів як фундаментальних інтересів людської свободи і полягав історичний сенс цих революцій. Тож, сьогодні для українців, з урахуванням нещодавнього історичного досвіду старих і нових європейців, тим більше мають бути очевидними усі небезпеки формально-реляційної логіки як анти-, так і про-європейського політичного шахрайства. Визначення стратегічної мети на основі справедливого врахування реальних інтересів співгромадян насправді є не такою вже й складною справою і не потребує ніякого моралізаторського шахрайства, вибудованого на основі втаємничення реальної інформації або за допомогою прямої підтасовки понять. Адже під гаслами демократизації і торжества принципів громадянського суспільства неетично захоплюючи комп'ютерну гру «Битва за кріпацтво» продавати широкому загалу в яскравій упаковці «Битви за

свободу». Фізично і морально плюндрувати свій генофонд у героїчній боротьбі за чужу іракську нафту (або ж за чужу грозненську нафту) є не просто безвідповідальним, а й просто злочинним з огляду на жахливе підсумкове спотворення суспільної моралі. Це ні що інше як стара «помилка Фауста», котрий, як відомо, крокував по трупах земляків у захопленні від власного розуміння характеру творчого оновлення життєвого світу.

Вразливість і абсолютна безперспективність десоціалізованої української стратегії євроінтеграції є абсолютно очевидною в умовах сучасного загострення кризових явищ у «зоні євро». В умовах сучасної економічної кризи та з урахуванням європейської зацікавленості у підвищенні «економічної віддачі» українського сегменту європейських зовнішньоекономічних зв'язків є абсолютно зрозумілою асоціальна відвертість деяких пунктів «Рекомендацій щодо економічних та інституціональних реформ 2009», запропонованих Україні в рамках спільного проекту ЄС та ПРООН (у цих «Рекомендаціях», приміром, прямо пропонується «поступово підвищити визначений пенсійний вік, порівняти пенсійний вік для жінок до пенсійного віку для чоловіків»; «подовжити період здійснення внесків, необхідний для отримання повної пенсії»; «зменшити можливості для дострокового виходу на пенсію...»; «зменшити кількість соціальних виплат та монетизувати їх»; «запровадити більш стриману політику мінімальної заробітної плати і соціальних доходів» тощо)⁷⁴. Однак, не менш зрозумілим є і цілком логічний, з політичної точки зору, опір української влади реальному впровадженню найбільш радикальних варіантів таких соціальних новацій. У соціальній сфері логіка внутрішньої української політики і політики європейської не співпадає все більше і більше. Найбільш європейською у концептуальному відношенні українська соціально-економічна стратегія була протягом 2002–2004 років. Однак, у підсумку український електорат спокусився простішими і зрозумілішими варіантами швидкого досягнення «європейських соціальних стандартів» неєвропейськими політичними методами. Незабаром очевидну провальність цих методів прийшлося компенсувати шляхом термінових заходів по раціоналізації національного економічного життя, що дало позитивний результат у вигляді високо оцінених Світовим банком темпів економічного зростання і спеціально відзначених світовою громадськістю позитивних зрушень у справі боротьби з бідністю. Однак, сумнівні позачергові парламентські вибори і чергова зміна українського уряду знову продемонстрували переконливу перемогу українського платонізму над українським екзистенціалізмом. Як наслідок, «українська екзистенція» опинилася у вирі світової економічної кризи без вітрил, а кермо української економіки знову почали без кінця шарпати недостатньо вправні руки, що не могло не привести державний корабель на міліну. У підсумку, в 2010 році повернення соціально-економічної політики України у русло європейського раціоналізму перетворилося на завдання надзвичайної складності, оскільки національний потенціал для такого повернення біло практично вичерпано. Як наслідок,

актуалізувалося питання про суттєву корекцію зовнішньоекономічних пріоритетів і пошук якісно нових можливостей забезпечення економічного зростання, на підставі якого тільки й можливий реальний поступ у соціальній сфері.

Універсалізм раціонального європейського мислення, як мислення у першу чергу системного, тривалий час залишалася, на жаль, недосяжною лінією горизонту в рамках прагматики українського державотворення. Відсахнувшись від проблемної логіки соціально-економічних формацій і поринувши у звабливу свободу нової розкутості мислення, ми геть зреклися попередньої схильності до тлумачення динаміки «структур», обмежених у часі і просторі. Здобувши додаткове розуміння планетарної цілісності в рамках нового глобалізаційного мислення, побачивши «планету як ціле», ми так і не спромоглися як слід роздивитися «Україну як ціле». В умовах прискореної регіоналізації «картина України» розсипається неначе розбите дзеркало. Це є не стільки наслідком посилення регіонів, скільки підсумком дезінтеграції «Центру». Досить наївно розраховувати, що усі економічні, соціальні та моральні проблеми українства будуть вирішені в разі їх перекладення на плечі місцевих органів влади. Навіть коли «Центр» за попередні періоди устиг зажити сумнівної слави простору низької моралі, чи є це достатньою підставою для оголошення зразком моральності не менш розбалансовані і деморалізовані елітні «низи»? Чи відбудеться реальне оздоровлення морального клімату у суспільстві після остаточної передачі всієї повноти влади від центрального боярства сучасним місцевим князькам? Сподівання на це видаються такою ж наївністю, як і розрахунок на миттєве оздоровлення ситуації після миттєвого перенесення центру прийняття стратегічних рішень до Брюсселю або Москви. У цьому сенсі сучасна запекла суперечка політичних олімпійців з приводу калорійності російського бублика і плюралістичних дірок європейського сиру має досить скромну гносеологічну перспективу. Адже парадоксальне українське сполучення неперевершеного суспільного авторитету церков із одночасним лідерством у світових кримінально-корупційних рейтингах давно є реальним показником дієвості Божих заповідей на українських теренах, тихо поділених між сучасними економічними партизанами і підпільниками.

Коли напередодні чергових виборів вже вкотре в новітній історії хтось починав переконувати українських громадян, що «систему треба зламати», це завжди справляло враження надмірного структуралістського оптимізму. Адже насправді цієї самої «системи» не було. Вона просто не змогла сформуватися внаслідок значно більш зручної і політично менш вразливої «безсистемності». Адже сам механізм узгодження внутрішніх і зовнішніх аспектів системного переходу давно перетворився на «орігамі євроінтеграції». Цей паперовий тигр марудно подорожував українськими чиновними кабінетами, а потім, у якості переконливого свідoctва українського євро-ремонту, успішно потрапляв до магістральних паперових трубопроводів

високоповажної Європи. «Євро-шпалери» Україна вже дійсно має, але за роки незалежності так і не зведено стін, на які ці шпалери можна було б прилаштувати. Розпочавши історичне перепланування власного дому, ми успішно зламали багато старих перегоронок, але ніяк не можемо визначитися з новою «несучою конструкцією» змістовних ідеалів і надійних принципів. Сучасний український макіавеллізм значно впевненіше почуває себе без цього зайвого духовного тягара. Перш за все, мабуть, тому, що без нього значно зручніше ділити «під ковдрою» чималу спадщину клятого соціалізму, який «натворив» стільки високоліквідного майна, встиг відвоювати у сусідів такі величезні простори і вже одним цим створив глибинні матеріальні підстави для розбрату зажерливих нащадків.

Тривалий процес *унезалежнення* державного апарату від основної маси все більш економічного і соціально залежних громадян незалежної України суттєво поглибив онтологічну і гносеологічну кризу віртуального простору міждержавної взаємодії внаслідок розриву з реальним життєвим світом людей. Складне мереживо «закритих» міжнародних зв'язків численних державних інституцій, різного роду «високих трибун» і «столів переговорів», широчезне віяло різноманітних гучних заходів та масштабних акцій вже давно перестало цікавити звичайного громадянина. Цього громадянина хвилює лише практичний результат — можливість повної реалізації його невід'ємних людських прав як в Україні, так і за її межами. Від того, наскільки сучасна «бюрократична кавоварка» української євроінтеграції відповідатиме смакам своїх громадян, тобто від реалістичності усвідомлення економічного, соціального та суто гуманітарного змісту інтеграційного процесу, і залежить, зрештою, ступінь історичної легітимності самого євроінтеграційного механізму в очах українців. Виявившись безсилою перед політичним егоїзмом українських кланів та політично корисливою сліпотою авторитетних європейських інституцій, українська євроінтеграційна модель рятувалася за склом рукотворної бюрократичної колби. Тому, мабуть, і не змогла вона віднайти спосіб для свого реального, а не лише суто вербального народження. Когорта українських «євроінтеграторів» занадто довго уникала чесного визнання і прагматичної оцінки причин очевидної скромності свого реального внеску у справу солідарного (тобто всенародного) прискорення національного історичного часу. Гомункулу української політичної нації все ще не вдається опанувати власний час, тобто у повній мірі скористатися унікальним історичним шансом вільного і мирного вибору нової моделі колективного життя, не вдається задіяти величезний творчий потенціал «європейської матриці» тлумачення ключових понять історії та права, філософії людини і соціальної теорії. Попри періоди майже абсолютної зовнішньополітичної солідарності із об'єднаною Європою, Україні за своїми внутрішніми параметрами ніколи не вдавалося крокувати «в ногу» з цією самою об'єднаною Європою (ні у царині практичної політики, ні у царині загальносуспільного дискурсу).

Розмірковуючи над герменевтичним потенціалом комплексного історичного мислення, видатний теоретик історії Райнгард Козеллек наголошував на самостійній ролі історичної науки як «підвиду осмислення сенсу буття» на зразок теології, юриспруденції або поезії. В рамках подібного тлумачення динамічної суті історичної свідомості «людина з її потягом до осмислення не може обійтися без трансформації досвіду історії у смисл буття, герменевтичного опрацювання набутків досвіду, без якого неможливе її подальше існування»⁷⁵. Українцям бракує повноцінного гуманізму історичного досвіду європейського часу, тому-то зазначена «трансформація досвіду історії у смисл буття» і вважається в нас чимось зайвим, ба навіть небезпечним для тих, хто вдало пристосувався регулярно знімати «економічні вершки» в умовах культу тимчасовості та випадковості. Когорти українських політичних орендарів тривалий час послідовно змінювали одна одну, обачно уникаючи будь-якої політичної відповідальності. Зі зламом попереднього досвіду так і не відбувалося зміна методів, не здійснювався перехід до самостійного переосмислення змістовних аспектів історичного досвіду національної спільноти як нового типу солідарності. Багато років кожний «незалежний» день починався майже з чистого аркушу — або з якоїсь нової української правди, або з якоїсь нової української неправди. Попередній досвід, як такий, що зобов'язує до раціональної поведінки, як такий, що актуалізує проблему історичної відповідальності, заподадливо витирався зі скрижалей суспільної пам'яті, котра все більше починала нагадувати стару шкільну дошку, що легко кориться будь-якій новій мокрій ганчірці. Для характеристики наполегливих інтелектуальних зусиль у царині теорії і практики європейської інтеграції України сьогодні, мабуть, більше пасує поняття «темпоралізація утопії».

Попри всі неузгодженості та непоодинокі збої у програмах, попри серйозні кризові явища, сучасна Європа — це простір, орієнтований на системне й відповідальне впорядкування національного та міжнаціонального вимірів. Тому постійно й виникала цілком зрозуміла принципова несумісність європейської системності та української безсистемності. Несумісність передбачуваності і непередбачуваності, керованості і некерованості, раціональності та ірраціональності, поваги до загальносуспільних інтересів і нахабного презирства до них, врахування перспектив спільного майбутнього і відвертого нехтування ними, суспільно відповідального розуміння свободи і закоханості у сваволу та історичну традицію всюдисущого кріпацтва (як найбільш зрозумілої моделі славнозвісної «корпоративної солідарності»).

Реймон Арон у відомій праці «Опій інтелектуалів» наголошував, що «усі політичні режими пропонують шанси тим, хто має талант маніпулювати словами та ідеями». Як влучно зауважив філософ, більше не військовий командир, сильний своєю сміливістю чи багатством, захоплює трон. Це робить оратор, який зумів переконати юрми, виборців чи конгреси. Доктринер, який виробив певну систему думки. Клерки й освічені люди ніколи не

відмовлялися узаконювати владу. Але в нашу добу влада генерує потребу в «експертах з мистецтва слова»⁷⁶. Ті українські інтелектуали, які зуміли пристосувалися до непередбачуваності вітчизняного «ринку політичних послуг», давно збагнули нерентабельність занадто однозначного формулювання ідеалів або занадто чіткого окреслення певної системи принципів. Адже у сезон збору політичного врожаю (тобто в часи виборчих кампаній) значно ширшим попитом користуються більш гнучкі «ідейні модулі». Тож і наші політичні лідери ніколи особливо не переобтяжували себе розробкою власних деталізованих доктрин, прагматично зосереджуючись на реальних питаннях повсякденного менеджменту приватизованих партійних структур. У підсумку ми й маємо нині безліч «партій інтересів» та гострий дефіцит «партій ідей». Адже за існуючих правил гри немає ніякої потреби у органічному поєднанні теоретика з пропагандистом. Завжди можна скористатися готовими ідеологічними матрицями, запозиченими на зовнішніх інтелектуальних ринках. Так, власне, й сформувалася сучасна каста «полум'яних пропагандистів», котрі із задоволенням культивують свою цілковиту залежність від численних тіньових та офіційних спонсорів. Сучасним «українським Марксам» від моменту народження вготована історична доля слухняних рекламистів при конторах «українських Енгельсів». Не стали у цьому сенсі якимось виключенням й «ідейні плантації» демократії, свободи та європейської інтеграції. Цим і пояснюється їхня холоднокровна схоластичність, їхня раціональна віддаленість від українських реалій, їхня незворушність у випадках найогидніших суспільних проявів зневаги до загальнолюдських та європейських ідеалів і принципів, їхня неперевершена вправність у використанні кон'юнктурних переваг відвертої політичної брехні, виготовленої із застосуванням перевірених софістичних шаблонів, їхнє терпляче споглядання загального занепаду неупередженого критичного мислення на фоні поширення соціальної апатії, посилення нігілістичних настроїв. Цілковита зневіра у силі права і потенціалі ідеї справедливості стала закономірним підсумком подібної духовної еволюції колективного українського розуму. Саме такі умови завжди й живлять у середовищі найбільш аморальних «окупантів» суспільної свідомості небезпідставні надії на пряму вигоду від маніпуляцій історією. Побутова цінність нескінченного європоцентричного дискурсу, котрий невідворотно перетворюється на пелевінський «*гламуро-дискурс*», давно стала загальноновизнаною. Сумно лише те, що така ситуація чомусь цілком задовольняє й бюрократизовану Європу, абсолютно не готову сьогодні розкрити Україні свої материнські обійми. «Картина світу», «картина Європи», «картина України» і «життєвий світ українця» успішно співіснують в автономному режимі, стаючи все більш розпливчатиими і невиразними. Історичний перехід до нової, європейської моделі суспільної солідарності настільки затягнувся, що у дуже багатьох формується враження не довгоочікуваної загальнонаціональної подорожі «від рабства» під проводом Мойсея, а небезпечної авантюри під очільництвом Івана

Сусаніна. При цьому завжди, звісно, існуватиме можливість після з'ясування помилковості обраного маршруту за прикладом Павки Корчагіна підшукати чергових зловісних ворогів, які підло збили з правильного курсу героїчних будівельників рятівної європейської колії. Але біда в тому, що скромний резерв загальнонаціонального історичного часу вже вкотре в українській історії буде безглуздо розтринькано. Найприкріше, що і українська держава як цілісний народно-господарський комплекс, і конкретні працелюбні українці так довго і так бездарно втрачали унікальну можливість раціонального позиціонування у системі європейського поділу праці. Адже раціональні параметри трудового потенціалу не формуються виключно за законами глобального апріоризму «передових» та «відсталих» народів. Ці параметри мають наполегливо корегуватися у просторі реального людського буття, тобто є результатом тісної взаємодії ключових внутрішніх і зовнішніх чинників. Той, хто песимістично стверджує, що міжнародний поділ праці вже завершений, звісно, має рацію, але лише частково. По-перше, в умовах безперервної глобальної трансформації взагалі не може бути нічого остаточного, а по-друге, не варто забувати, що навіть суто національний простір давно є невід'ємною часткою простору міжнародного, і цю обжиту частку власного простору теж можна легко втратити, так і не отримавши натомість гідної компенсації на інших ринках. Те, що не варто робити з актуального стану міжнародного поділу праці якусь «священну корову» переконливо довели, приміром, Китай та Індія, котрі без остраху відвойовують (та наполегливо створюють) цікаві сегменти світової економіки і світової науки. Глобальне інформаційне суспільство, «економіка знань» є не лише джерелом нових викликів або загроз, а й простором якісно нових історичних можливостей. Головне, хто і як цим скористається.

Незалежні українські громадяни й досі толком не знають країни, у якій живуть. Їх лише періодично лякають тим, що якісь абстрактні розумні люди нарешті підготують правдиву національну доповідь про реальну соціально-економічну ситуацію в країні (але, звісно, коли цим абстрактним розумним людям хтось доручить це зробити!). Схоже, що коли раніше, за часів добре інформованого Ю. Андропова, українці були приречені «не знати» Радянського Союзу, то нині, попри тривалий період своєї національної незалежності та спрощеного етноцентризму, українці приречені «не знати» України. До цього оновленого історичного «незнання самих себе» нині додалося якісно нове «незнання Європи», стати повноцінною частиною якої насправді не проти ані єврооптимісти, ані євроскептики. Причому, євроскептики, мабуть, прагнуть цього навіть більше. Інакше чому б це вони так наполегливо нагадували співгромадянам про всі реальні перепони, приховані пастки та численні невіршені питання шляху до Європи. На ґрунті такого нового універсального невігластва достатньо важко реалізувати раціональний варіант «акту злуки» України і Європи. Адже в усіх сферах миттєво дається взнаки нерозуміння базових критеріїв ефективності такої «злуки»,

кричуще незнання прагматики євроінтеграційного процесу, котрий за своєю гносеологічною і технологічною природою на кожному з етапів потребує максимального політичного, економічного, правового, соціального та загальнокультурного реалізму, потребує якісно нової етики державного управління. Але коли молода українська державність розглядається закріпаченою національною елітою переважно як корито, говорити про оновлення фундаментальних етичних підстав загальнонаціонального поступу просто смішно. Нині йдеться про гостру потребу абсолютно нового, некабінетного історичного мислення, котре відповідало б масштабній цілісності українського цивілізаційного переходу, про нову філософію і психологію національного розвитку, котрі, втілюючись у новій правосвідомості, створили б нездоланні моральні та організаційні перешкоди на шляху зграй політичних шакалів, які не бачать іншої мети свого існування, окрім розтягування найкалорійніших решток туші викинутого на суходіл радянського кита, у заплутаних нутрощах якого ховається від європейського раціоналізму неслухняний пострадянський Йона.

Коли Р. Арон твердо наголошує, що «кожна людська істота є унікальною, незамінною для самої себе та кількох інших, а іноді і для всього людства», він цим самим одразу закладає надійний гуманістичний фундамент для своїх вільних роздумів про місце людини у різноманітних конструкціях історичної істини. За визнанням автора, історія здійснює якусь *жахливу розтрату індивідів*, уникнути якої не буде жодного засобу, доки насильство визнаватиметься необхідним для соціальних змін. Філософа глибоко обурює те, що «людьми жертвують як засобами для якихось історичних цілей». Адже зазначені цілі «не перебувають поза людьми — цілі історії із необхідністю перебувають саме в них»⁷⁷.

Тож, коли хоча б зернина правди міститься у твердженні М. Блока, що *справжній історик схожий на казкового людожера*, і що там, де пахне людиною, він знає, що на нього чекає здобич, то якийсь «справжній історик» вже давно мав би накопичити достатній методологічний досвід своєчасного розпізнавання справжніх «людожерських концепцій», «людожерських програм» і «людожерських планів». Тобто, саме історик мав би бути здатним одразу оцінювати попередній, сучасний і майбутній «людожерський зміст» будь-якої національної або світової моделі історії. Це як раз і було б повноцінною реалізацією функції історії як «науки про людей у часі». Процес розмірковування про «людське» у середовищі, що визначається «категорією тривалості», цілком логічно підштовхує до розмірковування про «людяність» як таку. Коли М. Блок образно стверджує, що «час історії — це плазма, в якій плавають феномени, середовище, в якому їх можна розуміти», то з нашого боку було б цілком виправданим сподіватися, що це не якась «плазма невинної крові», або хоча б не одна суцільна кров⁷⁸.

Чесна дослідницька гуманізація мислення закликає повставати проти «знелюднення» людства, проти ігнорування потреб принаймні інтелекту-

альної боротьби з «людожерськими рецептами» історичного поступу. Це, відповідно, спричиняє підвищення уваги до цивілізованих механізмів людського співжиття і, зокрема, до історичного досвіду функціонування кращих соціальних моделей, кращих зразків соціальної політики, котрі слугують своєрідною «протиотрутою» від дегуманізації історії.

На переконання М. Блока, цивілізація, як і індивідуум, нічим не нагадують пас'янсу з механічно підібраними картами. Знання фрагментів ніколи не призведе до пізнання цілого. Однак робота з відбудови цілого може здійснюватися лише після аналізу, вона є продовженням аналізу, його сенсом. М. Блок вважає, що найкорисніше було б зосередитися при вивченні суспільства на одному з його часткових аспектів або, ще краще, на одній з чітких проблем, що виникають у тому чи іншому аспекті. За такого розумного вибору не лише проблеми будуть поставлені більш чітко, але навіть факти зв'язків і впливів отримають більш яскраве висвітлення. Звісно, за умови, що ми побажаємо їх розкрити. За висловом М. Блока, історик ніколи не виходить за рамки часу, але він, вимушений рухатися всередині нього то вперед то назад. Історик то розглядає великі хвилі споріднених феноменів, що проходять по часу з кінця в кінець, то зосереджується на якомусь моменті, де ці течії зходяться потужним вузлом у свідомості людей⁷⁹. На нашу думку, такий метод може бути цілком виправдано обраним в якості базового при вивченні європейської інтеграції та, зокрема, такого її аспекту як соціальної політики. Тим більше, що сама соціальна політика ЄС розпадається на цілий ряд конкретних наукових проблем, численні «факти зв'язків і впливів». Як на нашу думку, «течії споріднених феноменів» соціально-політичного характеру «зав'язуються у свідомості людей» інколи настільки тугим вузлом, що це не може не викликати цікавості історика. Адже ці вузли та способи їх «розв'язування» в окремі моменти як раз і визначали характер історичних змін. Особливо, на наш погляд, це є характерним для європейської історії, котра акумулювала можливо найбагатший історичний досвід комплексних соціальних реформ.

У своїй класичній праці «Добробут нації» Адам Сміт цілком слушно звертав увагу на «непомітність» цивілізаційного поступу з точки зору звичайної людини сьогодення. У той же час, на глибоке переконання автора, без сприяння та співробітництва багатьох тисяч людей найбільшій мешканець цивілізованої країни не міг би вести той спосіб життя, який він зазвичай веде тепер і який ми неправильно вважаємо вельми простим і звичайним. Звісно, як пише А. Сміт, порівняно з надзвичайною розкішшю багатія його обстановка має видаватися вкрай простою і звичайною. Але може виявитися, що обстановка європейського правителя не завжди такою мірою перевершує обстановку працюючого та ощадливого селянина, якою обстановка останнього перевершує обстановку численних африканських царьків, абсолютних власників життя й свободи десятків тисяч голих дикунів⁸⁰. Суто психологічно нам видається корисним не забувати цього міркування у своїх

сучасних порівняльних оцінках якості життя, приміром, попередньої радянської епохи та епохи європейського соціалізму до падіння «залізної завіси». Ще у більшій нагоді це може стати як нам, так і східноєвропейцям у процесі задрісного споглядання незаперечних принад буденного життєзабезпечення найбільш розвинених країн Заходу. Щоправда, у даному випадку, з не меншими моральними підставами можна навести цивілізаційно універсальну сентенцію М. Блока стосовно того, що «людина витрачає час на вдосконалення, а потім стає їх більш або менш добровільним в'язнем»⁸¹.

Зміна цивілізаційної парадигми цілого народу (а саме це є бажаною кінцевою метою нашої європеїзації) — це ні що інше, як типовий випадок *колективної соціальної мобільності*. Звісно, в рамках цієї колективної соціальної мобільності має місце соціальна мобільність індивідуальна та групова. Однак всі ці типи мобільності мають споріднений механізм реалізації. Більше того, вони надзвичайно тісно пов'язані між собою в межах загального історичного процесу і навіть утворюють нерозривну історичну спільність. На функціональному рівні їх поєднує перш за все спільність історичного часу та історичного простору. На нашу думку, можна навіть сказати, що всі ці типи соціальної мобільності повсякчасно перерозподіляють між собою наявний потенціал історичного поступу. Як би хто не коментував постарому, чи як би хто не сортував по-новому такого роду процес перерозподілу наявного потенціалу історичного поступу, однак цей поступ завжди залишається нескінченною і достатньо жорсткою соціальною конкуренцією. Класичні закони соціальної мобільності залишаються чинними і для індивідів, і для певних класів, і для цілих націй. Хоча, звісно, у кожному випадку вони мають свою специфіку і цілком конкретне моральне (чи аморальне!) історичне обґрунтування. При дослідженні історичного досвіду *соціальної політики ЄС* і українських зусиль у напрямку *досягнення європейських соціальних стандартів* врахування даного факту є, на нашу думку, дуже важливим.

Терміном *соціальна мобільність* Е. Гідденс визначає рух індивідів та груп між різними соціально-економічними позиціями. Це є найбільш типовий підхід до оцінки даного внутрішнього процесу реструктуризації системи соціальних позицій індивідів, суспільних груп і станів. Як він пише, вертикальна мобільність означає рух угору або вниз по соціоекономічній шкалі. Тих, хто набуває у власності, доході або статусі, називають *мобільними вгору*, а тих, хто рухається в протилежному напрямку, — *мобільними вниз*.

Будь-яка революція в людській історії це також є, по суті, силова (або договірна) фаза історично «одномоментної», прискореної зміни традиційних пропорцій і механізмів соціальної мобільності. Аналогічно, такий же соціально-рушійний зміст приховують у собі і будь-які інтеграційні (або дезінтеграційні) процеси. У цьому, власне, й відкривається відвертий динамічний зміст зазначених історичних процесів незалежно від їх вибухового або еволюційного характеру. Історичний зміст соціальної мобільності як раз

і полягає, на нашу думку, у зміні соціальних координат особистості в рамках тієї чи іншої суспільної моделі, досить часто шляхом радикальної зміни самої моделі. Зміна соціально-політичної складової цієї моделі становить серцевину даного процесу. Фактично, ця складова і відбиває реальний результат кожного нового позиціонування стосовно політичної влади.

За висновком Е. Гідденса, загальні масштаби вертикальної мобільності в суспільстві — це основний показник його «відкритості», що показує, як далеко народжені в нижчих прошарках талановиті індивіди можуть просунути вгору по соціо-економічній драбині. Характерно, що дослідник задається цікавим питанням, наскільки «відкритими» є індустріалізовані країни з огляду мобільності? Як при цьому одразу тверезо констатується, авторитетні західні дослідники дійшли висновку, що немає довготермінової тенденції до зростання показників мобільності. Загальний показник мобільності «не змінюється в якомусь певно означеному напрямку». Дослідник говорить про дивовижну наївність віри людей у невідворотність особистого соціального успіху, тобто про своєрідні завищені індивідуальні очікування. Багато людей у сучасних суспільствах вірять, що кожен може досягти вершини, якщо тяжко й достатньо наполегливо працюватиме, проте цифри показують, що таке трапляється рідко. Як підкреслюється, навіть у «досконало плинному» суспільстві, в якому кожен має рівні шанси добутися вершини, це вдається лише незначній меншості. Історична реальність полягає у тому, що соціоекономічний порядок має форму піраміди, тому на вершині є не так багато місця для тих, кого вабить влада, статус або багатство. Крім усього цього, як чесно наголошує Е. Гідденс, ті, хто перебуває нині на вершині багатства і влади, мають багато засобів, щоб утримати свої переваги й передати їх своїм же нащадкам⁸².

На нашу думку, для оцінки багатоаспектного характеру соціальної мобільності цілком пасує концепція Джамбатісти Віко, котрий розглядав часову структуру історії «не як лінійну, а як контрапунктну», тобто як таку, в котрій можна прослідкувати декілька ліній розвитку. Для Дж. Віко вся історія була сучасною, або одночасною, симультанною, що узгоджується з джойсівським розумінням природи мови, в котрій одночасно зберігається увесь досвід. Ця концепція була з успіхом використана свого часу Маршаллом Мак-Люеном для з'ясування історичних особливостей цивілізаційного поступу в умовах поступового розширення технологічних можливостей людства⁸³. Як відомо, Дж. Віко поєднував ідеї лінійності та циклічності. За оцінкою дослідників, він був першим мислителем, який систематично намагався відокремити в історіях окремих народів те, що незмінне, фундаментальне й притаманне усім їм, від того, що минує, специфічне та місцеве⁸⁴.

Такого роду селекція, на нашу думку, є надзвичайно корисною і при з'ясуванні історичної специфіки Європейського Союзу та при визначенні оптимальних шляхів рецепції європейської соціальної моделі в її сучасній

історичній динаміці. Можливості такого підходу наочно продемонстрував свого часу Пітірім Сорокін у своїй відомій праці «Соціальна та культурна мобільність»⁸⁵.

При цьому, звісно, слід враховувати, що надії на історичну пам'ять народу та на вчасне осягнення ним соціального механізму цивілізаційного поступу виправдовуються далеко не завжди. Цікаво, що в нинішніх історичних умовах вже вкотре актуалізується скептичне міркування Т. Гобса з його «Бегемоту, або Довгого парламенту» з приводу того, що, «оскільки народ завжди не мав і не буде мати гадки щодо своїх суспільних обов'язків, він ніколи не замислюється ні над чим, окрім своїх приватних інтересів». Як зауважував філософ, «якщо ви думаєте, що нещастя минулого зробили народ розумнішим, то ми не стаємо розумнішими, ніж були, оскільки ці нещастя швидко забуваються»⁸⁶.

Пострадянський методологічний перехід від формаційної до цивілізаційної парадигми є достатньо красномовною ілюстрацією даного висновку. Протягом усього періоду новітньої історії незалежної України відчутне інтелектуальне (і, звісно, фінансово-економічне) нівелювання попереднього, хай і дуже специфічного, рівня зрілості соціальної сфери навряд чи мало реальні ознаки європейського раціоналізму. Застосовуючи до цивілізації образне визначення її як «атома, на якому має бути сфокусована увага історика» (А. Тойбі), просто неможливо оминати її соціально-політичні характеристики. Адже, на нинішньому етапі розвитку людства багато в чому саме ця характеристика і відрізняє «сучасну цивілізацію» від «сучасного варварства». Для європейської цивілізації такий висновок є взагалі фактом неспростовним. Тож, відповідно, і сам цивілізаційний «перехід», і його нове «методологічне переозброєння» видаються неможливими без чіткого окреслення ролі нової зрілості соціальної сфери як ключової ознаки нової цивілізаційної зрілості. Без цього методологічного кроку завжди існуватиме небезпека масового «збуту» фактичної варваризації під виглядом міфічного «цивілізаційного прориву». У даному контексті *соціальна політика, як самодостатній об'єкт історичного аналізу та узагальнення*, набуває якісно нового епістемологічного значення. У першу чергу це стосується оцінки нової соціальної зрілості не просто як історичної ознаки усвідомлення *ідеї Свободи*, а ще й як історичного кроку на шляху практичного заперечення *ідеї Рабства*. Адже, для жодного історика не є секретом, що, приміром, визначені Е. Гіденсом чотири основні системи соціальної стратифікації — рабство, касти, стани і класи — цілком здатні співіснувати на одному історичному перехресті часу і простору. При цьому розвинене соціально-політичне мислення, чесно орієнтоване водночас і на справедливість, і на раціоналізм, інколи може ставати єдиним реалістичним гаслом модерного аболяціонізму. Небезпечна історична дихотомія Рабства і Свободи завжди вимагає прискореного усвідомлення реального соціального змісту Свободи.

- ¹ Шопенгауэр А. Введение в философию; Новые паралипомены; Об интересном: Сборник. Пер. с нем. — Мн., 2000. — С. 84–85.
- ² Договір про запровадження Конституції для Європи (Проект)/Конституційні акти Європейського Союзу. Частина I. (Упорядник Г. Друзенко, за загальною редакцією Т. Качки). — К., Юстиніан, 2005. — С. 314.
- ³ Поляков Ю.А. Историческая наука: люди и проблемы. — М., 1999. — С. 224.
- ⁴ Шмидт С.О. Путь историка. Избранные труды по источниковедению и историографии. — М., 1997. — С. 48–50.
- ⁵ Шкловский В. Собрание сочинений. В 3-х томах. Т. 2. Лев Толстой. — М., 1974. — С. 518.
- ⁶ Зиммель Г. К теории познания социальной науки. / Кравченко А.И. Социология. Хрестоматия для вузов. — Екатеринбург, 2002. — С. 20–32. (Сокр. По источнику: Зиммель Георг. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. — М., 1996. С. 301–321.)
- ⁷ Парсонс Т. Развитие социологии как научной дисциплины. // Кравченко А.И. Социология. Хрестоматия для вузов. — Екатеринбург, 2002. — С. 48–62. (Пер. с англ. М.В. Калашниковой по: Amer. Sociol. Rev. 1959. Vol. 24. Pp. 547–559.)
- ⁸ Див. Фрейд З. Тотем и табу: Сб. — М., Олимп, 1998 — (448 с.) — С. 18–19.
- ⁹ Рузвин Г. К проблеме рационального выбора в экономике и других общественных науках. // Вопросы экономики. — М., 2003, № 8. — С. 102–116.
- ¹⁰ Науменко Т.В. Массовое сознание и его роль в массово-коммуникативном процессе (статья вторая). // Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология. 2003. № 2. С. 141.
- ¹¹ Корнаи Я. Честность и доверие в переходной экономике. // Вопросы экономики. — М., 2003, № 9. — С. 13.
- ¹² Філософський енциклопедичний словник. — К., 2002. — С. 242–243.
- ¹³ Bruckmüller E. Sozialgeschichte Österreichs. — Wien-München, 1985. — 648 S. — 15–18.
- ¹⁴ Панарин А.С. Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств. // Вопросы философии. — М., 2003, № 6. — С. 17–22.
- ¹⁵ Ignatow Assen. Ist Osteuropa «postmodern»? Der Begriff der Postmoderne und die Osteuropaforschung. Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien. — Köln, 2000-4. — S. 15–19.
- ¹⁶ Хайдеггер Мартин. Бытие и время. Пер. с нем. В.В. Библихина. Издание второе, исправленное. — Санкт-Петербург: Наука, 2002. — С. 3–20; 180–182; 375–379.
- ¹⁷ Яковлев В.А. Философия творчества в диалогах Платона. // Вопросы философии. — М., 2003, № 6. — С. 143.
- ¹⁸ Див. Карпов А.О. Научное познание и системогенез современной школы. // Вопросы философии. — 2003, № 6. — С. 52.
- ¹⁹ Див. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979. — С. 363–370.
- ²⁰ Див. Уёмов А.И. Свойства, системы и сложность. // Вопросы философии. — 2003, № 6. — С. 104–110.
- ²¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979. — С. 5.
- ²² Поляков Ю.А. Згадана праця. — С. 236.
- ²³ Філософський енциклопедичний словник. — К., 2002. — С. 438.
- ²⁴ Зашильняк Л.О. Вступ до методології історії. — Львів, 1996. — С. 65.
- ²⁵ Бродель Фернан. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст. Том I. Структура повсякденності: Можливе і неможливе. (Пер. з фр. Г. Філіпчук) — К., Основи, — 1995. — С. 484.

²⁶ *Бродель Фернан*. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст. Том 2. Ігри обміну. (Пер. з фр. Г. Філіпчук). — К.: Основи, 1997. — С. 388–389.

²⁷ *Берк П.* Історія подій і відродження наративу. // Нові перспективи історіописання. За ред. П. Берка. Пер. з англ. — К., 2004. — С. 344–363.

²⁸ *Lissmann K.P.* Der Aufgang des Abendlandes. Eine Rekonstruktion Europas. — Wien, 1994. — S. 41.

²⁹ *Гаврилюк В., Чимаров В.* Социальное пространство здоровья и национальная безопасность. // Безопасность Евразии. — М., 2002, № 4(10). — С. 187–188.

³⁰ Центрально-Восточная Европа во второй половине XX. (Интервью с акад. А.Д. Некипеловым) / Новая и новейшая история. — М., 2003, № 1. — С. 9.

³¹ *Стельмах С.* Соціальна історія в Україні: витоки і традиції світоглядно-інтерпретаційної парадигми (XIX — початок XX ст.) / Історія та історіографія в Європі. — К., 2003, № 1–2. — С. 81.

³² *Горобець В.* «Нова соціальна історія»: можливі українські перспективи у світлі європейських досягнень і проблем. / Історія та історіографія в Європі. — К., 2003, № 1–2. — С. 138–139; 143.

³³ *Мозер Й.* Оновлення та трансформація соціальної історії в Німеччині після Другої світової війни. // Історія та історіографія в Європі. — К., 2003, № 1–2. — С. 107–108.

³⁴ *Див. Мартинов А.Ю.* Історична соціологія (циклічна парадигма). — К., УАІД «Рада», 2004. — 288 с.

³⁵ Там само. — С. 24.

³⁶ *Див. Simmel G.* Bemerkungen zu sozioethischen Problemen./ <http://www.gutenberg.de/autoren>

³⁷ *Мартинов А.Ю.* Згадана праця. — С. 155–156.

³⁸ *Вундт В.* Психология народов. — М., СПб, 2002. — С. 707–708; 285.

³⁹ *Вернадский В.И.* Дневники: Март 1921 — август 1925. 2-е изд. — М., Наука, 1999. — С. 35.

⁴⁰ *Див. Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре, или Принципы политического Права. (Книга 3. Глава 4. О монархии) Перевод с франц. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова. По изд.: Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. — М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. — 416 с. / <http://lib.ru/FILOSOF/RUSSO/prawo.txt>

⁴¹ *Див. Там само.* (Книга 1. Глава 2. О первых обществах).

⁴² *Див. Там само.* (Книга 1. Глава 4. О рабстве).

⁴³ *Вернадский В.И.* Дневники: Март 1921 — август 1925. 2-е изд. — М., Наука, 1999. — С. 123–124.

⁴⁴ Там само.

⁴⁵ *Див. Монтескье Ш.Л.* О Духе законов. КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ О законах, устанавливающих политическую свободу в ее отношении к государственному устройству. ГЛАВА VI О государственном устройстве Англии. — http://c-bajun-v.narod.ru/duh_zakon.html.

⁴⁶ *Див. Там само.* КНИГА ПЯТНАДЦАТАЯ Об отношении законов гражданского рабства к природе климата. ГЛАВА VI Истинный источник происхождения рабства.

⁴⁷ *Див. Там само.* КНИГА ПЯТНАДЦАТАЯ Об отношении законов гражданского рабства к природе климата. ГЛАВА XIII Опасность от большого количества рабов.

⁴⁸ *Див. Там само.* КНИГА ПЯТНАДЦАТАЯ Об отношении законов гражданского рабства к природе климата ГЛАВА XVIII Об освобождении рабов.

⁴⁹ *Див. Там само.* КНИГА СЕДЬМАЯ Влияние различных принципов трех видов правления на роскошь и законы против роскоши, а также на положение женщин. ГЛАВА III О законах против роскоши при аристократическом правлении.

⁵⁰ Див. Там само. КНИГА СЕДЬМАЯ Влияние различных принципов трех видов правления на роскошь и законы против роскоши, а также на положение женщин. ГЛАВА IV О законах против роскоши в монархиях

⁵¹ Гаєк Ф.А. Конституція свободи / Пер. з англ. М. Олійник та А. Королишина. — Львів: Літопис, 2002. — С. 406.

⁵² Popper Karl R. Die Logik der Sozialwissenschaften. Eröffnungsvortrag bei der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Tübingen, 1961./ Popper Karl R. Auf der Suche nach einer besseren Welt- Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren. — München/Zürich: Piper, 1990. — S. 82.

⁵³ Zimmer K. Wie funktioniert und was unterscheidet Wirtschaftspolitik in Osteuropa? Konzepte, formelle Institutionen, Entscheidungsprozesse, Stile. Tagungsbericht, Bremen 12.13. Dezember 2002. // Osteuropa. Wirtschaft. — 2003, NR. 1. — S. 90.

⁵⁴ Колодко Гжегож В. Від шоку до терапії. Економіка і політика трансформації. — Львів, 2004. — С. 405–406; 425.

⁵⁵ Див. Jurkowsch F. Der zweite schritt der Transformation. / Der Weg aus der Knechtschaft: Probleme des Übergangs von der Planwirtschaft zur Marktwirtschaft (Hrsg. von H.Matis, D.Stiefel). — Wien, Ueberreuter, 1992. — S. 187–196.

⁵⁶ Европейская экономическая комиссия. Женева. Обзор экономического положения Европы. 2002 год, № 1. — ООН, Нью-Йорк/Женева, 2002. — С. 192.

⁵⁷ Центрально-Восточная Европа во второй половине XX века. В 3 т. Т. 3. Трансформации 90-х годов. Ч. 1. Глава XI. Внешнеэкономическая политика стран Центральной и Восточной Европы. — М.: Наука, 2002. — (516 с.) — С. 316.

⁵⁸ Див. Kaser M. Eigentumsrechte und Verschuldung in den ost-west-europäischen Beziehungen im 20. Jahrhundert. / Der Weg aus der Knechtschaft: Probleme des Übergangs von der Planwirtschaft zur Marktwirtschaft (Hrsg. von H. Matis, D. Stiefel). — Wien, Ueberreuter, 1992. — S. 29–50.

⁵⁹ Bericht der Hochrangigen Gruppe über die Zukunft der Sozialpolitik in der erweiterten Europäischen Union. / Europäische Kommission. Generaldirektion Beschäftigung und Soziales. Referat 0/1. Manuskript abgeschlossen Mai 2004. — Luxemburg, 2004. — 71 S.

⁶⁰ Див. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.04.2004, Nr. 86. — S. 15.

⁶¹ Die Wohlstandsunterschiede nehmen zu // Frankfurter Allgemeine Zeitung, 02.04.2004, Nr. 79. — S. 17.

⁶² Bericht der Hochrangigen Gruppe über die Zukunft der Sozialpolitik in der erweiterten Europäischen Union. / Europäische Kommission. Generaldirektion Beschäftigung und Soziales. Referat 0/1. Manuskript abgeschlossen Mai 2004. — Luxemburg, 2004. — S. 9–14; 19–23.

⁶³ Див. Ein Ruck muss durch Europa gehen. Von Jürgen Habermas. / Weltwoche. — 21/04. — <http://www.weltwoche.ch/artikel/?AssetID=7746&CategoryID=60>

⁶⁴ Коэн Джин Л., Арато Эндрю. Гражданское общество и политическая теория. Пер. с англ. — М., 2003. — С. 546.

⁶⁵ Козеллек Райнгарт. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу. Пер. з нім. — К., 2005. — С. 25; 54.

⁶⁶ Арах М. Европейский союз: видение политического объединения / Пер. со словен. И.Б. Хлебниковой. — М.: ОАО «Изд-во “Экономика”», 1998. — С. 16–19.

⁶⁷ Горенко О.М. Соціальні горизонти європейського єднання і Україна: Концептуально-історичні підходи і політична практика / Ін-т історії України НАН України. — К., 2007. — С. 27.

⁶⁸ Гіденс Ентоні. Соціологія. / Перекл. з англ. В. Шовкун, А. Олійник. Наук. ред. перекл. О. Іващенко. — К., Основи, 1999. — С. 81.

⁶⁹ *Барінова М.* ЕС-25: будущее социальной политики // Человек и труд — № 3 — 2005 // http://www.chelt.ru/2005/3-05/ec25_3-05.html

⁷⁰ *Невинная И.* Европа разлюбила рынок. Экономический рост, не подкрепленный решением социальных задач, усиливает общественную нестабильность // «Российская газета» — Федеральный выпуск № 4858 от 27 февраля 2009 г. // <http://www.rg.ru/2009/02/27/putin-socgarantii.html>.

⁷¹ *Störig H.J.* Kleine Weltgeschichte der Philosophie (in zwei Bänden). Band 2. — Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1978. — S. 271.

⁷² *Шемятенков В.Г.* Европейская интеграция. Учебное пособие. — М.: Междунар. отношения, 2003. — С. 309.

⁷³ Довідник НАТО. — Public Diplomacy Division NATO 1110 Brussels, Belgium, 2006. С. 185–187. — ISBN 92-845-0184-9 (НВ-UKR-0406)

⁷⁴ Рекомендації щодо економічних та інституціональних реформ 2009. — К.: Аналітично-дорадчий центр Блакитної стрічки, 2009. — С. 88–95.

⁷⁵ *Козеллек Р.* Часові пласти. Дослідження з теорії історії. (Зі статтюю Ганса-Георга Гадамера) / Пер. з нім. В. Швед; вст. ст. і комент. С. Стельмах. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. — С. 120.

⁷⁶ *Арон Р.* Опій інтелектуалів / Пер. з фр. Г. Філіпчук. — К.: Юніверс, 2006. — С. 174.

⁷⁷ *Арон Р.* Вступ до філософії історії. Есе про межі історичної об'єктивності. (Нове видання, переглянуте та анотоване Сільвією Мезюр.) Пер. з фр. — К. 2005. — С. 455–456.

⁷⁸ *Блок М.* Апология истории или Ремесло историка. Пер. Е.М. Лысенко.— М. 1986. — С. 18–19.

⁷⁹ Там само. — С. 88–89.

⁸⁰ *Сміт Адам.* Добробут націй. Дослідження про природу та причини добробуту націй. Пер. з англ. — К., 2001. — С. 15.

⁸¹ *Блок Марк.* Згадана праця. — С. 25.

⁸² *Гіденс Ентоні.* Згадана праця. — С. 316–320.

⁸³ *Мак-Люэн Маршалл.* Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. / Пер. с англ. А. Юдина. — К., 2004. — С. 365.

⁸⁴ *Яцук Т.І.* Філософія історії: — К., 2004. — С. 374.

⁸⁵ Див. *Сорокин П.А.* Главные тенденции нашего времени. 2-е изд. — М., 1997.

⁸⁶ *Гоббс Т.* Сочинения в 2 т. Т. 2 / Сост., ред., авт. Примеч. В.В. Соколов. Пер. с лат. и англ. — М., Мысль, 1991. — С. 614.

ЗАМІСТЬ ЗАКЛЮЧЕННЯ

У середовищі науковців, політиків і пересічних громадян можна зустріти чимало контрверсійних міркувань з приводу поняття європейської ідентичності. Подібна багатоманітність тлумачень відбиває мультикультурне багатство і гносеологічний плюралізм самої «європейської ідеї». У цьому сенсі історія як фактор впливу на індивідуальну та колективну людську свідомість традиційно має дві іпостасі: історія як реальний подієвий процес та історія як наука. Визначальний характер впливу обох варіантів історії на людську свідомість, на увесь процес самоідентифікації (а це, власне, і є актом народження ідентичності) не потребує особливого доведення. Завжди більш цікавим є те, як цей потенціал реалізується, а також те, як і хто його намагається використати для потрібного впливу на Іншого.

Історична наука здатна здійснити суттєвий внесок у формування європейської ідентичності як на теренах України, так і на теренах самої Європи. Вдосконалення фундаментальних світоглядних підстав історіописання та, відповідно, викладання історії можливе лише у площині неухильного наближення до історичної правди, до нормальної наукової істини. Істина не встановлюється голосуваннями та корпоративними домовленостями. Історична пам'ять, що не відповідає історичній істині, а є результатом подвійної перегонки за подвійними стандартами таємничих лабораторій загадкових інститутів, ще нічого путнього не підказала народам у критичні періоди їхнього національного становлення. Головне питання полягає у тому, чи історична наука шляхом узагальнення свого і чужого досвіду сприятиме поверненню державного мислення у раціональне русло, тобто до повноцінної наукової істини, чи вона обслуговуватиме якісь вузькопартійні інтереси. Життєво необхідним є комплексне тлумачення співвідношень системності і спонтанності еволюції реальних процесів у політиці, економіці та гуманітарній сфері за будь-якого варіанту «національно-визвольних євроінтеграційних змагань». Адже сама ідея європейської інтеграції за своїм глибинним змістом є ні що інше, як пошук раціонального синтезу.

Європейська ідентичність — це перш за все розуміння ролі закону, підвищення якості законотворчого процесу і колективної здатності до соціальної взаємодії на основі закону. У царині історичної свідомості, що відповідає інтенціям європейської ідентичності, це означає «право правди» помножене на «правду права». Непоодинокі прояви примітивізму суспільної та індивідуальної правосвідомості, а тим більше зухвалі спроби її руйнації шляхом генерування правового нігілізму завжди були й залишатимуться

головним джерелом розповсюдження зневаги до найвищих гуманістичних ідеалів. Історія, яка нівелює цінність людського життя і цінність людської творчості на рідній землі, це лише історія підступної брехні. А брехня, якою б послідовною, софістично досконалою вона не була, невідворотно вбиває довіру до історичної науки, до істориків і, у загальному підсумку, до співгромадян та самої ідеї національної державності. Єдино прийнятна «політика в царині історичної пам'яті» — це не політика «промивання мізків», не політика формування чергового правильного (у сенсі офіційної влади) варіанту. Єдино прийнятна політика — це формування здатності об'єктивного самостійного сприйняття і критичного осмислення історії без знищення краси і ницості людських вчинків, без перекручення логіки інтерпретації, без хитромудрого замовчування суттєвих структурних елементів наукової проблеми, а виключно в інтересах пошуку істини на межові питання людської екзистенції. З точки зору гармонізації інтересів спільноти та індивіда, найраціональніша стратегія в царині соціальної пам'яті — це по-перше, раціональна топологія наявного ресурсу історичної інформації, усіх без винятку її сегментів; по-друге, створення колективних та індивідуальних розумових передумов для максимально ефективної переплавки пам'яті у досвід (тобто з'ясування глибинних каузальних зв'язків); і по-третє, послідовна селекція досвіду. Йдеться, звісно, не про корисливу «селекцію» в інтересах ідеологічно-пропагандистського застосування, а про селекцію з метою чесного екзистенційного використання отриманих результатів осмислення історії, з метою своєчасного вироблення філософії життя, адекватної актуальним життєвим реаліям.

Українські історики й філософи історії уважно аналізують особливості еволюції культурно-географічного детермінізму і його місце серед інших спроб поєднання достовірних фактів. Як довела сама Європа, географічний детермінізм в історії, попри усю неоднозначність його тлумачень деякими історичними діячами-практиками (різного роду «ефективними менеджерами» історичного процесу), фіксує цілком реальний зв'язок європейського територіально закоріненого буття і «людинозакоріненого» часу. І хоча такий детермінізм інколи досить необачно перетворює цей зв'язок на черговий пізнавальний абсолют, тим не менш він багато в чому сприяє початковому розумінню зворотного впливу історії на «географічне самовизначення» народів, на їхню самоідентифікацію в межах європейського простору. Феномен європейської ідентичності як такий фактично і є варіантом переосмислення цієї двосторонньої інтенції географії та історії, фокусуванням цієї інтенції у площині культурно-історичного світогляду особистості. Тобто, європейська ідентичність — це плід європейської історії у вигляді певного конструкту історичної свідомості людини. Тож, навіть коли обґрунтованій критиці деякі занадто оригінальні висновки з поняття «життєвий простір» (*Lebensraum*), сама Європа залишається «життєвим простором» для мільйонів людей, і їхні уявлення про власну «європейськість» (тобто про свою

європейську ідентичність), цілком природно корелюються з їхніми уявленнями про Європу в цілому. У цьому сенсі підходи Монтеск'є, Гердера і навіть Ріттера з Ратцелем у площині історії ідей виявляються не менш цікавими, ніж тлумачення С. Соловйова, В. Ключевського або «фатальна географія» М. Грушевського.

Для України як «простору між Сходом і Заходом», як своєрідної пуповини Азії і Європи, це має особливе значення. За сторіччя складної історії українських земель стала очевидною потреба культурного самоусвідомлення людей як визначального напрямку формування європейської ідентичності. Мабуть, зовсім не випадково свого часу один з батьків європейської інтеграції Жан Моне зауважив, що коли б він сьогодні знову ініціював євроінтеграційний процес, то розпочав би його у першу чергу з культури. Тобто йдеться про усвідомлення славнозвісної «людинотворчої» функції культури та, відповідно, про якісно новий аналіз прагматики європейської культурної історії у її широкому тлумаченні. Для незалежної України на етапі глибинних соціально-економічних перетворень і складного переходу до демократичної моделі розвитку цей «історико-культурний» вимір європейської ідентичності має особливе значення (достатньо згадати лише сучасну гостроту проблеми політичної культури). Як в одному зі своїх виступів слушно наголошував І.Ф. Курас, «багатовікова бездержавність і розчленованість наклали виразний відбиток на ментальність українців, створили різнополюсність ціннісних орієнтацій. Тому сьогодні ми значною мірою розплачуємось за глибоко закорінену звичку жити «чужим розумом». За такої ментальної спадщини давно час зрозуміти, що «самими розмовами про злагоду проблеми створення в Україні громадянського суспільства і виховання культури громадянськості з місця не зрушити. Навряд чи допоможуть тут і поширювані останнім часом заклики до нової національної революції. Для лікування таких серйозних суспільних хвороб як правовий нігілізм, анемія історичної пам'яті потрібні не хірургічні заходи, а тривала і вдумлива терапія». Особливої уваги у цьому сенсі, на переконання вченого, потребує розробка етики ненасильства, обґрунтування культури діалогу, відмови від монополії на істину. Продовжуючи свою думку, І.Ф. Курас акцентував незаперечну пріоритетність питань співвідношення політики і моралі. Як було цілком справедливо зазначено, «моралізаторів-практиків сила-силенна, однак у той же час вітчизняні розробки проблем політичної етики суттєво відстають від потреб сьогодення. Це одна з причин гострого браку зрозумілих моделей і критеріїв моральності в українській політиці. Це є станом вельми небезпечним, оскільки звільнення політики від будь-якої моральної відповідальності загрожує суспільству великими бідами. Елементи культури у політичному протиборстві, політична етика є передумовою повноцінної діалогічності суспільного середовища і прагматичним підґрунтям ненасильницької форми комунікації»¹.

Варто наголосити, що проблематика політичної етики є центральною для розуміння європейської системи цінностей і слугує осердям сучасної європейської ідентичності. Історичний досвід Європи — це процес усвідомлення потреби нової культури політичного і соціального спілкування, котра здатна забезпечити від повторення попередніх жахливих «помилоч Фауста». Якщо виходити з того, що історія — це сфера пам'яті, а пам'ять — це наріжний камінь пізнання та самопізнання, то цілком очевидно є ключова роль історії і справі формування ідентичності. Адже збереження минулого дає можливість відбутися актові осмислення, фіксації сьогодення і виробленню припущень щодо можливого майбутнього. Європейська ідентичність як тип мислення є феноменом історичним у своїй основі, оскільки вона є ментальним результатом еволюції емпіричного і раціонального. «Пізнавальний» вимір європейської ідентичності є особливістю європейського погляду на світ, на основі якого, власне, й сформувався суто європейський «культурний універсум». Є великий сенс у тлумаченні історичної пам'яті як варіанту своєрідної «культурної угоди». Можна було б додати, що змістом цієї угоди є «селекція досвіду». Поняття «селекції досвіду» (епістемологічний потенціал якого яскраво проілюстрований Ф. Гайеком у славнозвісній «Конституції свободи») є варіантом вирішення споконвічної європейської суперечки між чистими емпіриками та завзятими раціоналістами. Віднайдено варіант синтезу обох підходів. Досвід визначено безпосереднім об'єктом критичного розуму (як «чистого», так і «практичного»). Це виявилось надзвичайно важливим кроком реалізації права вільного вибору як практичного втілення свободи волі. На нашу думку, усвідомлення своєї свободи і розуміння необхідності *свідомого* вибору і становить специфіку європейської ідентичності. Чітке усвідомлення своєї приналежності до такого типу мислення перетворюється на ключову передумову рецепції глибинного історичного змісту європейської ідеї.

Можна констатувати, що фактор історії у формуванні європейської ідентичності є визначальним. Однак не можна забувати, що сама історія твориться щодня, народжується у сьогоденні. Тож ігнорувати виклики сьогодення означає нехтувати історією. Адже з одного боку, ідентичність формується під впливом реальної історії подій, учасником яких стає індивід (тобто вона є довільною фіксацією його особистого досвіду), а з другого — становлення ідентичності відбувається під впливом «фаз історичного нарративу»². Разом з тим, незалежно від того, визнається чи ні унікальна роль «селекції досвіду», все одно на рівні особистості історично сформована ідентичність постійно ревізується внаслідок впливів сьогодення. Коли принципи і цінності, покладені в основу наявної ідентичності не витримують перевірки актуальною соціальною практикою, тоді відбувається їх невідворотна трансформація в напрямку пристосування до потреб соціальної конкуренції. Тобто, якщо сформована на підставі досвіду ідентичність виявиться не спроможною вчасно «під корегувати» сьогодення, тоді сьогодення у підсумку «відко-

регує» будь-яку ідентичність за зовнішнім сценарієм. Історична практика довела, що у періоди політичної, соціально-економічної нестабільності (а тим більше за умов абсолютного торжества етичного релятивізму) можуть з'являтися напрочуд потворні форми людського спілкування.

Процес формування європейської ідентичності безпосередньо пов'язаний із традиційними та актуальними уявленнями про саму Європу та спільноту європейських громадян. Цілком зрозуміло, що т.з. «ментальна географія» як спроба систематизації та оцінки уявлень про навколишній простір має незаперечну феноменологічну природу. Вже хоча б на тій підставі, що сама вона є результатом «суб'єктивного відтворення в уяві»³. Тож оскільки «навколишній простір» у його широкому тлумаченні має цілком реальний соціальний вимір, він цілком природно є ще й «уявленням про традиційні уявлення», про зміст і характер процесу колективної самоідентифікації. Самоідентифікація — це той неунікний «шлях до себе», який потрібно пройти в інтересах продуктивної комунікації. Поняття «життєпростір» та «ідентичність» (і, відповідно, «європейський життєпростір» і «європейська ідентичність») найтіснішим чином пов'язані між собою фундаментальною прагматикою історичного процесу.

Цілком зрозуміло, що європейською можна з повним правом вважати національну ідентичність кожної з європейських націй (вже хоча б з огляду на приналежність до європейського континенту). Однак є ще один важливий критерій — відчуття європейськості як внутрішнього простору інкорпорації європейських ідей. У цьому сенсі навіть попередня «класова ідентичність» Радянської України є також цілковито європейською, враховуючи не лише європейську генетику марксистської ідеології, а й прямий «методологічний» вплив Великої французької революції та Паризької Комуни, історичний досвід яких суттєво позначився на формування стартових радянських уявлень і про державу, і про революцію. І хіба не європейські революціонери та місцеві носії «європейського досвіду» втілювали на розтрочених теренах Російської імперії постулати світлого майбутнього? А чим як не прикладом практичного використання методологічних рекомендацій європейця Мак'явеллі та досвіду боротьби за чистоту віри «братів-ієзуїтів» виявилась історична практика військового генія російської революції Л. Троцького або «ефективного менеджера» Й. Сталіна? Для визнання небезпідставності такого зауваження не потрібно навіть заглиблюватися у інтелектуальну історію запеклих теоретичних суперечок з приводу «принципу історизму» та перверсій «історизму».

Інша справа, коли йдеться про формалізовану на міжнародному рівні «загальноєвропейську ідентичність», ментальну спільність, що притаманна колективному європейському світогляду. Прагматику такої дещо умовної і відчутно ідеалізованої «загальноєвропейської ідентичності» сформульовано у Статуті Ради Європи та конституційних актах Європейського Союзу. «Загальноєвропейська ідентичність» народжується із особистого визнання

ідеалів і принципів, які є спільним надбанням європейських народів і які є джерелом особистої свободи, політичної свободи і законності та становлять підвалини кожної справжньої демократії. У преамбулі Європейської конвенції про захист прав і основних свобод людини» (1950 р) спеціально акцентується увага на «спільній спадщині в політичних традиціях, ідеалах, свободі і верховенстві права». Стаття 2 Договору про Європейський Союз прямо говорить, що ЄС ставить перед собою ціль «стверджувати свою *ідентичність* на міжнародному рівні, зокрема, проводячи спільну зовнішню та безпекову політику і поступово формуючи спільну оборонну політику». Сам ЄС ідентифікує себе як інструмент захисту «прав та інтересів громадян» держав-членів. Декларується прагнення «берегти й розвивати Союз як простір свободи, безпеки та справедливості, де забезпечено вільне пересування осіб і водночас належні заходи щодо контролю на зовнішніх кордонах, притулку, імміграції, запобігання злочинності та боротьбі проти неї». Стаття 6 Договору про ЄС прямо констатує, що «засадничими принципами Союзу є спільні принципи всіх держав-членів — свобода, демократія, шанування прав людини та засадничих свобод, верховенство права».

Європейський Союз — це результат і етап політичного, економічного і соціального розвитку європейського континенту. Загальноєвропейська ідентичність, як масовий феномен, формується переважно всередині ЄС, під потужним впливом європейських інституцій. Разом з тим, сьогодні можна констатувати, що така ідентичність у Старій Європі хоча і має більш тривалу традицію, та все ж формується з чималими ускладненнями (про це свідчить недостатня активність громадян на виборах до Європарламенту). В той же самий час, у країнах Центральної та Східної Європи «загальноєвропейська ідентичність» формувалася прискореними темпами у період просування до повноцінного членства в ЄС. Громадяни на сході континенту прагнули відчувати себе повноправними європейцями, але не завжди усвідомлювали глибинну прагматику подібної самоідентифікації, її глибинний культурно-історичний зміст. Це багато в чому пояснює завищені очікування східноєвропейців під час реалізації своїх євроінтеграційних прагнень. Історична реальність полягає у тому, що європейцем не можна себе *оголосити*, навіть коли ти сам щиро себе вважаєш європейцем і вже маєш у кишені паспорт країни-члена ЄС. Справжнім європейцем потрібно ставати шляхом непростого внутрішнього перетворення у царині європейської логіки і етики людської комунікації. Як виявилось, це далеко не усім до снаги, а дехто й взагалі вважає це зайвим (чи навіть шкідливим) з точки зору стратегії особистої історичної конкуренції.

Просто «заштовхнути» Україну до Європи замало. Значно важливіше задалегідь вирахувати, у якості кого відбудеться європейська легітимізація українського громадянина. За будь-якого варіанту європейського майбутнього, потрібно вчитися бути європейцями. І формальне членство у ЄС є у цій справі далеко не найголовнішою передумовою успіху. Завдяки одному

лише формальному членству у ЄС ще ніде громадяни не перетворилися на «стовідсоткових європейців» і не опинилися одразу у благодатному просторі «європейських стандартів життя». «Стовідсоткових європейців» взагалі, мабуть, не існує. Ті країни, яким нещодавно вдалося повністю реалізувати свої євроінтеграційні амбіції, провадять рутинну роботу з виховання європейської ідентичності. В основі такої роботи — виховання адекватного особистого розуміння принципів демократії і вміння жити без «погонича» і «налігача», ставлячись один до одного по-людські.

Розділ VI багатостраждальної Конституції ЄС фіксує базові засади європейської демократії (він, до речі, так і називається «ДЕМОКРАТИЧНЕ ЖИТТЯ СОЮЗУ»). Найперший принцип цього європейського співжиття — це принцип демократичної рівності. Згідно зі статтею 44, всі громадяни ЄС «дістають однакову увагу від інституцій Союзу». Рівність у правах є чітко зрозумілим правовим запобіжником перетворення цілком законної національної гідності у небезпечні форми національного егоїзму та етнічної самозакоханості. У цьому сенсі, будь-яке історичне обґрунтування потреби «правосторонньої» чи «лівосторонньої» українізації тоталітаризму насправді слугуватиме лише нівелюванню раціоналізації української демократії. Це той тромб, котрий постійно триматиме українську національну державність у передінсультному стані, загрожуючи неочікуваним «крововиливом». Суперечливий досвід українських земель європейського членства «фрагментами тіла» давно довів потребу своєчасної переплавки культурного досвіду шляхти у загальнонаціональний культурний досвід. Найскладніше у цьому процесі — вчасно зробити зрозумілим для нової «шляхти» історичний досвід людських страждань з метою їх уникнення у сьогоденні і майбутньому. Це означає потребу демократизації самого процесу «селекції досвіду», котрий, однак, не обмежується безперечно важливими пошуками все нових і нових поховань. Колосальне значення має й дбайливе ставлення до інших результатів творчої еволюції національної спільноти, зокрема, до її грандіозних трудових звершень і яскравих проявів людського таланту. У цьому сенсі стратегічні концепти «Україна в Європі» — «Європа в Україні» — «Європа в українцях» мають перспективу реалізації лише у тісному взаємозв'язку. Лише за такого підходу європейська ідентичність може претендувати на статус домінанти суспільної свідомості. І лише у такий спосіб «українська людина» матиме шанси утвердити для себе своє власне місце у новій Європі. Місце, гідне складної, але надзвичайно змістовної української історії. Історичний досвід сусідів (і на заході, і на сході) переконує у тому, що така модель є найбільш продуктивною.

Сучасна модель української зовнішньої політики орієнтується на підвищення ефективності на зменшення витратності української дипломатії. Йдеться про прагматичне партнерство з Росією, більш ініціативне співробітництво з США та реалістичне тлумачення змісту співпраці з ЄС і НАТО шляхом відмови від ілюзій. Стратегічним пріоритетом України було і

залишається набуття повноправного членства в Європейському Союзі шляхом досягнення рівня розвитку ЄС. Цей пріоритет залишається незмінним за будь-якої політичної конфігурації української влади, оскільки є результатом широкого консенсусу громадян і еліт. В основній своїй масі людям властиво прагнути до моделей співжиття, що ґрунтується на повазі до людської гідності. (Саме тому вибір, власне, й називається «цивілізаційним», а не варварським.) Але сьогодні вже цілком очевидно, що все залежить від готовності самого ЄС до нового розширення та від нашого рівня соціально-економічного, правового і морального розвитку. Реалістичність в оцінках існуючих умов і перспектив — ознака повноцінного історичного мислення. У цьому сенсі європейська ідентичність — це не лише питання внутрішньої зрілості і психологічної налаштованості громадян, а й відповідності наших уявлень про себе і про Європу існуючим реаліям. Власне, цим справжня європейська ідентичність і відрізняється від фіктивної. Послідовний рух від пропагандистського Міфу про єдину Європу до спільного європейського Логосу, до прагматичного уявлення про європейський тип соціальної взаємодії громадян, про органічну солідарність в межах громадянського суспільства європейського типу і становить зміст європеїзації. Справжня європейськість — це той самий кантівський «закон у собі», який не дозволяє безбожно красти під акомпанемент гучного публічного декларування своєї відданості Божим заповідям. Європейський раціоналізм — це дбайливе ставлення до свого і чужого історичного досвіду у його органічній єдності економічних, політичних, соціальних і морально-етичних характеристик. І це не лише знання та глибоке розуміння цього досвіду, а й його практичне використання у державному будівництві.

У даному сенсі, як слушно зауважив представник України при ЄС А.І. Веселовський, для того щоб успішно імпортувати успіхи інших країн і уникнути запозичення їх помилок, треба знати досвід європейської інтеграції країн-кандидатів на вступ до ЄС. При цьому важливо пам'ятати, що цей аналіз має підтримувати та стимулювати дії, а не бути просто ще однією аналітичною вправою. Європейська інтеграція має бути не лише пріоритетом для всіх владних структур та українського суспільства в цілому. Слід також змінити зміни дискурс у країні щодо європейської ідентичності України через подолання психологічного бар'єру пострадянських комплексів та ілюзій у напрямку нової системи світових та європейських координат й інтеграційної перспективи. Варто не лише запитувати, що Європейський Союз може дати Україні, а й шукати переконливі аргументи того, що Україна може дати Європейському Союзу. Україні слід уважно виконувати «домашню роботу». У цьому сенсі вельми своєчасним виглядає наведене українським дипломатом зауваження Генерального секретаря Ради Європейського Союзу — Високого представника ЄС з питань Спільної безпекової та зовнішньої політики Хав'єра Солани про те, що «слабкі держави є кошмаром для тих, хто є їх мешканцями, але також проблемою для всіх

нас... Ми можемо допомогти. Але в кінцевому рахунку це їх власна відповідальність»⁴. Тобто, у прагматичному світі глобальної та європейської конкуренції порятунок потопельників як завжди залишається справою самих потопельників. З урахуванням наростаючих глобальних та регіональних ризиків на теренах самої благополучної Європи навряд чи ситуація суттєво зміниться найближчим часом. У цьому сенсі світовий і європейський «досвід вчасного осмислення досвіду» набуває особливого значення. Адже той, хто раніше збагне системотворчий та екзистенційний зміст історичної ситуації і хто матиме потрібну волю негайно приймати раціональні рішення на основі своєчасного аналізу, отримає суттєву конкурентну перевагу. Той і буде справжнім «суб'єктом історії».

Осмислення досвіду сусідів — завжди було корисною справою. Скільки б хто не натякав на потребу руху цілої країни на схід або на захід, має не забувати, що насправді рухатися можна рухатися лише подумки або у трансформації своїх практичних навичок та інституційних механізмів. Такий рух є функція раціонального розуму, і у практичній царині його не підміниш жодними міфами, маніфестами або звабливими програмами. Коли Олесь Гончар писав свого часу про макет козацького собору з очерету, він акцентував лише історичну потребу якісного проектування і ніколи не припускав думки, що комусь спаде на думку будувати з очерету й сам собор української державності. Інтеграційний досвід країн Центральної та Східної Європи переконливо продемонстрував неоднозначні наслідки ідеологічної експлуатації міфологічної свідомості в епоху безкомпромісної конкуренції. Реальний «життєвий світ» — це лише один з варіантів «можливих світів», і його життєва раціональність, а значить і життєздатність, багато в чому залежать від раціональності щоденного вибору, тобто від самої раціональності людського мислення. Нехтування раціональним досвідом найпоширенішим виявляється там, де формується закрита каста оракулів, які монополізують справу пророцтва. Саме тоді можна знову і знову не зважати на продемонстровану зовсім нещодавно небезпечну бездарність і функціональну неспроможність сформулювати і зреалізувати загальносуспільні інтереси. Часом складається навіть така ситуація, що той, хто виявився управлінським імпотентом після «попадання у крісло» демократичним шляхом, починає кликати співгромадян на барикади, щоб знову зайти у владу, але вже з «чорного ходу». І їх не хвилює, що результат для суспільства від нездар і людей, позбавлених почуття громадянської відповідальності, буває однаковим за будь-якого варіанту. Однак зайнятися чимось іншим такі люди, зазвичай, вже не можуть і не хочуть. Немає нічого більш спокусливішого, ніж паразитарна елітарність випадкової аристократії в епоху «лотереї у Вавилоні». Однак раціональний рух від міфу до логосу — це єдиний спосіб вирахувати національну перспективу у нових цивілізаційних умовах. Досвід Центральної та Східної Європи — найбільш наочний приклад складності такого руху.

¹ *Курас І.Ф.* До проблеми політичної культури. / Курас І.Ф. Етнополітика: історія та сучасність (статті, виступи, інтерв'ю 90-х років. — К.: ІПіЕНД, 1999. — (656 с.) — С. 476–478.

² *Коннертон П.* Як суспільства пам'ятають / Пол Коннертон. — К., 2004. — С. 76.

³ *Яковенко Н.* Вступ до історії / Наталя Яковенко. — К.: Часопис «Критика», 2007. — С. 218.

⁴ *Веселовський А.І., Куліш І.В.* Європейська інтеграція України: між омріяним поверненням і «домашньою роботою» / Науковий вісник Дипломатичної академії України. — К.: В.Д. «Вавилон», 2009. — № 15 (Світова та українська дипломатія: історичний досвід, сучасний стан, перспективи / Заг. ред. Б.І. Гуменюк, В.Г. Ціватий). — С. 68; 63.

Наукове видання

О.М. ГОРЕНКО

**ПРАГМАТИКА ЄВРОПЕЙСЬКОГО ДОСВІДУ
ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА
ІСТОРІОПИСАННЯ**

Комп'ютерна верстка *Зубець Л.А.*
Оригінал-макет *Зубець Л.А.*

Підписано до друку 17.11.2011 р. Формат 70x100/16.
Ум. друк. арк. 21,45. Обл. вид. арк. 18,5.
Тираж 300. Зам. 38. 2011.

Поліграф. д-ця Ін-ту історії України НАН України.
Київ-1, вул. Грушевського, 4.