

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КРИВОРІЗЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ

На правах рукопису

ПАНАФІДІНА Оксана Петрівна

УДК 141.7 + 930.1

КОНЦЕПЦІЇ КІНЦЯ ІСТОРІЇ І ПРОБЛЕМА
АЛЬТЕРНАТИВНОСТІ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ

Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація

на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

ШРАМКО Ярослав Владиславович
доктор філософських наук, професор

Кривий Ріг - 2009

ЗМІСТ

Вступ.....	3
РОЗДІЛ 1. Кінець історії як соціально-філософська проблема.....	13
1.1. Філософський зміст ідеї кінця історії.....	13
1.2. Постановка питання історичного фіналізму у світовій філософській думці.....	28
1.3. «Коперніканський переворот» у соціальній філософії ХХ ст.	52
Висновки до розділу 1.....	71
РОЗДІЛ 2. Проблема історичної альтернативності в контексті сучасної соціальної філософії.....	73
2.1. Еволюція методологічних підходів до осмислення історичного процесу.....	73
2.2. Категорія історичної альтернативності у сучасному філософському та історичному дискурсі.....	88
2.3. Проблема активності суб'єкта в умовах невизначеності історії.....	103
Висновки до розділу 2.....	119
Розділ 3. Можливості концепцій кінця історії у формулюванні осмислених альтернатив суспільної динаміки.....	121
3.1. Поняття суспільного ідеалу, його відношення до соціальної дійсності.....	121
3.2. «Кінець історії» як прояв соціокультурної кризи.....	137
3.3. Проблема (без)альтернативності «майбутнього історії» людства.....	153
Висновки до розділу 3.....	171
Висновки.....	173
Список використаних джерел.....	178

Вступ

Актуальність теми дослідження. В сучасній раціоналістичній філософії історії заперечується існування єдиного трансцендентного суб'єкта історичного процесу, тобто такого суб'єкта, котрий, будучи деякою позаісторичною силою, визначає його сенс, мету і спрямованість. На цій підставі робиться висновок про відсутність «об'єктивної ходи історії». Зміна співвідношення між суб'єктивним і об'єктивним в історичному пізнанні зумовлює необхідність перегляду традиційних соціально-філософських проблем: історичного детермінізму, законів історії та історичної альтернативності, свободи історичного вибору, можливості соціального прогнозування тощо. Вирішення питання про сутність історичного процесу і про міру співвідношення між альтернативністю історії та її напередвизначеністю за таких умов повністю залежить від розуміння сутності її діючого суб'єкта. Традиційна його постановка у формі строгої диз'юнкції (детермінізм versus свобода волі) втрачає свою актуальність, оскільки людина одночасно виступає і феноменом, і ноуменом у кантівському розумінні. Відтак своєрідний «коперніканський переворот» у методології історії робить проблематичним цілісне осмислення історичного процесу, яке, однак, забезпечує ідея кінця історії.

Становлення нової парадигми філософсько-історичного мислення сприяє формуванню уявлення про історію як історію-проблему, що потребує певної релятивізації основних категорій, в межах котрих відбувається її осмислення. У той же час потрібно шукати адекватні відповіді на виклик всеохоплюючого «історичного релятивізму» кінця ХХ ст., який ставить під сумнів науковість як філософської теорії історичного пізнання, так й історичної науки. Дане зауваження особливо актуальне для вітчизняної філософської думки, яка останнім часом значною мірою тяжіє до антисцієнтизму і постмодернізму. Втім на сьогодні лише використання наукових засобів гарантує отримання достовірного знання. На перший погляд постійний пошук істини, що є основою наукового підходу, вступає в суперечність з прагненням людини отримати завершену картину світу, яка б сприяла її орієнтації в природному і культурному просторі. Саме ця

«суперечність» між двома людськими прагненнями покладена в основу обраної теми дисертації.

Загальною тенденцією останньої третини ХХ – початку ХХІ ст. можна вважати збільшення кількості дезорієнтованих людей у власному соціокультурному просторі внаслідок порушення балансу між традиційним й інноваційним. Людина досі остаточно не усвідомлює свого «авторства» історії, оскільки неспроможна подолати різноманітні варіанти відчуження, характерні для техногенної цивілізації. Звернення до ідеї кінця історії сприяє реконструкції цілісності світогляду та формуванню комплексного підходу до осмислення історичного процесу в умовах новітньої інформаційної революції, що уможливорює особистісну самореалізацію людей в нових історичних реаліях та легітимізацію економічних, політичних, освітніх й інших трансформацій, зокрема, в сучасному українському суспільстві.

Актуальність досліджуваної теми проявляється ще й в тому, що перегляд ідеї історичного фіналізму сприятиме осмисленню дискурсу глобалізації і відповідно уявлень про місце України в межах світової спільноти. Відмова від ідеї глобалізації як «вестернізації» й аналіз її з позиції принципу міжкультуралізму може спричинити плідну дискусію з приводу нашої цивілізаційної належності.

Обґрунтування актуальності теми дисертації дозволяє сформулювати її основну **наукову задачу**, яка визначає необхідність адаптації ідеї кінця історії до нових соціально-історичних реалій та наукової картини світу, що має забезпечити включення пов'язаного з характером людської діяльності феномену історичної альтернативності до зазначеного дискурсу.

Стан наукової розробки проблеми. І проблема кінця історії, і проблема історичної альтернативності належать до традиційних соціально-філософських проблем. Перша пов'язана з цілісним осмисленням історичного процесу, а друга – з визнанням за людиною права на вільну історіотворчу діяльність. Так, вже у Платона поруч з моделлю ідеальної держави висувається ідея закону Адрастеї, тобто можливості для душі раз на тисячу років обирати власну долю. В межах теології історії та класичної філософії історії досліджувана проблема ставиться у

формі строгої диз'юнкції: або має визнаватись дія трансцендентного суб'єкта, що зумовлює історичну необхідність, або свобода людської волі. Тому, наприклад, концепції Августина, Л. Валли, Г. Гегеля та ін. передбачають певну проблематизацію свободи волі як самостійного чинника конструювання історичного процесу.

Наступним важливим етапом у розробці проблеми цілісного осмислення історії є філософія марксизму, представники якої свідомо відмовилися від ідеї трансцендентного історичного суб'єкта, і тому належним чином експлікували феномен історичної альтернативності. Однак їхня концепція наукового комунізму не дозволила остаточно подолати історичний трансценденталізм, оскільки «кінцева необхідність» переходу до комуністичного суспільства фактично нівелює ідею історичної свободи.

Під впливом розвитку критичної філософії історії у XX столітті історичний процес починає осмислюватися з методологічної точки зору. У роботах Р. Арона, І. Берліна, Р. Козеллека, Р.Дж. Колінгвуда, Л. фон Мізеса, К.Р. Поппера, Г. Ріккєрта людина виступає одночасно й іманентним суб'єктом історії, і суб'єктом історичного пізнання. Зазначений дискурс, а також становлення синергетики та постмодерністських концепцій, які гіперболізували феномен історичної альтернативності, поставили під сумнів необхідність постановки й дослідження проблеми історичного фіналізму, або, принаймні, зумовили потребу у перегляді змісту її традиційного дискурсу. Новітні розвідки А. Бошковіча, Р.Дж. Лана, М.Дж. Керліна, Р. Кімбала, К.М. Уорша, В.Д. Хансона презентують спробу адаптувати ідею кінця історії до нових наукових та соціально-історичних реалій кінця XX – початку XXI століття.

У вітчизняній філософській думці в радянські часи зазначена проблема не була предметом спеціального дослідження, оскільки ідея історичного фіналізму розглядалась як така, що суперечить діалектичній теорії розвитку (І.А. Гобозов, В.Т. Єфімов, І.А. Желеніна, А.К. Уледов та ін.). Однак після виходу російською мовою статті Ф. Фукуями «Кінець історії?» на пострадянському просторі, здебільшого на теренах російської філософської думки, розпочалась жвава

дискусія, яка підсилювалась есхатологічними та катастрофічними настроями кінця ХХ століття (Г.Г. Дилігенський, Ю.А. Замошкін, А.А. Івін, В.А. Лекторський, І.В. Кутикова, В.С. Малахов, П.А. Рачков, В.Н. Сиров, В.Н. Шви́ров та ін.). Проте маємо зауважити, що даний дискурс швидко отримав ідеологічне забарвлення, а світоглядний потенціал ідеї кінця історії залишився недооціненим. На це звернув увагу російський дослідник Ю.Л. Ломоносов, який присвятив спеціальне дослідження визначенню місця мисленої схеми кінця історії в структурі світогляду сучасної людини. В українській філософській думці проблеми кінця історії торкалися лише побіжно Т.В. Запорожець і О.В. Барабаш, дослідження яких присвячені виявленню значення есхатології та утопії для осмислення історії.

Відтак, аналізуючи ступінь розробки теми у сучасній філософській науці, можемо зробити висновок, що поєднання ідей історичного фіналізму та історичної альтернативності на основі вимог апостеріорного осмислення історичного процесу, а також потенціал ідеї кінця історії для осмислення майбутнього людства з огляду на сучасні глобалізаційні процеси наразі залишаються недостатньо розробленими.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана згідно з планами науково-дослідницької діяльності Криворізького державного педагогічного університету, зокрема комплексною науковою темою кафедри філософії «Духовна сфера буття: антропологічні та культурологічні виміри», затвердженої вченою радою Криворізького державного педагогічного університету, протокол № 5 від 21.12.2006.

Метою дослідження є виявлення можливих шляхів поєднання ідей кінця історії та історичної альтернативності в контексті глобалізації і нової методологічної ситуації, пов'язаної з релятивізацією соціального знання.

Досягнення зазначеної мети передбачає постановку і розв'язання наступних **завдань:**

- прослідкувати трансформацію змісту ідеї історичного фіналізму у світовій філософській думці в залежності від зміни теоретичної експлікації категорії суб'єкта історичного процесу;

- обґрунтувати сутність «коперніканського перевороту» в соціальній філософії ХХ століття шляхом виявлення основних аргументів, спрямованих на заперечення ідеї обмеженості історичного горизонту, та в методології історії, що проявилось у зміні акцентів у кореляції між суб'єктом та об'єктом історичного пізнання;

- виявити філософські засади феномену історичної альтернативності, присутнього в різних формах теоретичного осмислення історичного процесу;

- переглянути зміст ідеї історичного детермінізму у зв'язку з застосуванням апостеріорного підходу до осмислення історії, свободи історичного вибору як усвідомленої можливості та їхнє співвідношення;

- уточнити філософський зміст категорії «суспільний ідеал» і виявити її значення для аналізу процесів функціонування і трансформації різних соціокультурних світів;

- з'ясувати дослідницький потенціал ідеї кінця історії в умовах прискорення відчуття історичного часу та соціокультурної кризи;

- проаналізувати потенціал ідеї історичного фіналізму для дослідження майбутнього людства з точки зору його відкритості.

Об'єктом дослідження виступає філософська ідея кінця історії та феномен історичної альтернативності.

Предметом дослідження є взаємозв'язок між ідеями історичного фіналізму й альтернативності історичного процесу в сучасній світовій соціально-філософській думці.

Методи дослідження. Для досягнення поставленої мети і завдань дисертації використовувались філософські та загальнонаукові методи. Методологічну основу роботи становлять діалектичний, трансцендентальний та герменевтичний методи. Перший з них дав можливість розглянути об'єкт дослідження, а також окремі феномени у динаміці, і, крім цього, зіставити різні точки зору на

постановку і способи вирішення досліджуваної проблеми. Використання трансцендентального методу забезпечило аналіз історичного процесу з позиції суб'єкта пізнання, що сприяло розробці ідеї можливості різних його інтерпретацій (герменевтичний підхід) без претензій на володіння універсально-об'єктивним знанням стосовно минулого, теперішнього і особливо майбутнього.

Серед використаних загальнонаукових методів слід назвати системно-діяльнісний, який уможливив розгляд історії як процесу історіотворчої діяльності людини у найрізноманітніших сферах її прояву; культурологічний підхід і тісно пов'язаний з ним соціокультурний метод, які забезпечили розуміння історичного процесу як одного із культурних феноменів, що, у свою чергу, потребує інтегративного підходу до його вивчення і відповідно використання методу міждисциплінарного синтезу; історико-генетичний метод, доцільність якого випливає із застосування діалектичного методу (дав змогу прослідкувати історію постановки і шляхів вирішення таких проблем, як історичного фіналізму, альтернативності історичного процесу, трансформації методологічних підходів тощо); метод термінологічного аналізу дозволив уточнити зміст основних категорій (кінець історії, суспільний ідеал, свобода, детермінізм і т. ін.) і співвіднести їх між собою в межах єдиної наукової концепції; метод «ідеальних типів» (М. Вебер) дав змогу пояснити причину розмаїтості визначень основних категорій, за допомогою яких відбувається осмислення історичного процесу, і співвіднести певне визначення з конкретним філософським напрямком; евристичний метод уможливив реалізацію міждисциплінарного і методологічного синтезу в рамках даного дослідження, оскільки сприяв постановці проблем і пошуку різних засобів їхнього вирішення.

Наукова новизна роботи полягає в тому, що вперше на основі узагальнення методологічних напрацювань і досягнень сучасної філософії історії запроваджено підхід, який дає змогу концептуально поєднати ідеї кінця історії та історичної альтернативності в межах раціонального соціально-філософського осмислення сутності історичного процесу. Новизну дослідження можна конкретизувати у таких основних положеннях:

- на основі виявлення мисленого інваріанту концепту «кінець історії» та аналізу конкретних соціально-філософських концепцій з'ясовано, що дана ідея експліцитно або імпліцитно присутня в переважній більшості з таких концепцій; крім того, доведено, що філософський зміст ідеї історичного фіналізму зазнавав змін, які відповідають трансформації теоретичної експлікації суб'єкта історичного процесу (трансцендентний, трансцендентно-іманентний, іманентний);

- актуалізовано проблему історичної альтернативності за рахунок застосування ідеї «коперніканського перевороту» в соціальній філософії (з урахуванням «герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичного повороту» другої половини ХХ ст.), який спричинив відмову від спекулятивно-метафізичної історіософії і розробку таких ідей, як відсутність трансцендентного суб'єкта історії, парадигма інтерсуб'єктивності, трансцендентне розуміння суспільного ідеалу як деякого морального регулятива, зміна співвідношення між суб'єктом і об'єктом історичного пізнання;

- розмежовано історичний та філософський підходи до осмислення проблеми альтернативності історичного процесу, що дозволило зробити висновок про його відкритість в минуле для різноманітних інтерпретацій та в майбутнє для історіотворчої діяльності людини. Такий висновок базується на основі використання в даному контексті концепції інтерсуб'єктивності, що містить у собі ідеї феноменологічного «Чужого» (Б. Вальденфельс), «двох культур» (Б.Г. Могильницький), критики «тотальних ідеологій» (К.Р. Поппер), інтелектуальної комунікації як умови досягнення достовірного знання, теоретико-методологічного і міждисциплінарного синтезу;

- дістав подальшого розвитку підхід до розгляду категорій «історичний детермінізм» і «свобода волі» як непорівнянних понять. Визнання детермінованості історичних явищ не суперечить ідеї свободи історичного вибору як атрибута іманентного суб'єкта історії за умови кваліфікації першого як ретроспективного, фрагментарного та активістського, а другої – як усвідомленої можливості;

- відзначено певну двоїстість у філософському розумінні категорії «суспільний ідеал», природа якого може інтерпретуватись як трансцендентна або ж проєктивна. В залежності від позиції того чи іншого мислителя стосовно даного питання модель найкращого суспільного устрою виступає відповідно у формі зосередження фінальних цінностей, які є орієнтиром для їхніх носіїв без претензії на повне втілення у життя, або у формі своєрідної ідеології чи соціальної технології, які перетворюють суспільний ідеал на мету людської діяльності. Дотримання тієї чи іншої позиції визначає ставлення мислителя до проблеми соціального прогнозування;

- на прикладі західної цивілізації продемонстровано, що ідея кінця історії актуалізується в періоди соціокультурної кризи, коли внаслідок певних трансформацій виникає потреба у переструктуруванні духовно-сислового ядра певного типу культури (зокрема, при переході до індустріального чи інформаційного типу суспільства). Прискорення відчуття історичного часу й уявлення про непередбачуваність майбутнього змінює дискурс «кінця історії» на дискурс «кінця знайомого світу»;

- розроблено підхід до осмислення майбутнього людства, сутність якого полягає у конструюванні загальнолюдського суспільного ідеалу в формі суспільного контракту між різними народами з приводу визнання самоцінності духовної культури кожного народу і розширення суб'єкт-суб'єктної взаємодії між ними в сфері економіки, політики, науки й інформаційних технологій. Причому даний контракт виступає в якості регулятивного принципу діяльності кожної людини, яка усвідомлює власну відповідальність перед іншими людьми і, вступаючи в раціональний дискурс, долучається до необмеженої аргументативної спільноти.

Практичне значення роботи полягає в тому, що дослідження історичного процесу під кутом міждисциплінарного та методологічного синтезу може сприяти модернізації цілої низки соціальних наук, зокрема історії, соціології, політології, соціальної філософії. Бачення історичного процесу як цілісності й водночас як відкритого в минуле і майбутнє дозволить легітимізувати різні точки тору на

сутність національної історії та «вписати» її у загальноєвропейський і загальносвітовий контекст на основі принципів толерантності і консенсусності. Крім цього, дана ідея має неабиякий виховний потенціал, оскільки сприятиме формуванню гармонійної та динамічної особистості, спроможної самореалізуватись у швидкоплинному соціокультурному просторі сучасності. Ключові положення дисертації можуть лягти в основу нового методологічного проекту, покликаного подолати кризу в сфері вироблення інструментарію соціального дослідження, що зтягнулась після відмови від принципу методологічного монізму. Зокрема, це стосується розробки нового для вітчизняної історичної науки напрямку – історики як філософської теорії історичного пізнання. Загалом методологічні підходи та отримані теоретичні результати дослідження можуть бути використані при підготовці лекційних курсів з історії філософії, соціальної філософії, філософії історії, культурології, теоретичної соціології, методології історії.

Апробація результатів дослідження. Основні результати дисертації, отримані автором особисто, були апробовані на міжнародній науково-практичній конференції «Україна в системі сучасних цивілізацій: трансформації держави та громадянського суспільства» (Одеса, 23-24 червня 2006 р.); II Всеукраїнській студентсько-аспірантській філософсько-релігієзнавчій конференції «Філософія: нове покоління. Раціональність чи раціональності?» (Київ, 1-3 березня 2007 р.); міждисциплінарній конференції «Трансформація парадигм мислення та концепцій знання під впливом сучасних викликів у загальній, соціальній, практичній і прикладній філософії» (Львів, 29-30 листопада 2007 р.); III Всеукраїнській студентсько-аспірантській міждисциплінарній конференції «Філософія: нове покоління. Територія революції» (Київ, 28-29 лютого 2008 р.); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2008» (Київ, 16-17 квітня 2008 р.); XV Міжнародній науковій конференції студентів, аспірантів і молодих вчених «Ломоносов» (Москва, 10 квітня 2008 р.); звітній науковій конференції Криворізького державного педагогічного університету (секція філософських наук, березень 2007 р.). В

цілому ключові тези дисертації оголошувались на семи наукових конференціях різних рівнів.

Публікації. Головні результати дисертації відображені в 11 одноосібних публікаціях автора, у тому числі у 5 статтях, 4 з яких надруковані у фахових виданнях, 6 збірниках матеріалів наукових конференцій.

Структура дисертації зумовлена логікою наукового дослідження, яка впливає з плану, мети і завдань дисертації. Робота складається зі вступу, трьох розділів, дев'яти підрозділів, висновків до кожного розділу, загальних висновків та списку використаних джерел (230 позицій на 22 сторінках). Матеріал викладено на 177 сторінках основного тексту.

РОЗДІЛ 1

КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ ЯК СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

1.1. Філософський зміст ідеї кінця історії

Перш ніж розглядати смислову наповненість ідеї кінця історії, необхідно дати чітке визначення ключовим характеристикам даного поняття. Зазначимо, що з приводу визначення поняття «ідея» серед філософського співтовариства відсутній інтелектуальний консенсус; натомість можна помітити розмаїття його смислових контекстів. Так, наприклад, Платон кваліфікував ідею як істинно-суще, надчуттєве буття, яке може бути осягнутим лише розумом. Вона в античного класика виступає одночасно джерелом буття, взірцем, метою та родовим поняттям про сутність мислимого предмета. Але вже Аристотель висунув низку аргументів проти експлікації ідеї як незалежного від речей буття. Якщо до епохи Відродження ідеї трактуються здебільшого онтологічно, то в Новий час вони розглядаються переважно гносеологічно, як одна із засадничих форм людського пізнання. Зокрема, у І. Канта ідея – це апріорна форма розуму, положення якої не можуть бути ані підтвержені, ані спростовані лише за допомогою досвіду. Напевне, думки Канта стали підґрунтям концепції «ідеальних типів» М. Вебера. З метою попередження непорозумінь вважаємо за доречним зазначити, що в даному дослідженні категорія «ідея» виступає синонімом до категорії «концепт». Тобто говорячи про ідею кінця історії, ми матимемо на увазі інваріант даної мисленої універсалії та історично конкретні форми її прояву, що відобразилися у філософських конструкціях численних мислителів, котрі так чи інакше зверталися до проблем цілісного осмислення історичного процесу.

Проблема кінця історії (в різних інтерпретаціях – завершення історії, кінцевого пункту її прибуття, заключного стану абсолютної гармонії історії, фіналу історичної драми людства, бажаного епілогу історії тощо) нерозривно пов'язана з комплексним баченням історичного процесу, а відтак – з визначенням його сенсу та спрямованості. Виходячи з цього маємо констатувати, що вона

цілком може претендувати на статус однієї з фундаментальних філософських проблем, які кожне нове покоління мислителів вирішує на основі світоглядних позицій власного часу та в умовах власного соціокультурного простору. Причому на початку XXI століття проблема кінця історії, на наш погляд, перестає бути виключно теоретичною, а тому потребує своєї нової інтерпретації в рамках сучасного філософського дискурсу.

Поняття «кінець історії» є полісемантичним, що доволі ускладнює його чітке визначення. Інваріант даного поняття можна виявити шляхом з'ясування змісту понять «кінець» та «історія» як таких, що у сумі й утворюють досліджуваний концепт. На перший погляд може здатися, що немає особливої потреби окремо з'ясовувати їхній зміст, адже ці слова належать до загальноживаної лексики. Проте навіть звернення до тлумачного словника демонструє неоднозначність їхнього розуміння, не говорячи вже про різні філософські інтерпретації. Так, кінець може означати останню межу, край чого-небудь; момент, коли щось перестає існувати; останню, заключну частину чогось; заключний період. З точки зору діалектики кінець може бути абсолютним і відносним. Відтак різні варіанти тлумачення поняття «кінець» можуть неоднозначно позначитися на розумінні поняття «кінець історії».

Те ж саме стосується й поняття «історія». Так, з точки зору Т.І. Ящук, можна виокремити наступні змістовні елементи даної категорії. По-перше, її можна використовувати на позначення оповіді про подію «малого масштабу», про конкретну ситуацію окремої людини, котра є локалізованою у часі й просторі. Така експлікація історії переважала в часи античності, коли людина орієнтувалася на найближчі обрії, що зумовлювало циклічне уявлення про час. По-друге, історія може виступати як реальна послідовність «значних» подій у житті людства, окремих народів, вибудована за зразком мікроісторії. Ця модель ще не передбачає цілісного осмислення того, що відбувається, але в той же час претендує на вихід за межі бачення свого автора. І по-третє, історія може кваліфікуватися як макроісторія, як універсальна історія. Саме таке уявлення про історичний процес домінує в європейській культурі з часів середньовіччя [223, с. 11-13].

Однак в рамках третього аспекту розуміння історії від часів Августина Блаженного можна віднайти в історії філософії чимало різноманітних варіацій тлумачення змісту поняття «історія». Так, в інтерпретації того ж Августина «історія – це стріла часу, що летить» у напрямку реалізації Царства Божого. Для Г.Ф.В. Гегеля історія – це діалектична еволюція абсолютної ідеї, яка пізнає саму себе. А К. Марксу історія вбачається як трансформація сукупності взаємопов'язаних соціальних явищ («надбудова»), базованих на діалектичному розгортанні виробничих відносин («базис»), які, у свою чергу, змінюються під впливом розвитку продуктивних сил.

Незважаючи на різні конкретно-філософські прояви ідеї історії можна, зрештою, виокремити спільний для усіх подібних концепцій момент: історія розуміється як процес, тобто як така послідовність подій, що має певний здебільшого об'єктивно визначений сенс і спрямована на його реалізацію.

Якщо поєднати різні аспекти змісту понять «кінець» та «історія», можна по-різному інтерпретувати ідею кінця історії. Класифікуючи основні підходи до експлікації зазначеної ідеї, ми спираємося на узагальнення, здійснене Ю.Л. Ломоносовим [105, с. 25], дещо трансформуючи його.

1. «Кінець історії» як ідеологема релігійного плану. Ідеологеми як вербально виражені узагальнені уявлення про досконалість у різних сферах суспільного життя, можуть включати в себе як раціональні елементи, так і раціонально не обґрунтовані «міфи», що базуються виключно на віруваннях. Тим самим вони можуть й не усвідомлюватися суб'єктами, що їх поділяють. Останнє в повній мірі стосується ідеологем релігійного плану, які, будучи проголошеними, вимагають «сліпої» віри в свою безумовну істинність.

Ідея завершення історичної драми людства виступає однією з найбільш загальних форм пояснення соціально-історичного процесу. Класичні концепції кінця історії побудовані саме на основі лінійного розуміння історичного процесу, що формується в межах християнського світобачення, починаючи з епохи середньовіччя. Такі цілісні системи поглядів на протікання історії, у свою чергу, представлені двома модифікаціями: теологічний (релігійно-філософський) підхід

та власне філософський періоду побудови класичних систем. Обидва зазначені підходи, з нашої точки зору, об'єднує, по-перше, ідея наявності трьох модусів історичного часу (минулого, теперішнього і майбутнього як орієнтиру для сьогодення); по-друге, ідея існування деякої позаісторичної, трансцендентної сили, яка в повній мірі має проявити себе в ході реальної історії і, відповідно, продемонструвати людям справжнє буття; по-третє, ідея віри, нехай і раціоналізованої, в настання особливого етапу людської історії, коли суспільство стане впорядкованим і відповідатиме уявленням суб'єктів історії (дії яких спрямовуються певною позаісторичною силою) про ідеальний стан суспільної організації.

Важливим аспектом аналізу історичної динаміки з лінійної методологічної позиції є питання про джерело появи нового змісту в історії, про сенс і спрямованість історичного процесу. На питання про джерело змін у суспільстві в історії філософії було дано лише дві відповіді:

1) надісторична сила (Бог, Світовий Дух, Світова Воля, Світовий Розум тощо), яка в ході діалогу з людиною налаштовує останню на подолання нелегкого шляху від реального, несправжнього, гріховного світу до світу справжнього, ідеального, максимально справедливого;

2) сама людина, котра в ході земної діяльності намагається реалізувати свої інтереси, взаємодіючи при цьому з природою та іншими людьми.

Виходячи з розуміння того, що лежить в основі історичного процесу, можливі різні інтерпретації проблеми його сенсу та спрямованості. Смысл – це такий мислений зміст, який виражається і засвоюється в ході розуміння символічних форм і який може бути приписаний певним артефактам як продуктам людської діяльності. Відтак, якщо історія є продуктом діяльності деякої зовнішньої сили, то і сенс їй надає та ж сила. Людині у такому разі залишається лише пізнати її задум і тим самим долучитися до трансцендентної реальності, рухаючись у напрямку від початку закладеного в історії результату розвитку. Якщо ж історичний процес залежить від людської діяльності, то і смысл йому приписує сама людина – подібно до інших артефактів. Місію чіткого

формулювання мети суспільного розвитку, яка, у свою чергу, продиктована його сенсом, у другому випадку перебирають на себе філософи, котрі прагнуть «науково» обґрунтувати основні закономірності історичного процесу і на цій основі спрогнозувати подальшу ходу історії. Проте тут виникає неабияка загроза: секуляризована ідея історії, що базується на теологічній схемі, але без позаісторичного начала, яке виконує в т.ч. і функцію контролю, виявляється небезпечною при своїй практичній реалізації, оскільки всупереч проголошеним гуманістичним ідеалам недосконала людська природа у реальній дійсності може їх спотворити. Згадаймо, наприклад, слова німецького поета і мислителя І.Х.Ф. Гельдерліна, який ще на межі XVIII – XIX століть безспідставно попереджав: «...що завжди перетворювало державу в пекло на землі, так це спроби людства зробити її земним раєм» [цит. за: 79, с. 7].

Отже, теологічна (есхатологічна) модель історії, згодом трансформована в філософсько-телеологічну, є основою побудови численних концепцій осмислення історичного процесу, котрий обов'язково має завершитися, на думку їх авторів, яскравим образом небесного або ж земного раю. Причому, з нашої точки зору, аналогічний зміст мисленої схеми історичного фіналізму можна віднайти й у новітніх концепціях кінця історії, де, на перший погляд, визнається діяльність людини як провідний історіотворчий фактор (на відміну від позаісторичного чинника в класичних концепціях). Адже автори соціально-філософських концепцій, в основі котрих лежить цілісне розуміння історичного процесу, як правило, намагалися змалювати бажане з їх точки зору майбутнє, тим самим виражаючи власні світоглядні уподобання. Відповідно історія має спрямовуватися саме в окресленому ними напрямку на основі обґрунтованих шляхів подальшого суспільного розвитку. Єжи Шацький називає даний феномен «утопією людської самореалізації». Тут ми маємо справу з тією ж самою схемою, незалежно від того, що визнається за подібне бажане майбутнє: чи це йдеться про створення оптимальних умов для реалізації «свободи індивіда» у лібералів, чи про «перемогу всезагальної рівності», «стрибок у царство свободи» у комуністів, чи про «перемогу другої природи» у технократів.

Як зауважує П.І. Новгородцев, філософи, які віру в небесне блаженство заміняють ідеєю земного раю, користуються тією ж мовою, що й люди з релігійним світоглядом. Коли справа доходить до пояснення переходу від недосконалих суспільних форм до безумовної гармонії нового світу, то «місце філософського аналізу займає віруюча свідомість» [125, с. 56-58]. Адже всезагальне перетворення, результатом якого має стати встановлення «незмінної досконалості», не може бути в повній мірі вираженим мовою філософською. У критично мислячої людини цілком резонно буде виникати питання, чому реальні історичні відносні форми раптом стануть абсолютно інакшими, досконалими; чому має миттєво перерватися увесь ланцюг причинно-наслідкових зв'язків і відбутися «стрибок» у «царство свободи», «ідеальне майбутнє» тощо. Відтак у завершення історичного процесу яскравим образом земного раю можна лише вірити так, як вірять в рай небесний, або наближати його своєю діяльністю, але ніяк не сподіватися на його безумовну реалізацію за будь-яких обставин (принаймні наразі раціонально обґрунтувати необхідність подібного переходу ще нікому не вдалося).

Якщо ж певна ідеологема доповнюється будь-якими недостовірними фактами чи сумнівними положеннями, вона може перерости у міфологему, тобто таку здогадку про сутність буття, яка не піддається раціоналізації.

2. «Кінець історії» як соціально-політичний міф. Зміст поняття «міф» далеко не обмежується спробою комплексно пояснити оточуючу реальність за допомогою вигадки, що має компенсувати відсутність повноти вихідних даних. Архаїчний міф – це лише один із різновидів даного історичного типу свідомості, який поза епохою первісності виступає основою для побудови утопій і соціально-політичних міфів. Причому утопії (від грецьк. *υ* – немає і *τοπος* – місце, тобто місце, якого немає; або від *ευ* – благо і *τοπος* – місце, тобто благословенна країна) можна розглядати як зв'язну ланку між архаїчним міфом та ідеологією з її розвиненою політичною міфологією.

Спеціально досліджуючи феномен утопії, яку можна вважати початковою стадією політичного міфу, О.В. Барабаш виокремлює такі основні параметри її

розуміння: раціональна пропозиція соціального ідеалу досконалого суспільства у відповідності з уявленнями автора утопії про найбільш розумний світоустрій, який вважається не просто бажаним, але й необхідним станом суспільства, що виникне в результаті вирішення існуючих протиріч; крім того, утопії притаманні трансцендентність, критичність і наявність потенціалу реконструкції тощо [17, с. 94]. Як видно, автори утопічних конструкцій раціонально осмислювали існуючі суспільні суперечності і змальовували у своїх творах людське співжиття, організоване на основі абсолютно відмінних принципів, але в той же час не претендували на їхню безумовну істинність та можливість реального втілення в межах певного конкретного суспільства. Однак з поширенням демократії, починаючи з ХІХ століття, зі зміною статусу самих політиків, які вже отримували владу не у спадок, а через інститут виборності, ідею «земного раю» почали активно включати до своїх програм різні політичні сили, обіцяючи електорату «втілити казку у буття», тобто, по суті, реалізувати Утопію (у розумінні благословенної країни). Таким чином, релігійна та утопічна ідея кінця історії поступово набула міфологічних рис. Сутність міфу про кінець історії полягає у тому, що на місці Спасителя опиняється людина, яка переконує інших людей у щирості своїх намірів, а на місці символів Апокаліпсису – політична доктрина, в котрій, як правило, емоційно звертаються до почуттів, зокрема до почуття справедливості. Останнє загострюється в переломні епохи, коли втрачаються ціннісні орієнтири більшості соціуму, коли руйнується звична цілісна картина світу. Відтак в реальному житті утопія міфологізується, як, до речі, і навпаки – міф набирає рис раціоналізованої утопії.

Ідея кінця історії як одного із соціально-політичних міфів, на наш погляд, надзвичайно актуалізується в умовах становлення та функціонування інформаційного суспільства. Адже до промислової революції і пов'язаної з нею урбанізацією зміна культурних циклів по відношенню до циклів соціальних відбувалась порівняно повільно. Проте сучасність демонструє кардинально відмінну ситуацію, коли за життя одного покоління відбувається кілька значимих культурних змін. Тобто історія здійснюється швидше, ніж спрацьовують

адаптивні механізми людської психіки. Про це говорив ще Е. Тоффлер, ввівши до наукового обігу у 1965 році поняття «футурошок» («шок майбутнього»). Він визначав даний концепт як своєрідну хворобу («рак історії»), викликану надто великими змінами у надто короткий проміжок часу, і висунув «нову загальну теорію адаптації» [див.: 190, с. 16-17]. Відтак в умовах стрімких змін формується налаштованість індивіда на постійне очікування майбутнього. Якщо ж уявлення про майбутнє зрештою не відповідають реальній динаміці, то виникає необхідність вибудовувати усе нові й нові «картини світу». Зазначену функцію перебирає на себе окрема соціальна група, яка професійно займається політикою. Як зауважує А.Н. Кольєв, «...справжнім процесом деградації суспільства можна вважати деміфологізацію еліти, яка виявила з часом, що народом можна управляти на основі виключно раціоналістичних схем. Відбувся перехід від духовного водительства до управлінської маніпуляції» [див.: 101]. Тобто політика невпинно перетворюється на раціональну форму використання традиційної сутності мас, які свої інтереси готові визнавати тільки в яскравих образах та містичних одкровеннях. Формою ж вираження таких інтересів виступають численні концепції, що змальовують ідеальний образ майбутнього, який сприймається міфологічним суб'єктом (читай: більшістю сучасного суспільства) зовсім не як вигадка, а як конкретна реальність, найбільш яскрава і справжня дійсність. Таким чином, ідея кінця історії як одного із провідних соціально-політичних міфів сучасності виконує в суспільстві дуже важливу культурну функцію: вона допомагає відновити цілісну картину світу і структурувати дійсність за відсутності повноти вихідних даних в умовах різючих суспільних трансформацій. Тому ми не підтримуємо ту точку зору, якої дотримується, зокрема, й Е. Кассіер, що міф є світом уявлень, який зникає за умови домінування наукової раціональності. Більш слушною, на наш погляд, є теза про те, що «раціональна абстракція легко перетворюється на міф» (М.І. Бердяєв).

3. «Кінець історії» як втілення консолідуючої цінності спів-буття людства. Нормальне функціонування суспільства і окремої людини всередині суспільства можливе за умови наявності певної загальної системи цінностей, яка, у свою

чергу, зумовлює формування схожих смисложиттєвих орієнтирів. Якщо в соціумі гостро відчувається невідповідність між традиційними повсякденними уявленнями про людину, її місце серед інших людей, принципи організації спільної життєдіяльності, зрештою, про історичний процес в цілому, та новими суспільними реаліями, то це свідчить про необхідність зміни способу мислення, світовідчуття та світоорієнтації. Подібна зміна відбувається в ході переосмислення набутого досвіду перш за все представниками інтелектуальної еліти, яка у перехідні епохи визначає критерії кризи існуючої системи та орієнтовні шляхи подальшої суспільної трансформації. Надалі в ході певного інтелектуального консенсусу виробляються загальноприйняті моделі пояснення світу та місця в ньому людини, які через систему освіти поширюються в рамках всього суспільства як на внутрішньогенераційному, так і на міжгенераційному рівні. Вони залишаються дієвими й ефективними допоки не з'явиться новий людський досвід, який потребуватиме нових моделей свого пояснення.

Цілісний узагальнений образ людського світу в конкретний історичний проміжок часу утворюється за допомогою поєднання світоглядних універсалій. Вони представляють собою такі категорії, котрі акумулюють історично накопичений соціальний досвід і в системі яких людина певного історичного періоду оцінює, осмислює і переживає світ, зводить в цілісність усі явища дійсності, що потрапляють в сферу її досвіду. Ю.Л. Ломоносов зазначає, що до таких світоглядних універсалій належить і категорія кінця історії [105, с. 50-51], оскільки остання ґрунтується на комплексному підході до осмислення історичного процесу. Кінець історії як світоглядна універсалія в різних філософських системах в межах різних типів культури інтерпретується по різному, має різні смислові навантаження. Тобто поняття кінця історії можна кваліфікувати як «ідеальний тип» (у розумінні М. Вебера), як мислену конструкцію авторів філософських концепцій, які вкладають в неї той зміст, що, на їхню думку, найкраще відповідає даній категорії. Але в той же час на певному історичному проміжку часу, в певному соціокультурному середовищі ідея кінця

історії як образ бажаної організації людського спів-буття може виступати консолідуючим чинником в межах даного соціуму.

4. «Кінець історії» як форма соціального прагнення людства до самозбереження. Тут зазвичай ідеться про буття людини як біологічного виду, а також того статусу, який вона здобула в ході тривалого процесу культурогенезу. У ХХ столітті внаслідок переосмислення ідеї суспільно-історичного прогресу і переоцінки досягнень західної техногенної цивілізації в умовах всезростаючої кількості глобальних проблем, ідея кінця історії набуває дещо негативного змісту. Під нею розуміють або припинення історичного процесу через самознищення людства, або «смерть людини» як творчої істоти в межах функціонування споживацького суспільства тощо. Отже в сучасному світі надзвичайно актуальним стало питання збереження людини, причому як істоти культурної, так і біологічної взагалі. На наш погляд, розробка ідеї кінця історії в буквальному розумінні цього слова численними новітніми дослідниками в найрізноманітніших галузях науки свідчить про активізацію людської совісті. Протягом останніх кількох століть людина, здебільшого західна, до непізнаваності змінила навколишній світ, керуючись проголошеним ще в XVII столітті Френсісом Беконом принципом «Знання – сила!». Християнське розуміння людини як вінця творіння Божого в Новий час було проінтерпретовано так, що вона опинилася над природою, дозволивши собі робити з останньою все, що завгодно. Однак виявилось, що людина залишається перш за все істотою біологічною, а можливості самої природи не безмежні. Відтак історія може справді припинитися за відсутності її головної дійової особи.

Історія може завершитися негативно ще й з іншої причини. На думку одного з провідних теоретиків концепції «постісторії» Ж. Бодріяра, «ера споживання», в якій ми зараз живемо, представляє собою «історичне завершення всього процесу прискореного виробництва під знаком капіталу», «еру глибокого відчуження» [28, с. 239]. Він зауважує, що «...ми живемо, по суті, не стільки поруч з іншими людьми, не в присутності них самих і їхніх роздумів, скільки під німим поглядом слухняних предметів, що примушують вдаватися до галюцинацій, і які

повторюють нам увесь час одну і ту ж промову про нашу приголомшливу могутність, потенційний достаток, про нашу відсутність одне для одного». І далі додає: «...ми поступово стаємо функціональними» [28, с. 5]. Дійсно, ХХ століття вперше в історії людства продемонструвало, що культурні цикли можуть змінюватися швидше, ніж соціальні. А це, у свою чергу, поставило перед людиною низку проблем і запитань, які не можуть залишатися риторичними. Серед них чільне місце посідає питання чи зможе людина в нових соціокультурних умовах та надзвичайній швидкоплинності часу залишитися творчою, соціальною та культурною істотою, чи не стане вона заручником продуктів своєї ж діяльності. Негативна відповідь на подібне питання означає, що сучасна культура перебуває у перехідному, кризовому стані. Останнє відображається у ряді філософських концепцій, автори яких попереджають про можливі загрози. Необхідно відмітити в даному контексті діяльність учасників Римського клубу та напрацювання представників комунікативної філософії, наприклад, К.-О. Апеля, Г. Йонаса, Д. Бьолера, які розробляють принцип відповідальності перед майбутнім [див., напр.: 7; 8; 34].

Аналіз конкретних філософсько-історичних концепцій, що експліцитно або імпліцитно містять у собі ідею завершення історичного процесу, буде здійснено у другому підрозділі. А зараз ми спробуємо виявити позитивний і негативний потенціал, що несе в собі поняття «кінець історії» з огляду на сучасну його експлікацію. Аналізуючи дане питання, російський дослідник Ю.Л. Ломоносов виокремлює чотири позитивні сторони ідеї кінця історії, відтворюючи при цьому думки П.А. Рачкова:

- 1) акцентування уваги на існуючих гострих суспільних суперечностях, доведення їх тимчасовості за умови боротьби з існуючим суспільним злом;
- 2) розробка можливих шляхів кардинального вирішення соціальних проблем, прагнення визначити ідеальну форму організації постісторичного вільного суспільства;
- 3) цінним визнається сам підхід до історії, відповідно до якого його можна пізнати і робити остаточні висновки виходячи з усвідомлення кінцевого стану

(тобто розкриття смислу історії з позицій «сови Мінерви»), однак у разі відсутності установки на абсолютизацію і догматизацію такого підходу;

4) чітка постановка питання про майбутнє людства [105, с. 85-87; 162, с. 12-15].

Погоджуючись в загальних рисах з подібною оцінкою даної світоглядної універсалії, дозволимо собі висловити деяке зауваження. На нашу думку, дуже ризиковано зараховувати до «сильних» сторін ідеї кінця історії підхід до оцінки суспільних явищ, контрфактично передбачаючи їхнє завершення. Ю.Л. Ломоносов та П.А. Рачков з цього приводу стверджують, що слід брати до уваги відносну істинність нашого знання у певний історичний час, яку не можна абсолютизувати, тобто ми маємо спиратися на реальні дані, доведені факти. Проте до цього, ймовірно, необхідно додати наступне: є суттєва різниця між тими випадками, коли за основу (як кінець суспільного розвитку) береться теперішній час і коли – час майбутній. Якщо йдеться про теперішній час, то ми виходимо на ідеалізацію існуючого суспільного устрою, адже останній розглядається як такий, що не має аналогів у минулому, а відтак – найбільше відповідає уявленням людей про оптимальну організацію свого співжиття. Тобто мислитель, який розробляє концепцію за даною схемою, залишається у полоні прогресизму та об'єктивізму; він, напевне, забуває, що є реальним учасником історичного процесу, а не знаходиться десь над ним, й історія не обов'язково має рухатися за планом філософа, як за планом позаісторичної сили. За такого підходу, на нашу думку, втрачається один із елементів науковості – критичне ставлення до об'єкту вивчення. Крім того, що дає нам підстави стверджувати, що сучасність виступає як певна завершена епоха, з огляду на яку ми можемо оцінювати усі попередні стани суспільного розвитку? Якщо ж ідеться про майбутній час, то закономірно постає питання: а хто напевне знає яке майбутнє на нас чекає? Виходить, що мислитель конструє модель ідеального суспільного устрою, в яку вірить сам і в яку пропонує вірити тим, хто хоче аби людство було щасливим. У такому разі ми ще далі виходимо за межі наукового підходу. Тому третій аргумент ми б не

зараховували до позитивних сторін ідеї кінця історії, або ж його необхідно посилити, враховуючи останні міркування.

До речі, сам П.А. Рачков, говорячи про недоліки концепцій кінця історії, серед інших називає і профетичний (тобто такий, що передбачає досягнення теперішнього і минулого через майбутнє) підхід до виявлення сенсу і цілей історії. Так, на його погляд, автори подібних концепцій, не маючи «якої-небудь об'єктивно-наукової основи бачення майбутнього», «натягують» слова й аргументи на заздальгідь оформлену мислену авторську конструкцію [162, с. 12-13]. Зазначене наводить на думку, що автор мав на увазі теперішній час як своєрідний кінець, результат історичного розвитку, виходячи з якого необхідно осмислювати увесь цілісний процес і окремі суспільні явища. Однак аргументація стосовно налаштованості мислителів на прогресизм та об'єктивізм, внаслідок неоднозначного ставлення до них в рамках сучасного філософського дискурсу, не дозволяє однозначно зарахувати такий підхід до позитивних сторін концепцій кінця історії.

До слабких сторін ідеї завершення історичного процесу можна також віднести умоглядність, утопічність у «негативному значенні» (П. Рікер), неможливість аргументовано довести, що коли-небудь настане безконфліктне суспільство, в якому, по суті, припиниться будь-який рух, тобто в котрому, по великому рахунку, буде відмовлено людині як істоті творчій у можливості створити щось принципово нове, та ін.

Окремо необхідно відмітити, що мислена схема кінця історії є невід'ємним елементом світогляду людини, базованого на ідеях монотеїстичної релігії та особистісного Бога-творця, зокрема західної. Так, наприклад, ще в християнській філософії, з часів Аврелія Августина, закладена ідея поділу Всесвіту на два світи: земний, грішний, несправжній та небесний, Божий, досконалий. Перебування в гріховному світі є тимчасовим, а попереду обов'язково чекає рай (звичайно, за умови активності самої людини, направленої на боротьбу з існуючим злом, своєю недосконалою природою). Відтак уся енергія людини спрямовувалась на наближення світу справжнього, тобто на майбутнє. Секуляризація свідомості в

Новий час спричинила розвиток техніко-технологічного аспекту культури («цивілізації» у розумінні Г. Зіммеля), але аж ніяк не сприяла гармонізації стосунків окремої людини з суспільством та природою. Внаслідок «смерті Бога» виник духовний вакуум, який викликав феномен поклоніння іншим людям. Адже усе, що непідвладне людині, раніше виконувала надприродна сила і це формувало стан психологічного комфорту, впевненості, упорядкованості оточуючого середовища. Так, наприклад, Дж. Мердок відносить релігійні вірування та ритуали до культурних універсалій, тобто до таких елементів культури, які є спільними для усіх народів, що жили коли-небудь в історії або живуть зараз. Дана культурна універсалія може проявлятися у формі віри в долю, єдиного Бога, кількох богів або ж у відсутність будь-якої надприродної сили. Однак сама ця віра притаманна усім людям і це дає можливість припустити, що вона є специфічним людським «інстинктом», що сприяє нашому психологічному виживанню в складних суспільних умовах.

Коли ж людина поставила себе над природою, над усіма іншими живими істотами (внаслідок трансформованої під впливом розвитку науки і техніки ідеї людини як «вінця Божого творіння»), перед нею відкрились неймовірні горизонти – вона усвідомила, що не лише спроможна перетворювати навколишній світ, але одночасно виступає і творцем власного життя, а тому має сама відповідати за власні вчинки й сама проектувати своє життя. Подібне усвідомлення викликало захисну реакцію: «надмірний тягар» став причиною «втечі від свободи» (Е. Фром), що у ХХ столітті проявилось у формуванні численних тоталітарних режимів у Європі у міжвоєнний період. Відомо, що не останню роль у їхньому майже безперешкодному встановленню відіграла така одна із провідних ідей, як ідея яскравого змалювання щасливого справедливого майбутнього, у реалізацію котрої знову ж таки повірили мільйони некритично мислячих людей. Крім того, Е. Фром попереджає у передмові до 25-го видання його книги «Втеча від свободи», що «... сучасна людина залишається в полоні деякого занепокоєння і схильна до спокуси в будь-який момент встати під прапор якого-небудь диктатора, і тим самим, повністю втративши свободу, перетворившись на маленьку деталь

величезної машини, стати не вільною людиною, а ситим і добре одягненим роботом» [202, с. 9]. А як показала практика минулого століття, ідея кінця історії може «посприяти» процесу, окресленого Е. Фромом.

Таким чином, як видно із попереднього аналізу ідеї кінця історії, дана категорія є надзвичайно полісемантичною. Її можна кваліфікувати як своєрідний ідеальний тип, як певний мислений конструкт, що не має емпіричних прообразів у реальному світі, а формулюється мислителем задля якомога кращого пояснення власного бачення соціально-історичної дійсності. У сучасному філософському дискурсі вона використовується на позначення ідеологеми релігійного плану, одного із соціально-політичних міфів, можливих консолідуючих цінностей співбуття людського суспільства, форми соціального прагнення людства до самозбереження. Тому філософський зміст ідеї кінця історії може бути «розшифрованим» лише в контексті певної авторської світоглядної системи.

1.2. Постановка питання історичного фіналізму у світовій філософській думці

Цілісна концепція телеологічно-фіналістського бачення світової історії вперше була сформульована в межах теології історії, хоча її витoki необхідно шукати в міфологічній свідомості, зокрема в т.зв. есхатологічних міфах. Останні можна вважати відносно пізнім надбанням людства, адже міф у класичному розумінні цього слова є, по суті, позаісторичним явищем. Завдяки такому його атрибуту як синкретизм формується специфічний «міфологічний час», в якому, за А.Ф. Лосєвим, «кожна мить невідокремлена від вічності», адже те, що дається нам «у вигляді переходу від однієї речі до іншої, насправді є не стільки таким переходом речей і явищ, скільки взаємним і нерухомим зчіплюванням» [106, с. 36]. Відомо, що в первісну епоху існувало табу на вияв особистісної ініціативи, натомість за норму визнавали колективну підтримку раз і назавжди встановленого порядку в організації суспільного життя. А тому щоденні ритуали були покликані забезпечувати «вічне повернення» природних та життєвих циклів. За такої умови для носія міфологічної свідомості, що характеризується виключно ретроспективною орієнтацією, майбутнє взагалі не має будь-якої цінності.

Однак культурні зміни, які одночасно є і причиною й наслідком зміни самої людини, з часом почали трактуватися як деградація Космосу, що супроводжувалося страхом перед невідомим майбутнім, котре вже втрачало ознаки очевидності. Відтак першою реакцією людини на значні культурні зміни (і як їхній результат – розклад первіснообщинного суспільства) стала поява есхатологічних міфів, що лежать в основі таких релігій як іудаїзм та християнство (йдеться про міфологічні ідеї стосовно кінця світу у священній для представників обох релігій книзі – Старому Заповіті). Якщо основною темою архаїчних міфів виступає ідея тривалого творення Космосу із Хаосу, то більш пізні міфи оповідають про світову катастрофу, як правило, у вигляді «світової пожежі» або ж «світового потопу». Її причиною визнається моральна деградація людей внаслідок руйнації традиційних устоїв, вироблених «великими попередниками». Причому

даний мотив присутній і в багатьох філософських концепціях, наприклад, Платона, частково Августина, Віко, Гегеля, Маркса та ін.

В епоху середньовіччя під впливом християнської релігії починає трансформуватись уявлення про час і, відповідно, про історичний процес (хоча підґрунтя такого уявлення було закладене ще в іудейській традиції). Міфологема «золотого віку», орієнтована виключно на минулий час, для носіїв релігійної свідомості замінюється орієнтацією на майбутнє. Відсутність прямих аналогій між тим, що відбувається, і тим, що вже мало місце, викликало намагання людини «схопити» плинність часу (як причини змін) за допомогою винесення «справжнього буття» за межі реального світу. Час відокремлюється від вічності, а остання, у свою чергу, обумовлює спрямованість самого часу. Таким чином, історичний час «розтягується» у лінію; він має початок та кінець, який одночасно виступає й метою історії.

Саме з такої світоглядної позиції була сформульована теолого-теоретична концепція Аврелія Августина, яку можна вважати першою спробою цілісного осмислення світової історії, історії всього людства, з точки зору її мети та сенсу. Вона у концентрованому вигляді викладена в роботі «Civitas Dei» («Про Град Божий»), якій Августин присвятив близько двадцяти останніх років свого життя.

В історіософській концепції Блаженного Августина історичний процес постає як «стріла часу, що летить» від минулого (гріхопадіння Адама) через теперішнє (час існування двох градусів у земному світі, який поділений на шість періодів, що символізує, напевне, дні творення Богом світу) у майбутнє (відокремлення земного граду від граду Божого через Страшний суд). Ця схема демонструє лінійність історії, оскільки «здоровий глузд розриває... вимишлені уявою кола, що обертаються» [3, с. 595]; натомість «жертва Христа», як знакова подія людської історії, розмикає її, роблячи кожен момент людського життя на землі унікальним, а час незворотнім. Відтак історія, яка оголошується детермінованою проявом Божої волі, має свій початок і свій кінець. Причому її кінець (лат. *finis*) одночасно виступає й метою історичного процесу, який не розвивається, а твориться у вигляді «вічного міста», що не підлягає розрусі й загибелі. Воно, за

Августином, має постати в результаті «необхідного кінця обох градусів – земного і небесного» після «останнього Божого суду» над «живими і мертвими». Тільки тоді, в кінці земної історії, «справжнє і повне щастя перетвориться на долю добрих, а заслужене і величезне нещастя – на долю злих» [3, с. 1061]. Саме в цьому напрямку рухається історія – у напрямку людського спасіння, причому спасіння індивідуального.

Необхідно відмітити, що концепція Августина не ґрунтується виключно на релігійній традиції. Важливим її джерелом можна також вважати античну філософію, зокрема вчення Платона, Плотіна, Цицерона та ін. Так, А.А. Чанишев зазначає, що Августин відтворює в рамках християнської світоглядної схеми такий елемент античної традиції, як розрізнення між «(земним) царством» та «державою» з усіма витікаючими з цього наслідками. Поняття, аналогічне «державі» давньогрецьких авторів, він передає терміном «*civitas*», під яким розуміє таке політичне співтовариство, в котрому має місце справедливе правління. Його можна порівняти з ідеальною державою Платона як ідеєю досконалої політичної організації. Причому обидва мислителя пояснюють причину відсутності справедливого правління в сучасних їм суспільствах законом деградації (у Платона – на основі філософсько-міфологічного світогляду, в Августина – релігійного, тобто внаслідок гріхопадіння). Що стосується поняття «царство», то воно використовується в єпископа Гіппонійського на позначення реального історичного державного утворення, подібного язичницькому Ассирійському царству, або ж Риму [212, с. 130] (аналог у Платона – конкретно-чуттєве втілення ідеї держави, що не відповідає досконалості взірця).

Отже, августинівський *Civitas Dei* – це одночасно і взірець справедливої держави, і вічний досконалий світ, в якому перебувають безсмертні, і результат боротьби між земним градусом та Градом Божим у земному світі, і кінцева мета історичного процесу, провіденційно визначена Божою волею. Історія, яка, серед іншого, зараховується Августином до творінь Божих, реалізується в земному світі як арені співіснування двох градусів, приречених на загибель. Завершення історії ознаменує собою реалізацію найвищого блага, яким, з точки зору граду Божого,

виступає вічне життя. Відтак кінець граду Божого, що тимчасово «перебуває в земних мандрах» і «має небесний світ у вірі й за цією вірою живе праведно», та земного граду, який перебуває у гріховності і в земному світі не долучився до праведного життя, стане початком нового життя, де не буде несправедливості, нещастя, нерівності тощо.

«Всесвітнє вічне місто» відтепер стає невід'ємним елементом світогляду численних мислителів, які згодом розробляли соціально-філософські концепції. Що стосується епохи середньовіччя, то авторитет Августина (як одного з отців церкви) визнавався беззаперечним. Протягом майже десяти століть церковно-християнське вчення було мірилом істинного та хибного, правильного й неправильного. Проте після завершення епохи середньовіччя починає домінувати світська система цінностей. Як стверджує Р. Гвардіні, в епоху Відродження зароджується нова, ворожа християнському Одкровенню чи, принаймні, байдужа до нього орієнтація, яка з того часу визначала подальший розвиток культури [49, с. 261]. Тому в цей час внаслідок секуляризації свідомості розуміння кінця історії у вигляді ідеї «небесного царства», яка в середні віки практично не зазнавала кардинальних трансформацій, поступово перетворюється на ідею земного раю.

Секуляризація релігійної теми Раю як Небесного Єрусалиму призвела до появи ідеалізованого образу суспільства. З'являються численні утопії, об'єднані схожою схемою оповіді: головним героєм виступає мандрівник, який відвідує деяку невідому країну, де спостерігає досконалу, з точки зору автора, суспільну організацію. Так побудовані «Утопія» Т. Мора, «Місто сонця» Т. Кампанелли, «Християнополіс» І. Андрее, «Нова Атлантида» Ф. Бекона та інші подібні «урбаністичні фантазії» XVI – XVII століть. Звичайно, прообразом багатьох з них виступає концепція ідеальної держави Платона, однак ідея розумно та гармонійно облаштованого соціального простору в епоху пізнього Відродження була своєрідно поєднана зі своїм новозавітним прототипом [17, с. 104]. Тому цілком доречно, на наш погляд, припустити, що утопічні уявлення про досконалу соціальну організацію пов'язані з можливою кінцевою точкою історії. Спочатку, під впливом ейфорії від численних географічних відкриттів, виникла ідея, згідно з

якою ідеальне місто-держава існує вже зараз, десь на невідомому острові, на цій землі, а не в потойбічному житті, після смерті. Проте, чим більше відкриттів робили мореплавці, тим менше залишалося надій на те, що таке місце реально буде знайдене. Відтак «просторові» утопії поступаються місцем «часовим» (ухроніям) з їх орієнтацією на майбутній час [77, с. 47], які чудово вписуються в християнську лінійну схему осмислення історичного процесу. Так, наприклад, вже в утопіях Я. Комеліуса та Г. Лейбніца межі ідеального конкретного християнського міста-держави знову розширюються до загальнолюдських розмірів [17, с. 104]. Причому зустріч європейців з кардинально відмінними способами організації людської життєдіяльності, яка, здавалось, мала б підірвати їх віру в єдність загальнолюдської історії, насправді стала причиною своєїрідної «мутації» ідеї прогресу. Факт розмаїття варіантів культурного розвитку в різних регіонах світу було проінтерпретовано як перебування народів на якісно відмінних стадіях загальнолюдської «драбини прогресу». Тобто вихід західних інтелектуалів при осмисленні всесвітньо-історичного процесу за межі європейського регіону на практиці супроводжувався формуванням такого світоглядного принципу, як євроцентризм (виникає і концептуально оформлюється дихотомія «примітивність – цивілізація»). Найяскравішим втіленням даного принципу є спекулятивне обґрунтування Гегелем у «Філософії права» розмежування «цивілізованих націй» та «інших народів, які відстають від них в субстанціональних моментах держави», тобто «варварів і нерівноправних їм» [51, с. 373].

В епоху Просвітництва раціоналізм картезіанського гатунку, що передбачав рух думки від розуму до природи, замінюється «натуралістичним» раціоналізмом, який в своїй основі мав протилежну орієнтацію – рух від природи до розуму. Подібна трансформація парадигми мислення ґрунтувалася на тій ідеї, що саме природа породжує розумних людей, а вони, у свою чергу, мають наслідувати її «природній порядок» [179, с. 113]. Відтак пріоритетним має бути дослідження самої природи, яка виступає не просто об'єктом пізнання, а й джерелом і середовищем існування людини, місцем реалізації її історії. Не дивно, що в цей

час осмислення історичного процесу відбувається з позиції т.зв. «натуралістичного історизму», який можна вважати першою спробою зберегти віру в смисл історії, у її щасливий кінець, але без Божественного втручання. Отже, починаючи з XVIII століття «мислена фігура» (Клеменс Фрідріх) кінця історії набуває нового звучання за рахунок ідеї прогресивної спрямованості суспільного розвитку. Відтепер історія не твориться якоюсь зовнішньою силою, як це було в концепції Августина, а саме розвивається завдяки здатності людини до розумної діяльності, спрямованої на забезпечення її комфортного існування в межах природного та створеного нею культурного простору. Сама ж людина розглядається, за влучним виразом Т. Гоббса, як «обдарована розумом тварина». Просвітниками проголошується ідея існування вічної природи людини, пізнавши яку можна з великою мірою достовірності спрогнозувати модель найоптимальнішого суспільного облаштування. Показово, що під «природою людини» розуміли в той час «суму її природних здібностей та сил, таких, як здібність харчуватися, рухатися, розмножуватися, таких, як почуття, розум тощо» [57, с. 510-511].

В цілому просвітники, осмислюючи всесвітній історичний процес, оптимістично дивилися у майбутнє. Майже у всіх із них історичний прогрес ототожнювався з прогресом людського розуму. Останній у своєму розвитку проходив декілька етапів, які співпадають з конкретними історичними епохами. А оскільки історичний процес органічно включений у природній, то закони природи одночасно виступають і законами історії. Отже, згідно з Вольтером, Ш.Л. Монтеск'є, А.Р. Тюрго, Ж.А. Кондорсе та ін. мислителями французького Просвітництва, суспільство постійно рухається від «нерозумного» стану до «розумного», у напрямку встановлення на землі Царства Розуму, де кожна людина стане щасливою.

Як слушно зауважує Т.І. Ящук, у XVIII столітті європейська культура відкрила для себе світ історії, який досі ховався в тіні античного космосу, або біблійної священної історії. Осмислення досвіду минулого у формі «філософської історії» зробило можливим пояснення подій всесвітньої історії як певного цілого

[223, с. 115]. І хоча питання про кінець історії не ставилося просвітниками в явній формі, однак, на наш погляд, висловлена ними ідея досягнення щасливого майбутнього (завдяки здатності людського розуму до цілеспрямованої діяльності) стала основою його розробки тими мислителями, які, спираючись на здобутки своїх попередників, в подальшому спробували сформулювати шляхи досягнення справедливого суспільного устрою (тобто більше уваги приділили не аналізу минулого, а саме конструюванню майбутнього). Таким чином, лінійна модель пояснення історії, що іманентно містить у собі ідею фіналу історичного процесу, знову стає домінуючою в європейській філософській думці. Однак тепер вона набула секуляризованого змісту і саме людина визнається творцем власного майбутнього.

Однією із перших спроб підведення підсумку теоретичних пошуків історизму Просвітництва та здійснення критичної рефлексії стосовно більшості його тез можна вважати філософсько-історичну концепцію І.Г. Гердера. Він у праці «Ідеї до філософії історії людства» визначив мету історичного процесу як створення раціоналізованого гуманістичного суспільства, яке сприятиме досягненню загальнолюдського щастя. На його думку, «сутність людства, мета і доля людського роду» базуються на «справедливості та розсудливості», а всесвітня історія характеризується як «поступальний рух добра», тобто як прогрес гуманності [55, с. 456]. Причому процес оволодіння духом гуманності не безкінечний. Рано чи пізно людський рід досягне найвищого рівня моральної досконалості («богоподібної гуманності»), що на зміну людині як вершині Божого творіння прийдуть істоти вищого роду. Відтак історія виступає у Гердера лише як засіб досягнення прийдешнього світу досконалості, а отже набуває яскраво вираженого фіналістського характеру [179, с. 180].

Дещо окремо від новочасного європейського філософсько-історичного дискурсу стоїть концепція «Вічної Ідеальної Історії» італійського мислителя Дж. Віко, що виступає як своєрідний синтез античної циклічної моделі історії та релігійного провіденціалізму. Відповідно до цієї «нової науки», «протікають у часі Історії усіх Націй у їхньому виникненні, русі вперед, функціонуванні,

занепаді та кінці» [42, с. 118]. Необхідно зазначити, що філософсько-історичні ідеї Віко займають проміжне становище між середньовічною та новочасною картинами світу, що відобразилося, зокрема, у самій назві запропонованої ним нової науки про загальну природу націй – «Раціональна Громадянська Теологія Божественного Провидіння».

Концепція Віко по праву може вважатися однією з перших спроб узагальнення історичного розвитку народів (в т.ч. й неєвропейських) і виокремлення в ньому таких епох, що послідовно змінюють одна одну й мають значимість самі по собі, а не як основа для подальшого розвитку людства. Так, він зауважує, що усі народи незалежно один від одного проходять три основні періоди свого існування: Вік Богів (коли люди-язичники гадали, що живуть під божественним управлінням), Вік Героїв (коли в Аристократичних Республіках управляли герої на основі ідеї переважання своєї природи над природою плебеїв) та Вік Людей (коли всі люди визнали, що вони рівні за своєю природою). Така хода історії намічена провидінням від самого початку зародження «Націй». Свідченням цього Віко називає наявність у різних стародавніх народів, що безпосередньо не контактували між собою, схожих уявлень про богів та героїв, а також поява у них релігійних вірувань, шлюбу та поховання померлих як засадничих елементів культури. Дж. Мердок відносить останні до т.зв. універсальї культури, котрі проявляються в різних «модифікаціях» у різних народів.

Віко у роботі «Засади нової науки про загальну природу націй...» часто посилається на «божественного Платона», ставлячи останньому в заслугу висловлену ним ідею щодо ролі Провидіння в житті людей. Крім того, його тезу про «вічне повернення людських речей» також можна порівняти з тезою античного мислителя про необхідний кругообіг форм правління. Причому обидва філософи проголошували причиною постійного суспільного коловороту недосконалу природу людини. Однак, якщо у Платона діє закон суспільної деградації, що можна розцінювати як відголосок міфологічного типу свідомості, то у Віко цикл відбувається по висхідній лінії (що демонструє вплив на нього

Просвітництва). В будь-якому разі в обох концепціях присутній елемент «ідеальної держави» як межа людських можливостей, що дає підстави розглядати і Платона, і Віко як мислителів, які так чи інакше причетні до розробки ідеї кінця історії.

Цікаво прослідкувати й вплив християнської традиції на формування основних положень філософії історії Віко. Так, останній постійно акцентує увагу на ролі релігії для кожної історичної епохи, і тим самим доходить висновку, що «якщо народи втратять релігію, то в них не залишиться нічого, що примушувало б їх жити в суспільстві...» [42, с. 471-472]. Крім того, з огляду на це необхідно відмітити, що основні філософсько-історичні тези Віко в загальних рисах в подальшому стануть основою для концепції Гегеля (не зважаючи на різні моделі пояснення історичного процесу): вся історія у «згорнутому вигляді» міститься у Божому Провидінні; зміна історичних епох напередвизначена; людина рано чи пізно вийде на магістральний шлях розвитку історії; ідеальний тип держави є універсальним тощо [179, с. 163-164].

Особливу роль ідея завершення історії відіграє у тих філософів, які намагалися побудувати класичні світоглядні системи. Причому філософсько-історична проблематика могла виступати у них як другорядна, але необхідна для цілісного вираження свого світобачення. Яскравим прикладом тут може слугувати вчення І. Канта, який здебільшого концентрував свою увагу на гносеологічних та етичних питаннях, однак у 1784 році написав статтю «Ідея всезагальної історії у всесвітньо-громадському плані» з метою прояснити власну позицію з питань філософії історії. Необхідно зазначити, що, на думку деяких сучасних дослідників, кантівський ідеал всесвітньої республіки перебуває за межами дискурсу «кінця історії» (див., напр.: [105, с. 32]). Однак, з нашої точки зору, висловлені ним ідеї з приводу необхідності створення «філософської історії», яка обов'язково має включати в себе обґрунтування суспільного ідеалу, сприяли в подальшому розробці в т.ч. й проблематики кінця історії.

У зазначеній праці Кант показав, як має бути охарактеризована всесвітня історія з точки зору трансцендентального ідеалізму. Так, відповідно до його

концепції, історія має здатність самостійно розвиватися (а не творитися деякою надприродною силою). Кінцеву мету історичного процесу, за Кантом, «намічає» природа, яка має по відношенню до людей певний «таємний план», але реалізує його саме людина, точніше, людство, оскільки «обдарована розумом тварина» стає дійсно людиною, тобто моральною і культурною істотою, лише в ході тривалого процесу культурогенезу – завдяки акумуляції і передачі власного досвіду від покоління до покоління. Відтак, історія, з огляду на ідеї Канта, спрямовується на свідому реалізацію людьми, наділеними необмеженою свободою, категоричного імперативу (як апіорного принципу «чистої моральної свідомості») за допомогою встановлення «внутрішньо і для цієї мети також зовнішньо досконалого державного устрою як єдиного стану, в якому вона [тобто історія людського роду] може повністю розвинути усі задатки, закладені нею в людство» [84, с. 18-19]. Отже, від людини як представника людського роду залежить настання «радісного для наших нащадків моменту», тобто справедливого «всезагального правового громадянського суспільства».

Отже, в філософській системі Канта сформульована мета історичного процесу як ідеальний, на думку її автора, суспільний устрій. Однак, якщо у нього досягнення подібної мети виступає як «величезна проблема для людського роду», котру «повністю вирішити неможливо», а можна лише безкінечно наближатися до цієї ідеї, то у іншого німецького класика – Г.Ф.В. Гегеля – «кінець історії» перетворився з суспільного ідеалу на суспільну реальність, свідком якої, на його думку, був він сам. Це стало можливим тому, що Гегель «онтологізував» належне, зробивши його об'єктивно-належним. Так, відповідно до його концепції, історичний процес не містить у собі поділу на «сущє» та «належне», оскільки «належне» від самого початку виступає як «сущє». Тому «філософська історія» (тобто вчення самого Гегеля), на відміну від «початкової» та «рефлексивної» історій, спроможна побачити за випадковою наявною формою необхідний зв'язок, пізнати сенс історії [91, с. 60-75]. Трансцендентне у нього перестає бути непізнаваним.

Аналіз філософсько-історичних поглядів Гегеля, детально викладених у його «Лекціях...», а також у «Філософії права» дає підстави стверджувати, що він повністю прийняв та відтворив основну схему іудео-християнської трактовки історичного процесу, включаючи ідею його фіналу. Однак, тезу про кінець історії Гегель намагався обґрунтувати за допомогою раціоналістичних засобів, а не сприймав її на віру. Для реалізації такого завдання він використовував основні положення власної філософської системи об'єктивного ідеалізму. Відомо, що субстанційною основою буття, за Гегелем, виступає чисте мислення (об'єктивна ідея), яке наділене поняттями (категоріями), що за законами діалектики переходять одне в одне. Це є логічний, а не часовий процес. Тому, коли усі можливі варіанти чистих перетворень вичерпуються, об'єктивна ідея здійснює вільний акт онтологічного самовідчуження, результатом чого стає поява предметного світу. Останній виступає у вченні Гегеля інобуттям чистого мислення, його протилежністю і одночасно засобом самопізнання об'єктивної ідеї, яке розгортається в історії. Отже, історичний процес – це «шлях визволення духовної субстанції», «процес розкриття у дійсності своєї в-собі-і-для-себе-сущої сутності», в результаті якого вона стає «світовим духом» (або ж абсолютним духом).

Історія у Гегеля, як і в християнських філософів, має початок та кінець. Вона починається з появою держави, котра уособлює собою «народний дух» («Volksgeist») як фрагмент майбутньої світової історії, як конкретний прояв «Світового Духу» («Weltgeist»). Отже, «народний дух» розглядається Гегелем як партикулярний дух, що може з часом зникнути, виконавши своє призначення. Але світовий дух ніколи не зникне, він є вічним. («Тривалість часу є дещо цілком відносне, а дух вічний. Тривалість у власному сенсі для нього не існує» [50, с. 152].) На історичній арені він проявляється, коли різні держави вступають у міжнародні взаємини, керуючись, як їм здається, виключно власними інтересами. Проте насправді вони реалізують мету світового розуму, яка одночасно виступає іманентною метою всесвітньої історії. Категорія світового розуму використовується Гегелем як деяка абстракція, на позначення духу у відриві від

людини. Тут, на наш погляд, яскраво проявляється телеологічність в осмисленні історичного процесу. Людина – представник абсолютного духу, «суб'єктивність, яка здійснює субстанціальне», «інструмент» його поступального розвитку і водночас «самоціль», тобто світовий розум визначає для людей мету їхньої діяльності, хоча й визнається, що її реалізація співпадає з інтересами самих людей [51, с. 372]. Даний феномен Гегель кваліфікував як «хитрість розуму». Останній, самопізнаючи себе в історії і реалізуючи свою свободу руками людей, здійснює себе у світі і тим самим визначає мету всесвітньої історії. Причому все, що існувало колись й існує зараз, набуває деякого сенсу тільки у співвіднесенні з цією метою – «осягнути себе шляхом тлумачення себе для самого себе» [51, с. 370]. Тобто рух історії пояснюється Гегелем не з позиції минулого, а з точки зору майбутнього. Адже саме цього вимагає його філософська система, яка обов'язково має бути завершеною. Всесвітня історія як цілісний процес завершується у нього всередині самої історії, коли дух повернеться зі стану інобуття в себе, але вже знаючи, що він є, тобто «розгорнувши» себе.

Оскільки світова історія має «розумний план», то усі її етапи розглядаються в концепції Гегеля з огляду на її кінцеву мету. Крім того, сам механізм переходу від однієї історичної сходинки до іншої теж просякнутий телеологічністю: дух народу гине й народ сходить з історичної арени тому, що він уже реалізував своє призначення, власну історичну мету і не спроможний здійснити більш високу мету, призначену для інших [51, с. 371-372; 148, с. 31-32]. Так, за Гегелем, «всесвітня історія направляється зі Сходу на Захід, адже Європа є безумовно кінець всесвітньої історії, а Азія її початок» [50, с. 147]. Він порівнює конкретні історичні періоди з віком людини і демонструє процес «розвитку поняття свободи», що протікає у всесвітній історії. Схід – дитячий вік історії – знає тільки, що одна людина вільна, а всі інші їй підкорюються. Грецький світ, в якому «формується індивідуальності», співпадає з юнацьким віком, на зміну якому приходять вік змужнілості історії – римська держава, де зникає індивідуум, який, однак, досягає власних цілей у загальній меті. Тому грецький та римський світ знають, що деякі вільні. І тільки германські народи, які живуть у старечому віці

історії, завдяки християнству дійшли до усвідомлення, що вільним є кожний [50, с. 147-152; 51, с. 374-377]. Відтак тільки в кінці історії субстанціальна свобода стає суб'єктивною. Для світового духу це означає завершення діалектичних перетворень в результаті своєї повної реалізації. В цьому проявляється відоме протиріччя між гегелівською системою та його методом.

Окремо необхідно відмітити, що з огляду на досліджувану проблематику (постановка питання про кінець історії у світовій філософській думці) філософсько-історична концепція Гегеля може розглядатися як основа для подальшої її (проблематики) розробки в найрізноманітніших варіаціях. Це можна, на наш погляд, пояснити тим, що він намагався в ході осмислення історичного процесу поєднати роль трансцендентного та іманентного, поглянути на нього як на цілісність, що, безумовно, має сенс та спрямованість свого розвитку, і одночасно реалізується в ході людської діяльності. Тобто у вченні Гегеля зосереджені усі можливі варіанти філософського пояснення суті історії. Можна не погоджуватися з окремими елементами його філософсько-історичної концепції, але не можна відкинути її в цілому, адже вона увібрала в себе усі попередні досягнення в даній царині людського духу.

Ті дослідники, які орієнтувалися на ідеал «науковості», звичайно, відмовлялися від ідеї існування в історії деякої субстанції. Цим шляхом пішли позитивісти та марксистичи. Так, засновник позитивізму та «соціальної фізики» О. Конт намагався здійснити докорінне реформування філософії, проголосивши необхідність відмови від вивчення нею «сутностей, що осягаються розумом». На його переконання, на зміну «спекулятивній метафізиці» повинна прийти «позитивна філософія», яка має займатися вивченням «загальних ідей різних наук», що разом утворюють єдину систему і послуговуються одним методом дослідження. На практиці це означало, що методологія природничих наук визнавалась цілком придатною для вивчення суспільних явищ. Здавалося б, що з телеологічним та фіналістським підходом до пояснення історичного процесу покінчено на завжди, однак «позитивна теорія суспільного прогресу» Конта демонструє зворотне.

Розробляючи теорію соціальної статичності та соціальної динаміки, він спирається на ідеї своїх попередників – деяких французьких просвітників. Так, зокрема, Конт поєднує проблематику Монтеस्क'є щодо детермінізму історичних і суспільних явищ з проблематикою Кондорсе, пов'язаною з неминучістю поступу розуму людини в умовах невідворотного порядку. На цій підставі він проголошує, що суспільні явища підпорядковані суворому детермінізму, який набуває форми неминучої зміни суспільства під натиском розуму людини [14, с. 99]. Відтак розум людини вказує напрям історії, а остання потрібна тільки для того, аби він реалізував своє покликання – контроль за егоїстичними інтересами людей. Причому поступальний рух суспільства від «теологічної» стадії до «метафізичної», а від неї до «позитивної» характеризується Контом як «логічно необхідний» процес. Тому історія знову набуває телеологічного та фіналістського характеру, адже вона спрямовується до вищої і кінцевої стадії свого розвитку – «позитивної». Саме на цій стадії реалізується в межах всього людства ідеальне суспільство, організоване за такою формулою: любов як принцип, порядок як основа, прогрес як мета.

З даного приводу цікаву думку висловив Р. Арон: «...Той, кого вважають засновником позитивної науки, може також подаватись як останній прихильник християнського провіденціалізму» [14, с. 100]. Дійсно, Конт, прагнучи звести нескінченну різноманітність суспільств у просторі й часі до «основного ряду» становлення людського роду, до «єдиного задуму» та до остаточного стану розуму людини на основі виявлення загальних історичних законів, легко перейшов від наукової концепції пояснення історичного процесу до нової версії провидіння. Новизна полягає лише в тому, що історія спрямовується незмінною природою людини, яка, у свою чергу, підпорядковується невблаганним законам. Пізнавши ці закони, розум зможе приборкати егоїстичні, ірраціональні людські потяги, і тому сприятиме завершенню історії встановленням безконфліктного альтруїстичного «соціального організму» в межах всього людства.

Подібні світоглядні метаморфози можна спостерігати на прикладі вчення ще одного з класиків позитивізму – англійського дослідника Г. Спенсера. Його

уявлення про соціальну еволюцію (над-органічну фазу «великої еволюції») як про поєднання прогресу та регресу, як про таку, що неминуче переходить у стадію диссолюції, можна було б кваліфікувати як вихід за межі класичного дискурсу про досягнення суспільством свого кінцевого досконалого стану. Проте, як і у випадку з Контом, такі висновки були б досить поспішними.

Спенсер, говорячи про еволюцію суспільства, висловлює тезу, відповідно до якої визнається можливість досягнення «повної рівноваги» у взаєминах між людьми за допомогою «поступового наближення до гармонії між духовною природою людини та умовами її існування». Причому усі зміни в світі людини, в т.ч. і її моральне удосконалення, «запрограмовані» еволюцією, що розвивається за власними універсальними законами. Людині залишається тільки здійснювати на свідомому та підсвідомому рівнях пошук найефективніших засобів пристосування до оточуючого середовища. Отже, в концепції Спенсера, не зважаючи на проголошений суто науковий підхід, зберігається характерна для усієї попередньої філософії ідея існування надлюдської сили, що зумовлює спрямованість історичного процесу. Замість Бога, провидіння, Світового розуму, незмінної природи людини і т. ін. англійським філософом подібною силою проголошується еволюція. Зрештою, Спенсер із безпристрасного спостерігача перетворюється на оракула майбутнього, де «силами еволюції» має сформуватися справедливе суспільство, в якому кожна людина зможе досягти «кінцевої мети свого існування» – щастя [179, с. 276-277].

До розробників ідеї завершення історії можна, на наш погляд, зарахувати й таких мислителів, як К. Маркс та Ф. Енгельс. У їхніх численних роботах марно шукати прямих свідчень на підтвердження цієї тези. Більше того, вони категорично заперечували, що «історія... може отримати остаточне завершення в деякому досконалому, ідеальному стані людства», акцентуючи увагу на «безкінечному розвитку людського суспільства від нижчого щабля до вищого» [219, с. 375-376]. Дійсно, матеріалістичне розуміння історії базується на таких основних принципах, як визнання закономірності суспільного розвитку, існування причинно-наслідкових зв'язків і залежностей (детермінізму), поступального і

прогресивного розвитку суспільства, який має певні особливості у порівнянні з природними процесами. Отже, Маркс та Енгельс намагалися науково пояснити хід історії (як і позитивісти), і це, на думку багатьох дослідників, наприклад, Р. Баурмана, нібито дає достатні підстави стверджувати, що для їхнього вчення не була характерна телеологічна ідея існування «кінцевої мети» історії [19, с. 49-50].

Але саме основоположникам марксизму належить теорія «наукового комунізму», в якій капіталістична суспільно-економічна формація характеризується як кінець «передісторії» людства, а комуністична – як початок «справжньої історії», коли реалізується «реальний гуманізм і вільний розвиток кожного стане умовою вільного розвитку усіх». Відтак комуністичний проект можна вважати показником глибокої суспільної кризи й певним футурологічним прогнозом, версією історичного шляху, відмінною від версій «кінця історії», притаманних есхатології [105, с. 38]. Так, зокрема, у «Зауваженнях до програми німецької робітничої партії» («Критиці Готської програми» [111]) Маркс в загальних рисах (мабуть, свідомо, аби не бути звинуваченим в утопізмі, тобто прив'язаності до окресленого ідеалу) змалював майбутнє комуністичне суспільство і поставив питання про дві його фази, про соціалістичну революцію як засіб переходу до нової формації тощо. На його думку, і на цьому неодноразово було наголошено, перехід від «царства необхідності» до «царства свободи» є історичною закономірністю і не залежить від бажання людей, адже в основі історичної динаміки лежить рівень розвитку продуктивних сил суспільства.

Проте, як зауважує А. Валіцький, спираючись на Г. Лукача та Ж. Кальве, Марксова інтелектуальна спадщина характеризується «парадоксальним дуалізмом». З одного боку, історичний матеріалізм трактує історію як творену людьми, але не контрольовану й не плановану ними. Тобто це є теорія творення історії в структурі самозбагачувального відчуження (відчуження виробника від продуктів своєї діяльності, відчуження виробника від власної активності та відчуження людини від родової сутності, а історичного процесу від гуманістичної спрямованості), що дійсно претендує на статус науковості. А з іншого боку, теорія

«наукового комунізму» (включно з теорією соціалізму як нижчої фази) вимагала кардинально іншого – свідомого творення історії, спираючись на раціональні знання, вільну реалізацію цілей, визначених нашою невідчуженою родовою сутністю. На цій підставі Валіцький робить висновок, що теорія комунізму не є прямим продовженням матеріалістичного розуміння суспільства, а, навпаки, містить у собі обіцянку, що основні положення історичного матеріалізму перестануть бути обов'язковими у майбутньому [37, с. 90-92].

Таким чином, згідно з концепцією засновників марксизму, комуністична суспільно-економічна формація ліквідує будь-які прояви відчуження та соціальних антагонізмів. Останнє ознаменує собою настання якісно нової ери, що прийде на зміну класовим суспільствам (йдеться про ідею «кінця передісторії людства» і «початку справжньої історії»). Роль соціалістичної революції полягає саме в тому, щоб здійснити «стрибок в царство свободи». Дана ідея, якщо її розуміти буквально, нагадує есхатологічні уявлення про раптовий перехід від несправжнього існування до справжнього. Тому, на думку А.С. Панаріна, «в основі марксистської релігії лежить секуляризований неусвідомлений хліазм» [цит. за: 17, с. 117] як віра в тисячолітнє досконале царство на землі. Однак вираз «стрибок у царство свободи» можна розуміти й інакше: як фігуральний чи метафоричний. Тоді можна й інакше інтерпретувати «Марксову інтелектуальну спадщину», розглядаючи не саму її як дуалістичну, а говорити про дуалізм в інтерпретації вчення Маркса.

XIX століття в історії філософської думки позначене, як відомо, появою (поряд з грандіозними класичними раціоналістичними системами та «науковими проектами») ірраціоналістичних вчень. Дана обставина вплинула й на розвиток філософсько-історичної думки. Виникли т.зв. ірраціоналістичні трактовки ідеї кінця історії, до яких можна віднести й філософські положення такого оригінального мислителя, як Ф. Ніцше. Його небезпідставно вважають одним із пророків трагедій XX століття, оскільки ідея надлюдини об'єктивно виявилась теоретичним попередником реальних тоталітарних вождів. Однак, як і у випадку з

Марксом, скоріш за все, задум був абсолютно іншим, ніж це продемонструвала історична практика.

Ніцше говорить про людину як про «канат, натягнутий між твариною і надлюдиною, канат над проваллям», як про «міст, а не мету» [124, с. 9-10]. Натомість надлюдина – це істота, яка, будучи очищеною від ресентименту та духу помсти, здійснить радикальний розрив з попередньою цивілізацією та її інститутами: від держави і права до любові та моралі. На думку Ніцше, на зміну цивілізації, побудованій на протиприродних цінностях, проголошених Сократом і Христом, має прийти новий тип культури, котрий призведе до натуралізації людини та її возз'єднання з природою. Він пишається тим, що, ніби динаміт, підірвав тисячолітні заборони, проголосив прорив «по ту сторону добра і зла» – прорив до надлюдини, тим самим «розрубивши історію навпіл». Тому можна цілком погодитись з В.Н. Мироновим, який зауважує, що «ніцшеанський проект надлюдства є змістовно близьким до марксизму: ніцшеанське поняття ресентименту відповідає марксистській категорії відчуження». Вони «позначають різні модуси втрати людиною власної сутності» відповідно в культурній та економічній сферах [118, с. 169]. Відтак і Маркс, і Ніцше пропонували власні проекти майбутнього як проекти визволення людини, хоча й виходили з різних світоглядних позицій. Цікаво порівняти ще й позиції Ніцше та Достоевського. Так, останній також говорить про людину як про «слабосильну істоту», однак, на відміну від Ніцше, звинувачує не християнство, а недосконалу природу самої людини. Більше того, Достоевський зауважує, що християнське віровчення дає «вершині Божого творіння» надзвичайну свободу, але для більшості людей вона виявляється нестерпним тягарем. І тому Великий інквізитор з «Братів Карамазових» пророкує настання «царства спокою і щастя», адже «все, чого шукає людина на землі: перед ким схилитися, кому вручити совість та яким чином поєднатися нарешті усім в беззаперечний загальний і одностайний мурашник...» [66, с. 282].

Питання про кінець історії ставилося і в російській релігійній філософії початку ХХ століття. Зокрема, тема осмислення сутності і спрямованості

історичного процесу була надзвичайно близька таким мислителям, як М.І. Бердяєв та В.С. Соловйов. У кожного з них можна віднайти тези, які не просто співзвучні ідеї історичного фіналізму, а й цілісну концепцію власного варіанту кінця історії (причому вони обидва вживали це поняття у своїх творах).

Бердяєв свідомо протиставляє власне бачення сутності історичного процесу домінуючому на той час вченню – «релігії прогресу». Останнє, на його думку, представляє собою двічі спотворену християнську ідею спасіння: спочатку у вигляді хіліастичного вчення, а потім – «позитивної ідеї прогресу». Тому сподівання численних авторів «утопій земного раю» (Конт, Гегель, Спенсер, Маркс) на «іманентне вирішення трагедії всесвітньої історії і настання досконалого стану» Бердяєв називає хибними, оскільки «науково-позитивно можна обґрунтувати тільки теорію еволюції, а вчення про прогрес може бути тільки предметом віри» [21, с. 145-149]. Більше того, йдеться не просто про неможливість наукового доведення обов'язкового розв'язання історичної драми в межах самої історії. Важливішим для Бердяєва є т.зв. моральний аргумент. Адже ідея прогресу перетворює кожне покоління людей на засіб досягнення прийдешнього суспільного блаженства, що, звичайно, суперечить релігійній ідеї воскресіння усіх померлих і повстання їх перед останнім Божим судом. Тому Бердяєв називає майбутнє «покоління щасливчиків» «вампірами по відношенню до усіх попередніх поколінь» [21, с. 148].

На противагу філософсько-історичним вченням, що базуються на секуляризованій ідеї спасіння, Бердяєв висуває концепцію, відповідно до якої історія має «вищий сенс», а «Царство Боже – мета історії, кінець історії, вихід за межі історії» [20, с. 714]. Отже, в його концепції, як і в Августина, історія – це «шлях до іншого світу», в якому буде переможений час і настане вічність.

З аналогічної (релігійно-філософської) позиції висловлював свої ідеї і Соловйов. Однак у нього можна прослідкувати еволюцію уявлень про завершення історичного процесу. Якщо спочатку він виходив із прогресистських позицій, то наприкінці своєї творчої біографії перейшов на позиції соціального катастрофізму. Так, у «Читаннях про Боголюдство» історія розуміється ним як

Боголюдський процес втілення Божества і обоження людини, тобто послідовного поєднання «віри в Бога і віри в людину» [184, с. 33-34]. З оптимістичних позицій Соловйов розробляє теократичну утопію, засновану на ідеї всеєдності. Однак у більш пізній роботі «Три розмови про війну, прогрес та кінець всесвітньої історії...» він виходить з песимістичної позиції і проголошує, що «розв'язка нашого історичного процесу» полягає у «появі, прославленні та катастрофі антихриста» [183, с. 437].

Необхідно відмітити, що тема зла в історії (взагалі та особливо в її кінці) і теодицеї була дуже популярною в російському інтелектуальному середовищі початку ХХ століття. Той же Бердяєв говорив, що «антихрист є проблемою метафізики історії» і що «зло прийдешнього століття буде страшнішим, ніж зло минулого» [21, с. 159]. Проте, незважаючи на «невдачу історії», вона обов'язково має завершитись виходом у пост-історію.

Філософсько-історичні ідеї В.С. Соловйова стали предметом детального вивчення французького дослідника російського походження, оригінального інтерпретатора вчення Гегеля та одного з натхненників постмодернізму – О.В. Кожева (Кожевникова). Зокрема, він зауважує, що Соловйов здійснив тривалий шлях від крайнього оптимізму до песимізму у відношенні історичної долі російського народу. Але, з його точки зору, мислителю не вдалося побудувати завершену метафізику, котра б відповідала пізній позиції самого Соловйова, відповідно до якої людина визнається тільки матеріальним носієм, а не втіленням істини [61, с. 157]. Тому подальша діяльність Кожева – з приводу інтерпретації «Феноменології духу» Гегеля – була, ймовірно, покликана виконати поставлене російським філософом завдання. Більше того, В.І. Россман стверджує, що «кінець історії, за Кожевим, – те ж, що і в Соловйова, тільки без другого пришествя» [171, с. 102].

Згідно з позицією одного з кращих у післявоєнній Європі коментаторів Гегеля, історія тлумачиться як сцена, на якій розгортається боротьба між панською і рабською свідомістю, а результатом цієї боротьби є поява людини. Причому йдеться про конкретних людей і конкретну боротьбу, що зближує

позицію Кожева з матеріалістичним розумінням історії. Діалектичне розгортання історії, по суті, є «діалектикою» Пана і Раба і поділяється на три етапи. Перший етап, який відповідає періоду античності, характеризується виокремленням людини з природного середовища і домінуванням Пана. Останній демонструє бажання ризикувати життям заради визнання і перемагає Раба. Раб, у свою чергу, підкорюється шляхом часткового «діалектичного зняття». Оскільки Раб у свідомості Пана з часом перетворюється на одну із «речей», то його задоволеність від перемоги стає ілюзією (Пан хоче визнання від людини). Відтак починається новий виток історії, що хронологічно відповідає періоду середньовіччя. Той ідеал людини, який зародився в Панові, може «втілитися в життя, розкритися тільки в Рабстві і через Рабство». Так, якщо Пан здійснив свою свободу шляхом подолання в Боротьбі інстинкту самозбереження, то Раб робить те ж саме через Працю (він працює на іншого, долаючи свої інстинкти, покликані задовольняти власні потреби).

Таким чином, Раб визнає свободу Пана, його людську гідність. Але свобода самого Раба є абстрактною, оскільки немає зворотного визнання. Тому, слідуючи діалектичній схемі, Кожев наголошує на тому, що для того, аби «досягти остаточного Задоволення, яке дається взаємним Визнанням», Рабу необхідно нав'язати свою волю Пану. А для цього йому слід вступити з Паном в боротьбу, відповідно – перестати бути Рабом.

Пояснюючи механізм відмови Раба від своєї рабської сутності, Кожев частково бере на озброєння аргументацію Ф. Ніцше. Так, зокрема, він стверджує, що це можна здійснити тільки шляхом «позбавлення від рабської сторони Християнства», адже Бог – це теж Пан, хоча й потусторонній. Відтак, на думку Кожева, необхідно «спустити Небо на Землю», а «людина має сама стати Ісусом Христом» [97, с. 243-244]. Тільки тоді Раб зможе боротися за визнання в земному світі, результатом чого стане діалектичне зняття (або ж діалектичний синтез) Пана і Раба. А це, свою чергу, ознаменує собою завершення історії («історія зупиняється в ту мить, коли зникає відмінність, протистояння Пана і Раба, коли Пан перестає бути Паном, оскільки немає більше Рабів, а Раб перестає бути

Рабом, оскільки немає більше Пана, але він не стає при цьому Паном, оскільки Рабів більше немає» [97, с. 218]).

Кожев вважав себе «двійником» Гегеля і наголошував на тому, що він претендує виключно на коментування його «Феноменології духу». Однак на його філософську позицію, без перебільшення, вплинули і марксизм, і феноменологія Е. Гуссерля, й екзистенційна аналітика буття М. Гайдеггера та інші післягегелівські вчення. Тому у Кожева яскраво виражена саме антропологічна інтерпретація Гегеля, на чому, звичайно, у самого німецького класика акцент не робився. Отже, якщо у Гегеля історія завершувалася самопізнанням Духу та саморозгортанням його свободи, то у його французького послідовника – смертю людини, оскільки відсутність необхідності ризикувати життям (як це робив Пан) і працювати до виснаження (як це робив Раб) повертають людину до тваринного стану. В кінці історії «живі істоти, що мають тілесну форму», насправді не мають «Духа». Разом з людиною вмирають диференційована станова держава, репрезентативне мистецтво, філософія та лицарські цінності [171, с. 96].

Ідеї Гегеля та Кожева, у свою чергу, стали важливим теоретичним джерелом концепції відомого сучасного популяризатора тези про кінець історії – американського мислителя японського походження Ф. Фукуяма. Піднімаючи питання про можливість існування «Універсальної Історії Людства», останній підкреслює, що тим самим він «відновлює дискусію, котра виникла на початку ХІХ століття, але в наш час більш або менш затихла через чисельність подій, що відбулися з тих пір з людством» [204, с. 11]. Йому, дійсно, вдалося актуалізувати питання кінця історії, оскільки стаття з аналогічною назвою була перекладена багатьма мовами, а основні її ідеї широко обговорюються й донині. Свої застереження та коментарі з приводу проголошених Фукуямою положень в різні роки висловлювали П. Андерсен, А. Блюм, І. Крістл, Д.П. Моніхан, М. Мейер, С. Хантінгтон, Г. Хімелфаб, Кл. Фрідріх та інші дослідники. В рамках вітчизняного філософського дискурсу, на наш погляд, його ідеї були, здебільшого, проінтерпретовані не зовсім вірно. Концепцію Фукуяма слід розглядати в руслі філософії ідей, а не з точки зору діалектичного та історичного матеріалізму. Адже

він говорить про кінець історії саме як про «відсутність життєздатних альтернатив лібералізму», причому таких, які б складала «загальний для всього людства ідеологічний фонд» [205, с. 139], тобто таких, які б мали оптимальні механізми для поширення свободи. Отже, «кінець історії», за Фукуямою, це не просто кінець «холодної війни» чи певного періоду суспільного розвитку, а кінець історії як такої (Історії як еволюційного процесу самореалізації свободи в усьому світі, «свідомого зусилля абстракції, в якій події важливі відокремлюються від неважливих», а не історії як сфери повсякденних подій, «каталогу всього, що відбувалося в минулому» [204, с. 222]). Тобто, з його точки зору, це останній етап в ідеологічній еволюції людства й універсалізації західної ліберальної демократії. Причому перемога лібералізму спочатку має місце в «сфері ідей чи свідомості», а вже потім – «в реальному чи матеріальному світі». Крім того, як зауважує Р. Кемпбел, під кінцем в концепції Фукуями необхідно мати на увазі скоріше телос, «здійснення», аніж «фініш» або «завершення», «закінчення» [див.: 228].

Проте кінець історії як остаточний тріумф свободи – це тільки один із аспектів розуміння Фукуямою даної проблеми. Виступаючи в цілому з позиції неогегельянства, він у той же час в кінці своєї відомої статті висловлює ностальгію «за часом, коли була історія». Адже в її кінці на зміну «боротьбі за визнання, готовності ризикувати життям заради виключно абстрактної мети, ідеологічній боротьбі, що вимагає відваги, уяви та ідеалізму» приходять «економічний розрахунок, безкінечні технічні проблеми, турбота про екологію та задоволення витончених запитів споживача» [205, с. 148]. В даному аспекті позиція дослідника близька до ідей Ф. Ніцше (про «останню людину» як про «найбільш зневажливу людину») та Ж. Бодрійяра (про споживацьке суспільство). Отже, ставлення Фукуями до кінця Історії є глибоко амбівалентним, оскільки дана ідея виступає у нього і як тріумф свободи, і одночасно як «сумний час», оскільки «остання людина перестає бути людиною».

В подальшій творчій діяльності Фукуяма, будучи високопоставленим чиновником в США, робить акцент саме на першому аспекті розуміння кінця історії (перемога Заходу як типу культури). Так, наприклад, в статті за 2002 рік

він наголошує на тому, що «існують усі підстави для того, аби вважати, що західні цінності та інститути значною мірою прийнятні для багатьох, якщо не для більшості, незахідних народів». Фукуяма не заперечує, що сучасна демократія – надбання саме західної цивілізації, побудованої на християнських цінностях. Однак, він порівнює її роль з роллю наукового методу (ще одного культурного здобутку Заходу), зауважуючи, що і те й інше «має універсальну здатність щодо застосування» [207, с. 480]. Отже, на поставлене ним питання «Чи почалася історія знову?» американський популяризатор ідеї кінця історії відповідає заперечно.

Розглянувши проблему постановки питання кінця історії у світовій філософії, маємо зауважити, що, напевне, усі соціально-філософські концепції, автори яких намагалися цілісно підійти до осмислення історичного процесу, так чи інакше стосуються розробки досліджуваного питання. Починаючи від Платона і, особливо, Августина ідея історичного фіналізму у різноманітних варіаціях стала важливим компонентом подальших спроб визначити суть і спрямованість Історії. Дану ідею можна віднайти в утопістів пізнього Відродження, у просвітників, Гердера, Віко, Канта, Гегеля, Конта, Спенсера, Маркса, Ніцше, Достоевського, Бердяєва, Соловйова, Кожева, Фукуяма та інших мислителів, які виходили з різних світоглядних позицій, але змальовували власні проекти найкращого, з їх точки зору, суспільного устрою, реалізація котрого означала б безперечне вирішення основних проблем людства.

1.3. «Коперніканський переворот» у соціальній філософії ХХ століття

З попереднього аналізу можна зробити висновок, що ідея завершення історичного процесу так чи інакше присутня в численних філософсько-історичних концепціях, більшість з яких ґрунтується на суб'єктивній вірі в невідворотність досягнення ідеального суспільного устрою. Навіть позитивісти, намагаючись підвести суспільні науки під спільний з природознавством критерій науковості, зрештою приходили до ідеї фіналізму в історії. Однак у ХХ столітті (поряд з новітніми концепціями кінця історії) було висунуто низку ідей та аргументів, спрямованих на заперечення ідеї обмеженості історичного горизонту. Подібну заміну віри в завершеність історії «яскравим образом земного раю» впевненістю у неможливості досягнення ідеального суспільного устрою П.І. Новгородцев називає «коперніканським переворотом» у соціальній філософії [125, с. 30-31].

Як відомо, під «коперніканським переворотом» у філософії зазвичай розуміють революційну зміну у способі мислення. Ще І. Кант, досліджуючи проблему співвідношення об'єкта та суб'єкта пізнання, порівняв свій внесок у розвиток метафізики зі значенням для подальшого розвитку астрономії геліоцентричної концепції М. Коперніка щодо пояснення руху небесних тіл. На наш погляд, новації М. Коперніка та І. Канта (кожного у своїй сфері) мали, перш за все, світоглядні результати, адже ними було здійснено «кроки за горизонт», тобто вихід за межі звичних схем мислення та світоорієнтації.

Якщо приймати за основу ідеї П.І. Новгородцева щодо необхідності реформування «старої» соціальної філософії шляхом зміни структури мислення, то слід більш детально з'ясувати зміст поняття «коперніканський переворот». Ключове в даному відношенні поняття «переворот» (від лат. *revolutio*) в сучасному розумінні майже співпадає за змістом з концептом «революція». Останній вперше був використаний у сенсі потрясіння, кардинальної зміни в книзі М. Коперніка «*De revolutionibus orbium caelestium*» («Про обертання небесних тіл» 1543 року). В період середньовіччя під революцією розуміли просто рух, кругообіг. Навіть М. Копернік спочатку не ставив собі за мету розрив із

попередньою традицією, хоча в результаті його теорія стала джерелом альтернативного щодо релігійного способу мислення, адже його геліоцентрична система зруйнувала уявлення про ієрархічну будову Космосу, поділ його на небесний і земний. Що стосується уявлення про революцію як про різкий, стрибкоподібний перехід від одного якісного стану до іншого, що зараз є загальноприйнятим, то його можна вважати надбанням індустріальної епохи. Такі фактори, як невинна секуляризація свідомості (аж до проголошення тези, що «Бог помер!»), утвердження ідеї земного раю як віри в можливість реалізувати мрію про справедливий безконфліктний суспільний устрій у земному житті, відчуття постійного прискорення історичного часу при переході від традиційного суспільства до промислового з його міською культурою тощо, вплинули на формування орієнтації людини на швидкі кардинальні перетворення. Минуле перестало бути «самодостатньою тотальністю». Натомість, «засадничою характеристикою сучасної історичної свідомості», з точки зору Т.І. Ящук, стає «центрованість на соціально-історичній дійсності в її сьогоденні та вимірах, спрямованих на найближче майбутнє» [223, с. 28]. Відтак поняття «революція» («переворот») набуло нового змістовного навантаження.

До того ж, окреслені процеси безперечно вплинули на трансформацію філософсько-історичної думки. Переорієнтація історичної свідомості на теперішнє і майбутнє (на відміну від «минулого майбутнього», за Р. Козеллеком) зумовила відмову значної частини мислителів від «настанови на всеосяжну систематизацію історичного минулого як необхідної передумови теперішнього та майбутнього» (Т.І. Ящук). У зв'язку з цим на зміну субстантивній філософії історії приходить критична, головним завданням якої можна визначити, перефразуючи І. Канта, вирішення питання: «Як можлива історіософія як наука?». Ідея В. Дільтея стосовно «критики історичного розуму» передбачає «визначення меж, можливостей та умов існування історичного знання та компетенції людського розуму щодо його осягнення» [223, с. 147]. Тому подальшу аргументацію тези про «коперніканський переворот» у соціальній філософії необхідно розглядати в контексті формування критичної філософії історії (те, що

П.І. Новгородцев назвав «ноюю соціальною філософією») як альтернативи субстантивній («спекулятивній історіософії»).

Тенденція «детрансценденталізації» історичного суб'єкта в сучасній західній філософії була продовжена завдяки здійсненню того, що К.-О. Апель позначив як «лінгвістично-герменевтично-прагматичний поворот», започаткований М. Гайдеггером, Г.-Г. Гадамером та пізнім Л. Вітгінштейном [9, с. 373]. Результатом даного повороту стало значне зростання інтересу «до етики як практичної філософії, яка виходить на передній план гуманітарного й соціального знання» в останній третині ХХ століття та становлення комунікативної філософії, що «репрезентує методологічний поворот від класичної парадигми філософії свідомості до посткласичної парадигми філософії комунікації» [73, с. 8-9]. Крім того, А.М. Єрмоленко розширює зміст зазначеного поняття і говорить вже про «герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот у філософії ХХ сторіччя, завдяки якому й на відміну від онтологічної парадигми і парадигми суб'єктивності чільним виявляється концепт інтерсуб'єктивності й мовлення» [72, с. 115]. Подібна «зміна парадигм» у розвитку суспільних наук мала неабияке значення і для розгляду традиційних філософсько-історичних проблем, оскільки вона зумовила формування універсалістської етики відповідальності в умовах відсутності трансцендентного авторитету, силу якого беззаперечно визнавали б усі без виключення, а також подолання методологічного монізму класичної філософії («методичного соліпсизму») й вибудовування концепції комунікативної раціональності.

Аналізуючи співвідношення понять «коперніканський переворот» і «герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот», необхідно зауважити, що, зміст останнього абсолютно не суперечить, й навіть поглиблює зміст поняття, розробленого П.І. Новгородцевим на початку ХХ століття, тобто ще до концептуального оформлення таких напрямів сучасної філософської думки як феноменологія, герменевтика, постпозитивізм, екзистенціалізм, комунікативна філософія та ін., в межах яких були вироблені ідеї, що вплинули на трансформацію парадигми осмислення суспільних явищ. Так, герменевтична

філософія зосереджує свою увагу на проблемі розуміння різноманітних культурних текстів. Сутність лінгвістичного повороту полягає у переорієнтації філософських студій з онтологічної проблематики у бік дослідження проблем мови, яка проголошувалась «домівкою буття» (М. Гайдеггер). Розвиток семіотики як загальної теорії знаків вплинув на формування уявлення про людину як *homo symbolicum* (Е. Касіпер), тобто таку істоту, яка наділяє певними смислами продукти свого творіння. Що стосується прагматичного аспекту зазначеного повороту, то він пов'язаний з таким розділом семіотики як прагматика, який вивчає відношення суб'єкта до знакової системи, що актуалізує ціннісну проблематику. Отже, як видно, усі аспекти «герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичного повороту» засвідчують, що в центрі філософських досліджень опиняється людина в усіх своїх проявах і що саме крізь призму суб'єкта осмислюються базові філософські, зокрема соціально-філософські проблеми. Подібна ідея висловлювалась самим Новгородцевим, який акцентував увагу на активності людини як історичного суб'єкта. Крім того, переважна більшість соціальних мислителів ХХ століття зверталися до філософської спадщини І. Канта, що також свідчить про спорідненість таких понять як «коперніканський переворот» і «герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот». Причому якщо Новгородцев здебільшого акцентував увагу на розриві з попередньою традицією спекулятивного мислення («переворот»), то пізніші філософи приймали це положення як даність і, спираючись на ідеї Канта, розробляли окремі аспекти нового соціально-філософського проекту («поворот»).

Становлення нової картини світу в межах соціальної філософії супроводжувалося, серед іншого, й процесом секуляризації свідомості. Однак у багатьох інтелектуалів мислена схема небесного раю була замінена аналогічною схемою земного раю. Причому в останній пропонувалося знову ж таки вірити. І це не дивно, адже, як стверджує Е. Фром, віра є атрибутом природи людини; без неї неможливе людське життя. Проте, на його думку, слід розрізняти два її види: раціональну та ірраціональну. Ірраціональна віра (віра в людину, ідею або ж символ), згідно з концепцією Е. Фрома, ґрунтується на емоційному підкоренні

авторитету, а не на власному досвіді мислення і почуттів самої людини. Рациональна ж, навпаки, – на плідній інтелектуальній та емоційній діяльності суб'єкта віри [201, с. 615-619]. Відтак раціональна віра самостійно мислячої людини є основою віри кожної людини у власні сили, зрештою віри у свій розум. (Тут доречно згадати слова І. Канта, який свого часу у дусі епохи Просвітництва закликав своїх сучасників «Мати мужність користуватися власним розумом».) Про необхідність розрізняти дві форми віри говорив в контексті своєї концепції критичного раціоналізму і К.Р. Поппер. Так, він виділяв віру в розум людських індивідуумів, що передбачає єдність людського роду, та віру в містичні здібності людей, завдяки яким вони об'єднуються в різноманітні розрізнені колективи, тим самим формулюючи т.зв. «тотальні ідеології» [157, с. 267]. Більше того, якщо починаючи з епохи середньовіччя однією з головних філософських проблем справедливо вважалася проблема співвідношення віри та знання, то на сьогодні реальною проблемою, на думку Поппера, є вибір між двома формами віри, причому цей вибір є суто моральним актом. Тому здійснення останнього передбачає моменти вільної діяльності особистості та відчуття відповідальності за власні вчинки.

Віра в завершеність історії «яскравим образом земного раю», на наш погляд, є різновидом ірраціональної віри (або ж віри в містичні здібності інших людей). Вона базується на ідеї повної (позитивісти) або часткової (К. Маркс) відсутності специфічної по відношенню до природознавства методології гуманітарних наук, тобто на вірі в існування таких законів функціонування і розвитку суспільства, які «пророкують» неминуче настання ідеального суспільного устрою. Причому заперечувальні інтелектуальні аргументи, як правило, не діють на тих мислителів, які вірять в розроблену ними ж самими філософсько-історичну концепцію. З огляду на зростання ролі науки в житті суспільства й успіхів у використанні знань з природознавства для облаштування природного простору в інтересах людини у XIX столітті виникла ідея аналогічного конструювання соціальних наук, покликаних «науково» обґрунтувати можливість здійснити споконвічну мрію людства про ідеальне суспільство. Відома налаштованість К. Маркса на

«перетворення світу» як нової справи філософів, а не просто «пояснення» суті та причин тих подій, що вже мають місце в реальності (одинадцята теза про Фейєрбаха [див.: 112, с. 561]), є найкращою ілюстрацією попереднього твердження. У ХХ столітті дана віра трансформувалась у віру в харизматичних особистостей, які обов'язково мають реалізувати яскраво сформульовані різними мислителями образи бажаного стану суспільства (адже це доведено «науково»!).

Таким чином, у суспільній свідомості формується уявлення про історію як про «певну дорогу, певний „шлях із точки А в точку В”» [70, с. 42], причому «точка В» тлумачиться як той бажаний стан, про який мріяли і в який вірили носії релігійної свідомості попередньої історичної епохи. Проте претензії на науковість будь-якого прогнозу неминучого настання ідеального суспільства виявляються, на наш погляд, мало чим обґрунтованими, оскільки сам факт обов'язковості переходу до нього науково не доведений (про що, до речі, писав ще К. Поппер [див.: 157, с. 160-162]). Мабуть, тут має місце данина моді. Гриф «науковість» у ХІХ столітті надавав солідності будь-якій теорії. Але якщо науковими методами не доведено, що коли-небудь настане бажаний епілог історії і тим самим будуть вирішені всі головні людські проблеми, які постійно виникають в результаті спільної життєдіяльності, то це дає підстави стверджувати, що подібні концепції базуються саме на переконаннях (вірі), а не на достовірному знанні, тобто знаходяться поза сферою науки як такої. В даному контексті можна згадати висловлювання Ф. фон Хаєка, який, аналізуючи події 20-30-х років ХХ століття, стверджував, що «настільки мало було у всьому тому “неминучості” і багато свідомої політики» [208, № 10, с. 137]. Дійсно, прогноз ніколи не буває нейтральним; незалежно від своєї наукової спроможності він завжди спонукає до певної дії [221, с. 163-164]. Тому, роблячи прогнози відносно майбутнього стану суспільства, необхідно не забувати про відповідальність перед іншими людьми і не підміняти «совість вірою в історичне пророцтво» [157, с. 295].

Ідея «коперніканського перевороту» в соціальній філософії виникла, на наш погляд, як реакція на реальні історичні події, що мали місце в Європі в першій половині ХХ століття. Йдеться про дві світові війни, встановлення тоталітарних

режимів у ряді європейських держав, деперсоналізація людини, знецінення її життя тощо. Так, наприклад, Р.Дж. Колінгвуд, говорячи про Першу світову війну (1914-1918), назвав її «безпрецедентним тріумфом природознавства», «ганьбою людського розуму», оскільки вона виникла через те, що «ситуація вийшла з-під контролю» [100, с. 373]. Співзвучною цій тезі можна вважати ідеї засновника екзистенціалізму М. Гайдеггера, який, зокрема, у роботі «Лист про гуманізм», звертав увагу на те, що філософія впродовж кількох останніх століть сприяла формуванню світоглядної людської зарозумілості, що доволі негативно позначилось на ставленні людини до світу та до самої себе, і яку необхідно подолати шляхом реалізації принципу турботи. Причому одним із джерел соціальних потрясінь першої половини ХХ століття, як і можливих загроз його другої половини (наприклад, екологічна та ядерна кризи), багато в чому були соціально-політичні концепції, сформульовані мислителями, які ретельно розмірковували над проектами удосконалення організації життєдіяльності суспільства (наприклад, ідея невідворотності переходу до комуністичного суспільства К. Маркса, ідея «надлюдини» Ф. Ніцше та ін.). Однак результати спроб втілення даних концепцій у реальній практиці виявилися далекими від очікуваних. Тому так само, як геліоцентрична система Коперніка зруйнувала уявлення про ієрархічну будову Космосу, поділ його на небесний і земний, поставивши планету Земля поряд з іншими планетами Сонячної системи, «нова» соціальна філософія має змінити статус людини і характер взаємозалежності між суб'єктами соціуму та наявними соціальними відносинами. Звичне уявлення про соціальну ієрархію, освячену традицією (здебільшого релігійною, а потім – секуляризованою, але в принципі за тією ж схемою), має трансформуватися у переконаність в реальність соціальної мобільності завдяки вірі кожної людини в свої можливості, вірі в свій розум (а не домінуючій в першій половині ХХ століття ірраціональній вірі в інших людей). Крім того, слід взяти до уваги, що на сучасному етапі розвитку людської цивілізації цей розум значною мірою стає розумом практичним, що, за визначенням А.М. Єрмоленка, відтворюється за допомогою постулата, виробленого представниками комунікативної філософії:

«те, що витворюється “homo faber” на ґрунті цілераціональної діяльності, має бути під контролем “homo sapiens”, який спирається на практичний розум» [73, с. 24]. В світлі останніх тез по-новому звучать ідеї І. Канта про «категоричний імператив» та К.Р. Поппера про «моральний обов’язок», на що буде окремо звернено увагу в подальшій аргументації.

Виходячи з того, що існують різні підходи до трактовки філософами концепту кінця історії (це поняття, яке відображає глибоку суспільну кризу, гострі соціальні протиріччя, що потребують свого вирішення, а також кардинальних перетворень, рішучих дій, направлених на досягнення справедливого суспільного устрою, котрий би зробив людей щасливими; або ж в іншій інтерпретації «кінець історії» – це основа теоретичної мисленої конструкції, покликаної виправдати існуючий тип суспільства як найбільш досконалий, раціональний ступінь його розвитку, як такий, що забезпечує головні потреби людей, а відтак не потребує подальшої істотної трансформації), можна говорити й про різні аргументи на користь заперечення ідеї історичного фіналізму. В подальшому аналізі ми намагатимемося аргументувати провідні ідеї нового філософського проекту, який формується у вигляді альтернативи до «старої» (субстантивної) соціальної філософії.

У філософській думці ХХ століття найбільшого заперечення зазнали положення тих концепцій кінця історії, автори яких намагались обґрунтувати перехід до ідеального майбутнього. Особливо західні мислителі полемізували з марксизмом. На наш погляд, метою даної полеміки було намагання довести унікальність здобутків європейської цивілізації, заснованої на принципі індивідуалізму, і тим самим віднайти шляхи її збереження та подальшого розвитку в умовах натиску антикапіталістичних настроїв. Так, зокрема, Л. фон Мізес зауважує, що «з XIII століття усі інтелектуальні, політичні та економічні новації народжувалися на Заході», оскільки «в сфері ідей на Заході... завжди існувала свобода» [116, с. 335-336]. Натомість більшість філософсько-історичних проектів «перебудови» суспільства базувались на принципі колективізму. Відштовхуючись від цього можна було конструювати систему контраргументів,

що і було здійснено численними мислителями ХХ століття. Відтак основними проблемами даного філософського дискурсу стали проблема співвідношення індивіда і суспільства, міра його суперечливості та гармонійності, проблема методу суспільних наук і можливості прогнозування в соціальній сфері, проблема свободи й самоцінності конкретного людського життя, проблема легітимізації демократичних інституцій та багато інших проблем, актуальність яких була продиктована самою історичною реальністю.

Ідея кінця історії як реалізації «суспільної мрії» передбачає обґрунтування самого взірця досконалої організації життєдіяльності суспільства, тобто змалювання його образу. Причому подібна модель має відповідати уявленням більшості (а то й усіх людей) про суспільну справедливість. Це означає, що аби досягти максимально справедливого суспільного устрою, необхідно чітко сформулювати мету як орієнтир для подальшої діяльності в межах певного суспільства та шляхи її досягнення. Але постає питання: чи можна сформулювати таку мету, втілення якої б задовольнило усіх представників суспільства, іншими словами, чи можлива гармонія між індивідом та соціумом? Більше того, різні автори пропонують різні системи цінностей, на основі яких можна вирішувати основні суспільні завдання. Це дає підстави стверджувати, що, скоріш за все, не може бути єдиної мети для усіх людей, адже на благополуччя людей впливає велика кількість факторів та причин, які, у свою чергу, складаються у незлічиму розмаїття комбінацій. Відтак, словами К. Ясперса, «єдність тоне в безкінечності можливого» [221, с. 266]. Тому замість єдиної суспільної мети можна сконструювати хіба що своєрідну ієрархію цілей, в якій кожна людина мала б змогу віднайти місце для кожної своєї потреби. Інакше ті люди, котрі мають відмінні ціннісні орієнтації від більшості суспільства, можуть перетворитися тільки на засоби досягнення головної суспільної мети, тобто їх можуть «принести в жертву» задля «більшого суспільного блага» в майбутньому. Оскільки ціннісні орієнтації виступають основою практичної діяльності, то ті, хто мають відмінні погляди, проголошуються потенційною загрозою здійсненню «єдиного плану». Отже, в ситуації прийняття рішення «суспільний підхід» починає домінувати над

«індивідуальним», а саме соціальне життя стає тільки реалізацією амбітного плану того чи іншого мислителя. Все, що так чи інакше не вписується у заздальгідь змальовану схему, отримує статус девіантного, «ненормального».

Отже, одним із головних аргументів на користь заперечення ідеї історичного фіналізму можна вважати т.зв. «моральний» аргумент. Його витoki можна знайти ще в практичній філософії І. Канта, а саме в принципі категоричного імперативу – найвищого морального закону, виконання якого є обов'язковим за будь-яких умов. Зазначений імператив, як відомо, має у нього два формулювання: (1) «Чини так, щоб максима твоєї волі повсякчас могла заразом правити за принцип загального законодавства»; (2) «Людина (а разом з нею й кожна розумна істота) є мета сама по собі, себто ніколи (навіть Богом) не може використовуватися тільки як засіб, не будучи при цьому водночас і метою, що, отже, людськість у нашій особі має бути для нас самих святою, – бо людина є суб'єкт морального закону...» [87, с. 35; с. 146]. На противагу кантівському категоричному імперативу в межах позитивістської традиції сформувалась «нова форма людських жертвоприношень» (А.І. Герцен), коли такі абстракції, як нація, церква, партія, клас, прогрес, рушійні сили історії тощо, проголошувалися пріоритетними по відношенню до живих людських істот [див.: 24, с. 20]. Але вже К. Ясперс проголошує, що «людина – це ідея, а не доступна емпіричному пізнанню дійсність» [221, с. 69]. Відтак кожна людська екзистенція унікальна, проект для самої себе, а не простий гвинтик величезної суспільної мега-машини. Тому бажання зробити інших людей щасливими має бути значно обмеженим, оскільки воно торкається сфери міжособистісних стосунків у мікросередовищі найближчих родичів та друзів, а не сфери громадського життя. З цього приводу К. Поппер зауважує, що необхідно правильно розуміти наш моральний обов'язок. Сутність останнього полягає у тому, щоб допомагати тим, хто потребує нашої допомоги, а не робити інших щасливими, тим самим втручаючись у їхнє приватне життя [157, с. 257]. Один із послідовників К. Поппера Р. Дарендорф акцентує увагу на тому, що «метою суспільних дій» є не «найбільше щастя в найбільшій кількості», а

створення якомога «більшої кількості життєвих шансів» у якомога «більшої кількості людей» [64, с. 11-15].

У зв'язку з цим доречно також згадати т.зв. категоричний імператив комунікативної етики, відповідно до якого стверджується необхідність діяти так, ніби ти є членом ідеальної комунікативної спільноти, оскільки етика відповідальності, розроблена представниками даного напрямку сучасної філософії, проголошує, що «моральний обов'язок людини виникає із взаємних вимог відповідальності мислячих людей у межах комунікативної спільноти» (відповідальності кожного перед своїми близькими й далекими потомками та відповідальності політиків у глобальному масштабі) [180, с. 22-23; с. 27]. Г. Йонас, обґрунтовуючи проект етики для сучасної технологічної цивілізації, висунув власний варіант категоричного імперативу («імперативу збереження або застереження»): «“Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі”, або “Включай до свого теперішнього вибору як спів-предмет твого воління цілісність людини в майбутньому”» [34, № 2, с. 84]. Послідовник Г. Йонаса Д. Бьолер, у свою чергу, сформулював його таким чином: «Поводься так, щоб з твоїм твердженням, планом або вчинком погодилися б усі на підставі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так, щоб жоден осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишився поза увагою, задля чого слід очікувати обґрунтованого консенсусу в необмеженій аргументативній спільноті)» [34, № 2, с. 88]. Як видно, усі перелічені варіанти моральних принципів засвідчують, що вони стосуються не просто людських прав та можливостей, а саме наших моральних обов'язків перед нашими сучасниками, нащадками, а також перед природою.

Цей же «моральний» аргумент має й інший аспект. Так само, як кожна людина є самоцінною, кожна історична епоха також має розглядатися як така, що спирається на специфічні культурні здобутки і ціннісні орієнтації. Тому, на думку М.І. Бердяєва, П.І. Новгородцева та багатьох інших мислителів, аморальною є теза, згідно з якою тільки одне людське покоління проголошується «щасливчиками». Ця теза нагадує християнське уявлення про райське життя в

кінці історичних шукань людства, але без релігійної ідеї воскресіння вона позбавляється морального змісту по відношенню до усіх попередніх поколінь людей. Виходить, що останні були тільки окремими сходинками в історичній ієрархічній «драбині прогресу», а тому вони не мали жодної самоцінності, безвідносної до того суспільного ідеалу, котрий стане реальністю наприкінці історичної драми.

В руслі раціоналістичної філософської традиції активно обговорювались альтернативні до колективістичних схем шляхи оптимальної організації життя суспільства. Так, Ф. фон Хаек справедливо наголошує на тому, що «до сьогодення розвиток цивілізації супроводжувався послідовним скороченням тих сфер діяльності, в яких дії індивіда обмежувалися б фіксованими правилами». Відомо, що в первісному суспільстві діяло табу на прояв особистісної ініціативи, а повсякденне життя конкретної людини повністю залежало від домінуючих у певній соціальній спільноті норм та правил поведінки. Не менш регламентованим залишалося життя більшості людей у традиційному суспільстві, адже в цей час культурний цикл все ще переважав за тривалістю життєвий цикл, тому досвід попередніх поколінь у питанні організації життєдіяльності суспільства визнавався доволі цінним. Втім міська західна цивілізація призвела до «формування моралі, в межах якої індивід спроможний діяти на власний розсуд». Тому, на думку фон Хаєка, тенденція до зростання ролі принципу колективізму повністю заперечує попередню тенденцію до зростання ролі індивідуальної свободи [208, № 11, с. 143].

З огляду на зазначене постає питання про можливість гармонії між індивідом і суспільством, тобто між одиничними та загальними інтересами. Теоретики концепцій кінця історії однозначно стверджують, що подібна гармонія можлива, більше того, що саме вона і є кінцевою метою історичних шукань людства. Так, наприклад, К. Маркс говорив, що комуністичне суспільство на своїй вищій стадії буде організоване за принципом: «Кожен по здібностям, кожному по потребам!». Це, з його точки зору, стане можливим завдяки зникненню протилежності між розумовою і фізичною працею, перетворенню праці з пригноблюючого чинника

на першу життєву потребу, гармонійному розвитку індивідів і зростанню продуктивних сил [111, с. 20]. Однак у соціальній філософії існують й інші точки зору на можливість гармонії між індивідом та соціумом. Усе розмаїття поглядів на дану проблему можна звести до двох основних: (1) подібна гармонія неможлива; (2) вона можлива, але на принципово інших засадах (неколективістичних за своєю суттю). Першу точку зору обстоює, наприклад, П.І. Новгородцев, який зараховує ідею гармонії особистості з соціальним оточенням до атрибутів «утопій земного раю» і намагається радикально протиставити її власній позиції, відповідно до якої між особистісним та суспільним началами існує несумісність. Крім того, він наголошує на необхідності переносу «центру тяжіння» «із суспільної гармонії на особистісну свободу». Відтак «вихідним пунктом при побудові суспільного ідеалу має бути визнана свобода безкінечного розвитку, а не гармонія завершеної досконалості» [125, с. 51-53]. Причому Новгородцев усвідомлює той факт, що, висловлюючи подібні думки, він тим самим пориває з існуючою до нього багатовіковою правничою традицією. Він вважає, що душевне життя особистості значною мірою виходить за межі політичної і соціальної сфери. Тому такий складний біопсихосоціокультурний феномен як людина має спиратися переважно на власні сили, оскільки інші люди не в змозі у повній мірі реалізувати її постійно зростаючі потреби. Крім того, пориви конкретної людини зовсім не обмежуються виключно соціальною сферою, що унеможлиблює відсутність протиріч між індивідуальними й загальними інтересами (як усвідомленими потребами).

Дещо іншу позицію висловлює Л. фон Мізес. Він вважає, що між індивідом та суспільством можлива гармонія, але тільки на рівні засобів досягнення поставлених цілей. Що ж стосується ціннісних орієнтацій, то, на його думку, подібна ідилія ніколи не матиме місця в реальному житті. Однак для того, аби суспільство нормально функціонувало, зовсім не обов'язково усім його представникам керуватися однаковими ціннісними судженнями. Адже ті розбіжності між людьми, які стосуються найоптимальніших методів організації життєдіяльності соціуму, за своєю природою є розбіжностями відносно засобів

досягнення певних бажаних результатів, і тому вони можуть бути вирішені й «без звернення до ціннісних суджень». Отже, фон Мізес, як, до речі, і фон Хаєк та інші західні мислителі раціоналістичного спрямування, цілком в дусі теорії суспільного договору, вважає суспільну співпрацю в різних сферах тільки засобом досягнення цілей конкретної людини [116, с. 43-47]. Зрозуміло, що ідея гармонії між індивідом та суспільством у таких мислителів має абсолютно відмінну природу від аналогічної ідеї у теоретиків концепцій кінця історії. Адже у перших вона включає в себе ідеал «безкінечного вдосконалення», а в других – ідеал «незмінної досконалості».

До сих пір ми розглядали, яким чином різні мислителі намагалися спростувати положення тих концепцій кінця історії, автори яких розробляли проекти майбутніх суспільних перебудов. Що ж стосується тієї групи концепцій, автори яких вбачали в сучасності підтвердження своїх уявлень про досконалий суспільний устрій, то вони також не залишилися без критики, головним моментом якої можна вважати тезу, що «кінець знайомого світу» ще не означає його абсолютний кінець. Дійсно, людині дуже важко уявити, що навколишній світ може коли-небудь стати кардинально відмінним від того, до якого вона звикла. Тим паче, коли сучасність демонструє найвищий рівень матеріального благополуччя найбільшій кількості людей (принаймні в межах Заходу), що коли-небудь був в історії. Втім, на думку багатьох дослідників, немає жодних підстав стверджувати, що, по-перше, неможливим є подальший прогрес, який матиме наслідком «новий виток історії»; по-друге, досягнутий рівень суспільного розвитку не зазнає регресивних змін; по-третє, здобуток західної цивілізації є універсальною моделлю розвитку для усіх інших культур світу.

На наш погляд, перше і друге твердження є, по суті, двома сторонами однієї медалі. Орієнтація на невпинний прогрес, притаманна просвітницькій картині світу, сьогодні зазнала принципових змін. Лейтмотивом численних праць К.Р. Поппера, Л. фон Мізеса, Ф. фон Хаєка, Х. Арендт, Р. Дарендорфа, І. Валерстайна та ін. виступає теза, що прогрес можливий, однак абсолютно не обов'язковий. Отже, з одного боку, історія не обмежується досягнутим рівнем, а з іншого,

наголошується, що позитивні трансформації можливі тільки за умови (словами Р. Дарендорфа) домінування принципу «активної свободи». Історичний процес постає як такий, що не має ані початку ані кінця; «історія відкрита в минуле [доісторію] та майбутнє», оскільки вона рухається «з однієї безкінечності в іншу» [221, с. 28; с. 277]. Усвідомлення такої «подвійної нескінченності минулого та майбутнього» (Х. Арндт) зробило надзвичайно актуальними проблеми можливого осмислення майбутнього, розмаїття його зв'язків з минулим і теперішнім, а також проблему кореляції свободи й відповідальності в історії, які будуть розглянуті окремо.

Цікаво, що навіть теоретики концепцій кінця історії висловлювали жаль з приводу настання такого часу, коли людина втратить свою здатність продукувати щось нове. Так, наприклад, Ф. Фукуяма приходить до висновку, що «кінець історії сумний», адже «остання людина» не має «тимотичних устремлінь до вищих цілей і прагне лише особистого комфорту» [204, с. 489], тобто перебуває у «тваринному» або ж «рослинному» стані. Однак за «розумним планом природи», про який, до речі, говорив і Кант, умовою життя людини є наявність в неї «мегалотимії», тобто прагнення до визнання з боку інших людей, до самореалізації в соціумі (йдеться про т.зв. престижні потреби). Інакше виникає загроза «викиду мегалотимії на поверхню в екстремальній і патологічній формі». Відтак в суспільстві необхідно регулярно створювати умови для того, щоб творчий потенціал людини знаходив свою реалізацію, тобто спрямовувати його у конструктивне русло. Отже, суперечність між творчою природою людини та відсутністю необхідності у її прояві в сучасному типі суспільної організації може бути цілком вирішеною через намагання першої навчитися поєднувати здатність споживати і одночасно творити. Тому, скоріш за все, історія як процес продукування нових форм спільної життєдіяльності людей триватиме й надалі.

Ідея кінця історії передбачає, крім іншого, й поширення моделі ідеального суспільного устрою з регіону, де вона себе вперше проявила, серед інших народів. Дана теза базується на дуже давньому принципі оцінювання чужих культур – принципі культурного етноцентризму. В західній науці останній трансформувався

у принцип європоцентризму (або ж євроцентризму чи «європоцентристських самоочевидностей» (К.-О. Апель)), який у ХХ столітті піддався конструктивній критиці. Якщо під час перших зустрічей європейців з іншими народами в епоху Великих географічних відкриттів виникла ідея власної культурної вищості, то в умовах кризи західної техногенної культури почали з'являтися спроби переосмислити власні здобутки і тим самим інакше поглянути на світ. Показовим у даному відношенні є висловлювання Дж. Нідхема: «...фундаментальною помилкою євроцентризму є... неявне постулювання того, що сучасна наука і техніка, котрі сформувалися в Європі часів епохи Відродження, універсальні, а відповідно, універсальним є і все, що виходить від Європи» [цит. за: 39, с. 232]. Як слушно зауважує К.-О. Апель, «у наш час мають долатися будь-які обмеження, що стосуються етнетики, якщо вони суперечать універсалістській етиці прав людини» [6, с. 369], тобто такій, норми якої визнавались би усіма людьми та культурами. Причому зазначене має стосуватись як людства в цілому, так і «суспільства, що розвивається в напрямі мультикультурного стану, за якого є принципова готовність поважати етнічно-релігійні цінності меншості» [6, с. 368] зокрема.

Під питанням взагалі опинилась можливість єдиної всесвітньої історії. Такі мислителі, як М. Данилевський, А.Дж. Тойнбі, О. Шпенглер та ін., активно почали розробляти цивілізаційний підхід до осмислення історичного процесу, який не передбачав єдиної логіки для усіх народів. Серед більш пізніх критиків принципу євроцентризму можна назвати І. Валерстайна, який доволі радикально стверджував, що «Європа не є ані прикладом досконалості, ані всезагальною моделлю майбутнього» [39, с. 231] або того ж К.-О. Апеля, висловлював жаль з приводу того, що «суперечкам лібералізму з комунітаризмом бракує чіткого розуміння того, що у всесвітньо-історичному масштабі існує (щонайменше з часів колонізації) значна асиметрія у взаємозв'язках між так званим “Заходом” та культурами незахідними, тобто культурами країн, що розвиваються, “третім світом”» [6, с. 362]. Навіть Ф. Фукуяма, детально проаналізувавши потенціал різних народів світу у справі «побудови ліберальної демократії», дійшов

висновку, що ісламські народи, скоріш за все, ніколи не зроблять цього. Тому, на його думку, «немає жодної необхідності, аби ліберальними були усі суспільства, достатньо, щоб були забуті ідеологічні претензії на інші, більш високі форми співжиття» [204, с. 144].

Розглядаючи проблему розширення історичних горизонтів насамкінець необхідно зазначити, що ідея кінця історії, на наш погляд, може отримати нове дихання в умовах чергової інформаційної революції, яка розпочалася в останній третині ХХ століття. Відомо, що специфіка останньої полягає в інтеграції результатів усіх попередніх революційних винаходів в інформаційній сфері. А це, у свою чергу, сприяє швидкому подоланню часових і просторових відстаней при передачі інформації, що надає небачені допоки можливості у питанні поєднання інтелектуальних здібностей та духовних сил людства. Проблема у тому, як належним чином скористатися подібними можливостями, як не загубитися у нескінченному потоці нової інформації, як відібрати потрібну і як, зрештою, її систематизувати. Адже необхідність цілісного сприйняття реального світу, в якому ми функціонуємо і розвиваємося, наразі ніхто не піддав сумніву. Крім цього, сучасна інформаційна революція сприяє формуванню т.зв. ілюзії завершеності знання. Принцип інформаційної завершеності «полягає в тому, що з самого початку дії інформаційного середовища всі можливі рухи та маніпуляції, які в ньому відбуваються, задані наперед, запрограмовані згідно з певним алгоритмом, кодом, який визначає правила поведінки в даному середовищі» [78, с. 32]. Відтак людина, потрапляючи у певне інформаційне середовище, гадає, що заздалегідь знає, чим завершиться її перебування в останньому. Тому в подібному інформаційному середовищі людина відчуває себе максимально комфортно, не докладаючи жодних творчих зусиль. Уся її активність обмежується вибором самого інформаційного середовища, а занурившись в нього, вона просто виконує певну послідовність дій, надалі лише імітуючи свободу.

Отже, володіння кодовою інформацією створює ілюзію завершеності, впорядкованості, зрозумілості, тим самим дозволяючи людині не помічати, що справжня свобода вибору і справжня творчість їй не притаманні. Скоріш за все, у

такому разі відбувається підміна понять: термін «інформація» розглядається як синонім терміну «знання». Однак, очевидно, що вони хоча й близькі за змістом, але зовсім не тотожні. Знання – це така інформація, яка має ціннісне навантаження і безпосередній зв'язок з категорією істини. Уся інша інформація слугує лише для задоволення окремих людських потреб, а відтак не може в повній мірі бути орієнтиром дійсно людської поведінки.

Претензії на володіння всеохоплюючим знанням висловлювалися в різні часи, але останніми роками вони набувають особливого звучання. Відомо, що відчуття часу постійно прискорюється, а інформація оновлюється і примножується з нечуваними раніше темпами. Тому виникає потреба і в зміні темпів її сприйняття та осмислення. Поєднання комп'ютера з новітніми засобами зв'язку на сьогодні частково вирішує дану проблему. Але чи говоримо ми в такому разі про повноцінну систему знань? Чи може доречніше було б вести мову про банк інформації або щось на зразок цього? Адже знання – це те, що виникає в результаті пізнання як мисленого процесу; воно обов'язково має передбачати елемент новизни і творчості.

З огляду на зазначене можна припустити, що найближчим часом, ймовірно, з'являться нові концепції кінця історії, які ґрунтуватимуться на принципі інформаційної завершеності й ілюзії всезагального знання і розуміння. Якщо відомо, як діяти конкретній людині, що потрапляє у певну знаково-інформаційну систему, і прописаний алгоритм поведінки в такій ситуації, то чому дану модель не можна перенести на масштаби всього соціуму або ж людства в цілому? Навіщо осмислювати альтернативні шляхи подальшого розвитку, коли вже розроблена готова схема, наприклад, у вигляді теорії модернізації чи глобалізації? Ніби попереджаючи майбутні спроби знову обмежити історичні горизонти, К. Ясперс говорить, що «знання про майбутнє було б для нас духовною смертю» [221, с. 165] і лише від самої людини залежить, чи збереже вона свою унікальну здатність до вільної творчої діяльності, на що не спроможна жодна інша жива істота.

Таким чином, зміст «коперніканського перевороту» в соціальній філософії (з урахуванням «герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичного повороту»)

полягає у відмові від спекулятивно-метафізичної історіософії. Зміна парадигми філософсько-історичного мислення зумовила розширення світоглядних горизонтів, а відтак і трансформацію схеми інтерпретації соціальних та історичних явищ. Домінуючим стає уявлення про історичний процес як такий, що є відкритим в минуле та майбутнє, і тому не може мати чітко визначеної єдиної мети свого розвитку, окрім деякого морального регулятивна, заснованого на діалогічному принципі. Конечність буття окремої людини не може визнаватися основою моделі осмислення історії, адже остання продовжує існувати й після смерті першої. Тому уявлення конкретної людини про найкращий суспільний устрій слід визнати також історичними. Необхідно вчитися виходити за межі звичних історичних горизонтів, принаймні припускати можливість неможливого.

Висновки до розділу 1

Дослідивши проблему кінця історії ми дійшли висновку, що вона представляє собою одну із фундаментальних соціально-філософських проблем. Концепт (ідею) «кінець історії» в межах субстантивної філософії історії можна розглядати як своєрідну світоглядну універсалію (певний мислений інваріант), що експліцитно чи імпліцитно міститься в усіх соціально-філософських конструкціях, автори яких розглядали історичний процес як деяку цілісність, що має сенс, мету і бажану спрямованість, спиралась на такі базові ідеї, як визнання вічної природи людини, можливості повної гармонії індивіда і соціуму, жорстко однозначного історичного детермінізму тощо. Однак його філософський зміст може бути «розшифрованим» тільки в контексті окремих концепцій, котрі слід розглядати як історично конкретні форми прояву даної ідеї.

Відтак категорія кінця історії виступає як полісемантичне поняття. Можна говорити про наступні ймовірні інтерпретації ідеї історичного фіналізму: (1) ідеологема релігійного плану, яка відображає в узагальненому вигляді уявлення про досконалий суспільний устрій (міститься в «утопіях людської самореалізації», тобто в теологічно-есхатологічних та філософсько-телеологічних варіантах концепцій кінця історії); (2) соціально-політичний міф, призначення якого полягає у відновленні цілісної картини світу та структуруванні дійсності за відсутності повноти вихідних даних в умовах різючих суспільних трансформацій; (3) консолідуюча цінність спів-буття людства, оскільки у вигляді ідеї кінця історії акумулюється соціальний досвід й оцінюється, осмислюється і переживається людиною певної доби оточуючий світ; (4) форма соціального прагнення людства до самозбереження, в чому виражається негативний смисл ідеї кінця історії і відображується факт активізації людської совісті.

Узагальнюючи численні концепції кінця історії, що виникли в історії філософії, можна типологізувати їх за різними критеріями. За часом реалізації образу найкращого суспільного устрою усі наявні концепції історичного фіналізму можна поділити на три групи: (1) ретроспективні (в минулому, після чого відбулась «деградація Космосу»: Платон, частково Августин, Віко, Гегель,

Маркс); (2) апологетичні (в теперішньому: Гегель, Кожев, Фукуяма, з одного боку, та Мор, Кампанела й інші утопісти, з іншого); (3) телеологічні (в майбутньому: Августин, Маркс, Бердяєв, Соловйов та ін.). На основі ціннісного критерію можна виділити такі дві групи: (1) ті, що розглядають факт завершення історії як позитив (релігійні філософи, Гегель, Маркс); (2) ті, що вбачають у цьому негатив (Бодріяр, «антисцієнтисти», які попереджають про можливе самознищення людини, та частково пізній Фукуяма, який говорить про небезпеку зміни людської природи під впливом біотехнологій).

У ХХ столітті поруч з новітніми концепціями кінця історії було висунуто ряд аргументів, спрямованих на заперечення ідеї обмеженості історичного горизонту. Причому представники нового соціально-філософського проекту, який отримав назву «коперніканський переворот», виступили з критикою усіх варіантів ідеї завершення історичного процесу, розроблених в межах субстантивної філософії історії. Серед аргументів, спрямованих проти ідеалізації сучасності, називались такі: «кінець знайомого світу» не є абсолютним кінцем; історія відкрита і в минуле і в майбутнє, оскільки про них немає достовірного знання; ідея мультикультуралізму як критика позиції євроцентризму. До аргументів у справі критики концепцій кінця історії як реалізації «суспільної мрії» в майбутньому можна зарахувати наступні: практична неможливість сформулювати єдину соціальну мету через розмаїття людських інтересів; моральний аргумент в обох його проявах: людина не повинна розглядатись як ймовірний засіб реалізації суспільного блага, як і попередні покоління – лише деякими «сходінками» в історичній ієрархічній «драбині прогресу»; природа суспільного ідеалу є безкінечно змінною; загальною тенденцією історичного процесу є зростання історичної свободи, що, по суті, заперечують колективістичні проекти суспільної трансформації; прогрес можливий, але не обов'язковий.

Таким чином, ідея кінця історії проявляється у найрізноманітніших варіаціях в межах різних філософських конструкцій. Вона тісно пов'язана з бажанням людини орієнтуватися в культурному просторі. І чим швидше відбуваються зміни в останньому, тим більше актуалізується дана світоглядна потреба.

РОЗДІЛ 2

ПРОБЛЕМА ІСТОРИЧНОЇ АЛЬТЕРНАТИВНОСТІ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

2.1. Еволюція методологічних підходів до осмислення історичного процесу

Ті важливі зрушення в соціальній філософії, які було розглянуто у попередньому підрозділі, відбувалися паралельно з формуванням нової теоретичної форми осмислення історичного процесу – методології історії. Так само як в епоху Просвітництва субстантивна філософія історії прийшла на зміну теології історії, котра виявилась неспроможною дати відповідь на питання, породжені новими історичними умовами, методологія історії, яка виникла на межі XIX – XX століть, спробувала у новий спосіб підійти до аналізу історичної дійсності. Відтоді пояснення історичного процесу цілком залежить від розуміння методологічних установок науковця і логіки історичного дослідження. Говорячи про методологію історії, необхідно мати на увазі, що вона не є самостійною наукою; скоріше системою окремих теоретичних положень, що використовуються істориками в якості керівних принципів їхньої наукової роботи [103, с. 15]. Іншими словами, методологія історії представляє собою загально-філософське підґрунтя конкретно-наукового дослідження проблем історичної реальності.

До XX століття основним методом історичної науки в Європі вважався класичний історизм, основні положення якого чітко сформулював Леопольд фон Ранке. Він здійснив одну із перших спроб відокремити історію як науку від історії як складової художньої літератури. Так, зокрема, розмірковуючи над критеріями науковості для історії, Ранке висунув низку вимог щодо її написання, зокрема наявність джерельної бази, визнання лінійного ходу історичного процесу, використання оповідної форми при написанні історичних творів, обмеженість сфери дослідження тільки «культурними народами» тощо [160, с. 442]. На його думку, основним завданням історика є збирання фактів шляхом ретельного вивчення джерельних даних, їхній критичний аналіз, а потім на основі цього –

відтворення минулого так, «як це було насправді». Ранке та його послідовники були переконані, що історія покликана «передавати замисли діючих осіб», тобто базовим світоглядним принципом історика має бути принцип об'єктивізму (від лат. *objectivus* – предмет), який дуже тісно пов'язаний з принципом історизму.

Відомо, що ще Гегель висловлював ідею зв'язку між минулим, теперішнім і майбутнім, а тому вважав, що звернення суспільства до власного минулого є необхідною передумовою розуміння ним свого теперішнього та перспектив майбутнього. Таке широке розуміння поняття «історизм» у якості важливого світоглядного принципу, пов'язаного з експлікацією історії як історії-розвитку, можна вважати загальним надбанням «німецького інтелектуального руху» ХІХ століття (поняття «розвиток», словами Ф. Ніцше, є «істинно німецькою знахідкою і внеском у величезне царство філософських формул» [147, с. 61]). Однак заслуга Ранке полягає у розробці поняття історизму саме у вузькому значенні (як принципу наукового пізнання), що передбачає підхід до історичної дійсності як до змінної у часі та такої, що розвивається завдяки притаманним їй внутрішнім закономірностям. Крім того, даний принцип базується на ідеї необхідності розгляду будь-якого явища як історичної індивідуальності, що має власні специфічні риси [121, с. 11]. Отже, історизм як методологічний принцип вимагає від історика враховувати, що усі явища історичної реальності слід розглядати, по-перше, не в застиглому вигляді, а у їхній динаміці; по-друге, не ізольовано, а у зв'язку з іншими явищами й умовами даної епохи; по-третє, з метою встановлення не тільки їхніх безпосередніх, але й віддалених у часі наслідків.

На наш погляд, розробка Ранке історизму як принципу наукового пізнання історичної дійсності була покликана застерегти історика від надмірного суб'єктивізму в ході її пізнання та від неправомірної модернізації історичного минулого. Таке намагання створити «наукову історію» цілком відповідало загальній для ХІХ століття тенденції перетворення науки на універсальну форму отримання достовірного знання про природний та культурний простір людини. Як відомо, науки соціогуманітарного циклу розпочали процес інституціоналізації дещо пізніше, ніж природничі науки. Тому ідеал науковості останніх спочатку

брався за основу в ході дослідженні соціальних та історичних явищ. Крім того, методологічні новації природознавців, що виходили за межі класичної науки, довгий час не були відомими гуманітаріям або ж залишалися незрозумілими. Так, наприклад, К. Поппер стверджує, що «корені багатьох серйозних помилок в методологічних дискусіях» в середовищі суспільствознавців слід шукати в «дуже поширеному нерозумінні методів фізики». Помилки такого роду витікають, на його погляд, «з неправильної інтерпретації логічної форми фізичних теорій, методів їхньої перевірки й логічної функції спостереження та експерименту» [158, №8, с. 52-53].

Принцип класичного історизму, розроблений Ранке, протягом другої половини ХІХ століття був доповнений позитивістськими уявленнями про єдину методологію для всіх наук. Так виникла ідея створення історичної науки, яка б радикально видозмінила «стару емпіричну історію», перетворивши її з «кустарного ремесла на галузь механізованого виробництва» на зразок коперніковської астрономії чи ньютонівської фізики. Те, що об'єктом вивчення історії є неповторне, «історичне ціле» (Г. Ріккерт), розглядалось багатьма дослідниками як незрілість історичної науки, якій ще належить відкрити свої специфічні закони і в подальшому на їхній основі ретельно пояснити історичну дійсність. А це, у свою чергу, можна здійснити завдяки використанню розробленого «більш обдарованими природознавцями» (Т.Г. Бокль) методу. Останній в силу своєї універсальності можна вважати взірцем будь-якого раціонального мислення і тому цілком придатним для історичних досліджень. Проте, як слушно зауважує відносно історії І. Берлін, «“номотетична” наука – система законів і правил, завдяки яким можна було б так упорядкувати фактичний матеріал, аби отримати нове знання, – залишилась мертвонародженою» [25, с. 35-36]. Це ж констатував приблизно в той же час і К. Поппер: «В соціальних науках, мабуть, свій Галілей ще не з'явився» [158, № 8, с. 52].

Незадоволеність існуючими методологічними підходами викликала на межі ХІХ – ХХ століть т.зв. «методологічну суперечку» між позитивістами та неокантіанцями з приводу оптимального методу дослідження «сфери духу».

Неокантіанці Баденської школи (Г. Ріккерт і В. Віндельбанд) розробили вчення про генералізуючий та індивідуалізуючий методи наукового пізнання окремих проявів «єдиної дійсності» (природи й історії відповідно). З їхньої точки зору, «говорити про єдність “наукового методу” – це означає суперечити фактам» [165, с. 193]. Вони, як відомо, були представниками філософського трансценденталізму, і тому прагнули теоретично обґрунтувати примат практичного розуму. Виходячи зі своїх світоглядних позицій неокантіанці дійшли висновку, що уявлення про існування об'єктивних закономірностей мають поступитись місцем ідеї потенційної можливості вільного морального вчинку людини як суб'єкта історії. («Наше уявлення про свободу людської дії склалося лише завдяки нашому відкриттю історії» [100, с. 301], – писав пізніше Р.Дж. Колінгвуд.) Таким чином, ідеї неокантіанців започаткували тривалу дискусію з приводу проблеми співвідношення суб'єктивного та об'єктивного в історичному пізнанні, яку не можна вважати вичерпаною і на початку ХХІ століття. Обговорення даної проблеми потягнуло за собою постановку багатьох інших методологічних проблем. В контексті даного дослідження нас цікавлять такі з них, як проблема історичного детермінізму, проблема існування законів історії та історичної альтернативності, проблема свободи історичного вибору тощо, намагання вирішити які, зрештою, приводить дослідників до проблеми історичної об'єктивності і, крім того, до перегляду традиційного змісту ідеї історичного фіналізму.

Якщо узагальнити ті ідеї, які висловлювались в ході зазначеної дискусії, можна зробити висновок, що в методології історії протягом ХХ століття також був здійснений своєрідний «коперніканський переворот». Ідея І. Канта про те, що саме «предмети мають співвідноситися з нашим пізнанням» (а не навпаки – «будь-які знання мають співвідноситися з предметами») свого часу здійснила переворот в загальній теорії пізнання, оскільки докорінно змінила статус суб'єкта пізнання. На наш погляд, є вагомими підстави стверджувати, що дана гносеологічна ідея отримала на сьогодні визнання і в сфері історичного пізнання. Так, сучасний німецький дослідник Й. Рюзен наголошує на необхідності орієнтації історика на

те, що «пізнавальні процедури отримання достовірного й обґрунтованого знання із емпіричних свідчень минулого завжди істотно пов'язані з естетичними принципами репрезентації і з політичними принципами використання минулого в культурних рамках сьогоденної людської діяльності» [173, с. 23]. Усвідомлення подібної тривимірності історичної реальності не могло не позначитися на розумінні об'єктивності історичного знання.

В рамках сучасних уявлень об'єктивність означає не сторонній, повністю позбавлений ціннісного забарвлення погляд на певну подію, явище чи процес, як це має місце в природничих науках (чи, скоріше, мало місце в класичному природознавстві, адже ставлення людини до природи виключно як до об'єкту задоволення власних потреб, який, по суті, є неживим і бездуховним, притаманне, з точки зору В.С. Стьопина, тільки європейській техногенній цивілізації, яка сформувалась в Новий час. Натомість в інших культурних традиціях пізнання природи і людини так кардинально не відрізняється [186, с. 40]). Так, наприклад Л. фон Мізес, розрізняючи «твердження про існування» (як такі, що можуть бути хибними або істинними) та «ціннісні судження» (як акти мислення конкретного індивіда, як джерело людських дій), доводив, що історик не повинен давати оцінку людям, поведінка яких є темою дослідження, однак він має «встановлювати зміст ціннісних суджень діючих індивідів» [див.: 116, с. 15-17]. Тут доречно згадати позицію М. Вебера, який був прибічником «свободи від ціннісних суджень» в процесі наукового пізнання. На його думку, провідною слід вважати саме методичну загальну значимість процедури дослідження, а не змістовну. «Методично коректна наукова аргументація... має бути визнана правильною і китайцем... Він може і, звичайно, буде відкидати сам ідеал... не відкидаючи при цьому цінність наукового аналізу» [цит. за: 18, с. 104]. Як видно, Вебер говорить про можливість і необхідність об'єктивності в науках про культуру. Однак варто окремо наголосити на тому, що він зайняв «серединну» позицію у суперечці між неокантіанцями і позитивістами щодо природи ідеографічного та номотетичного знання. Вебер запропонував метод «генералізуючого» вивчення культури, результатом застосування якого має стати

«емпіричне номологічне знання», що має своїм джерелом «власну життєву практику» суб'єкта пізнання і його «знання поведінки інших людей». Отже, М. Вебер, продовжуючи в цілому ідеї неокантіанців, відкинув їхню тезу про різні методи дослідження «єдиної» реальності. Він вважав, що сама реальність розподілена на природну та культурну, а тому підходи до вивчення окремих її сфер мають відрізнятися, але наука має завжди залишатися наукою. Тому, як слушно зауважує О.І. Патрушев, «з опорою на ідеї Вебера можна аргументувати і проти чистого об'єктивізму, і проти безкрайнього суб'єктивізму» [147, с. 69].

Методологічні ідеї М. Вебера в самій Німеччині спочатку не знайшли широкого визнання, однак ними зацікавились представники інших національних наукових традицій. Через Р. Арона його вчення стало відомим у Франції, через А. Шютца та Т. Парсонса – в англослов'янському світі, а через Б. Кістяківського – в Росії. Причому йдеться не просто про переклади його основних творів, а й їхню творчу інтерпретацію. Так, наприклад, засновник феноменологічної соціології А. Шютц поставив собі за мету «доповнити» М. Вебера шляхом створення теоретико-пізнавального обґрунтування його «розуміючої соціології». Він намагався прослідкувати процеси становлення людських уявлень про соціальний світ від одиничних суб'єктивних значень, що формуються в потоці переживань індивідуального суб'єкта, до високогенералізованих, інтерсуб'єктивно обґрунтованих конструкцій соціальних наук, котрі містять у собі ці значення у перетвореному вигляді. На його думку, «соціальний світ від самого початку є світом значень», «досвідом повсякденного життя людей», а наше знання про нього «так чи інакше соціалізоване». Тому людина, яка вирішила стати дослідником соціальної сфери, повинна «замінити свою особисту біографічну ситуацію» науковою. Тобто, згідно з А. Шютцем, повсякденні «конструкти першого порядку» є основою формування об'єктивних наукових понять – «конструктів другого порядку». Відтак розуміння (*Verstehen*) – «це не метод, який використовується у суспільних науках, а особлива форма досвіду, в котрій повсякденна свідомість отримує знання про соціально-культурний світ» [216, с. 532], а правила побудови теорій в однаковій мірі стосуються всіх емпіричних наук

незалежно від того, мають вони справу з об'єктами природи чи з людськими діяннями [216, с. 527].

Дійсно, історик не є зовнішнім спостерігачем, він теж перебуває в певному соціокультурному середовищі, сповідуючи певну систему цінностей, і тому має репрезентувати «погляд зсередини», демонструючи розуміння предмету свого дослідження. Розуміння ж, у свою чергу, передбачає приписання певних смислів. Інакше – втрачається відчуття індивідуальної відповідальності в історії, а «неконтрольоване розширення необхідності перетвориться в основу для пояснення всього, що завгодно» [22, с. 191], тобто все можна пояснити і виправдати існуючими умовами (так трапилося, бо інакше й бути не могло).

В даному контексті можна також згадати ідеї П. Рікера, який, серед іншого, розмірковував і про співвідношення суб'єктивного й об'єктивного в пізнанні історії, про «взаємну обумовленість між нарративністю та темпоральністю», про «зв'язок між теорією тексту, теорією дії і теорією історії». Так, він вважав, що історик займає двоїсту позицію по відношенню до об'єкта свого дослідження: зовнішню, оскільки має місце часова дистанція, та внутрішню, бо дослідник конструює оповідь, яка «наслідує людські дії», що, зрештою, потребує розуміння. П. Рікер на основі поєднання герменевтичних і феноменологічних ідей обґрунтував тезу про те, що «презентація в термінах альтернативи пари пояснення – розуміння» (йдеться про розрізнення пояснення («експлікації») та розуміння як методів природничих наук і наук про дух відповідно) неможлива. «У цій дихотомічній схемі інтерпретація може розглядатися тільки як підрозділ зрозуміння, пов'язаний із феноменом письма і, в загальнішому випадку, напису, без того, щоби були змінені, у своїй глибинній основі, дистинктивні критерії зрозуміння» [168, с. 45-46]. Натомість науки, які вивчають текст, на його думку, можуть «привнести експлікативну фазу в саму основу розуміння». «Текстуалізація, майже тотожна феномену письма, як мені здалося, – робив висновок Рікер, – вимагала діалектичного зв'язку між моментом експлікації і моментом зрозуміння. Виходячи саме із цих міркувань, я запропонував формулу: “Пояснити більше, щоб зрозуміти краще”» [168, с. 46-47].

Аналіз ідей цих та багатьох інших мислителів, які займалися проблемою обґрунтування філософських засад гуманітарних і суспільних наук, дав підставу сучасним російським дослідникам І. Савельєвій та А. Полетаєву дійти висновку, що в ХХ столітті відбулася загальна релятивізація поняття «істина» і таких пов'язаних з ним понять, як «об'єктивність», «реальність» та «факт» [174]. Причому якщо в філософії історичного знання зміст категорії «історична істина» тлумачиться як намагання визначити «істинну сутність» історичних творів, то в історіографії – «істинну картину» самого минулого, котра може й не «копіювати» реальність в повній мірі. Слід зазначити, що трансформація уявлень про «історичну істину» у бік релятивізації не є надбанням виключно останнього століття. Адже ще з часів античності відомі спроби відокремлення «об'єктивних» історичних фактів від суб'єктивних оціночних суджень істориків, які супроводжувались постійним розширенням переліку тих факторів, що сприяли «викривленню» історії. Однак тільки у ХХ столітті було доведено, що абсолютно позбавитись елементів суб'єктивності при проведенні досліджень та написанні історичних творів на практиці неможливо. Сутність т.зв. «постмодерністського виклику» кінця ХХ століття полягає саме в тому, що на зміну впевненості в об'єктивності наукового знання прийшла скептична, а то й нігілістична, установка, відповідно до якої все знання є переважно суб'єктивним. Тому під великим питанням опинився науковий статус історії, адже одним із критеріїв науковості виступає здатність продукувати достовірне знання. Таким чином, в методологічних пошуках оптимальних шляхів осмислення історичного процесу відбувся за принципом маятника радикальний поворот від надмірного об'єктивізму позитивістсько-ранкеанського зразка до надмірного суб'єктивізму постмодерністського зразка. Цю дилему між філософською «об'єктивністю» та психологічною «суб'єктивністю» було вирішено за допомогою концепції «інтерсуб'єктивності». Причому, з точки зору І. Савельєвої та А. Полетаєва, дана концепція була успішно апробована спочатку в теоретичній соціології і на сьогодні відіграє ключову роль в теорії соціальної дії, символічному інтеракціонізмі, феноменологічній соціології, а в останні десятиліття «вимога

інтерсуб'єктивності все активніше висувається і до історичних праць та суджень» [174, с. 9].

Поняття «інтерсуб'єктивність» було введено І. Фіхте, а в подальшому його розвивав Е. Гуссерль у V Картезіанській медитації під назвою «Розкриття трансцендентальної сфери буття як монадологічної інтерсуб'єктивності». Засновник феноменології визначає дане поняття як спільну об'єктивну основу досвіду різних суб'єктів, незалежно від їхніх особистісних властивостей та ситуацій здобуття цього досвіду, що, в свою чергу, дозволяє описати умови можливості смислових зв'язків між індивідами як духовними монадами [95, с. 100]. Для Гуссерля інтерсуб'єктивність – це один із атрибутів світу, який переживає моє власне Я у природній настанові (поруч зі світом природи та суб'єктивною свідомістю). «Причому інших суб'єктів я переживаю не просто як інстанції психічної активності, а як такі, що разом зі мною конституують спільний світ нашого досвіду й ідентифікують мене самого у цьому світі теж як суб'єкта, що бере участь у спільному конституюванні світу. Тому... ніколи не йдеться про мій приватний світ. Світ природної настанови – це завжди світ спільного інтерсуб'єктивного досвіду» [95, с. 40-41].

Що стосується сфери наукового пізнання, то значний внесок у розробку поняття інтерсуб'єктивності як однієї із головних характеристик наукового методу зробив К. Поппер. Він виходив з класичної установки, що завданням наукового методу є досягнення наукової об'єктивності. Однак остання, на його погляд, полягає у «суспільному, або публічному, характері наукового методу». З точки зору Поппера, ми зобов'язані нашим розумом саме суспільству і нашій інтелектуальній взаємодії з ними [157, с. 245]. Тому наукова об'єктивність не може бути результатом спроб окремих дослідників стати «об'єктивними», а лише результатом «дружньо-ворожої співпраці багатьох науковців» [157, с. 235].

Виходячи з позиції критичного раціоналізму та розробленого ним методу спроб і помилок (інші варіації: метод винайдення та елімінації теорій, метод наукової критики) К. Поппер дійшов висновку, що соціальні науки не відповідають тим критеріям науковості, які є загальноприйнятими в галузі

природознавства, оскільки їхній метод ще не набув у повній мірі суспільного характеру. Відповідно до інтерперсональної (міжособистісної) теорії розуму (або наукового методу) основою раціональної діяльності є процес ретельної аргументації, який передбачає обопільну критику тез або аргументів, а також володіння мистецтвом дослухатися до критики опонентів. Тобто йдеться не про що інше, як про концепцію інтерсуб'єктивності, яка спирається на ідею інтелектуальної комунікації як умови досягнення достовірного знання. В ній присутня віра в людський розум, у його потенційну спроможність досягти істинного знання, однак визнається, що таке знання можливе тільки на колективному рівні. Таким чином, К. Поппер розширює розуміння раціоналістичного підходу, включаючи до його змісту, окрім апеляції дослідника до розуму та логічних доведень, ще й повагу до думок колег «по цеху», мотивуючи це тим, що в ході неупередженої дискусії можна виявити ймовірні протиріччя власної теорії й надалі ліквідувати їх, чого вимагають стандарти наукової раціональності.

Феноменологічна ідея «Чужого» (Б. Вальденфельс) та критика К. Поппером «тотальних ідеологій» як вихідних позицій вчених-суспільствознавців, напевне, знайшли своє продовження в концепції «двох культур» як одного з важливих аспектів (поруч з антропологічною спрямованістю та визнанням «індивідуалізуюче-генералізуючої» природи історії) «неоісторизму» (Б.Г. Могильницький). Згідно з останньою світ людського минулого з його системою ціннісних орієнтацій має розглядатися дослідником, який живе в іншому ментальному універсумі, чужим. Тому, аби пояснити досліджувану епоху, необхідно спочатку усвідомити її «інакшість», нетотожність з соціокультурним простором власної епохи. Відтак сам пізнавальний процес перестане бути монологом дослідника, який нав'язує минулому власні ціннісні координати, а перетвориться на рівноправний діалог двох культур [121, с. 12].

Окрім концепції «двох культур» ідея інтерсуб'єктивності, на наш погляд, проявилась і в концепціях теоретико-методологічного й міждисциплінарного синтезу. Відомий російський методолог І.Д. Ковальченко сформулював чотири

головні принципи підходу до реалізації в історіографічній практиці теоретико-методологічного синтезу, в основі якого лежить ідея методологічного плюралізму: (1) принципова неможливість створення універсальних теорій та методів історичного пізнання; (2) наявність раціонального зерна в будь-якій науковій теорії; (3) обмеженість будь-якої концепції історичного розвитку певними просторово-часовими координатами; (4) неодмінна присутність певних помилок та прорахунків у будь-якій соціологічній теорії [119, с. 135]. Отже, відмова від методологічних крайнощів і пошук синтезу різноманітних соціальних теорій та дослідницьких стратегій («теоретико-методологічний синтез») може стати гідною відповіддю на «постмодерністський виклик» щодо проблеми науковості історії.

Що стосується концепції міждисциплінарного синтезу, то її розробка була започаткована французькою історичною школою «Анналів». Один із її засновників Л. Февр характеризував історичну науку як таку, що «не цікавиться деякою абстрактною, вічною, незмінною за суттю своєю людиною, завжди подібною самій собі, – але людьми, котрі розглядаються в рамках суспільства, членами якого вони є, членами цих суспільств в певну епоху їхнього розвитку – людьми, що мають численні обов'язки, займаються різноманітними видами діяльності, відрізняються різними нахилами і звичками, котрі перемішуються, стикаються, суперечать одне одному, але зрештою приходять до компромісної згоди, встановлюючи певний *modus vivendi*, який іменується Життям» [195, с. 26]. Отже, увага до цілого спектра людської діяльності має спонукати її дослідника до інтердисциплінарності [126, с. 14] (в продовження принципу інтерсуб'єктивності). Коротше кажучи, усе розмаїття наукових дисциплін, що вивчають надзвичайно складний феномен – людину, їхні поняття, методи, постановка питань («науковий дух» у Л. Февра), можуть бути корисним для історика, який теж вивчає його, хоча й в історичній ретроспективі.

Отже, для того, щоб відтворити цілісну картину минулого не достатньо «подієвої історії», яка виходить з аналізу й критики текстів (тобто того, що Р.Дж. Колінгвуд називав «історією ножиць і клею»). На основі використання

міждисциплінарного підходу можна значно розширити предмет історичної науки. Написання «історії знизу» (на противагу традиційній «аристократичній», переважно військовій та політичній, історії) виявиться успішним проектом лише за умови об'єднання здобутків таких наук, як антропологія, соціологія, психологія, лінгвістика, етнологія, культурологія та ряду інших, тобто виходу історика за межі вузької спеціалізації і бачення історії як «науки про людей у часі» (М. Блок), «як науки про Людину, минуле людства, а не про речі чи явища» (Л. Февр).

Така постановка питання про міждисциплінарний синтез в ході історичного дослідження призводить до розуміння історії як історії-проблеми. Історик – це науковець, який не лише володіє певним набором фактів (у такому разі він є скоріше антикваром), а й той, хто розуміє їх і спроможний у доступній та цікавій формі донести до свідомості читача. Ідея «проблемного імперативу» для історії також сприяла її становленню саме як науки. Історики, як й інші дослідники, починають свою наукову роботу з постановки питань, визначення проблеми, а потім «обґрунтовують свої відповіді на основі інтерпретації джерел». Причому наукову проблему історик, як і інші суспільствознавці, формулює виходячи з власної «біографічної ситуації». Так, А. Шютц зазначає, що коли дослідник починає вивчати певне явище реальності, він мислить в межах «горизонту попереднього знайомства». Зокрема, він наводить доволі цікавий приклад: припустимо, що я маю ірландського сетера Ровера. «Я можу розглядати Ровера як унікального індивіда, мого незамінного друга і товариша, або ж як типовий випадок “ірландського сетера”, “собаки”, “савця”, “тварини”, “організму” або “об’єкту зовнішнього світу”» [216, с. 536]. Тому, дійсно, можна погодитись з А. Шютцем, що «біографічна ситуація» дослідника виступає одним із важливих джерел для його «наукової ситуації», оскільки світ повсякденного життя від самого початку постає також і як соціокультурний світ.

Науковий статус історії вимагає від неї, серед іншого, й орієнтації на пояснення, чому мала місце певна подія в конкретний період часу та в даному історичному просторі, аргументовано доводити свої висновки, посилаючись на історичні джерела й частково авторитети, зрештою, інтерпретувати минуле «з

позиції певної сучасної соціокультурної перспективи» [75, с. 51]. Причому пояснення та інтерпретацію в історичній науці можна кваліфікувати як те, що споріднює її з мистецтвом. Розуміння роботи історика як мистецтва передбачає усвідомлення необхідності інтерпретувати історичний процес на основі вміння зміщувати акценти (як методологічні, так і соціально-історичні). Застосовуючи різні схеми інтерпретації історичної дійсності, необхідно пам'ятати, що вони мають іти від досвіду й не суперечити реальному життю. Історичне пояснення є поглядом зсередини, а тому історик має зрозуміти те, що він досліджує. Лише зрозумівши об'єкт свого дослідження, тобто приписавши певні смисли і накопичивши їхню достатню кількість протягом тривалого часу, він може здійснювати сам акт інтерпретації. «Ми захоплюємося такими істориками, – пише І. Берлін, – які (на зразок геніальних письменників) зображують людей, суспільства і ситуації багатовимірними, з усіх мислимих точок зору...» [25, с. 79]. Однак, діяльність історика та письменника мають не лише спільні риси (в їхній основі лежить знання людського розуму, вони оперують історичним і психологічним досвідом, їхній метод полягає у специфічному розумінні людських оцінок, способу, яким люди реагують на виклик їхнього природного і соціального оточення). Головне, що їх відрізняє, так це те, що письменник сам конструює сюжет, а історик мусить починати свою роботу з пошуку фактів і подій, які реально мали місце [116, с. 248]. Мистецтво історика проявляється лише і виключно на науковому підґрунті («Між історичною оповіддю та оповіддю художньої вигадки, – зазначає П. Рікер, – існує принципове протиставлення щодо претензій на істинність» [168, с. 68].)

Інтерпретуючи історичні феномени, історик має відмовитися від «монокаузальності» (Р. Арон) або ж принципу «моністичного детермінізму». Дійсно, науковий стиль мислення невіддільний від ідеї наявності у будь-якого явища або процесу певної причини (чи кількох), а також наслідків, які вони викликають фактом свого існування. Крім того, беззаперечним вбачається нам теза про те, що історія не має умовного способу. Однак це зовсім не означає, що історія є безальтернативною. Історик, на наш погляд, не може обійтися без

поняття «історична альтернатива» в ході інтерпретації того, що він досліджує. Гіпотетичні альтернативні варіанти (навіть неймовірні) доцільно конструювати хоча б для того, щоб протиставити їх причинній необхідності, аби не склалось враження, що людина потрапляє у ланцюг подій, де від неї нічого не залежить, а отже, й відповідати за це вона не повинна. За допомогою цього методу можна також змалювати конкретний набір історичних параметрів, аби показати, чому сталося так, а не інакше. Отож необхідно уникати як фаталістичного, так і волюнтаристичного пояснення історичного процесу. Людина вільна обирати з-поміж різних варіантів розвитку, але перелік цих варіантів, звичайно, залежить від конкретного соціокультурного середовища, до якого вона належить. Не слід також забувати, що людська поведінка може бути доволі нетиповою для певного середовища, і там, де більшість людей діють певним чином, завжди можна віднайти тих, хто не вписується в загальні схеми пояснення. Досить згадати хоча б Д. Лихачова, який пишався тим, що в блокадному Ленінграді він не опустився до тваринних форм поведінки, прагнучи втамувати свій голод, або ж В. Франкла, який вважав, що людина не вільна від умов, але здатна зайняти позицію по відношенню до них, довівши це власним прикладом (він, перебуваючи в чотирьох концтаборах в роки Другої світової війни, по її закінченні повернувся до активної наукової діяльності у галузі неврології та психіатрії).

Насамкінець необхідно зазначити, що становлення методології історії в якості нової теоретичної форми осмислення історичного процесу вплинуло на трансформацію філософії історії, спекулятивної в своїй основі. Остання опинилась перед т.зв. «позитивістським викликом», який взагалі поставив під сумнів необхідність її існування. Адже інституціалізація історичної науки йшла в розріз із установкою філософів спекулятивного спрямування, відповідно до якої філософія історія може замінити саму історію. Натомість критична філософія історії, виходячи з того, що історія – це наука про минуле, яка не претендує на апріорне осмислення майбутнього, обмежувала власну компетенцію сферою історичної епістемології. Так, наприклад, французький історик П. Вейн стверджував, що «філософія історії є сьогодні мертвим жанром чи, щонайменше,

жанром, що зберігся лише у її епігонів популяризаторського штибу, таких як Шпенглер... Життєздатними є лише дві крайні форми філософії історії: провіденціалізм Граду Божого та історична епістемологія» [цит. за: 82, с. 13]. Проте в межах трансцендентальної філософії можна поставити, перефразуючи І. Канта, питання: «Як можлива філософія історії як наука?», і тим самим розвивати ще одну «життєздатну форму» останньої. Цікаво, що визнаючи «надмірність» «пізнавальних домагань філософії історії» Ю. Габермас ставив схоже питання: «...чому б нам не спробувати радикалізувати настанову мислення філософії історії – замість того, щоб, реагуючи на нього теоремами доповнення та повернення, або хутко заперечувати це мислення, або меланхолійно лишатися в його полоні?» [48, с. 352].

Таким чином, дослідивши питання еволюції методологічних підходів до осмислення історичного процесу, можна зробити висновок, що в ході становлення нової форми теоретичного осягнення історії теж відбувся своєрідний «коперніканський переворот». Можна висловитися й інакше: це є методологічний аспект «коперніканського перевороту», який ознаменував собою появу критичної філософії історії (на відміну від субстантивної). Якщо спочатку історики були зорієнтовані на об'єктивне відображення минулого, тобто так, «як це було насправді», то внаслідок тривалих методологічних дискусій домінуючим стає уявлення про соціальну реальність як відмінну від природної, а тому й досліджувати її необхідно виходячи з інших методологічних установок. Категорія об'єктивності історичного знання замінюється категорією інтерсуб'єктивності, що характеризується як спосіб усунення можливих односторонніх протиріч, котрі можуть виникнути в ході авторських конструювань моделей соціальної реальності. Відтак тільки наявність різних наукових проектів і методологічних підходів, а також їхнє всебічне обговорення, зможе забезпечити повноцінне відображення історії як сфери самореалізації такого надзвичайно складного феномену як людина.

2.2. Категорія історичної альтернативності у сучасному філософському та історичному дискурсі

Категорія «історична альтернативність» є похідною від категорії «альтернатива» (фр. *alternative* < лат. *alternus* – поперемінний, *alter* – один із двох), що означає необхідність (або потенційну можливість) вибору між двома чи кількома можливостями, котрі виключають одна одну. Крім цього, під альтернативою можуть розуміти також і кожен із взаємовиключних можливостей, і розвилку на шляху історичного процесу, і здатність мислення оцінювати реальні та уявні можливі варіанти, і деяку силу, що протистояла переможній тенденції [103, с. 175]. Проблема альтернативності активно обговорюється в сучасних наукових колах і вже давно вийшла за межі суто історичного дискурсу. Вона тісно пов'язана з проблемою вибору, а отже й свободи, соціального (або історичного) детермінізму, історичної закономірності, можливості соціального прогнозування, співвідношення суб'єктивного та об'єктивного, дійсного та можливого, необхідного та випадкового, зрештою з проблемою історичного фіналізму. Як філософська, так і історична думка пропонують власні шляхи вирішення перелічених проблем, що, у свою чергу, позначається й на розумінні категорії історичної альтернативності. У даному підрозділі ми спробуємо окреслити концептуальне бачення зазначеної проблеми в межах цих двох сфер наукового пізнання.

Філософська експлікація категорії історичної альтернативності базується на особливому філософському підході до осмислення історичного процесу. Зважаючи на те, що філософія є світоглядною наукою, а певний тип світогляду сприяє орієнтації в конкретному просторово-часовому континуумі, то варіативність суспільного розвитку розглядається філософами здебільшого в контексті майбутнього часу. Так, в часи античності однією із домінуючих категорій була категорія «фатум» («доля», «рок», «необхідність»), що позначала останню причину закономірностей природи й історії [106, с. 131-132]. Втім, в межах грецької і римської філософії було відсутнє бачення історії як світового

процесу, що охоплював усе людство. Крім того, як зауважує Р.Дж. Колінгвуд, греко-римське розуміння історичного процесу характеризувалось, серед іншого, субстанціальністю. Це означає, що воно відтворювалось на базі метафізичних систем, які спирались на ідею неможливості пояснити причини виникнення будь-яких історичних подій. Усі існуючі історичні явища розглядались як такі, що були сформовані до початку історії, а тому їх можна лише описувати [100, с. 43-45]. Космологічний (і значною мірою фаталістичний) світогляд грецьких та римських мислителів здебільшого унеможлилював постановку питання про історичну альтернативність і в межах філософського, і в межах історичного підходів. Адже філософи включали історію в загальний природний (космічний) процес, в якому від людини майже нічого не залежить, а історики зосереджували увагу тільки на конкретних фактах та подіях, не здійснюючи спроби їхнього теоретичного узагальнення. Однак вже в творах Платона міститься доволі цікава ідея поєднання необхідності та свободи. Він переконаний, що все у світі, в тому числі й переселення душ, відбувається за законом Адрастеї, зміст якого розкрито Платоном в діалозі «Федр» [див.: 152, 248с-е, с. 804]. Проте душа раз на тисячу років сама обирає собі долю на «наступний кругообіг», і перед тим, як потрапляє до деякого тіла, забуває про це. Напевне, дана ідея є однією із перших спроб філософського осмислення можливостей людини змінювати власну долю, хоча й переважно в міфологічній формі.

Чітку постановку проблеми варіативності історичного процесу можна побачити в середньовічній філософії. Зокрема, Аврелій Августин, який обґрунтував принцип провіденціалізму (Божественного провидіння, яке наперед визначає майбутні події), намагався також підкреслити особливий статус людини по відношенню до інших живих істот, вбачаючи його суть у тому, що тільки людина може одночасно «існувати», «бути» й «розуміти» [1, Гл. III, §7]. Він вважав, що Бог дав людині свободу волі, оскільки без неї вона не може жити праведно. Лише добровільний вчинок може розцінюватись як добродесний або гріховний. Отже, за Августином, людина сама обирає свій шлях: долучитись до «загального і незмінного блага» або ж грішити, повернувшись до «власного

блага», за що обов'язково буде покарана у потойбічному житті [1, Гл. XIX, §53]. Відтак прояви людської свободи волі були доволі обмеженими, оскільки історичний процес визнавався, як і все інше, Божим творінням.

Отже, космологічні та теологічні історичні системи виходили здебільшого з принципу апіорного осмислення історичного процесу, котрий має чітко визначену мету і невпинно рухається у напрямку її реалізації. Причому ця ж ідея, хоча й у секуляризованому вигляді, залишилась домінуючою і в т.зв. метафізичній філософії історії. Адже представники останньої розглядали історію людства як процес здійснення певних метафізичних ідей або ж деякого метафізичного принципу. Так, наприклад, для Гегеля історія представляє собою безперервний процес самопізнання та самотлумачення Світового («всезагального») Духу, який проходить ряд етапів і підпорядковується діалектичним законам [51, с. 370]. Усі конкретні історичні факти, що не вписуються у напередвизначену філософсько-історичну схему, як правило, цілеспрямовано ігноруються. Відтак творцем історичного процесу в будь-якому разі визнавалась позаісторична сила (хоча й не ігнорувалась людська діяльність, котра розцінювалась ним як прояв «хитрості розуму»). Тому й випадковості та суперечливі факти, що мали місце в реальній історії, кваліфікувались як своєрідні «похибки», котрі не заслуговують на спеціальне дослідження. Однак в межах критичної філософії історії, яка прагнула стати методологією історичної науки, домінуючою стає тенденція апостеріорного осмислення історичного процесу, що дає підстави стверджувати про можливість втручання людини в хід історії і тим самим визнати ідею непередбачуваності майбутнього на системному рівні. Так, Л. фон Мізес зазначає, що «невизначеність майбутнього вже передбачається самим поняттям діяльності», адже останнє ґрунтується на актах людського вибору. Тому, на його думку, «найбільше, чого можна досягти відносно реальної дійсності, це ймовірність» [117, Гл. VI, §1].

Ідея критичної соціальної філософії почала формуватись під впливом природознавства, успіхи якого в епоху Нового часу вражали сучасників. Досить згадати, наприклад, пропозицію О. Конта створити «соціальну фізику» у якості

науки про загальні закони суспільства, пізнавши які можна було б спрогнозувати майбутній стан соціальної системи у певний період часу з метою формулювання певних висновків задля практичних дій. Однак невдовзі для багатьох дослідників стало зрозумілим, що аналіз суспільних явищ з позиції методології природознавства призводить до неправомірного ототожнення природи і людини у різних її іпостасях як об'єктів дослідження. За таких умов людина не визнається суб'єктом історії, а лише об'єктом, на котрий впливає (в залежності від наукової спеціалізації дослідника) природне і соціальне середовище, її психологічна організація тощо. Одну із перших спроб наділити людину здатністю свідомо змінювати хід історії зробив К. Маркс. Саме йому належить розробка концепції соціального детермінізму, імовірного за своєю суттю, на відміну від лапласівського варіанту, що передбачає відношення жорсткої детермінації. Ідея соціального детермінізму «органічно включає в себе активність, творчість, перетворюючу діяльність людей» [71, с. 25]. Марксисти постійно наголошують на тому, що поведінка людини не є фатально зумовленою об'єктивними умовами її існування, що матеріалістичне розуміння історії, яке «перестало бути гіпотезою», не є однобічним, оскільки передбачає не тільки історичну необхідність (у вигляді конкретної форми організації суспільного виробництва, що впливає на формування потреб та інтересів окремих індивідів і класів), а й елемент випадковості, варіативності, зумовлений творчою діяльністю людей, котрі переслідують власні цілі.

Отже, як бачимо, марксизм визнає альтернативність історичного розвитку. Однак категорія «розвиток», скоріш за все, орієнтує дослідника на те, що історія має певну спрямованість. (Зокрема, О.Ф. Лосєв дає таке її визначення: «Розвиток – це спрямоване розгортання того, що від самого початку дано в нерозгорнутому вигляді» [106, с. 5].) І тут постає питання, хто або що визначає напрям історичної ходи. У марксистів, звісно, є відповідь на це запитання: «наукове» дослідження суспільства з точки зору історичного матеріалізму дає можливість зробити достовірний прогноз щодо «наступної стадії розвитку природи і суспільства в рамках пізнаних загальних закономірностей цього розвитку». Такий філософсько-

історичний підхід до наукового передбачення майбутнього, на думку І.В. Бестужева-Лади, необхідно чітко відрізнити від «утопічного», який «тільки суб'єктивно здається науковим» [197, с. 408]. Більше того, історія демонструє, що співвідношення між необхідністю і випадковістю неоднакове в різних суспільно-економічних формаціях. Так, в «Німецькій ідеології» К. Маркс та Ф. Енгельс вказують на те, що на середину ХІХ століття «пригнічення індивідуальності випадковістю прибрало... найбільш універсальну форму». А це, у свою чергу, поставило перед індивідами таке завдання: «замість панування відношень і випадковості над індивідами, встановити панування індивідів над випадковістю і відношеннями». І на цій підставі вони приходять до висновку, що дане «завдання збігається з завданням організувати суспільство на комуністичних началах» [112, с. 412]. До того ж відомо, що відповідно до марксистського підходу альтернативність – це категорія, яка «виражає об'єктивно існуючі тенденції розвитку суспільства» [120, с. 7], випадковість – це лише «форма прояву необхідності», а остання «прокладає собі шлях через масу випадковостей». Тобто виходить, що «історія твориться людьми» і в той же час від них майже нічого не залежить (що дуже нагадує концепцію «хитрого розуму» Гегеля). На наш погляд, розуміння свободи тільки як пізнаної необхідності практично нівелює уявлення про людину як єдиного суб'єкта історії. По великому рахунку, «залізні закони історії» (за висловом Поппера; Маркс у «Капіталі» говорить про «залізну необхідність») визначають її мету (так само як раніше це робив Бог чи Абсолютний Дух). Адже якими б шляхами не рухалось суспільство, прямими чи заплутаними, швидко і демонструючи зразки діяльності іншим народам або повільно і переймаючи досвід більш розвинених країн, все одно воно, зрештою, має «в кінцевому результаті» прийти до комуністичної формації («єдиного суспільства, де самотній і вільний розвиток індивідів перестає бути фразою» [112, с. 413]). Людина спроможна тільки обирати шлях досягнення об'єктивно поставленої історичної мети.

Проблема історичної альтернативності набуває абсолютно іншого звучання за умови визнання поліфакторної зумовленості історичного процесу. Ще на межі

XIX – XX століть жваво обговорювалась ідея створення такої філософії історії, яка б врахувала усі можливі фактори, що впливають на поведінку людей, і тим самим визначила б специфіку історичної закономірності. Так, Х. Раппопорт серед факторів, що діють в реальному історичному процесі, називав такі як «людський дух», «зовнішня природа» та «історичне середовище» [161, с. 38]. Цю ж думку можна віднайти і в іншого російського мислителя вказаного періоду – М. Карєєва, який, аналізуючи співвідношення «особистого початку» та «рокових сил в історії», приходять до висновку, що «єдиним фактором історії» є особистість, а усі інші («органічні», «неорганічні» і «над-органічні») він розглядає як «прості умови», по відношенню до яких людина займає активну позицію, але аж ніяк не пасивно підкорюється їм [89, с. 3-4]. Отже, якщо підходити до осмислення історичного процесу не з точки зору абсолютизації деякого одного фактору, що впливає на нього, а враховувати усе їхнє розмаїття, то історія стає відкритою у майбутнє (і не лише на певних відрізках часу, а й взагалі). З цього приводу І. Валлерстайн зауважує, що «фундаментальні зміни можливі, хоча й ніколи не є напередвизначеними» [39, с. 8].

Проти абсолютизації єдиного фактору в історії, зокрема економічного, виступав, як відомо, й один із найпоследовніших критиків марксизму у XX столітті К.Р. Поппер, який вважав, що існують моральний та ідеологічний фактори, що не обов'язково мають зводитись до економіки. На цій підставі він стверджував, що метод Маркса, названий ним «економічним історицизмом», не можна застосовувати для аналізу суспільства [157, с. 154]. (Те, що Поппер називає «економічним історицизмом» не повною мірою стосується «методу Маркса». Абсолютизація економічного фактору в ході аналізу суспільства була характерна для т.зв. «економічного матеріалізму» (Е. Бернштейн, К. Каутський та ін.). Маркс же говорив, що економічні (виробничі) відносини утворюють базис суспільства, якому відповідає надбудова, що виступає відносно самостійною і здійснює активний зворотній вплив на базис.) Поппер ввів термін «історицизм» на позначення «такого підходу до соціальних наук, згідно з яким принциповою метою цих наук є історичне передбачення», котре можливе завдяки відкриттю

«законів» або «тенденцій», що лежать в основі розвитку історії [158, №8, с. 53]. Сформулювавши основні принципи спростування історизму [див.: 158, № 8, с. 50], Поппер вказує на те, що даний підхід до вивчення соціальної історії (на відміну від «власне історичного») можна розглядати як своєрідну реакцію на абсолютизацію в ній ролі особистості. Дійсно, не можна вдаватись до подібних крайнощів, проголошуючи історичний процес абсолютно непередбачуваним з огляду на те, що неможливо передбачити поведінку конкретної людини. Однак й інша крайність, на нашу думку, неприйнятна. І тут не можна погодитись з твердженням К. Поппера, що «все можливо в людських справах» і що «жоден з мислимих шляхів розвитку не можна відкинути на тій підставі, що він здатний порушити так звану тенденцію людського прогресу чи будь-який інший з позірних законів “людської природи”» [157, с. 212]. Їх потрібно конструювати хоча б для того, аби не зникло відчуття історичної свободи, аби в ході аналізу суспільних явищ не виникло враження, що від людини взагалі нічого не залежить.

Багатовікова суперечка філософів з приводу співвідношення історичної закономірності і свободи волі, а потім – детермінізму та індетермінізму має, на наш погляд, можливість знайти своє вирішення у разі відмови від постановки питання у вигляді строгої диз'юнкції (або-або). Насправді це не є взаємовиключні бінарні опозиції. В реальному історичному процесі завжди присутні і вільні вчинки людей, і об'єктивні обставини, з якими повинні рахуватись творці історії. В кожний момент історичного процесу існує більша чи менша кількість можливостей подальшого розвитку, що залежить від багатьох факторів. Відтак саме «поле можливостей» не безмежне. Дуже часто люди просто не помічають деяких ймовірних варіантів подальшого розвитку подій через обмеженість власного історичного горизонту. Звичайно, історичне дослідження має враховувати, що кожна подія в соціокультурному просторі є унікальною, однак не слід забувати, що природничі факти не менш унікальні. Інша справа, що природознавця, на відміну від гуманітарія, цікавить аж ніяк не їхня унікальність. Тому в ході дослідження суспільних явищ не можна обійтись без методологічного та міждисциплінарного синтезу, який, напевне, збереже уявлення про розмаїття

подій у людському світі, які, однак, в принципі, можна певним чином узагальнити.

Людина діє в історії на основі попереднього досвіду, здобутого як нею самою, так і її попередниками, котрі змогли акумулювати й передати соціально значиму інформацію. Цей здобутий досвід допомагає людині орієнтуватись у певному соціокультурному середовищі. На його основі формуються деякі очікування майбутнього. А тому все, що виходить за межі спланованого, сприймається як раптове, випадкове [99, с. 38]. В подібних історичних ситуаціях різні люди діють по-різному. Втім можна віднайти певні типові реакції, як правило, характерні для типових ситуацій. Ці міркування лягли в основу теорії часових пластів (часових рівнів, в межах яких діють люди) Р. Козеллека. Так, він виділяє три рівні часу з різними можливостями їхнього використання з метою уможливлення прогнозів: (1) короткострокова послідовність «досі» й «потім», яка невблаганно впливає на всі наші повсякденні дії; (2) рівень середньострокових тенденцій, історичних процесів, які вбирають в себе величезну кількість чинників і тому виходять з-під контролю діючих осіб; (3) рівень метаісторичної тривалості в часі, з чого не випливає висновок про його позачасовий характер [99, с. 243-245]. Отже, Козеллек теоретично розмежовує короткі у часі акції, середні у часі необхідні дії та довгострокові можливості з їхньою властивістю до стійких повторів. Це дає йому підстави стверджувати, що історичний процес представляє собою поєднання лінійних та циклічних елементів. А тому, незважаючи на унікальність конкретних історичних подій (принаймні так здається конкретній людині у певний проміжок часу), завдяки існуванню в історії деяких формальних структур, здатних повторюватись на рівні метаісторичної тривалості у часі, можливим є результативне історичне передбачення (за умови правильного виявлення часової багатшаровості). Крім того, необхідно пам'ятати, що прискорення відчуття історичного часу, яке постійно зростає після індустріальної, а згодом й інформаційної революції, значно ускладнює процес прогнозування майбутнього. Якщо до XVIII століття панувала ідея «минулого майбутнього», тобто така світоглядна схема, відповідно до якої умовиводи щодо майбутнього

будувалися на базі дотеперішнього досвіду [98, с. 270], то згодом новий досвід почав переважати традиційний. Історія стає все більш непередбачуваною, що висуває все складніші завдання перед сучасною людиною, яка бажає бути успішною. З огляду на це доволі цікавою є думка К. Поппера щодо намагання історицистів «відшкодувати собі втрату незмінного світу» завдяки «вірі в те, що зміни можна передбачити, оскільки ним [світом] править незмінний закон» [158, № 10, с. 58].

До вирішення проблеми історичної альтернативності варто залучити також і розробки сучасної логіки щодо статусу висловлювань про майбутні випадкові події. Відомо, що ще засновник традиційної логіки Аристотель звернув увагу на неправомірність використання істинісних значень «істина» та «хиба» по відношенню до тих суджень, які не належать до актуально суцього, а тільки до сфери можливого. Він вважав, що, оскільки з логічної точки зору сьогодні невідомо, яке істинісне значення мають подібні висловлювання, то принцип логічної бівалентності (двозначності) не спрацьовує. («...У того, що є діяльним і непостійним, можливість бути і не бути однакова; у нього можливе і те й інше, тобто бути і не бути, а тому відбутися, і не відбутися» [12, 19а, с. 5-15].) І дійсно, визнання істинності чи хибності висловлювань про випадкові події до того періоду, коли вони стали реальністю, означає ставати на позиції логічного фаталізму або логічного детермінізму, відповідно до якого визнається логічна напередвизначеність усіх подій. Відомий приклад Аристотеля щодо завтрашньої морської битви засвідчує неможливість застосування принципу бівалентності по відношенню до висловлювань про майбутні випадковості, оскільки «... завтра морська битва необхідно буде чи не буде, але це не означає, що завтра морська битва необхідно буде або що вона необхідно не відбудеться» [12, 19а, с. 23-39].

Як зауважує А.С. Карпенко, проблема логічного статусу майбутніх випадковостей, поставлена Аристотелем, має традиційну і нетрадиційну інтерпретації. Суть останньої полягає у запереченні принципу необхідності (наприклад, Клеанф), однак сам Аристотель недвозначно говорить про її наявність у тому, що подія точно або буде, або не буде. Що стосується

традиційної інтерпретації, то тут пропонується відмовитись від принципу двозначності [93, с. 54-55]. Першість у даному відношенні належить засновнику багатозначної логіки Я. Лукасевичу, який спростував основні аргументи на користь детермінізму: логічний принцип виключеного третього та фізичний принцип причинності. Так, щодо другого аргументу він зауважував, що можуть існувати такі причинні ланцюги, які ще не почалися, а повністю належать майбутньому. Крім того, на його думку, можна бути глибоко переконаним, що нічого не відбувається без причини, а кожна подія має своєю причиною деяку подію минулого, але, тим не менше, не бути детерміністом [107, с. 67]. Продовжуючи далі критику принципу логічного детермінізму, Лукасевич зауважує, що аргумент, заснований на принципі виключеного третього знаходить своє підкріплення в аргументі, заснованому на принципі причинності. Однак, оскільки останній не має доказової сили, відповідно немає підстав говорити і про істинність першого. В ході цих міркувань він доходить висновку, що коли йдеться про випадкові майбутні події, які здебільшого пов'язані з діяльністю живих істот, то висловлювання про них сьогодні ще не є ні істинними, ні хибними. Тому Лукасевич запропонував ввести третє логічне значення – «невизначеність», яке було б рівнозначним з двома традиційними. Їхніми онтологічними відповідниками можна, з його точки зору, вважати буття, небуття та можливість. Отже, якщо майбутнє не є логічно фатальним, то це означає, що воно відкрите для вільної діяльності людини в ті моменти, коли реально існують певні альтернативні шляхи подальшого розвитку подій і коли учасники тих подій усвідомлюють їх наявність.

Отже, провідною тенденцією в осмисленні проблеми історичної альтернативності в межах сучасного філософського дискурсу можна вважати уявлення про відкритість історії в майбутнє, що однак не виключає елемент її часткової детермінації (на рівні провідних тенденцій, які, однак, за несприятливих умов можуть і не реалізуватись). Так, наприклад, Е. Нагель, проаналізувавши основні аргументи на користь заперечення детермінізму в історії, дійшов висновку, що «відкинути детерміністичний принцип як такий означає вийти за

межі науки», оскільки він як регулятивний принцип сприяє розкриттю тих факторів, які визначають появу будь-яких явищ [123, с. 111]. Тобто історія не має кінця у розумінні заздалегідь відомої моделі оптимальної суспільної організації. Адже історичний горизонт має властивість віддалятися по мірі наближення до нього, тим паче якщо час цього наближення постійно скорочується, а розмаїття соціальних явищ має тенденцію до ускладнення та урізноманітнення внаслідок можливості накопичувати соціально значиму інформацію як в межах певних історичних епох, так і при їхній зміні (тобто при міжгенераційній комунікації). Причому так само як історія відкрита в майбутнє, вона є відкритою також і в минуле завдяки можливості по-новому інтерпретувати історичні події. Історичні знання не є самоцінними, оскільки вони необхідні для орієнтації у теперішньому часі. Людина хоче знати не просто те, як жили її попередники, а те, що можна застосувати з їхнього досвіду для організації власного життєвого простору. Напевне, це пояснює, чому кожне нове покоління істориків «перепишує» історію.

Кожна нова інтерпретація відомих фактів або подій, відмінна від усталеної, з'являється, на нашу думку, тоді, коли дослідник помічає нову альтернативу по відношенню до реалізованої можливості. Кожний історик, виходячи з власної «тотальної ідеології» (К. Поппер), намагається пояснити причини тих або інших явищ чи подій. Якщо ми будемо спиратись тільки на авторитет попередніх дослідників і визнавати їхні наукові результати за істину в останній інстанції, то весь історичний процес перетвориться на суцільний ряд причинно-наслідкових зв'язків (тут недалеко і до визнання його «фатальності»). (Л. Февр писав: «... історія, до якої нас привчали, була, по суті, обоженням теперішнього за допомогою минулого» [195, с. 15].) Якщо ж ми легітиміємо право дослідників по-різному інтерпретувати реалізовану історію, то в такому разі не можна обійтись без категорії історичної альтернативності. Відтак методологічні трансформації, які мали місце в історичній науці протягом XX століття, сприяли постановці та окресленню основних шляхів вирішення даної проблеми.

Необхідно відмітити, що переважна більшість сучасних істориків теоретично визнає наявність історичних альтернатив, хоча в сфері практичних досліджень в

ході інтерпретації виявлених фактів здебільшого домінує «необхідність». Справді, який аргумент можна висловити задля спростування такої імплікативної тези: якщо в минулого немає альтернатив, то їх не може бути і в теперішнього чи майбутнього. Розмірковуючи над цим І.В. Бестужев-Лада ввів до наукового обігу термін «ретроальтернативістика» на позначення «дзеркального відображення [альтернативістики] в минуле». З його точки зору, ретроальтернативістика зможе розвинути теорію втрачених можливостей на тому чи іншому етапі історичного процесу за допомогою комплексного дослідження минулого [26, с. 113]. Така постановка питання, на наш погляд, цілком відображає загальну тенденцію переходу в історіографії від описової об'єктивної історії до проблемної, котру можна охарактеризувати, словами Л. Февра, «як науку про [цілісну] Людину», про «минуле людства, а не про речі чи явища» [195, с. 19]. Однак, відомо, що в контексті обговорення проблеми історичної альтернативності виникла гостра дискусія з приводу правомірності та наукової коректності використання даного підходу в конкретних наукових дослідженнях. Справа в тому, що кілька поколінь істориків в СРСР виховувались на тезі про те, що історія не знає умовного способу. Іншими словами, в реальності сталося те, що сталося, й історик має тільки пояснити чому сталося так, а не інакше. Натомість за умови застосування прийому історичних ретроальтернатив дослідник полишає реальну історію і починає конструювати т.зв. «віртуальну», а отже історія перестає бути «наукою». Однак сучасна реальність поступово все більше перетворюється на віртуальну. Як слушно зауважує В.Н. Андрєєв, «комп'ютер з його здатністю творити віртуальні світи вже сам по собі виступає проти “історії, що не знає умовного способу”» [4, с. 128]. На цей виклик історична наука, здебільшого західна, відповідає розробкою методології віртуальної історії, намагаючись відокремити реальні можливості історичного розвитку подій від нереальних [див.: 127, с. 45].

Аналогом віртуальної історії на пострадянському просторі є контрфактичне моделювання історії. Останнє представляє собою спробу уявити, як розвивалися б події, коли переможена альтернатива мала б віртуальну можливість перемогти і втілитись у життя. Варто зазначити, що значна кількість дослідників скептично

ставиться до подібних мислених експериментів. Так, наприклад, І.Н. Данилевський, розмірковуючи над «спокусливими» питаннями на зразок «що було, якби...», зрештою, приходять до парадоксального висновку, що «було б те, що ми в результаті маємо». Він, в цілому не відмовляючись від вивчення можливих історичних альтернатив, висловлює думку, що дана проблема в значній мірі зводиться до питання, хто обирає [127, с. 37-39]. З нашої точки зору, немає достатніх підстав стверджувати, що в історичній науці цілком прийнятні висловлювання, сконструйовані тільки з позиції «диктатури дійсного способу» (тобто сталося те, що й мало статися). Адже існують такі речі, які не залежать не просто від конкретної людини, а й людини взагалі, наприклад, явища фізичного, психічного чи фізіологічного походження. Дійсно, будь-якій події можна знайти пояснення *post factum*, перелічивши її основні передумови та причини, однак чи завжди вибір робиться свідомо, чи завжди людина виступає в історії як раціонально мисляча і розсудлива істота. Тому, напевне, історична випадковість – це не завжди просто переплетіння різноманітних причинних рядів, які вибудовуються істориком при вивченні певної події або ж самим історичним діячем, який через деякий час намагається пояснити логіку власних дій. Крім цього, варто зауважити, що вирішення проблеми історичної альтернативності багато в чому залежить від правильної постановки питання: «альтернативність історії» чи «альтернативність в історії»? Тобто альтернативність притаманна самому історичному процесу чи вона привноситься туди *post factum* з метою виправдати те або інше рішення, дію чи бездіяльність? А може був правий М. Гефтер, який розглядав історичний вибір не просто як вибір між двома «є», а між відомим і в принципі невідомим, тобто ще не доступним свідомості? Чи можливо історичний вибір може здійснюватись між двома або більшою кількістю невідомих? Гефтер одним із перших в радянській історичній науці у вивченні даної проблеми спробував вийти за межі марксистської методології і показати, що історичний вибір не завжди відбувається в однакових умовах, і до того ж, без нього не можна говорити про наявність історичної альтернативи. Так, наприклад, він зазначав, що постать Сталіна зовсім не була «необхідністю» в історії СРСР,

однак, прийшовши до влади, він робив усе для того, аби його «неминучість» зростала із року в рік [див.: 30, §1.4.]. Отже, будь-яка дихотомія в реальності виявляється лише деяким мисленим прийомом загострити певну проблему. Насправді, бінарні опозиції, як правило, доповнюють одна одну. Сам історичний процес є альтернативним на певних проміжках часу, однак реалізація можливих альтернатив залежить від конкретних людей, які приймають певні рішення, що прискорюють, гальмують або ж ігнорують варіанти подальшого розвитку. Проблема в тому, як відокремити реальні альтернативи від гіпотетичних при вивченні подій історичного минулого.

Отже, як видно, проблема історичної альтернативності не зводиться до визнання умовного способу в історії. Ми можемо виходити з імперативу здійсненого (адже історична наука вивчає те, що реально мало місце) і одночасно фіксувати моменти, коли реально відбувався певний вибір, існуючі на той час альтернативні можливості та спробувати пояснити логіку того вибору, пам'ятаючи про те, що досліджується інша історична епоха, в якій домінували інші ціннісні орієнтації (феномен т.зв. «історичного Чужого»). З огляду на зазначене, цікаву, на наш погляд, концепцію розробив історик С.А. Екштут. Він виокремив п'ять рівнів розгляду проблеми пошуку історичної альтернативи: (1) в реальному просторі і часі, тобто коли події відбуваються тут і тепер; (2) рівень осягнення проблеми (подія трапилась, вибір зроблений, однак учасники і свідки тих подій починають замислюватись над нереалізованими альтернативами); (3) можливе зіткнення між істориками, які не були учасниками подій, але прагнуть віднайти приховану суть подій, та безпосередніми сучасниками; (4) написання історичного тексту на основі виявлених фактів, що супроводжується ваганням самого дослідника з приводу можливих альтернатив; (5) дискусія між людьми, які не були свідками досліджуваних подій, з приводу сформульованої контрфактичної моделі [див.: 218]. З нашої точки зору, чим більше припущень буде висловлено на четвертому рівні і чим більше можливих варіантів подальшого розвитку подій буде осмислено дослідниками, тим інтенсивніше буде

проходити наукове обговорення на п'ятому рівні й тим більше користі це принесе і для історичної науки, і для суспільства в цілому.

Говорячи про альтернативність самого історичного процесу та творення його учасниками нових можливостей подальшого розвитку, необхідно зазначити, що усвідомлення таких можливостей було різним за інтенсивністю в різні історичні епохи. Це пов'язано зі ставленням у певному типі суспільства до проявів вільнодумства, з мірою усвідомленості людиною спроможності впливати на власну долю та іншими подібними факторами. Так, до XVIII століття пануючою була орієнтація на обмеженість історичного горизонту очікуванням кінця світу. Згодом ідея «минулого майбутнього», в ході зміни співвідношення між культурним та життєвим циклами, була замінена культом нового. Тому й уявлення про історичну альтернативність поступово трансформувалось. Її зміст можна охарактеризувати не просто як наявність вибору між реальними об'єктивно існуючими можливостями, а й як творчість при створенні нових можливостей (М.Я. Гефтер).

Таким чином, історичний процес відкритий в минуле для різноманітних інтерпретацій і в майбутнє для його творення людьми. Існування історичної альтернативності на сьогодні майже не викликає заперечень з боку дослідників, які представляють різні сфери наукового пізнання. Однак її прояви, значення, співвідношення з категорією необхідності та свободи вибору й інші подібні питання наразі залишаються проблематичними, оскільки в основі їхнього обговорення лежать різні методологічні позиції, а нерідко й намагання відмежуватись від підходів представників інших професійних «цехів».

2.3. Проблема активності суб'єкта в умовах невизначеності історії

Категорія активності в сучасній філософській літературі розглядається як один із провідних атрибутів людини. Вона є наслідком намагання задовольнити існуючі усвідомлені потреби, в результаті чого індивід відтворює самого себе як власний проект. У той же час активність виступає динамічною умовою перетворюючої діяльності людини у найрізноманітніших сферах суспільного життя. Яким же чином реалізується така активність в історії, що на неї впливає і що їй заважає? Якщо її джерелом виступають потреби, задоволення котрих потрібне задля функціонування людини в теперішньому часі, то детермінація з боку минулого або з боку можливого майбутнього не може, з нашої точки зору, бути виключною підставою для пояснення даного феномену. Однак потреби формуються під впливом оточуючого середовища, в якому перебуває людина і яке представляє собою світ регулярностей. Відтак постає питання: людські потреби (і активність відповідно) детерміновані об'єктивними історичними умовами чи може вони виникають в ході прояву свободи волі.

Слід зазначити, що дана проблема аж ніяк не є новою в філософії. Її чітку постановку можна знайти вже в середньовічній філософській думці, зокрема в діалозі Аврелія Августина «Про свободу волі». Цікаво, що в аналогічній за формою та назвою роботі італійського філософа-гуманіста Лоренцо Валли була продовжена традиція розгляду даної проблеми, започаткована Августином. Так, Валла навмисно загострює проблему, формулюючи її суть таким чином: «Чи дійсно Боже провидіння стоїть на шляху свободної волі...»? І далі, деталізуючи, зазначає, що або Бог «не передбачає майбутнє, якщо ми наділені волею, або він несправедливий, якщо в нас немає свободи волі» [38, с. 272-273]. Тобто проблема ставиться ним в парадоксально-антиномічній формі: або ми визнаємо факт існування Божого провидіння (і тому від людини нічого не залежить), або в світі панує свобода волі (і відповідно немає всемогутнього Бога, який все знає наперед). Причому воля характеризується Валлою як така, що виступає джерелом дії та людської активності. Поставлена таким чином проблема не може бути

вирішена раціональними засобами. І справа тут не тільки в ідеї примату віри над розумом, обґрунтованій ще тим же Августином. Вимога безумовного вибору між двома можливими суперечливими рішеннями абсолютно не коректна з логічної точки зору, оскільки поняття «суперечність» не є синонімом до поняття «протилежність». Якщо ми візьмемо за основу визначення даних понять, які дав Аристотель у «Метафізиці», то різниця між ними виявиться очевидною. Протилежності представляють собою такі крайні члени, між якими можна віднайти дещо проміжне; найбільшу відмінність між двома предметами одного роду [11, 1055a, с. 259]. Натомість суперечність, на відміну від протилежності, не має між крайніми членами нічого проміжного. Тому якщо проблема ставиться у вигляді формули «свобода волі versus детермінізм» (у будь-якій формі: телеологічний, механістичний, релігійний, метафізичний тощо), то, з нашої точки зору, зазначені опозиції неспівставні, адже вони є видами різних родів. Відтак вибір може робитись із протилежностей, а не із суперечностей. Крім того, цей вибір має базуватись не тільки на діяльності розуму, оскільки в іншому випадку суб'єкт пізнання ризикує зустрітись з антиноміями.

Тут доречно згадати ідеї І. Канта, котрий критикував «чистий розум», діяльність якого без сполучення з емпіричною реальністю перетворюється на спекуляцію. Кант довів, що, використовуючи одні і ті ж підстави, можна довести правомірність як тези, так і антитези, що формулюються в сфері трансцендентальних ідей (апріорних форм розуму), якщо до них застосовуються категорії розсудку. Третя суперечність трансцендентальних ідей присвячена саме проблемі співвідношення природної закономірності та вільної причинності, а четверта – існуванню чи не існуванню Бога як першопричини і «безумовно необхідної сутності» [див.: 88, с. 274-283]. Якщо дані ідеї Канта перенести на осмислення історичного процесу, то ми матимемо таку ситуацію, що ані детермінізм, ані індетермінізм не можна вважати самодостатніми в своїй основі, оскільки їх дуже важко довести або спростувати раціональними засобами.

Як зауважує Л. фон Мізес, логічна структура нашого розуму, як «єдиного інструменту людської науки і філософії», дозволяє нам досягнути відношення

причини і наслідків. Більше того, людина не може навіть уявити собі образ недетермінованого Всесвіту. Проте розум людини не дає «абсолютного знання і остаточної мудрості» [116, с. 63-65]. Тому поняття «причинність» не співпадає повністю за змістом з поняттям «детермінізм». Дійсно, принцип детермінізму базується на ідеї, що будь-яка подія має свою причину (або причини), але однакові причини можуть породжувати різні наслідки; крім того, одна причина може породжувати кілька наслідків і навпаки – в одного наслідку може бути кілька причин. Можлива ситуація, коли деякий причинний ряд розпочнеться в майбутньому. Відтак вірити в те, що все в світі має свою причину, зовсім не означає бути детерміністом, якщо під детермінізмом розуміти вчення класичної філософії про універсальний закономірний взаємозв'язок та взаємозалежність явищ об'єктивної реальності. Класичний (тобто недіалектичний) принцип фізичного детермінізму при своєму послідовному застосуванні може звестись до редукціонізму, оскільки в даному випадку причинно-наслідкові зв'язки здебільшого замінюються функціональними. Його розробив французький математик, астроном і фізик П.С. Лаплас, який проголосив, що не потребує для своєї теорії гіпотези щодо існування Бога. На його думку, між фізичними величинами, що складають ізольовану систему і характеризують її стан у певний момент часу, та значеннями цих величин у будь-який інший час (попередній чи наступний) існує однозначний зв'язок. Причому фізична ізольована система кваліфікується Лапласом як будь-який матеріальний об'єкт, наділений фізичними властивостями, що утворює замкнену систему, яка не взаємодіє з об'єктами свого просторового оточення, тобто не вступає у жодну зовнішню взаємодію по відношенню до себе. Тому усі зміни, що відбуваються з нею, спричинені виключно внутрішніми взаємодіями між її елементами [2, с. 111-115]. Ідеальним прикладом наукової теорії, на думку Лапласа, можна вважати небесну механіку, котрій на основі власних законів та закону всесвітнього тяжіння вдалося пояснити усі небесні явища. Механістичний ідеал науковості слугував необхідним критерієм «демаркації» науки від релігії та містики, що визнають «свободу волі» зовнішніх, надприродних сил і їхнє можливе втручання в ході природних

процесів, а також від уявлень про об'єктивну дійсність як про хаос, про реальність, якою керує пан «випадок» [104, с. 3]. П.С. Лаплас був переконаний у тому, що природа самодостатня, а людина, як її частина, цілком спроможна пізнати закони природи, її сутність. Зокрема, він так говорив про причинність як основу детермінації: «Розум, якому були б відомі на певний момент усі сили, що одухотворяють природу, та відносне положення усіх її частин... охопив би в одній формулі рух найбільших тіл Всесвіту поряд з рухом найдрібніших атомів: не залишилося б нічого, що було б для нього недостовірним, і майбутнє, як і минуле, стало б явним» [цит. за: 104, с. 4]. Отже, згідно з класичним детермінізмом, усі фізичні явища можна пояснити і спрогнозувати їхній майбутній стан завдяки виявленню відповідних закономірностей. Будь-яка випадковість елімінується на тій підставі, що вона представляє собою лише міру нашого незнання законів об'єктивної реальності.

Однак з часом у самій фізиці відбувається зміна акцентів у розумінні поняття «фізична реальність». Починаючи з А. Ейнштейна і особливо Н. Бора та В. Гейзенберга поступово зникають претензії фізиків на те, що вони відкривають «закони природи». Все більше визнається принцип суб'єктивності у пізнанні досліджуваної фізичної реальності (на відміну від об'єктивності часів класичної фізики І. Ньютона). До провідних тенденцій сучасної природознавчої науки можна зарахувати визнання об'єктивності зовнішнього світу, але природа принципово не пізнавана до кінця і в ній завжди залишається місце для випадковості, тобто світ є невизначеним (словами О. Головнієва, «суб'єктивною об'єктивністю») [60, с. 316-317]. І знову ми зустрічаємось з чимось на зразок «коперніканського перевороту», здійсненого І. Кантом в загальній теорії пізнання.

Що ж стосується історичного детермінізму, то дана концепція є різновидом раціоналістичного детермінізму (на відміну від провіденційного епохи середньовіччя), основні ідеї якого були спочатку апробовані в сфері природознавчих наук. Останні виявилися надзвичайно привабливими для тих соціальних мислителів ХІХ століття, які розмірковували над шляхами подальшого суспільного розвитку, що мав би призвести до вирішення головних існуючих

суперечностей, тобто «побудови ідеальних суспільств», які б увінчали «історичну драму» «щасливим кінцем». Тому ідея історичної закономірності і можливості передбачення майбутнього на основі пізнання «невблаганних законів історії» стали атрибутом численних соціально-філософських теорій. Проте в ході практичного застосування принципу детермінізму в дослідженнях соціальних та історичних явищ одразу виникли неабиякі проблеми. Адже, по-перше, соціальні системи не ізольовані; і по-друге, людський світ не є виключно матеріальним. Відтак концепція історичного (або соціального детермінізму) від самого початку кваліфікувалась як відмінна від однозначного лапласівського детермінізму. Вона базувалась на ідеї визнання двох видів закономірностей: динамічних (однозначних) та статистичних (імовірнісних). Більше того, наприклад, в руслі марксистського підходу дослідники постійно акцентували увагу на тому, що всі суспільні закони відрізняються від законів природи наявністю в соціальному просторі свідомої і целепокладаючої діяльності людини. Зокрема, В.Т. Єфімов зауважував, що соціальний детермінізм як імовірнісний тип детермінації органічно включає в себе активність, творчість і перетворюючу діяльність людей [71, с. 24-25]. Тобто цей тип детермінізму конструюється й пояснюється за допомогою діалектичного методу: між об'єктивною соціальною реальністю, матеріальною в своїй основі, та активною діяльністю людини, з точки зору марксистів, абсолютно немає протиріччя. Адже перша виступає одночасно і результатом, і передумовою другої. Тому сама людська діяльність включає в себе і суб'єктивний, і об'єктивний моменти, хоча в межах матеріалістичного розуміння історії, звичайно, первинним визнається конкретний рівень розвитку матеріального виробництва [222, с. 96].

На наш погляд, марксизм як філософська система з яскраво вираженою претензією на «науковість» насправді має дуже мало спільного зі справжньою емпіричною наукою. Уявлення про існування «історичних законів», що відображують об'єктивно існуючі закономірності, абсолютно не вписується не тільки в сучасну історичну картину світу, але й в природознавчу. Межа пізнаного об'єктивного світу постійно відсувається, але це зовсім не означає, що світ, який

нас оточує, стає менш загадковим і що коли-небудь ми його пізнаємо остаточно (адже культурний простір завдяки такій властивості як примноження інформації постійно змінюється). Тобто прогнозування на основі вже відомих фактів та домінуючих в теперішній час уявлень про природний і тим паче культурний простір – т.зв. історична екстраполяція – виводить дослідника на заперечення принципу історизму (в аспекті визнання того факту, що «все тече, все змінюється»). Або ж – на заперечення інтерперсональної теорії розуму (чи наукового методу), тобто на визнання ідеї Платона, згідно з якою істина одна і вона не доступна для всіх, а лише для обраних. Дану ідею Платон висловлює в діалозі «Тімей» таким чином: «...істинна гадка... дана будь-якій людині, а розум є надбанням богів і тільки невеликої купки людей» [151, 51e, с. 493]. Як зауважує один із провідних методологів науки К.Р. Поппер, термін «раціоналізм» у розумінні «інтелектуалізму» Платона протистоїть «емпіризму», тобто інтелект визнається вищим за спостереження та експеримент [157, с. 243]. Відповідно переважна більшість людей має тільки вірити в «інтелектуальні одкровення» окремих представників людського роду. Натомість перевірити їхні твердження емпіричними засобами неможливо. Більше того, кожний історичний факт, який не вписується в уявну схему її автора, вимагає або його замовчування (що суперечить етиці науковця), або ж формулювання *ad hoc* гіпотези (для пояснення конкретного випадку). З огляду на це можна припустити, що розмаїття фактів, характерних для кожної окремої історичної ситуації, потребуватиме далеко не однієї такої гіпотези, а відтак корисність даної розширеної теорії виявиться зрештою сумнівною. Таким чином, можливість застосування генералізуючого методу природознавства (так, як його розуміли представники соціальних наук в першій половині ХХ століття) в царині історичного дослідження залежить від бачення мети і завдань останнього. Їх (методи природознавства) можна використовувати для того, щоб встановлювати дати, виявляти послідовність подій у часі й просторі, відкидати недієві гіпотези і пропонувати нові способи пояснення, але функція усіх цих методів, на думку І. Берліна, є допоміжною [25, с. 65]. Адже головне завдання істориків полягає у тому, щоб «змалювати картину

ситуації або процесу, яка... прагне зафіксувати унікальні риси й особливі властивості свого об'єкта, а не бути рентгенівським знімком, який усуває все, за виключенням того загального, що характерне для численних предметів» [25, с. 57].

З огляду на це Поппер пропонує використовувати термін «раціоналізм» як протилежність «іраціоналізму» (на відміну від «емпіризму»). В даному контексті позиція науковця дуже близька до позиції Сократа, який «нічого не знає», але намагається дізнатись від інших людей, котрих без виключення він розцінював як потенційне джерело розумної інформації.

Отже, якщо брати за основу науковий метод, заснований на принципі інтерсуб'єктивності (тобто метод спроб і помилок), то концепція історичного детермінізму виявляється «тотальною ідеологією» (в аспекті можливості системно передбачити майбутнє на основі виявлення законів об'єктивної реальності). Ad hoc гіпотеза стосовно існування законів-тенденцій, на наш погляд, не рятує ситуації за умови збереження віри в неминучість переходу від капіталістичного суспільства до комуністичного (це ж стосується й інших подібних варіантів концепцій «кінця історії»). Тому детермінізм, що претендує на «історичне прогнозування», має бути замінений на «поміrkований детермінізм» (І. Берлін), «активістський детермінізм» (Л. фон Мізес), «фрагментарний детермінізм» (Р. Арон), «детермінізм, а не пандетермінізм» (В.Е. Франкл). Тобто йдеться про визнання принципу причинності, що не є синонімом до напередвизначеності (навіть прихованої). Так, наприклад, Я. Лукасевич формулює його таким чином: «кожна подія G, що відбувається в момент t, має своєю причиною деяку подію F, котра відбувається в момент s, що передує моменту t, причому в кожний момент пізніше s і раніше t відбуваються події, які є одночасно наслідками факту F і причинами події G» [107, с. 65].

Цікаву концепцію історичного детермінізму розробив французький філософ і соціолог Р. Арон. На його думку, історичний детермінізм далекий від альтернативи «необхідність–випадковість» (якщо під необхідністю розуміти «каузальний детермінізм»). Він «вписується в реальність і конструюється

наукою», має частковий, фрагментарний та ретроспективний характер. Так, Арон говорив про те, що «судження про каузальності в історії можуть базуватись тільки на ретроспективній оцінці ймовірностей» [15, с. 181]. Тому «історичний детермінізм є гіпотетично об'єктивним, оскільки він охоплює частину реального і ніколи не зможе приєднатися навіть безкінечним шляхом до цілісного об'єкта» [15, с. 446]. Отже, Арон розглядає історичний детермінізм як концепцію, покликану пояснювати реальні факти, події та процеси за допомогою принципу причинності. Тобто пояснення повинне мати форму складного імплікативного судження, що складається з антецеденту (попередньої обставини, причини) та консеквентну (наслідку). Однак Арон стверджує, що суспільні науки використовують не тільки каузальні зв'язки. Окрім них, є ще й такі фактори, які «не можна звести до науки», оскільки остання намагається їх елімінувати. Тому фрагментарні каузальні зв'язки потребують для свого синтезу ще й розуміння [15, с. 528]. Крім того, Арон говорить про «протилежність між прагненням до ретроспективних пояснень та бідністю передбачень» і можливість «часткового передбачення... фрагментарних казуальностей, встановлених експериментально», оскільки «передбачення, пов'язане з системою майбутнього, ...представляє собою образ нашої глобальної інтерпретації теперішнього» [15, с. 436]. Зазначені ідеї Арона можна порівняти з ідеєю Поппера, котрий належав до іншої інтелектуальної традиції, стосовно «злиденності історизму», який він називає «бідним методом» на тій підставі, що дослідники, які його використовують, не можуть собі уявити умови, за яких провідна тенденція може змінитися [158, №8, с. 47], та його ж ідеєю «часткової соціальної інженерії» (на відміну від «холістської» чи «утопічної інженерії»).

Таким чином, не доречно розглядати історію з точки зору її завершеності в майбутньому, оскільки соціальна наука не володіє необхідним інструментарієм для достовірного прогнозування тих подій, які ще не набули онтологічного статусу буття (майбутнє, за Сартром, є «станом-якого-ще немає»). Якщо історію творить не Бог, Абсолютний дух чи якась інша трансцендентна сила, котру можна було б розглядати як першодвигун історичного руху, то неправомірно говорити

про «об'єктивну ходу історії» та її мету. Тому замість трансцендентного історичного суб'єкта мова має вестись про іманентного суб'єкта, тобто людину (в широкому розумінні) як єдиного творця історії. (Ми далекі від ідеї історичного гіперактивізму або ж протилежної до неї – безликого колективізму. В даному контексті вважаємо постановку питання про суб'єкта історії у вигляді дихотомії «видатна особистість versus народ» не зовсім вірною. Кожна людина як іманентний суб'єкт історії завжди репрезентує інтереси певної соціокультурної спільноти різного рівня: від сім'ї чи іншої малої соціальної групи до нації, держави, регіону, цивілізації тощо. Адже незаперечною вбачається нам теза, що «короля робить свита». Крім того, в різні історичні епохи та в різних регіонах світу домінують різні суб'єкти історії.) Проте визнання справедливості останньої тези не вирішує повністю досліджувану проблему. Адже людина, яка спромоглась навчитись долати океани та підніматись у повітря, «підкорювати» природу і створювати грандіозну «другу природу», сама для себе наразі залишається великою таємницею.

Відтак проблема співвідношення історичної необхідності та вільної діяльності людини постає перед дослідниками кожної нової епохи, демонструючи свої нові грані, оскільки сама людина змінюється в ході власної історії і, крім того, постійно зростає наше знання про власну сутність. Дійсно, людина є перш за все біологічною істотою, тобто належить до світу природи. Тому безглуздо заперечувати детермінованість її поведінки з боку природних і матеріальних факторів, що забезпечують задоволення базових людських потреб (фізіологічних та екзистенційних, за ієрархічною пірамідою потреб А.Х. Маслоу). Дійсно, людина є соціальною істотою, і тому вона належить до різноманітних соціальних груп, де грає певні соціальні ролі відповідно до займаного нею соціального статусу. Проте соціальна роль, як відомо, складається не тільки з рольових очікувань з боку членів тих спільнот, а й з самої рольової поведінки. Тобто людина може діяти відповідно до очікувань і тоді її поведінка вважатиметься нормальною, але остання може й не відповідати загальноприйнятим нормам. Є потреби групові, суспільні, загальнолюдські, але переважну більшість складають

саме індивідуальні потреби (принаймні так здається конкретному індивіду, особливо в межах атомізованої міської цивілізації). Тому не можна абсолютизувати роль колективу, об'єктивної реальності, обставин тощо. В даному контексті доречно згадати ідею І. Канта про подвійну природу людини, яка одночасно виступає феноменом та ноуменом, перебуваючи у двох світах: світі природи (несвободи), що характеризується відношеннями причини та наслідку, та світі свободи, в якому домінують відношення цілі і засобів. Як феномен людина представляє собою частину чуттєвого світу і змушена підпорядковуватись його законам. Однак вона є і надчуттєвою істотою, яка підпорядковується певному ідеалу. Отже, абсолютизація будь-якої характеристики людини як специфічної живої істоти (природності, соціальності чи індивідуальності) обмежує її сутність як багатогранного феномену. Безумовно, людина є природною та соціальною істотою, однак не слід забувати, що вона здатна діяти і всупереч світу. Тому поняття «свобода» можна визначити скоріше як усвідомлену можливість, а не усвідомлену необхідність (у розумінні «залізної необхідності»). Тільки таке розуміння свободи, з нашої точки зору, може сприяти активності людини як суб'єкта історії. Ж.-П. Сартр, зокрема, наголошував на тому, що «коефіцієнт ворожості речей не може бути аргументом проти нашої свободи», оскільки він, у свою чергу, викликається нами. Тобто одна й та сама річ може бути одночасно і перешкодою, і допоміжним засобом досягнення наших цілей в залежності від того, яку мету ми перед собою ставимо [177, с. 490]. Адже все, що існує навколо нас, без нас саме по собі не має жодного смислу. Лише людина спроможна надавати певного значення фактам, подіям, культурним феноменам, іншим людям, минулому, майбутньому тощо, тобто співвідносити їх з власною ієрархічною системою цінностей і визначати ступінь їхньої необхідності для задоволення власних усвідомлених потреб.

Тут проблема людської свободи набуває виміру співвідношення свободи як вибору і свободи як відповідальності. Така постановка даної проблеми повертає нас до міркувань Августина, який вважав, що свобода потрібна людині для того, аби бути саме людиною (на відміну від тварин). Однак якщо Августин міг

сподіватись на підтримку Бога у реалізації своєї свободи, то для людини невіруючої, яка покладається тільки на власний розум, свобода перетворюється на тягар, оскільки її зворотною стороною є відповідальність. Якщо ж людина усвідомлює своє «авторство» історії, то вона мусить взяти на себе й відповідальність за все, що в ній відбувається. На цьому, зокрема, наголошують представники сучасної комунікативної філософії, розробляючи принцип відповідальності (співвідповідальності) як моральний обов'язок людини перед іншими людьми і перед природою.

Що стосується свободи вибору, то слід зазначити, що в філософії існує дві на перший погляд полярні точки зору. Перша представлена екзистенційною течією. Так, наприклад, Сартр визначав свободу як «вибір свого буття», який здійснюється «у світі» «моєї фактичності» як «єдиної реальності, виходячи з якої має сенс ставити цілі» [177, с. 487-488; с. 501]. Такій позиції намагається опонувати В.В. Богданов, який зауважує, що експлікація свободи як вибору є одним із буденних, а не філософських, його смислів (поруч зі свободою як незалежністю та можливістю робити те, що бажаєш). Він, зокрема, зазначає, що «мати вибір» означає: по-перше, мати проблему, яку потрібно вирішити або випадковим, або необхідним чином (причому якщо людина знає, який варіант необхідний для її цілей, немає підстав говорити про вибір); по-друге, наявність численних можливостей (у такому разі поняття «свобода» співпадає за змістом з поняттям «можливість», тобто вона ще не є дійсністю) [27, с. 14-15]. Отже, дослідник приходять до висновку, що свобода не є вибором, хоча без вибору як умови свободи останньої немає. Проте, на наш погляд, вибір – не просто умова свободи, оскільки його слід розглядати як процес, іноді дуже тривалий і виснажливий, а не даність. Тобто категорія вибору не є об'єктивною. Людина обирає не з-поміж ціннісно нейтральних альтернатив, а з осмислених потенційних шляхів задоволення власних потреб. В іншому випадку ми не можемо говорити про наявність самого вибору, адже людина просто ухиляється від нього. Ще з часів Аристотеля відомий парадокс (який зазвичай приписується французькому середньовічному логіку Ж. Бурідану), згідно з яким людський розум, котрий

опиняється у ситуації вибору з-поміж двох рівноцінних можливостей, відмовляється здійснити цей вибір з причини паралічу волі. Відтак людина здатна зробити вибір тільки за умови усвідомлення певних переваг однієї альтернативи у порівнянні з іншою. Стосовно другого аргументу Богданова, можна зазначити, що свобода – це не просто наявність численних можливостей, а перш за все усвідомлення їхньої наявності, за Сартром, «сприйняття моєї фактичності» як умови подальшої дії. Тому ми можемо говорити про наявність деяких історичних альтернатив тільки якщо існує свідомий вибір власних дій з боку людини чи групи людей.

Недарма історична наука здебільшого аналізує з точки зору наявності можливостей вибору з-поміж альтернативних шляхів подальшого розвитку саме переломні, кризові моменти в історії, коли видатні особи свідомо його здійснюють. Тому й оцінка їхньої діяльності відбувається за принципом відповідності «потребам» історичної епохи. Традиційна історія, воєнна та політична за своєю суттю, «століттями споглядала... лише на Королів, Князів, Вождів і Полководців – на людей, які “творять Історію”» [195, с. 98], а відтак і відповідальність за всі успіхи та злочинства покладалась саме на таких «творців історії». Може воно й було справедливим по відношенню до аналізу процесу життєдіяльності в межах традиційних суспільств. Однак принаймні західна цивілізація за декілька останніх століть забезпечила високий рівень «негативної» свободи для значної кількості людей, тобто свободи від зовнішнього втручання з боку «долі», політичного деспотизму, гріха, природної залежності, традиційних моральних норм тощо. Внаслідок цього тривалого процесу звільнення людини остання отримала те, чого абсолютно не очікувала. Адже така «свобода від» гранично межує з відчуттям самотності, «ізоляції та безпорадності». На думку Е. Фрома, в межах індустріального суспільства безпосередні зв'язки індивідуума з іншими людьми набули «характеру взаємних маніпуляцій, де кожна людина виступає тільки засобом» [201, с. 147]. Тобто систематично порушується «категоричний імператив», відповідно до якого людина має кваліфікуватись як

ціль, а не засіб. Відтак можливість реалізувати «позитивну» свободу за таких умов надзвичайно ускладнюється.

В межах секуляризованої цивілізації майбутнє перестало бути фіксованим, а теперішнє для більшості суспільства є незрозумілим через швидку зміну культурних циклів за життя одного покоління. А все, що невідоме, завжди лякало людей. Необхідно відмітити, що в межах індустріального суспільства контингент людей, які були охоплені страхом перед незвіданим майбутнім, зростав по мірі активізації процесу урбанізації (колишні селяни лише в третьому поколінні можуть повноцінно долучитися до міської культури, а до цього – перебувають у маргінальному становищі).

Сучасна людина має щонайменше такі три шляхи подолання подібного страху: через «втечу від свободи» (який детально описав Е. Фром, але розцінив його як небажаний), через звернення до Абсолюту (С. К'єркегор, К. Ясперс, М. Бубер) або ж через усвідомлення своїх можливостей (К. Поппер, І. Берлін та ін.). Наслідком реалізації першого шляху стає віра в можливості інших людей, що супроводжується одночасним нехтуванням віри у власні сили та можливості і що призводить до тоталітаризму та конформізму (оскільки відповідальність перекладається на плечі інших людей, які в заміні забирають значну долю людської свободи), другого – апеляція до надприродної сутності, а третього – складний процес самопізнання та покладання на власні сили в ході процесу життєдіяльності. Останній шлях може бути прийнятним для «цілісних особистостей» у розумінні М. Бердяєва, тобто для тих людей, які прагнуть не тільки зовнішньої свободи, а й внутрішньої. Внутрішня свобода є атрибутом самоактуалізованої особистості, яка відчуває потребу в ній і прагне реалізувати власний «фундаментальний проект». Подібний авторський проект, який протягом життя постійно уточнюється, стосується «мого буття-в-світі в цілому», а не моїх стосунків з окремими об'єктами світу [177, с. 488]. Тому дійсність слід розглядати як реалізовану в дії можливість. Навіть якщо визнати, що не кожна людина спроможна творити історичні альтернативи, то незаперечним залишається той факт, що кожна людина потенційно здатна відхилитись від загальноприйнятого

способу мислення та дій. Тобто кожна людина може усвідомити наявність реального вибору принаймні з уже існуючих можливих варіантів. Зрозуміло, що свобода вибору зовсім не означає свавільного вибору. Мізес, аналізуючи сутність активістського детермінізму (на відміну від фаталістичного), недвозначно наголошує на тому, що свобода волі означає можливість переслідувати певні цілі на основі знайомства з деякими законами, що зумовлюють хід подій у навколишньому світі [116, с. 158]. На перший погляд дане визначення нагадує тезу Спінози, що свобода є пізнаною необхідністю. Однак якщо це навіть і так, то в даному випадку необхідність означає не деяку зовнішню необхідність, а внутрішню, яку складають інтеріоризовані соціальні норми та культурні цінності (тобто пізнання реальних можливостей або ж діяльність по підготовці реалізації формальних можливостей). «Детермінізм апелює до свободи, і тільки фаталізм диктує покірність долі» [15, с. 176]. Оскільки людина приречена на свободу, то вона так само приречена і на вибір. Але на якій підставі його здійснювати? Де шукати відповідей на всі ті питання, що хвилюють людину, коли вона перебуває у ситуації вибору, іноді нестерпній? Раціонально мислячу істоту не задовольняють релігійні відповіді, але й ціннісно нейтральна наука також не спроможна зробити це. Кожна історична ситуація унікальна. І скільки б ми не шукали історичних аналогій, абсолютно ідентичних ніколи (на жаль чи на щастя) не знайдемо. Тому кожна людина мусить самостійно приймати рішення на основі знання того, що вона потенційно може, а не повинна робити [15, с. 177-178].

І все-таки залишається відкритим питання наскільки вільними є наші дії в історії. Берлін зауважує, що «сфера людського вибору є значно більш обмеженою, ніж ми зазвичай припускаємо» [22, с. 203]. Однак, на його думку, людині необхідна віра у власну свободу, оскільки в іншому випадку зникає відчуття відповідальності. Причому, напевне, має ітись про відповідальність перш за все перед собою як моральною істотою та своїми близькими, перед тими реальними людьми, доля яких залежить від прийнятих і реалізованих конкретно людиною чи групою людей рішень у конкретній історичній ситуації. Що стосується відповідальності перед історією, то, як правило, вона зводиться до

безвідповідальності перед своїми сучасниками. Більше того, процес прийняття рішень має базуватись на усвідомленні того факту, що доволі сумнівним є існування єдиної людської природи, пізнавши яку можна буде знайти засоби задоволення головних людських потреб і тим самим побудувати ідеальне, безконфліктне суспільство. Навіть якщо визнати факт її існування, вона, ймовірно, проявляється по-різному у різних людей та в різні історичні епохи, на що впливають індивідуальні психічні особливості, виховання, рівень освіченості, тип культури та субкультури, в якій соціалізувалась людина, тощо. Зазначене актуалізує парадигму інтерсуб'єктивності та принцип відповідальності за майбутнє, яка «постає з небезпечного дисбалансу між homo faber та цінністю, на якій позначається його дія» [34, № 2, с. 78-79]. Причому цей принцип, як зауважує Д. Бюлер, «не безпосередній орієнтир дії, а опосередкований дискурсом і розрахований на тривалий час, навіть на всі часи, орієнтир поведінки, який не можна закласти раз і назавжди, а до якого треба звертатись раз у раз. Це регулятивний принцип, який не можна “втїлити” тут і тепер і взагалі в кінцевості людського життя. Це орієнтир прагнень “в довгостроковій перспективі”, який завжди виходить за межі людської фактичності» [34, № 2, с. 88-89].

Оскільки історія відкрита не тільки в майбутнє, за настання якого для себе відповідає кожна людина і співвідповідає за його настання для людства, а й в минуле, то в його інтерпретації велика роль відводиться історичній науці. Остання не є «вчителькою життя», але сприяє нашому самоусвідомленню, відкриттю можливих альтернатив, що характеризують теперішній стан справ. Тому минуле частково «оживає» в теперішньому завдяки приписуванню йому людиною певних смислів. А смисли, як відомо, ми приписуємо тим речам, які необхідні нам для задоволення власних потреб, реалізації нашого «фундаментального проекту». Відтак правий був Сартр, який стверджував, що «необхідність минулого приходить із майбутнього» [177, с. 506]. Якщо людина хоче бути суб'єктом, метою, а не об'єктом чи засобом, то вона має робити свідомий вибір і нести відповідальність за свої вчинки, не звинувачуючи обставини, долю, інших людей, свою природу тощо у власних бідах та негараздах.

Причому будь-який вибір передбачає дії суб'єкта, спрямовані на досягнення поставлених цілей. Простого бажання замало, адже без реальної людської активності немає трансформації минулого і тим самим немає перетворюючої діяльності у будь-якій сфері особистого чи суспільного життя. Інакше історія просто б зупинилась, адже вона представляє собою літопис постійних змін. Отже, людська реальність представляє собою колишній проект (скоріше проекти) людини, який (які) вона вже втілила в життя, і одночасно виступає основою відносно вільної проектуючої діяльності, спрямованої у невизначене майбутнє.

Висновки до розділу 2

В ході дослідження було виявлено, що постановка проблеми історичної альтернативності так чи інакше була присутня і в космології історії, і в теології історії, і в субстантивній філософії історії. Але сучасного вигляду вона набула в межах методології історії (або ж критичної філософії історії), яка представляє собою загально-філософське підґрунтя конкретно-наукового дослідження проблем історичної реальності. Становлення нової теоретичної форми осмислення історичного процесу за часом співпадає з процесом інституціоналізації історії як науки. В цілому можна виділити такі фази даного процесу: (1) природничо-об'єктивістська, яка характеризується розробкою принципу класичного історизму, визнанням єдиної методології для всіх наук та пошуком історичних законів; (2) неокантіанська, представники якої започаткували методологічну дискусію з приводу специфічного методу дослідження «сфери духу»; (3) веберівська, позначена критикою двох попередніх напрямків; (4) постмодерністська, дискурс якої поставив під сумнів науковість історії. Відповіддю на останню можна вважати розробку (5) концепції інтерсуб'єктивності, що базується на ідеях феноменологічного «Чужого» (концепція «двох культур»), критики «тотальних ідеологій», інтелектуальної комунікації як умови досягнення достовірного знання, теоретико-методологічного та міждисциплінарного синтезу. Отже, загальною тенденцією трансформації методології історії протягом ХХ століття стала зміна акцентів у співвідношенні суб'єкта й об'єкта пізнання (своєрідний «коперніканський переворот»).

Розуміння історичної науки з позиції проблемного імперативу розкриває можливості побачити історичний процес відкритим у майбутнє (для його творення іманентним суб'єктом) та минуле (для найрізноманітніших його інтерпретацій). Було виявлено, що останню тезу підтверджують відповідно сучасні філософські й історичні дослідження. Зокрема, визнання доречності апостеріорного (на відміну від апріорного) осмислення історичного процесу в межах філософського дискурсу робить проблематичним «наукове» прогнозування майбутнього. Дані сучасної багатозначної логіки також засвідчують недоречність

застосування принципу бівалентності по відношенню до майбутніх випадкових подій, що проявилось у появі нового логічного значення – «невизначеність» (поруч з традиційними «істина» і «хиба»). Відтак історичний детермінізм за своєю суттю є активістським, фрагментарним, ретроспективним, що, однак, не заперечує можливості часткового передбачення (на рівні провідних тенденцій). Поява «віртуальної історії» та «контрфактичного моделювання» в межах історичної науки свідчить про відмову значної частини істориків від «диктатури дійсного способу», хоча це не обов'язково має призвести до беззаперечного визнання «умовного способу» в історії.

Історичний процес не є ані безальтернативним, ані хаотичним. Його слід розглядати як варіативний на певних проміжках часу. Причому реалізація можливих альтернатив (як, до речі, і їх створення) залежить від конкретних людей, які виступають одночасно феноменами і ноуменами у кантівському розумінні. Відтак свобода – це скоріше усвідомлена можливість, ніж усвідомлена необхідність. Перебуваючи в світі найрізноманітніших регулярностей, людина потребує відчуття свободи хоча б для того, аби відчувати себе людиною. За таких умов визнання принципу причинності ще не означає прихильності до детермінізму у розумінні можливості системного передбачення майбутнього. Відмова від ідеї трансцендентного суб'єкта історії робить майбутнє невизначеним, особливо в ситуації радикальних культурних перетворень, які виявили невідповідність сучасним умовам ідеї «минулого майбутнього». Таким чином, ідея свободи зовсім не суперечить ідеї детермінізму, але за відсутності претензій на достовірне знання майбутнього і визнання у повній мірі людського «авторства» історії, а відтак і відповідальності за свою діяльність у цій сфері.

РОЗДІЛ 3

МОЖЛИВОСТІ КОНЦЕПЦІЙ КІНЦЯ ІСТОРІЇ У ФОРМУЛЮВАННІ
ОСМИСЛЕНИХ АЛЬТЕРНАТИВ СУСПІЛЬНОЇ ДИНАМІКИ

3.1. Поняття суспільного ідеалу, його відношення до соціальної дійсності

Будь-які концепції кінця історії містять у вигляді невід'ємної складової образ бажаного стану суспільства, в якому фіксується певна модель найкращого суспільного устрою. Так, остання може виступати (в залежності від загально-філософської позиції автора) як реальність, або ж як проект майбутньої реальності. Іншими словами, йдеться про мислений взірець досконалості, тобто про суспільний ідеал. Однак чи завжди останній виступає виключно в ролі ідеальної моделі? Яким чином суспільний ідеал пов'язаний із соціальною реальністю (у розумінні його підстав, витоків та перспектив втілення в життя)?

Відомо, що поняття «ідеал» етимологічно походить від грецького слова «ідея», однак у сучасному розумінні їх не доречно в повній мірі ототожнювати. Відмінність між ними полягає перш за все у тому, що вони відображають різні сфери людського ставлення до світу. Категорія «ідея» виражає пізнавальне ставлення до об'єктивної реальності і тому може виступати синонімом до категорії «концепт». Вона представляє собою абстрактне поняття як одну із форм пізнання світу. Результатом пізнання, як відомо, виступає знання, до якого можна застосувати логічні категорії істини та хиби. Що ж стосується поняття «ідеал», то воно відображає ціннісне ставлення до оточуючого світу. В основі системи цінностей культури будь-якого народу обов'язково лежить певний ідеал, котрий відтворює об'єктивну реальність у вигляді суб'єктивного образу, що не обов'язково відповідає дійсності. Більше того, поняття ідеалу зовсім не вимагає пріоритету знання і раціональної доказовості, оскільки його носії здебільшого спираються на віру та власні бажання.

В численних філософських системах здійснюються спроби обґрунтувати суспільний ідеал у вигляді проекту майбутнього досконалого суспільства,

виходячи із певного бачення автора тієї чи іншої системи культурно-історичного досвіду власної країни або світу в цілому. Відтак можна з великою мірою достовірності стверджувати, що кожна соціально-філософська система завершується авторською інтерпретацією суспільних явищ, які співпадають із власною сутністю, тобто фіксацією того образу суспільства, яким воно має стати в контексті світобачення автора подібної системи, його загальних ціннісних орієнтацій.

Отже, під суспільним ідеалом в даному дослідженні ми будемо розуміти певне уявлення про досконалий устрій суспільства, що виникає спочатку у свідомості окремих людей або деяких соціальних груп, а потім – формулюється у вигляді теоретичних положень. Він виражає соціальні, економічні, політичні та інші інтереси своїх носіїв і складає основу їхніх ціннісних орієнтацій. Більше того, поняття «суспільний ідеал» стосується фінальних (на відміну від інструментальних і похідних) цінностей, котрі є значимими самі по собі, безвідносно до будь-яких інших цінностей. Отже, уявлення про досконалість виступає кінцевою метою і взірцем діяльності тих людей, які приймають певний суспільний ідеал.

Історичний аналіз соціально-філософських концепцій, здійснений у підрозділі 1.2., засвідчив, що кожний мислитель, який висував ту чи іншу концепцію, обґрунтовував власне бачення найоптимальнішої моделі організації життєдіяльності суспільства. Так, Платон говорив про «ідеальну державу»; Аристотель – про «щасливу державу» і «бажаний державний устрій»; Аврелій Августин – про «Царство Боже»; Томас Мор – про «утопію»; Імануїл Кант – про «всезагальний правовий громадянський стан»; Огюст Конт – про «соціократію»; Карл Маркс – про комуністичну безкласову суспільно-економічну формацію; Карл Р. Поппер – про «відкрите суспільство» і т.д. Усі вони, усвідомлюючи суперечливість і несправедливість соціальної дійсності, намагались її ідеалізувати шляхом абстрагування від реальності. Метод ідеалізації, як відомо, широко застосовується у наукових дослідженнях поряд з методом моделювання. Однак створена таким чином модель досліджуваного явища доволі схематична і не

претендує на повне відображення реальної дійсності. Тому використовуючи метод ідеалізації в ході вивчення соціальних (і не тільки) явищ необхідно пам'ятати про його обмеженість. Ідеальна модель суспільства не просто відображає об'єктивну сутність останнього, а й перетворюється на певний проект, що має втілитись у життя. З огляду на це виникає маса питань: якщо в межах одного соціуму в приблизно один і той самий час виникають різні моделі майбутнього досконалого суспільства, то якій з них надати перевагу? Якою є природа суспільного ідеалу? Чи є він тотожним поняттю мета? Як співвідносяться індивідуальний та загальнозначимий ідеал устрою суспільства? Зрештою, наскільки можна застосувати науковий підхід до вивчення сутності останнього? Як співвідносяться віра в реалізацію авторського проекту найкращого суспільного устрою і наукове передбачення? Саме ці питання ми спробуємо розглянути у даному підрозділі.

Античні й середньовічні мислителі фактично ототожнювали поняття «суспільство» і «держава», а тому й суспільний ідеал формулювався ними як модель «ідеальної», досконалої держави. Причому автори даних моделей не претендували на їхню повну практичну реалізацію. Так, наприклад, у Платона «ідеальна держава» представляє собою ідею держави. Згідно з його вченням, «ідеї» – це істинно-суті роди буття, які виступають прообразами усіх речей чуттєвого світу. Конкретна держава, як і будь-яка інша річ чуттєвого змінного світу, поєднує у собі елементи буття («ідей») та небуття, не-сущого («матерії»). Отже, ідею держави можна розглядати як взірць і мету, до якої необхідно прагнути як до найвищого блага, але в реальності така держава ніколи не буде існувати, оскільки реальні речі виступають тільки копіями ідеальних сутностей. Втім сам Платон зазначає, що «здійснення такого устрою цілком можливе», хоча й визнає, що «це складно» [150, 499e, с. 304]. На наш погляд, це припущення необхідно розглядати в контексті його загальної філософської концепції, зокрема вчення про ідеї. Платон моделює філософський проект ідеальної держави, правителі якої скопіювали б її із «божественного взірця». Однак він не формулює технологію побудови подібної держави. Таким чином, суспільний устрій

конкретної держави, навіть за умови наслідування ідеальному взірцю, завжди буде гіршим за ідеал.

Для Августина також не видається можливим втілити суспільний ідеал в повній мірі в реальному житті. Він, як і Платон, стверджує, що тільки «світ небесний» можна розглядати як вічний і досконалий. Однак, з точки зору Августина, тільки після Страшного суду («останнього Божого суду») «істинне і повне щастя обернеться на талан добрих, а заслужене і велике нещастя – на талан злих» [3, с. 1061]. Відтак «той, хто очікує цього великого блага в теперішньому житті і на цій землі, той вчиняє безрозсудно» [3, с. 881]. Виходячи з теологічного підходу до осмислення історичного процесу, він проголошує найвищим благом вічне життя, яке наступить після закінчення земної історії.

Отже, для античної та середньовічної соціально-філософської думки було характерним трансцендентне розуміння природи суспільного ідеалу, тобто останній уявлявся мислителям чимось таким, до чого потрібно прагнути, але ніколи в повній мірі не можна реалізувати, лише наблизитись завдяки невинному моральному самовдосконаленню. Навіть коли в XV – XVI столітті почали з'являтися «ідеали, що спирались на принципи світського гуманізму, всезагального блага, громадянської і майнової рівності» [176, с. 52] їхні автори не висловлювали впевненості з приводу реального втілення моделі досконалого суспільства-держави. Так, наприклад, Т. Мор, завершив свою «Утопію» визнанням, що в утопійській республіці є дуже багато такого, чого можна було бажати, але не сподіватись побачити наяву.

Розробка трансцендентного підходу до розуміння природи суспільного ідеалу була продовжена у філософії І. Канта, а також в межах комунікативної філософії. Представники даного впливового напрямку сучасної філософської думки в руслі кантівських ідей розглядали ідеал як регулятивну ідею морального прогресу, реалізація якої є бажаною, але не гарантованою. У той же час, як зауважує А.М. Єрмоленко, вони «не тлумачать ідеал через уявлення про емпірично можливий альтернативний або протилежний світ, який має слугувати проектом змін наявної дійсності» [73, с. 173-174]. Цілком закономірно постає питання: чи не є така

позиція у даному контексті утопічною? Дійсно, Канта, Апеля, Габермаса та інших мислителів, які належать до трансцендентальної традиції нерідко звинувачують в утопізмі. Але чи є це таким вже недоліком їхніх концепцій? П. Рікер, наприклад, звертає увагу на той факт, що основною функцією утопії можна вважати «розвиток нових, альтернативних перспектив» [167, с. 25]. Спеціально аналізуючи даний феномен виділяє три компоненти утопії: (1) трансцендентальний, пов'язаний з тим, що вона (утопія) спирається на поняття саморефлексії, котре виступає телеологічним елементом будь-якої критики, аналізу чи відтворення комунікації; (2) культурний, який додає до елемента фантазії можливість корекції, випробовування меж можливої реалізації і характеризує утопію як «частину нашої історії»; (3) фантазія або ілюзія як елемент раціональної надії, як те, що спрямовується на здійснення утопії. Зрештою Рікер робить висновок, що «утопічний елемент притаманний самому поняттю людськості, до якої ми спрямовані і яке ми прагнемо зреалізувати» [167, с. 307-309]. Схожу думку висловив і Апель: «Утопія – точніше, певна форма утопічних інтенцій людини, – може бути визнаною як неминуча і нездоланна» [цит. за: 73, с. 173]. Відтак зв'язок між трансцендентним розумінням суспільного ідеалу та утопією у «позитивному сенсі» є незаперечним. Проте цілком ототожнювати їх недоречно. Головна відмінність між ними, на думку Апеля, полягає у тому, що перший є трансцендентальним, а друга – трансцендентною. Тому необхідно «не тільки припускати можливість ідеальної комунікативної спільноти в сенсі етичної основної норми, а й контрфактично передбачати її існування» [8, с. 239], тобто йдеться про те, що «людина як істота, що говорить, аби мислити загальнолюдськими формами і мати спільну істину з іншими людьми, вже в реальній комунікації повинна передбачати ідеальну форму комунікації... і керуватися нею» [73, с. 174].

Ставлення до природи суспільного ідеалу значно змінилось тоді, коли, по-перше, почав формуватись раціоналістичний світогляд як основа сучасної науки; по-друге, виникла ідея нетотожності держави і суспільства. Ці дві обставини сприяли трансформації уявлень про суспільний ідеал у напрямку проективності.

Адже наукове дослідження різних сфер життєдіяльності суспільства (історичне, соціологічне, політичне, економічне, правознавче тощо) дало можливість конкретизувати бажану модель суспільного устрою. Це, у свою чергу, підкріплювалось прогресистською орієнтацією, характерною для мислителів Нового часу. Отже, суспільний ідеал, який раніше формулювався філософами виключно у вигляді авторської інтерпретації найкращої соціальної організації, у XVII – XIX століттях почав поступово перетворюватись на мету суспільної діяльності, спрямованої на реальне втілення ідеалів Істини, Блага, Краси, котрі раніше змальовувались як майже недосяжні. У найбільш концентрованому вигляді, на наш погляд, це проявилось в марксизмі. З позиції матеріалістичного розуміння історії Марксом було в загальних рисах сформульовано концепцію комуністичного суспільства (від лат. *communis* – загальний), що мало прийти на зміну капіталістичному. Причому під комунізмом він розумів «позитивне скасування приватної власності», тобто «самовідчуження людини», і «привласнення людської сутності людиною і для людини». «Такий комунізм... є справжнє розв'язання суперечності між людиною і природою, людиною і людиною, справжнє розв'язання спору між існуванням і сутністю, між опредмечуванням і самоутвердженням, між свободою і необхідністю, між індивідом і родом. Він – вирішення загадки історії...» [110, с. 546-547]. Отже, нова суспільно-економічна формація, що прийде на зміну класовим («передісторії» людства), залишить в минулому приватну власність, яка перетворила людей на «однобічних», стане епохою породження людською істотою «із себе свого внутрішнього багатства», а тому – «повернення людини до самої себе».

Цікаво, що сам Маркс не вважав комунізм суспільним ідеалом або метою історії. Розробляючи концепцію історичного матеріалізму він постійно намагався підкресли відмінність власної позиції від усієї попередньої ідеалістичної філософії. Натомість проголошення комуністичного суспільства бажаною моделлю суспільного устрою продовжувало б вікову соціально-філософську традицію. Тому, на наш погляд, концепцію Маркса слід розглядати як один із

підходів до конструювання кращих моделей соціальної організації, пам'ятаючи про особливі загально-філософські засади позиції її автора. Іншими словами, у Маркса суспільний ідеал втрачає ознаки трансцендентності й тим самим перетворюється на практичне завдання для його носіїв, які мають пізнати історичні закони, аби діяти в унісон з прогнозованим майбутнім. Тому, на думку Маркса, «комунізм як такий не є мета людського розвитку», а – «доконечна форма і енергійний принцип найближчого майбутнього», «необхідним моментом людської емансипації і зворотного відвоювання людини» [110, с. 556]. Адже «встановлення комунізму має по суті економічний характер» [112, с. 69]. Тобто ця суспільно-економічна формація представляє собою не просто певний ідеальний стан суспільства, що належить до сфери можливого, а реальний рух, що ліквідує теперішній стан, несправедливий в своїй основі. В даному контексті комунізм перетворюється на перехідну епоху, рух від «царства природної необхідності» до «царства свободи» як «усвідомленої необхідності». Однак цей рух, за Марксом, не є стихійним; він, хоча й базується на об'єктивних історичних законах, але обов'язково має доповнюватись практичною діяльністю людей. Саме тому концепцію комуністичного ідеалу необхідно розглядати в контексті одинадцятої із «Тез про Фейєрбаха». Маркс наполягав на тому, що «розв'язання теоретичних протилежностей саме виявляється можливим тільки практичним шляхом, тільки за допомогою практичної енергії людей» [110, с. 552]. Отже, філософія для Маркса перестає бути виключно теоретичною; вона має вирішувати «дійсні життєві завдання». А суспільний ідеал, у свою чергу, перестав бути недосяжним взірцем для наслідування, перетворившись на проект або ж технологію побудови кращого суспільства на основі пізнання об'єктивних законів історії.

Такий підхід Поппер назвав «утопічною інженерією» (на відміну від «часткової» або «поетапної»). Цим терміном він узагальнює усі проекти «докорінних суспільних змін, практичні наслідки яких важко передбачити, спираючись на наш обмежений досвід» [156, с. 183]. Ці проекти базуються на особливому варіанті фаталізму – по відношенню до спрямованості історії, оскільки використовують такі методи, як передбачення за допомогою законів і

перевірка законів шляхом спостереження. Проте соціальне передбачення, що стосується всього суспільства, цілком може перетворитись на пророцтво, тобто таке передбачення подій, які ми не в змозі попередити. Цікаву, на наш погляд, метафору вжив Поппер, який назвав вплив пророцтва на майбутні події «Едиповим ефектом» (від імені грецького міфічного героя Едипа, який сам того не знаючи вбив власного батька Лая і одружився на матері Іокасті). Невідоме майбутнє завжди вабило людей, які винаходили все нові й нові способи його передбачення (Божественне Одкровення, астрологічні прогнози, ворожіння, історичні закони тощо). Однак упевненість у можливості дізнатись про те, що ще не стало дійсним, з нашої точки зору, свідчить не про що інше як про недостатнє розуміння сутності людської діяльності та про відсутність віри людини у власні сили. Фатум, Доля, Божа воля, детермінізм і т. ін. переносять сутнісні сили людини на щось стороннє, від чого залежить весь історичний процес в цілому і життя окремої людини. Про дану форму відчуження писав ще Л. Фейєрбах, матеріалістичні ідеї якого розробляли в подальшому Маркс і Енгельс. Але в марксистській концепції людина остаточно не перетворилась на активну, діяльну істоту, оскільки її діяльність жорстко регулювалась історичними законами матеріального виробництва. Хоча самі засновники марксизму ніде не говорили про «невблаганні» або «залізні закони» історії, все ж таке їхнє розуміння випливає із загального контексту марксистського вчення. Адже все людство, на їхню думку, рухається у напрямку встановлення комуністичного суспільства, де не буде експлуаторського і пригнобленого класів, соціальних антагонізмів, різноманітних форм відчуження людини, держави, приватної власності тощо. Втім, якщо правильно інтерпретувати людську діяльність, котра є творчою за своєю суттю, то ми дійдемо висновку, що майбутнє насправді непередбачуване. Як зауважує Х. Арендт, «людина ніколи не може бути впевнена у своєму власному майбутньому», оскільки «ми могли б сподіватись на перемогу над непередбачуваністю» лише за умови повної відмови від будь-якої діяльності [10, с. 66-67]. Можна було б припустити, що масова культура сформує такий тип людини, який орієнтується виключно на споживацтво, а тому втратить свою

спроможність творити. На цю ж обставину звертав увагу й Ф. Фукуяма, який стверджував, що зникнення прагнення деяких людей до домінування означає «кінець історії». Але, оскільки таке знання не є апіорним, а довести це раціональними засобами ми на сьогодні не можемо, то відповідно й немає достатніх підстав стверджувати, що в майбутньому зміниться сутність людських проблем або ж сама природа людини.

Варто також відмітити, що Маркс, намагаючись створити науку про суспільство на матеріалістичних засадах, недостатньо відокремив її від філософії як методології даної науки. Крім того, Маркс виступав за єдність «науки про людину» та природознавства, оскільки «людина є безпосереднім предметом природознавства», «наука виходить із природи», а «сама історія є дійсною частиною історії природи, становлення природи людиною» [110, с. 554]. Відтак філософське вчення Маркса про суспільний ідеал, що ґрунтується на гуманістичних цінностях, одночасно виступає в нього проектом перебудови суспільства в цілому шляхом здійснення соціалістичної (чи комуністичної) революції, що претендує на «науковість». А якщо зважити на те, що ця революція має бути чітко спланована і спиратись на наукові положення, можна стверджувати, що концепцію комуністичного суспільного ідеалу слід розглядати і як своєрідний тип ідеології. Знову ж таки відомо, що Маркс різко заперечував свою причетність до розробки будь-якої ідеології, кваліфікуючи її як «ілюзорну свідомість». (Цікаво, що, як стверджує П. Рікер, «люди ніколи не визнають, що вони самі є носіями ідеології» і що «ідеологію природніше заперечувати» [167, с. 7; с. 327].) Натомість він намагався у своєму вченні відобразити реальне життя суспільства, претендуючи на систематизоване вираження інтересів не окремого класу, а всього соціуму. На його думку, саме пролетаріат (від лат. *proletarius* – той, хто нічого не має, крім здатності до розмноження) відображає загальні суспільні інтереси. Оскільки наймані робітники складають переважну більшість капіталістичного суспільства і займають особливе місце в способі виробництва останнього (виробляють матеріальні блага за відсутності приватної власності, їх праця носить колективний характер), то саме вони мають стати основою

майбутнього справедливого суспільства, усвідомивши причину соціальної несправедливості і можливі шляхи спільної боротьби з нею. Справді, історичний аналіз класових суспільств засвідчує факт переходу значної частини експлуатованого класу на позиції панівного в межах наступної суспільно-економічної формації. Однак новий історичний тип суспільства, перехід до якого здійснювався шляхом соціальної революції, завжди отримував нову соціальну структуру. Чому ж тоді комуністичне суспільство стане безкласовим, тобто однорідним, нестратифікованим? Марксистки відповідають, що вони роблять даний прогноз на наукових підставах, а їх вчення відображає інтереси усіх людей, а не деякої частини. Тому марксистська концепція суспільного ідеалу не є ідеологією, а лише відображає об'єктивну реальність. У той же час вони закликають боротись за встановлення нового типу суспільства. Виникає питання: чого ж тут більше – науки чи політики?

Філософія як особливий тип раціонального світогляду не може в повній мірі стати прикладною наукою, а філософське вчення – соціальною технологією. Натомість наука сучасного типу народилася у той момент, коли вчені переключили свою увагу з пошуків «що» на дослідження «як» [10, с. 63]. Перші спроби наукового осмислення сутності суспільства не виходили за межі філософської ідеї конструювання образу бажаної соціальної організації. Крім традиційної філософської установки, великий вплив, як вже зазначалось, мало класичне природознавство, орієнтоване на виявлення незмінних законів природних явищ. Відтак філософське уявлення про суспільний ідеал, доповнене науковою ідеєю достовірності прогнозу, трансформувалось у різновид ідеології і соціальної технології. Ми погоджуємось з Поппером, що будь-яке змалювання образу бажаного суспільного устрою і тим паче обіцянка втілити його в життя апелює до наших емоцій, а не розуму. Зокрема, його праця «Убогість історизму» починається такими словами: «Основна теза даної книги – що віра в історичну необхідність є явним забобоном і що неможливо передбачити ходу людської історії науковими чи якими-небудь іншими раціональними методами» [158, №8, с. 49]. На цій підставі можна стверджувати, що загальний проект

соціальної перебудови не може повністю виключати ідею принесення жертв задля його реалізації. Причому засновники марксизму визнають таку можливість. Так, наприклад, в «Німецькій ідеології» вони говорять про те, що «в жертву» необхідно принести «всього лише існуюче суспільство» [112, с. 189], а в «Принципах комунізму» Енгельс пише про практичну неможливість ліквідації приватної власності мирним шляхом (хоча, на його думку, останній варіант був би більш прийнятним). Відтак з філософсько-методологічної точки зору «жертва» виступає мірою віри в ідеал. Проте слід відрізнити ситуації, коли подібна жертва приноситься людиною добровільно заради втілення того суспільного ідеалу, носієм якого вона виступає, і коли такими жертвами стають інші люди як носії відмінних ідеалів. В даному контексті можна згадати ідею О. Герцена щодо « нової форми людських жертвоприношень » у вигляді живих людських істот на олтар таких абстракцій, як нація, клас, прогрес, справедливість, щастя майбутніх поколінь тощо. Тому, претендуючи на формулювання наукових принципів перебудови соціуму, не можна забувати про те, що віра в ідеал не тотожний вірі в істинність знання.

Тут ми знову повертаємось до відмінності між сократівським і платонівським методами пізнання істини та її сутності. Уявлення Платона про вічну і незмінну істину стали підґрунтям більшості концепцій «кінця історії», які визначають мету історії на основі аналізу її «об'єктивної ходи». З цього приводу Поппер відмічає, що «історицисти ніби намагаються компенсувати собі втрату незмінного світу, чіпляючись за віру в те, що зміни можна передбачити, оскільки ним править незмінний закон» [158, №10, с. 58]. Однак у разі визнання відсутності трансцендентного суб'єкта історії автоматично зникає і віра в єдину істину, а відтак і мету історії. Крім того, як слушно зауважує І. Берлін, «деякі Великі Блага не можуть жити разом», а тим паче ідеали людства. Тому постійно відбувається зіткнення цінностей між окремими людьми, соціальними групами, що перебувають в рамках однієї культури, між самими культурами та цивілізаціями. Зокрема, несумісними можуть бути свобода творчості і щастя родини творця, загальна рівність і бажання домінування окремих людей, педантичне дотримання

справедливості та милосердя і співчуття, повна свобода для сильних і обдарованих та право на достатній рівень життя для слабких і менш талановитих тощо [24, с. 15-17]. Відтак реалізація будь-якого проекту ідеального суспільства завжди буде благом тільки для частини суспільства. Крім того, «спроби загнати людей в акуратно пошиті уніформи, як цього вимагають віруючі в схеми догматики, майже завжди ведуть до нелюдяності» [24, с. 23]. Позиція Сократа, який «нічого не знає», але прагне дізнатись через діалог з іншими людьми, видається нам більш прийнятною у справі організації суспільного життя.

Варто, на наш погляд, окремо відмітити, що коли йдеться про намагання сформулювати й реалізувати ідеальну модель суспільного устрою, тоді поняття «істина» підмінюється поняттям «правда», яке за змістом є ширшим ніж перше. Воно, окрім логічної істинісної характеристики, включає в себе також уявлення про справедливість. А правда, як відомо, у кожного своя. Це зовсім не означає, що має домінувати установка на пізнання єдиної істини, яка відкрившись комунібудь, буде поширюватись за його посередництва усім світом. Скоріше, категорія істини в даному випадку уподібнюється ідеалу, до котрого потрібно постійно наближатися, але ніколи не можна з ним зрівнятися. Причому певна модель суспільного ідеалу в праві претендувати на абсолютну істинність лише за умови визнання деякого Абсолюту, трансцендентної сили, яка перебуває за межами історичного часу і простору.

Крім сократівсько-платонівської альтернативи можна згадати й про іншу: кантівсько-гегелівську. Сутність останньої полягає у відмінності їхнього ставлення до реальності. Якщо для Канта остання виступала як така, що конструюється самим трансцендентальним суб'єктом пізнання, то для Гегеля вона була «розумною» і фактично не залежала від конкретної людини. Адже для нього «що розумне, те дійсне, і що дійсне, те розумне» [52, с. 89]. Відтак Гегель виходив з того, що свідомість і дійсність, яку вона сприймає, виступають як єдність; світ є пізнаваним, оскільки пізнаючи його, дух пізнає самого себе. Позиція ж Канта, у свою чергу, передбачала вимогу тривалої боротьби думки, яка має долати величезні перепони для того, щоб торкнутися цієї дійсності.

Як відомо, Маркс встав на позиції Гегеля, відкинувши його об'єктивний ідеалізм, але зберігши в матеріалістичній інтерпретації його панлогізм і впевненість у всемогутності розуму [62, с. 35], а також діалектичний метод, який він розглядав у якості універсального методу пізнання і пояснення реальності, в тому числі соціальної. Така його позиція обумовила ставлення до істини: вона одна, і той, хто нею володіє, недосяжний для критики. Подібна установка типова для науки Нового часу, орієнтованої на визнання істинним лише того, що може бути доведеним логічними засобами або підтверджене досвідом. Однак у ХХ столітті було запропоновано інший критерій демаркації – фальсифікація. Розробляючи дану концепцію Поппер опонував теорії соціальної детермінації нашого знання, котра базується на ідеї наявності «тотальних ідеологій» і відсутності інтелектуального базису для будь-яких дискусій. Натомість він пропонував спрямовувати конструктивну критику не на наукових опонентів, а перш за все на власні теоретичні положення. Що стосується марксистської позиції з даного приводу, то, як стверджує Поппер, «антидогматична настанова Маркса реалізується тільки в теорії, а не в практиці ортодоксального марксизму, діалектика ж використовується марксистами... головним чином в апологетичних цілях – для захисту марксизму від критики» [159, с. 136]. Більше того, сам Маркс, позиціонує себе як мислителя, для котрого істина понад усе, демонстрував у багатьох своїх творах насильницький, авторитарний і нетерпимий стиль мислення, що, у свою чергу, пов'язане з установкою дати об'єктивну картину світу в її істинності [81, с. 61-63].

Така позиція доволі зручна при побудові певних теоретичних конструкцій за умови достатньо високої обізнаності і неабиякої ерудиції автора, яким, безумовно, був Маркс. Адже доволі легко «перемогти» протилежні погляди, оголосивши їх хибними лише з тієї причини, що їхні носії не поділяють системи цінностей, на котрій базується дана теорія. Зазначена стратегія не була відкриттям марксизму і сягає корінням біблейських часів, наприклад ідеї апостола Павла, який вважав, що дух християнства може бути зрозумілим лише для істинного християнина; ця установка приводить до створення замкненого кола уповноважених

інтерпретаторів і виключає усіх інших [169, с. 31]. Більше того, така позиція була характерна не тільки для носіїв релігійної свідомості і класичної науки. Заперечення принципу діалогічності при взаємодії представників різних культур у широкому розумінні є основою позиції культурного етноцентризму, яка однозначно переважала до ХХ століття у всіх народів. Про це ж пише і фон Мізес, зауважуючи, що метод «вирішення конфлікту ціннісних суджень» шляхом «ліквідації інакомислячих» відомий і практикується здавна [116, с. 43]. І лише в новітній період однією із провідних цінностей було проголошено визнання інтерперсональності й комунікативності нашого знання і наших уявлень, що значно розширило можливості для міжкультурної взаємодії. Адже діалог і полілог сприяють формуванню вміння людини уявити себе в іншій соціальній ролі в рамках іншого соціокультурного контексту, а також розумінню того, що наші знання й уявлення, сформовані нашою культурою чи субкультурою, відносні. Натомість претензія на знання вічних абсолютних цінностей повністю нівелює можливість міжкультурного порозуміння. Зазначене актуалізує ідею комунікативної раціональності або ж «дискурсивної раціональності» (Д. Бьолер).

На думку фон Мізеса, одним із мотивів пошуку людьми абсолютного критерію цінності можна вважати припущення, згідно з яким тільки люди, котрі керуються у своїй діяльності однаковими ціннісними судженнями, здатні до мирної співпраці [116, с. 43]. Дійсно той же Маркс, наприклад, був переконаний у тому, що співпраця між антагоністичними класами неможлива в принципі, оскільки представники кожного з них виходять із власного класового інтересу. Однак вже в середині ХХ століття Р. Дарендорф і Л. Козер, розробляючи теорію соціального конфлікту, звернули увагу на те, що сам по собі конфлікт є нормальним суспільним явищем і може бути вирішений через конструктивну співпрацю, а не шляхом революції. Їхні ідеї покладені в основу такої науки як конфліктологія, покликаної навчити людей врегульовувати суперечності конструктивним способом. Відтак дуже сумнівною, з нашої точки зору, виглядає ідея встановлення ціннісної гармонії у суспільстві на основі деякої нормативної науки, оскільки це суперечить принципу дискурсивності та ідеї необмеженої

аргументативної спільноти, розробленим представниками сучасної комунікативної філософії. (Ю. Габермас, наприклад, наголошує на тому, що «теорія, яка прокламує те, що ідеал розуму може бути досягнутим, опинилася б позаду того шаблю аргументації, який було досягнуто Кантом; вона б зрадила також і матеріалістичному надбанню критики метафізики» [45, с. 282].) Ще Кант, розрізняючи сферу «ученості» та «мудрості», вказував на необхідність «обмежувати нашу жагу пізнання тільки межею наших здібностей» [158, №9, с. 22]. А людина спроможна лише аналізувати те, що є дійсним, і на гіпотетичному рівні висловлювати судження з приводу того, що наразі не є актуально суцим. Останнє виходить за межі компетенції науковця. Тому «будь-яке наукове дослідження проблеми ціннісних суджень має повністю приймати до уваги те, що ціннісні судження суб'єктивні й змінні» [116, с. 29], особливо якщо це стосується інструментальних цінностей. Тому про способи і засоби суспільних перетворень можна домовлятися в ході спільного обговорення реальних проблем, пам'ятаючи про те, що завжди в історії так було, незважаючи на те, що не одне тисячоліття висловлюються ідеї абсолютної суспільної гармонії. Крім цього, авторам концепції абсолютних ціннісних ієрархій і проектів побудови досконалих суспільств та їхнім прихильникам рефлексувати з приводу такого питання: чи не може трапитись так, що абсолютне втілення цих ідей розчарує, оскільки реальність не відповідатиме бажаному й такому очікуваному образу справедливої соціальної організації? Чи не є деяким застереженням в даному контексті історія воєнного трибуна римського легіону Марка Фламінія Руфа, описана Х.Л. Борхесом. Герой його твору (йдеться про «Безсмертний») довго шукав «Місто Безсмертних», долаючи велику кількість перешкод, а відшукавши – побачив абсолютно не те, на що очікував.

Таким чином, поняття суспільного ідеалу має розглядатися у якості філософської категорії. Це означає, що воно відображає фінальні цінності, які поділяє автор соціально-філософської концепції і його послідовники. Водночас система цінностей, зосереджена в ідеї суспільного ідеалу, виступає ціннісним орієнтиром людської діяльності. Втім це не означає, що образ бажаного

суспільного устрою має перетворитись на мету, реалізація котрої необхідна для воцаріння соціальної справедливості. Боротьба за втілення ідеалу, носієм якого виступає певна людина або група людей, повинна ґрунтуватись на впевненості у тому, що цього хочуть й інші. Адже ми на рівні своєї суб'єктивності не можемо знати, що необхідно для щастя тисяч та мільйонів підданих і громадян, з якими ми перебуваємо в одному історичному просторі і часі. Але постійне розширення кола учасників «аргументативного діалогу» в принципі може забезпечити те, що кожен з них отримає можливість сутнісно збагатитись, а також представити власне бачення предмету обговорення. Отже, суспільний ідеал відноситься до соціальної дійсності так само, як особистісний моральний ідеал людини – до реальної людини з усіма її перевагами та недоліками, позитивними й негативними якостями характеру та вчинками, тобто як деякий моральний регулятив людської поведінки.

3.2. «Кінець історії» як прояв соціокультурної кризи

Постійний пошук суспільного ідеалу в межах різноманітних соціально-філософських систем засвідчує невдоволеність існуючим соціальним устроєм з боку їхніх розробників та значної частини їхніх сучасників. Концепції суспільного ідеалу демонструють можливі шляхи подальшого розвитку певної соціокультурної спільноти і водночас виступають каталізатором культурної кризи, в якій вона тимчасово перебуває. Відтак ідея «кінця історії» набуває нового звучання – «кінця знайомого світу» (за висловом І. Валерстайна). Така експлікація зазначеної ідеї тісно пов'язана з категорією «соціальні (культурні) зміни». Як відомо, останні два століття позначені неабиякими трансформаціями, котрі стали причиною кардинальної перебудови устоїв соціальної організації. Так, ще в 1940 році фізик Артур Холлі Комптон наголосив на тому, що «наше життя відрізняється від життя наших пращурів, які жили за два покоління до нас, більш виразно, ніж їхнє життя відрізнялося від цивілізованого життя на початку писемної історії людства» [цит. за: 193, с. 54]. Це, з нашої точки зору, дає достатні підстави для постановки питання про спрямованість швидкоплинних змін і «межі зростання» у найрізноманітніших сферах життєдіяльності людини і її взаємодії з навколишнім світом. Дана проблема ще більше актуалізується після здійснення ядерної, космічної, інформаційної та початку реалізації біотехнологічної «революцій», які ще виразніше видозмінюють людське життя.

На перший погляд може здатися, що побоювання стосовно негативних наслідків функціонування т.зв. техногенної цивілізації значно перебільшені. Дійсно, сучасність демонструє найвищий рівень суспільного розвитку, який коли-небудь спостерігався в історії людства, найбільші можливості задоволення людських потреб. Сучасна людина має набагато більше, ніж могли мріяти сотні попередніх поколінь. Але представники найрізноманітніших філософських течій і напрямків ХХ століття постійно акцентують увагу на тому, що західна цивілізація перебуває у глибокій культурній кризі. У чому тут справа? Чи тільки в тому, що людину лякають значні суспільні зміни і вона намагається віднайти «острівцець

вічності» (на зразок «ідеальної держави» Платона)? Чи, можливо, філософи як представники і конструктори духовної сфери культури відчують симптоми її занепаду і намагаються виробити нові світоглядні орієнтири, які б відповідали новим історичним умовам і які б стали ядром нової системи цінностей?

Слід зауважити, що поняття культурної кризи не несе в собі жодного негативного сенсу. Більше того, воно є нейтральним у ціннісному відношенні. Криза цілком може розглядатись як нормальне явище, котре супроводжує будь-яку культуру в перехідні моменти свого функціонування. Констатацію кризи сучасної західної цивілізації можна знайти в концепціях багатьох мислителів, зокрема у Ф. Ніцше, М.І. Бердяєва, Е. Гуссерля, О. Шпенглера, Е. Фрома, А. Швейцера, Ф. Фукуями, Е. Тоффлера та багатьох інших. Сучасний російський дослідник Ю.Л. Ломоносов наголошує на тому, що «криза є основною характеристикою соціуму кінця ХХ століття», розглядає концепції кінця історії як форму відображення цієї кризи, а також намагається вписати ідею історичного фіналізму в контекст глобальних проблем сучасності [див.: 105, с. 49-89]. Уже з наведеного переліку імен видно, що концепції культурної кризи Заходу розроблялись протягом всього ХХ століття. Чи означає це, що зазначене явище триває весь цей час і є наслідком розвитку науки, техніки та технології? Тобто що воно призведе до «кінця історії» в буквальному розумінні слова «кінець», якщо тільки ми не підемо шляхом, запропонованим антисцієнтистами? Розгляд поставлених питань вимагає чіткого визначення критеріїв кризи сучасної західної культури, а також аналізу можливих шляхів її подолання.

Критерієм будь-якої культурної кризи виступає внутрішнє самовідчуття людини всередині культури. Коли людина втрачає звичні ціннісні орієнтири і відчуває психологічний дискомфорт від неможливості реалізувати «власний проект» в межах певної соціокультурної спільноти, тоді стан цієї культури можна однозначно кваліфікувати як кризовий. Усвідомлення причин і основних ознак такого стану може сприяти його подоланню та вибудовуванню нової ієрархії цінностей, своєрідної «культурної матриці», що в подальшому перетвориться на

духовно-сміслові ядро нового типу культури. Ці загальнотеоретичні положення ми спробуємо застосувати для аналізу сучасної західної цивілізації.

Якщо прийняти за основу розуміння суті культурної кризи як «втрати смислів відносно мотивів та цілей, що формували її цілісність, були рушійною силою поступального розвитку» [65, с. 37], то необхідно розглянути систему цінностей і світоглядних орієнтирів, що складають сутність західної цивілізації, і прослідкувати ступінь їхньої можливої дисфункціональності в сучасних умовах. Слід окремо зазначити, що поняття «цивілізація» в даному контексті використовується на позначення «найширшого рівня культурної ідентичності людей» (у розумінні С. Хантігтона). Вищим за неї рівнем людської ідентифікації є тільки біологічна (тобто усвідомлення себе людиною як представника людського роду на відміну від інших живих істот). Тому, говорячи про Захід як особливий регіональний тип культури, можна паралельно (без суттєвої зміни змісту) вживати термін «західна цивілізація», оскільки її творці (народи Західної Європи й Північної Америки) відчують свою відмінність від представників інших культур.

Що ж складає її специфічність? В.С. Стьопин і Л.Ф. Кузнєцова, досліджуючи дане питання, дали розгорнуту характеристику зазначеному типу цивілізації, називаючи її «техногенною». Вони, зокрема, виділили такі її найбільш значимі цінності і смисли: (1) розуміння людини як діяльної істоти, яка протистоїть світові у своїй перетворюючій діяльності; (2) розуміння самої діяльності як креативного, інноваційного процесу, спрямованого на перетворення об'єктів зовнішнього світу та забезпечення влади людини над об'єктами; (3) сприйняття природи в якості закономірного впорядкованого поля об'єктів, котрі виступають матеріалом і ресурсами перетворюючої діяльності; (4) цінність активної самодіяльної особистості; (5) значимість інновацій та прогресу; (5) цінність наукової раціональності [187, с. 7]. Усі перелічені особливості західної цивілізації формувались протягом XV – XIX століть і визнавалися прогресивними, тобто такими, що є позитивними і бажаними для значної частини людей. Вони, дійсно, забезпечили небачений до сих пір високий рівень матеріального достатку

максимально великої кількості людей. Однак, як слушно зауважує А. Швейцер, «головне в культурі – не матеріальні досягнення». Тому він порівнює західну цивілізацію з кораблем, який втрачає маневреність без рульового управління і який «невпинно женеться назустріч катастрофі». Причиною цього, на його думку, можна вважати фатальну недооцінку значимості «духовного початку» [213, с. 98]. Відтак «нормальний» (не кризовий) стан культури відновиться за умови реабілітації «духовного» і встановлення деякої відносної рівноваги між головними сферами людського буття. Для цього, у свою чергу, необхідно переглянути систему базових цінностей західної техногенної цивілізації.

Почнемо з бачення людиною самої себе, свого місця у світі. Ще в рамках античної культури виник феномен «героя», котрий протистоїть долі, року, фатуму. Вперше в історії людства пом'якшується дія табу на прояв особистісної ініціативи і визнається можливість перебороти загальний світовий закон, чого абсолютно неможливо було уявити в межах первісної та давньосхідної культури. Ця ідея згодом значно трансформувалася під впливом християнської релігії, яка проголошувала ідею індивідуального спасіння й наближення до вищої досконалої сутності завдяки постійній духовній роботі з самовдосконалення протягом життя. Всі люди визнавались рівними перед Богом і в той же час «вінцем Його творіння». Тобто людина, створена «за образом і подобою Бога», тим самим вивисувалась над іншими живими істотами, що населяють планету Земля. Перелічені ідеї були проінтерпретовані в Новий час з позиції секуляризованої свідомості. Так, людина визнавалась єдиною істотою, спроможною мислити, планувати і діяти, реалізуючи власні потреби. Відтак вона (за відсутності Бога або його дійстичного розуміння) стає «володаркою світу». Як відомо, потреби мають таку властивість, як невинне зростання, що налаштовує людину на постійну перетворюючу діяльність. Однак ресурсів, необхідних для задоволення цих потреб, стає дедалі менше. Спочатку їх здобували в ході процесу колонізації, зараз намагаються дослідити можливості Космосу. Але екстенсивне використання природних ресурсів створює (і буде створювати) неабиякі проблеми для самої людини. Адже глобальні екологічні проблеми, які загрожують людським

самознищенням, є прямим наслідком її (людини) «екстравертного» ставлення до природи. Земля, вода і повітря як джерело існування біологічних істот (якою є і людина) стають небезпечними для їхнього існування. Натомість для всіх традиційних культур є характерним розуміння природи як макрокосму, в котрому людина розцінюється лише як мікрокосм. Призначення останнього полягає у самовдосконаленні за зразком досконалої природи.

Неабиякі успіхи у перетворенні природного простору надихнули численних мислителів на перетворення соціального простору з метою встановлення справедливого суспільства. Втім на сьогодні усі спроби конструювання подібних моделей соціального устрою провалились, що закономірно ставить під сумнів питання принципової можливості встановлення суспільної гармонії. Як зазначає Ф. Фукуяма, спроби побудови справедливих суспільств за допомогою деяких ідеологічних принципів – «це способи забивання квадратної пали людської природи в круглу дірку соціального плану». І в той же час він наголошує на тому, що біотехнологія та глибоке розуміння наукою людського мозку «заново відкривають можливості соціальної інженерії, від якої відмовились суспільства, що володіли технологіями двадцятого століття» [206, с. 30]. З іншої філософської позиції – неомарксистської – Г. Маркузе приходять до схожого висновку: повсюдне перетворення індивіда на об'єкт управління зовсім не засвідчує хибність «ідеї особливої форми Розуму і Свободи, характерної для діалектичного ідеалізму». Зокрема, він зауважує, що «тотальна мобілізація суспільства проти остаточного визволення індивіда, котра складає історичний зміст нинішнього періоду, показує, настільки реальною є можливість такого визволення» [113, с. 534]. Відтак це зайвий раз підтверджує тезу, що «коперніканський переворот» у соціальній філософії (у розумінні П.І. Новгородцеві) не є безповоротним і в майбутньому, ймовірно, будуть виникати нові концепції «кінця історії» у вигляді реалізації проектів справедливих суспільств.

Ще одна ключова цінність техногенної цивілізації – ідея людської свободи – також стала показником її кризового стану. З одного боку, свобода визнавалась необхідною умовою існування людини, оскільки лише вона сприяє творчому акту,

появі кардинально нового. Саме вона є основою інноваційного розвитку, спрямованого на перетворення об'єктів зовнішнього світу, а відтак і прогресу, під гаслом якого пройшов увесь період Нового часу. Але, з іншого боку, наприкінці XIX – у XX столітті виникла ідея «втечі від свободи». Носії західної культури прийшли до парадоксального висновку, звинувачуючи свободу в усіх індивідуальних і соціальних бідах. У XVIII столітті Ж.-Ж. Руссо констатував, що «людина народжена вільною, а між тим повсюдно вона в оковах» [172, с. 3]. Тому наступні століття продемонстрували численні спроби її звільнення (соціальні революції, феміністичний рух, встановлення юридичної рівності усіх громадян, ідеї ліквідації різних форм відчуження людини тощо). Проте виявилось, що зворотною стороною свободи є культурна і психологічна самотність. Парадоксальним є те, що процес атомізації людини супроводжувався процесом формування масової свідомості, характерної для міської культури в межах індустріального суспільства. Людина традиційної культури здебільшого не мислила себе поза своєю спільнотою. Втім перетворення спільноти (Gemeinschaft) на суспільство (Gesellschaft) зумовило появу такого феномену як «самотність у натовпі». Ще наприкінці XIX століття Ф. Тьоніс охарактеризував відмінність між цими двома формами соціальної організації. Так, зокрема, він звернув увагу на те, що в суспільстві люди «посутньо роз'єднані», «тут вони залишаються роз'єднаними попри всі зв'язки» [192, с. 52]. Стосунки в промисловому місті базуються не на довірі, як це було в спільноті; вони перетворюються на формальні взаємини. Модернізація, як процес переходу від традиційного суспільства до промислового, позбавила людину почуття приналежності до мікроколективу, де для неї все було звичним і зрозумілим з дитинства, де система цінностей базувалась на деякому ідеалі, що не претендував на широке розповсюдження. Натомість людина, яка щодня перетинається зі значною кількістю інших людей, незнайомих або мало знайомих, поступово атомізується і в той же час намагається робити «як усі», оскільки новим моделям поведінки її ніхто ніколи цілеспрямовано не навчав. Відтак у першій половині XX століття на європейську історичну авансцену виходять маси, які стали об'єктом філософського

осмислення Г. Лебона, Х. Ортеги-і-Гасета, З. Фрейда, Е. Канетті, С. Московічі, Г. Блумера та ін. Так, наприклад, Х. Ортега-і-Гасет визначає масу як «сукупність осіб без спеціальної кваліфікації», «рядову людину», яка «не відрізняється від інших, а являється повторенням загального типу» [129, с. 17]. Отже, людина, котра отримала максимальну «свободу від», що проголошувалось однією із провідних цінностей західної цивілізації, в умовах «екзистенційного вакууму» (тобто відсутності смисложиттєвих орієнтирів) в нових історичних умовах розцінила таку свободу як «тягар». Тому, напевне, стан психологічного дискомфорту вона свідомо чи несвідомо пов'язала з даною їй свободою, тобто можливістю діяти на власний розсуд, а відтак і відповідати за свої вчинки. Долаючи культурний шок від нового типу культури, вона розчинюється в масі, покладаючись на інших людей, котрі обіцяють вказати «вірний шлях подальшого розвитку». Цей феномен Е. Фром називає «вірою в інших людей», що супроводжується «втечею від свободи». За таких умов неабиякої популярності набувають концепції «кінця історії», автори яких та особливо їхні послідовники обіцяють встановити, «побудувати» таке суспільство, котре відповідатиме людській природі. Отже, «бунт мас» (за висловом Ортеги-і-Гасета) став одним із головних проявів кризи західної цивілізації, оскільки підірвав її раціональні засади. На зміну йому прийшов т.зв. «метафізичний бунт» у вигляді екзистенційних вчень, основним лейтмотивом яких була ідея конкретного існування, екзистенції, що живе несправжнім буттям.

Проблеми, пов'язані зі втратою смислу життя, неможливо вирішити виключно раціональними засобами. І в цьому проявляється ще одна ознака кризи техногенної цивілізації. Починаючи з XVII століття домінуючим типом світогляду в рамках останньої стала теоретична наука. Відтак вся сфера раціональності обмежилась науковою раціональністю. Причому наука класичного типу орієнтувалась на формулу «суб'єкт – об'єкт», де суб'єктом виступала людина, потенційно спроможна пізнати об'єктивну реальність і тим самим отримати про неї істинне знання. Відповідно об'єктом виступав спочатку природний простір, а з XIX століття – і соціальний. Отже, отримавши достовірне

знання про об'єкт наукового вивчення, можна було здійснювати по відношенню до нього певні перетворюючі маніпуляції. Однак у ХХ столітті і ця сфера зазнала кардинальних змін. Поняття істини релятивізувалось. Характерною в даному відношенні є притча про Альберта Ейнштейна, який просить Бога розкрити йому Формулу Світу. Спостерігаючи за ходом його викладення, фізик помічає помилку у вісімнадцятій строчці, на що Бог відповідає: «Я знаю!» [198, с. 5].

Ще більше категорія об'єктивної істини втрачає свої позиції у суспільних науках. Адже будь-який автор соціально-філософської концепції виходить при її конструюванні з власної «біографічної ситуації», світогляду, сформованого певним типом культури, тобто з позиції власної «тотальної ідеології». Тому поняття «об'єктивність» можна розглядати, скоріше, як конвенційне, тобто загальноприйняте у певному соціокультурному середовищі. Однак це зовсім не має означати необхідності відмови від раціональності взагалі. Просто поняття «раціональність» за змістом є ширшим, ніж поняття «наукова раціональність». Отже, науку не можна розглядати як самодостатню сферу людського буття, хоча вона і є основою для розвитку техніки та технології, без яких значна частина людства сьогодні взагалі не мислить свого життя.

Цікаві ідеї з цього приводу висловлював Е. Гуссерль, який зауважував, що в основі «кризи європейських наук» лежить «позитивістське обмеження ідеї науки». «Науки всього лише про факти формують людей, котрі турбуються лише про факти», натомість вони відсторонюють «від тих питань, що мають вирішальне значення для справжнього людства» [63, с. 20-22]. На думку Гуссерля, боротьба між «фізикалістським об'єктивізмом» та «трансцендентальним суб'єктивізмом», яка точилась протягом Нового часу, остаточно дискредитувала обидва підходи. Як відомо, він пропонує шлях подолання «кризи європейських наук» у вигляді «трансцендентальної феноменології», яка, з його точки зору, спроможна убезпечити від «психологізму» і в той же час зберегти цінність раціональності, яка є одним із засадничих принципів західної цивілізації.

Усі проаналізовані ознаки кризи західної техногенної цивілізації проявили себе в першій половині ХХ століття. Ідеали розуму, прогресу, наукової

раціональності, істини, свободи і т. ін. перестали бути складовими духовно-сміслового ядра даного типу культури. Саме тому в даний період надзвичайної популярності набула робота О. Шпенглера «Занепад Європи» [215]. Адже в той час були повністю нівельовані оптимістичні сподівання на торжество людського розуму, здатного забезпечити невпинний прогрес в усіх сферах суспільного життя. Е. Фром називає це «крахом Великих Сподівань», оскільки «індустріальний вік» не виправдав «віру поколінь» у «Великі обіцянки Безмежного Прогресу – передчуття матеріального достатку, особистої свободи, домінування над природою, тобто найбільшого щастя для найбільшої кількості людей» [202, с. 190]. Техніка не зробила людину всемогутньою, наука – всезнаючою, а природа, як виявилось, зовсім не є будівельним матеріалом і засобом конструювання нового світу. На думку Фрома, необмежене виробництво, абсолютна свобода і безмежне щастя не знаходяться у прямо пропорційній залежності одне від одного, про що він і пише в роботі «Мати чи бути?». Навпаки, людина, яка сповідує виключно гедоністичні цінності і яка співіснує з собі подібними, живе несправжнім буттям. І рано чи пізно вона постане перед питанням сенсу такого буття і тим самим опиниться в ситуації Сізіфа – героя твору А. Камю.

Концепції індустріального суспільства, розроблені в 60-ті роки ХХ століття Р. Ароном, У. Ростом, Р. Дарендорфом, Д. Белом та ін., обґрунтовували модернізаційний процес переходу від традиційного суспільства до індустріального й основні ціннісні орієнтації останнього. Здавалось, що соціокультурна криза західної цивілізації подолана, оскільки було сформульовано нову систему її духовно-сміслового ядра, де головним суб'єктом економічного і політичного життя суспільства виступає людина, а не національна держава, клас тощо. Однак вже у 70-ті роки під впливом розвитку техніки та технології дослідники почали активно обговорювати тему «прийдешнього індустріального суспільства» (назва однієї із робіт Д. Бела). Відтак система базових цінностей нового індустріального суспільства майже одразу перестала задовольняти людські потреби в орієнтації у навколишньому просторі. Крім того, проблема взаємин між

людиною і природою в умовах все зростаючого значення техніки в житті людини ще більше загострилась.

Вже у 1970 році Е. Тоффлер розподілив усіх людей на три категорії: «люди зникаючого минулого», «люди теперішнього» та «люди майбутнього», «суперіндустріального суспільства, яке зароджується» (вони спираються відповідно на цінності традиційного, індустріального й нового типу соціуму). Основне, що їх відрізняє, – це темп життя, невпинне прискорення якого порушує внутрішню рівновагу. Тому Тоффлер вводить поняття «футурошок», «шок від майбутнього», яке означає різновид культурного шоку, особливістю котрого є те, що людина втрачає механізми культурної орієнтації не від зустрічі з чужою культурою, а від власної культури, що дуже швидко змінюється. «Усі старі корені – релігія, нація, спільність, сім'я або професія – вже шатаються під ураганим натиском сили прискорення», відтак людина «повинна шукати кардинально нові способи кинути якір» [190, с. 48]. Чи не є це проявом чергової соціокультурної кризи? Чи, можливо, це є продовженням того процесу, який розпочався ще наприкінці ХІХ століття?

Ф. Фукуяма зазначає з цього приводу, що відхід від традиційних вартостей відбувався поступово протягом життя двох чи трьох поколінь. Однак починаючи з 1960-х років швидкість змін у сфері соціальних норм надзвичайно зростає. Кардинальну трансформацію ставлення людей в усіх західних країнах до споконвічних цінностей (сім'ї, шлюбу, виховання дітей, влади і спільноти) без відповідних змін вартостей, зумовлених іншими могутніми силами, він називає Великим Крахом. Останній, на думку Фукуяма, характеризується зростанням рівня злочинності та соціальних негараздів, занепадом сім'ї і родинних зв'язків як джерела соціальної згуртованості і зниженням рівня соціальної довіри («соціального капіталу») [203, с. 69]. Людина й надалі атомізується. Вона, сповідуючи гедоністичні принципи, послуговується досягненнями науково-технічної революції, аби в повній мірі самореалізуватись в житті. А для цього необхідно максимально обмежити свої зобов'язання стосовно інших людей (ситуативні знайомі, колеги і просто «потрібні люди» затіняють сім'ю, дітей,

друзів, близьких родичів). Проте подібна гедоністична культурна революція, яка проголосила нову версію земного раю – «тут і зараз», повністю пориває з будь-якими традиційними вартостями, а завдяки науці, техніці та технології може кардинально змінити людську природу (а можливо й взагалі знищити людину як біологічну істоту). Так, наприклад, Ф. Фукуяма, будучи прихильником тези існування людської природи, говорить, що «люди за природою своєю є соціальними тваринами» і «творцями культурних правил» «з моральними інстинктами» [203, с. 164; с. 284]. Під поняттям «природа людини» він розуміє «суму поведінки і властивостей, типових для людини як виду, що виникають із генетичних, а не енвіронментальних факторів» [206, с. 187] (від англ. environment – оточуюче середовище). Фукуяма вважає, що біологічні чинники зумовлюють певні структури, в межах яких у певний період дитина пізнає світ і вчиться взаємодіяти з ним, а ось зміст її навчання обумовлюється сферою культури [203, с. 168]. Тому поняття «природа» не передбачає жорсткої генетичної визначеності, оскільки в межах певного біологічного виду може спостерігатись помітне розмаїття природних властивостей. Зазначене розмаїття стає тим виразнішим, чим більше відчувається вплив культурного середовища. Отже, моральні норми, з точки зору Фукуями, формуються не тільки під впливом соціуму, а й деяким чином мають за основу біологічну природу людини. Причому йдеться про людину як таку, а не як про представника окремої етнічності, нації, раси. Підтвердженням даної тези слугує таке явище як культурні універсалиї – елементи загальнолюдської культури, котрі по-різному проявляються в різних типах культури.

Фукуяма присвятив спеціальне дослідження проблемі впливу сучасних біотехнологій на можливість зміни людської природи і в силу цього переходу до «постлюдської» фази історії [див.: 206]. На його думку, людська природа забезпечує стабільну спадкоємність нашого видового досвіду. Однак не всі біотехнологічні інновації можуть претендувати на те, щоб сприяти природній еволюції людини. Деякі з них можуть повністю змінити людську природу. Оскільки в біотехнології «на відміну від інших наукових досягнень межу між

очевидними перевагами та прихованим злом чітко провести неможливо» [206, с. 19], то вона має підлягати державному регулюванню. Інакше непередбачувані на сьогодні наслідки можуть виявитись згубними для самої людини.

У разі відсутності належного контролю за розвитком сфери біотехнологій, на думку Фукуяма, вже в найближчі тридцять-п'ятдесят років може реалізуватись один із щонайменше трьох варіантів подальшого розвитку західного суспільства. Перший сценарій пов'язаний з розвитком нових лікарняних засобів, зокрема, психотропних. Прогрес в нейрофармакології сприятиме можливості зміни деяких рис характеру, зумовлених темпераментом, що, як відомо, передається генетично. Другий сценарій пов'язаний з успіхами в дослідженні стоволових клітин, які дозволять вченим регенерувати практично будь-яку тканину тіла, що значно збільшить очікуваний вік людського життя. Проте біотехнологічна індустрія ще не до кінця придумала, як лікувати розумове окостеніння й підвищувати сексуальну привабливість у людей, яким буде за сто років, але які фізично будуть цілком здоровими. Третій сценарій пов'язаний з дослідженнями в галузі клонування людей. Процедура перевірки ембріонів до імплантації і відповідно «замовлення» для себе «оптимальних дітей» буде доступною тільки для багатих людей. Тому розрив між бідними й багатими може значно зрости за таких умов, оскільки зовнішній вигляд та інтелектуальні здібності, що є необхідною умовою соціальної мобільності, відтепер будуть цілеспрямовано формуватись за великі кошти [206, с. 20-22]. Отже, біотехнологічні досягнення ставлять під сумнів питання природну рівність усіх людей і відповідно тезу про їхню політичну рівність, що базується на ідеї природних прав людини, оскільки людська природа перестане бути єдиною.

Окрім зміни власної природи носію західної культури загрожує також розмивання культурної або ж цивілізаційної ідентичності. Так, наприклад, П.Дж. Б'юкенен навіть прогнозує «смерть Заходу» на початок ХХІІ століття внаслідок вимирання корінного населення й посилення неконтрольованої імміграції, хоча й розцінює його як «найвеличнішу цивілізацію в історії» людства [див.: 35]. Дійсно, ліберальні суспільства цілком можуть стати заручниками своїх же провідних

принципів: принципу індивідуалізму та принципу толерантності. Що стосується першого принципу, то його становлення відбувалось паралельно зі зменшенням ролі Бога в житті людини. Якщо кожна людина має від народження певну сукупність природних прав, якщо вона спроможна перетворювати природний простір у власних інтересах, якщо її розум спочатку представляє собою *tabula rasa* (чиста дошка, за Дж. Локком) і лише під впливом особистого досвіду набуває певного змісту, то цілком резонно можна припустити, що людина сама витворює себе і навколишній простір. Логіка принципу індивідуалізму веде ще далі. Наука як єдиний достовірний засіб пізнання сприяє перетворенню природи в інтересах людини. Однак вона нічого не говорить про надприродне, відповідно довести його існування неможливо. Логічним висновком з цього міркування є те, що надприродного взагалі не існує, а світ, в якому ми перебуваємо, – це єдиний реальний світ. Чому тоді людина має страждати в цьому світі, якщо факт існування іншого недоведений? Фатальним, з нашої точки зору, для західної цивілізації було те, що її представники майже не звертали уваги на ту обставину, що науковими засобами не можна було довести і зворотного, тобто спростувати факт існування надприродної сили. У зв'язку з цим Ю.А. Мелков висловлює цікаву думку, що не «Бог помер», а «людина осліпла і перестала помічати Його Воскресіння», а тому й «зайшла в тупик релятивізму й заблукала, втратила свою точку опори» [115, с. 88].

Проте віра в безупинний прогрес в інтересах конкретної людини цілком закономірно призвела до впевненості у «смерті Бога», а поруч з цим – до усунення єдиної моралі, вищого авторитету й абсолютних цінностей. Християнська етика, яка протягом століть складала основу традиційної західної моралі, перетворилась на перепону для досягнення земного людського щастя. Дозволено все, що не заборонено законом. А узаконеними подекуди виявились такі речі, як моногамні шлюби, евтаназія тощо. Незабороненими виявились можливість одружуватись необмежену кількість разів, народжувати мінімальну кількість дітей або взагалі жити без дітей, розлучатись з будь-якого приводу або навіть взагалі не одружуватись і виховувати дитину поза офіційним шлюбом і т.

ін. Все це призвело, з одного боку, до максимального задоволення індивідуальних потреб, але з іншого, – до реальної загрози фізичного вимирання тих людей, які на сьогодні складають т.зв. «золотий мільярд». «Старіння» західних націй і постійне зменшення народжуваності не сприяють підтриманню високих соціальних стандартів, що вже стали нормою для їхніх суспільств. Все це відбувається на фоні демографічного вибуху в країнах т.зв. «третього світу». Так, якщо у 1850 році загальносвітове населення складало один мільярд чоловік, в 1925 році незважаючи на Першу світову війну воно зросло до двох мільярдів, в 1962 – трьох, в 1975 – майже чотирьох [149, с. 47], то сьогодні воно налічує вже більш ніж шість мільярдів людей, переважна більшість з яких не має достатніх умов життя.

Інший принцип – принцип терпимості – також може проявити себе як фактор цивілізаційної трансформації. Толерантне ставлення до різних способів життя за умови зростання культурної неоднорідності загрожує існуванню самої західної цивілізації. Спочатку даний принцип відігравав позитивну роль, коли моральний консенсус відбувався між представниками однієї цивілізації за домінування одного етносу й однієї релігії. Однак масова еміграція з країн Латинської Америки, Ісламського Сходу та Східної Європи значно урізноманітнює в цивілізаційному відношенні країни Заходу. Необхідно знаходити консенсус між представниками різних цивілізацій. Як слушно зауважує Фукуяма, віра в мультикультуралізм, що базується на принципі культурного релятивізму, тобто відсутності «кращих» і «гірших» цінностей, робить наступний крок від терпимості щодо культурної неоднорідності до її активного уславлення й підтримки [203, с. 292-293]. Але чи збережеться дана установка за умови значного переважання незахідного населення в самих західних країнах? Особливо це стосується представників ісламської культури, які є носіями релігійних цінностей і переконані в тому, що іслам – найвищий етап розвитку монотеїстичної релігії (два попередні – іудаїзм і християнство). Крім того, релігійна свідомість не налаштована на повноцінний культурний діалог, що є необхідною умовою морального консенсусу.

Отже, аналіз стану основних культурних ознак західної цивілізації засвідчив їхню невідповідність новим історичним умовам кінця XIX – початку XX, а потім і другої половини XX століття. Помітним є значний соціокультурний здви́г, що мав за останнє століття дві хвилі: при переході від традиційного суспільства до індустріального, а потім – від промислового до інформаційного. Надзвичайно швидкі зміни, які викликали цей здви́г, на наш погляд, актуалізують питання «кінця історії», оскільки на наших очах зникають ті цінності, котрі були визначальними для десятків, а то й сотень попередніх поколінь. Звичайно, це формує уявлення, що людство виходить на деякий вищий, допоки невідомий щабель свого розвитку. І чим швидшими будуть культурні зміни, тим більшою буде дезорієнтація людей у власному суспільстві, тим гостріше буде відчуватись соціокультурна криза.

Я.А. Слінін зазначає, що будь-яка епоха здається тим людям, які її переживають кризовою. Тому апокаліптичні й есхатологічні настрої можна також розглядати як звичне явище для кожної історичної епохи. «Який би час не взяти, завжди знайдеться деякий твір, автор якого нарікає на те, що розпочалась криза і що ось-ось наступить кінець часів» [181, с. 360]. Відтак, на наш погляд, існує дуже тісний зв'язок між значними культурними змінами, соціокультурною кризою та ідеєю «кінця історії». Кардинальні культурні трансформації на короткому відрізку історичного часу можуть супроводжуватись неспроможністю людей вчасно адаптуватись до нових умов, що, зрозуміло, викликає соціокультурну кризу. А гостре переживання останньої, у свою чергу, посилює ностальгічні переживання. Все нове, до чого людина не пристосувалась, вона розцінює як загрозу своєму психологічному комфорту, відтак як символ завершення «знайомого світу».

Крім того, якщо зміни відбуваються надзвичайно швидко, людина не встигає комплексно їх осмислити, її світогляд страждає на фрагментарність. За таких умов ідея «кінця історії» диференціюється на численні ідеї «кінця» конкретних соціально-історичних явищ. Зокрема, у XIX – XX столітті виникли такі ідеї, як «кінець держави» (марксисты, анархісти, релігійні філософи), «кінець мистецтва»

(Г. Гегель, Ж. Симеон), «кінець моралі» (Л.Д. Троцький, Є.А. Преображенський), «кінець релігії» (З. Фрейд), «кінець ідеології» (Ед. Шилз, Д. Бел), «кінець утопії» (Г. Маркузе), «кінець науки» (антисцієнтисти), «кінець філософії», «кінець історії окремих народів», які залучились до процесу модернізації тощо. Однак поняття «кінець» здебільшого означає завершення попереднього етапу розвитку будь-якого явища чи процесу, а не абсолютний кінець у розумінні повної їхньої ліквідації. Конечність і безкінечність – це такі парі категорії, які майже не мають сенсу та значення одна без одної. Як слушно зауважував А.Н. Уайтхед, «конечність певної сутності вимагає безкінечності, а... безкінечність вимагає конечності... пошук подібного розуміння і є визначенням філософії» [цит. за: 163, с. 3]. Оскільки «епоха перемін» рано чи пізно завершиться, почнеться «новий виток історії» («постісторії», «справжньої історії», а може й «постлюдської історії»). Сьогодні нікому достеменно невідоме майбутнє людства, проте ми можемо цілісно осмислити його минуле (в тому числі й недавнє), в якому велику роль відіграла ідея «кінця історії».

3.3. Проблема (без)альтернативності «майбутнього історії» людства

Починаючи з другої половини ХХ століття, в межах соціальних досліджень категорія «суспільство» все більше поступається місцем категорії «людство», під яким розуміють сукупність усіх людей як представників людського роду. Втім необхідно відмітити, що методологічні напрацювання в сфері вивчення соціальних явищ, які стосуються конкретної соціокультурної спільноти, спершу були за аналогією перенесені на новий об'єкт – людство в цілому (зокрема, йдеться про принципи об'єктивності й універсальності соціального знання). Відтак у даному підрозділі ми спробуємо прослідкувати механізм застосування ідеї кінця історії в нових реаліях ймовірного формування планетарної цивілізації.

Яким же чином людина вперше в своїй історії дійшла (принаймні, в особі своїх деяких представників) до усвідомлення власної родової сутності, своєї спільної ідентичності з іншими людьми, які розмовляють іншою мовою, мають відмінну систему цінностей, сповідують іншу релігію або не дотримуються жодного віросповідання тощо? Відомо, що первісна людина чітко розподіляла всіх людей, з якими зустрічалась протягом нетривалого життя, на «своїх» і «чужих». Для неї існували тільки дві категорії: «ми» (представники зрозумілої культури, відтак природної і правильної) та «вони» (носії незрозумілої, неприродної, неправильної культури). Зазначений поділ людей на дві категорії відображував її орієнтацію на усвідомлення себе представником певного роду, общини, згодом етнічної або політичної спільноти, а не – людського роду загалом. Більше того, «вони» не завжди ототожнювались з людьми, особливо це стосувалось живих істот, які належали до інших рас. Причому так було протягом переважної більшості людської історії з єдиною відмінністю: чисельність людей, що складали «ми», постійно, хоча й поступово, збільшувалась. Так, для давніх греків усі люди були поділені на еллінів і варварів. Причому до останніх належали всі, хто не є елліном, незалежно від їхньої культурної приналежності. Цікаво, що греки усвідомлювали свою спорідненість, незважаючи на розрізненість Еллади у політичному відношенні і наявність численних полісів

(міст-держав). Зокрема, Платон у «Державі» визначає еллінів як «близьких одне до одного людей», які «за природою своєю є друзями», а варварів – «іноземцями і чужаками», які «за своєю природою є ворогами» [150, 470с, с. 271]. Тому збройний конфлікт між греками і варварами він називає війною, а між самими еллінами – розбратом, чварами. У Давньому Римі «ми» набуло вже політичних (а не етнічних) характеристик. З'явилась така категорія, як «громадяни Риму», які протистояли «рабам» та «чужакам». Надалі поява «світових релігій» сприяла формуванню релігійних спільнот, до яких могли належати представники різних етнічних культур і політичних спільнот, навіть рас, а розвиток наукового знання, відповідно техніки і технології, забезпечив зростання можливостей міжкультурної взаємодії та усвідомлення своєї приналежності до певного типу цивілізації. Крім того, становлення капіталістичного суспільства під впливом науково-технічного прогресу і т.зв. «індустріальної революції» поклав початок формуванню нового типу соціокультурної ідентифікації – класової. Зокрема, К. Маркс закликав об'єднатись усіх пролетарів уже в планетарному (!) масштабі. Можна говорити й про інші фактори трансформації уявлень про «ми» та «вони» і їхнє чисельне та якісне співвідношення, що доводить факт усвідомлення своєї спільної біологічної і загальнокультурної ідентичності з носіями відмінної системи ціннісних орієнтацій.

Як зазначає сучасний російський дослідник М.С. Каган, займенник «вони» в контексті обговорюваної проблеми позначає «нелюдей», тобто «одомашненого звіра» (в первісному суспільстві), «одушевленої речі» (в межах античної рабовласницької культури), «недорозвиненої людини» (в теоріях расизму), «експлуататора» (в марксизмі) і т.д. [83, с. 152]. Проте в другій половині ХХ століття орієнтація на протистояння, боротьбу (в світових масштабах) поступово замінюється орієнтацією на взаємодію, діалог. Ця загальна тенденція, на наш погляд, має об'єктивні підстави. Усвідомлення сучасною людиною своєї родової приналежності стало можливим саме тоді, коли, по-перше, науково-технічний прогрес і науково-технічна революція забезпечили можливість безпосередньої взаємодії представників різних соціокультурних світів, долати сотні кілометрів

протягом нетривалого часу; по-друге, почав формуватись єдиний світовий інформаційний простір внаслідок розвитку мобільного та космічного зв'язку, мережі Інтернет тощо; по-третє, було започатковано регіональні, міжнародні (міжурядові та неурядові) організації, діяльність яких охоплює усі сфери життєдіяльності людини, конкретного соціуму, регіону чи людства в цілому; по-четверте, було усвідомлено факт економічної взаємозалежності різних держав і почали виникати транснаціональні корпорації, що діють поза межами національних держав; по-п'яте, осмислено таке явище, як глобальні проблеми людства, котрі не можуть бути вирішені деякою державою самотужки чи навіть групою держав, однак від вирішення яких залежить існування людини як такої незалежно від того, де вона проживає, якою мовою розмовляє, як влаштоване її життя, скільки грошей та можливостей вона має тощо. Відтак сукупність перелічених факторів (і можливо деяких інших), що стали реальністю в останній третині ХХ століття, дає підстави визначити новий об'єкт наукового дослідження та соціально-філософського осмислення – людство, його сутність, нагальні проблеми, котрі з ним пов'язані, зрештою майбутнє, яке на нього чекає. Адже відомо, що філософське осмислення історичного процесу передбачає включення майбутнього (поруч з минулим та теперішнім) в сферу предметного поля дослідження. Це знову повертає нас до традиційної філософсько-історичної проблеми кінця історії, яка набуває нового звучання в умовах формування глобальної цивілізації в усіх її аспектах.

Осмислюючи процес зростання взаємозалежності різних локальних цивілізацій, аспекти їхньої взаємодії та перспективи людства в даному контексті, протягом кінця ХІХ – ХХ століть було здійснено чимало спроб спрогнозувати «майбутнє людства» в межах різних філософських течій та напрямків. Так, наприклад, К. Маркс і Ф. Енгельс в «Німецькій ідеології» обґрунтували ідею всесвітньої історії, породженої домінуванням великої промисловості. Остання, на їхню думку, «знищила попередню, природно виниклу відособленість окремих країн», оскільки «поставила задоволення потреб кожної цивілізованої країни і кожного індивіда в ній в залежність від усього світу» [112, с. 59]. У цих

мислителів чітко простежується теза про уніфікацію різних народів під впливом тієї ж крупної промисловості, яка «завершила перемогу торгового міста над селом» у «цивілізованих» країнах, а в перспективі це має статися повсюдно. Оскільки в ході зазначених процесів сформувався пролетаріат як особливий клас найманих робітників, котрий має власний специфічний класовий інтерес незалежно від регіону свого існування, то відповідно національна відокремленість повинна в перспективі зникнути. Усвідомлення пролетаріатом власної класової ідентичності має, вважають Маркс та Енгельс, перетворити його на «клас, який дійсно відірваний від усього старого світу і разом з тим протистоїть йому» [112, с. 60], оскільки він виникає як «клас, який змушений нести на собі всі тяготи суспільства, не користуючись його благами, який, будучи витіснений з суспільства, неминуче стає в найрішучішу суперечність до всіх інших класів» і, крім того, «цей клас становить більшість усіх членів суспільства, і від нього виходить усвідомлення необхідності докорінної революції...» [112, с. 67]. Саме ці міркування покладені в основу їхньої ідеї світової соціалістичної революції і встановлення комуністичного суспільства у світових масштабах. З цією метою необхідно було створювати комуністичні партії, які б об'єднували найманих робітників спочатку в межах національних держав і які б боролись за здійснення справедливого суспільства в своїх інтересах. Такий «філософський авангардизм» (Р. Рорті) підтверджує тезу К. Ясперса, що прогноз не може бути нейтральним. Дійсно, проголошуючи образ бажаного суспільного устрою, вірячи в його непогрішиму істинність і, крім того, розробляючи технологію його реалізації, важко залишатись в рамках «наукової об'єктивності», на яку так претендують марксистки.

Марксистська схема всесвітньої історії врахувала провідні тенденції переходу від традиційного суспільства до індустріального, але цілком природно не могла врахувати особливості переходу до інформаційного типу соціального устрою. Хоча Маркс говорив про науку як перетворюючу силу та її проникнення в сферу виробництва, він об'єктивно не міг спрогнозувати появу науково-технічної революції та інформаційних технологій, які стали провідним фактором

соціокультурних перетворень сучасності. Мабуть, був правий К. Поппер, котрий наголошував на тому, що ми ніколи до кінця не зможемо передбачити ріст наукового знання, а тому й не вправі претендувати на вичерпні соціальні прогнози, тим паче у світових масштабах.

Приймаючи цей аргумент в ході аналізу численних критичних зауважень на свою загальновідому статтю 1989 року [205], провідний сучасний теоретик ідеї кінця історії Ф. Фукуяма все ж таки залишається на колишніх позиціях. Він розробив концепцію механізму прогресу «Універсальної Історії Людства», згідно з якою саме розвиток сучасної науки і породженої нею технології виступає однією із головних рушійних сил цього поступу [206, с. 7-8] і детально описав його в однойменній книзі. Зокрема, там він обґрунтовує тезу щодо відсутності «суперечностей» в межах сучасного ліберально-демократичного устрою, на основі чого робить висновок про те, що останній в головних рисах повністю задовольняє людину. Відтак реальної ідеологічної альтернативи ліберальній демократії, на його думку, після краху спадкової монархії, фашизму та комунізму немає. Вона є універсальною формою правління, оскільки «заміняє ірраціональне бажання бути визнаним вищим за інших раціональним бажанням бути визнаним рівним з іншими» [204, с. 21]. Фукуяма зовсім не стверджує, що ліберальну демократію необхідно розглядати як єдину форму правління, яка обов'язково має встановитись в усіх регіонах світу, або що вона за жодних обставин не зникне на самому Заході. На підтвердження цих двох тез, які в цілому розходяться із загальним сприйняттям концепції Фукуями у вітчизняному науковому співтоваристві, можна навести цитати із робіт самого Фукуями. Що стосується першої тези, то він, наприклад, стверджує, що «в п'ятнадцяти республіках колишнього Радянського Союзу майбутнє демократії далеко не є гарантованим» [204, с. 76]. Доволі скептичні висловлювання можна віднайти і з приводу ісламських народів. Відносно другої тези показовим є таке його твердження: «Кінця історії не може бути, допоки не буде кінця науки» [206, с. 7]. Фукуяма усвідомлює можливість безпосереднього негативного впливу сучасних наукових технологій, зокрема біотехнологій, на функціонування ліберальної демократії.

Тому він пропонує державне регулювання в даній царині наукових досліджень, оскільки вони можуть змінити людську природу під впливом зовнішніх штучних стимуляторів, доступних не всім людям, що, цілком закономірно, порушить принцип рівності можливостей як один із провідних демократичних принципів. Однак він переконаний у тому, що число можливостей, з яких може обирати країна, вирішуючи, як організувати себе політично й економічно, за останній час зменшилось. На кінець XX століття ліберальна ідея (саме ідея, а не практика!) перемогла у боротьбі за універсальність.

Отже, «Універсальна Історія Людства» в руслі концепції Ф. Фукуяма означає «не енциклопедичний каталог усього, що про неї відомо, а спроба знайти осмислену загальну закономірність у розвитку людських суспільств в цілому» [204, с. 101]. Такою загальною закономірністю для нього виступає «явно всесвітній характер сучасної ліберальної революції», яка засвідчує «існування деякої Універсальної Історії, котра веде у бік ліберальної демократії» [204, с. 95]. Причому ліберальна демократія як форма правління та її основні принципи (свобода і рівність) абсолютно відповідають, на його думку, людській природі, чим пояснюється успіх у її поширенні (принаймні, в офіційному проголошенні політичного курсу) у більшості країн світу. Відтак безальтернативність ліберальної демократії у світовому масштабі необхідно розглядати в руслі теорії ідей, а не як доконаний факт сучасності чи майбутнього. Недарма Фукуяма завершив свою статтю інтригуючою постановкою питання про можливість «нового старту історії» після усвідомлення «перспективи багатівікової нудьги» [див.: 205, с. 148].

З огляду на таке розуміння концепції кінця історії Ф. Фукуяма, на наш погляд, не можна його повною мірою залучати до теоретиків глобалізації у формі «вестернізації», а також протиставляти його ідеї концепції «зіткнення цивілізацій» («боротьби культур») С. Хатнігтона. Фукуяма зовсім не стверджує, що весь світ має уніфікуватись за зразком західної системи цінностей і тому не виключає можливість міжкультурних конфліктів, навіть воєн. Більше того, ми схильні погодитись з останнім у тому, що на сьогодні кращої форми правління,

аніж ліберальна демократія, дійсно, не існує. Адже лише вона забезпечує можливість всенародного обрання влади та суспільного контролю за її діяльністю завдяки механізму функціонування громадянського суспільства та його основних інституцій (громадських організацій, засобів масової інформації, інституту чергових та дострокових виборів, дозволу організованого протесту проти існуючої влади, незалежної судової системи тощо). Це надає можливість без страху ув'язнення висловлювати відмінну від загальноприйнятої точку зору і захищати її в межах існуючого законодавства (навіть якщо ви належите до меншості). Проте визнання легітимності ідеї ліберальної демократії ще не означає її реального повсюдного втілення. Вона є суспільно-політичним ідеалом, бажаною моделлю політичної організації суспільства, навіть загальною тенденцією сучасності, але не єдиним шляхом «майбутнього історії» людства. В даному контексті можна згадати І. Канта, який, поставивши питання «Яким чином можлива історія а рїогї?», сам дав відповідь на нього таким чином: «якщо провісник сам творить і викликає події, котрі він передбачає» [86, с. 96].

Загалом філософське осмислення майбутнього людства на сьогодні залишається доволі актуальною проблемою. Її постановка пов'язана з втратою філософами «сподівання пізнати вічність» та усвідомленням неабиякої швидкоплинності часу. Недарма символом Нового часу – періоду становлення Заходу як особливого типу культури – став механічний годинник. Все тече, все змінюється... Відтак претензії на універсальність будь-чого (знання, істини, культурних цінностей тощо) видаються нам нічим не виправданими. Як слушно зауважує Р. Рорті, «тепер ми більше говоримо про правдивість, ніж про істину, більше про те, аби сила була справедливою і менше про те, щоб істина стала реальністю» [170, с. 34]. Це зовсім не означає, що необхідно відмовитись від ідеї Істини як такої, але ми маємо обмежити власні претензії на безумовне володіння нею. Виходячи з цього в руслі парадигми інтерсуб'єктивності Апель обґрунтовує ідею «консенсуально-комунікативної раціональності» або «етичної раціональності консенсуальної комунікації» (на відміну від «стратегічної»), яка має своєю передумовою норми, що лежать а рїогї по той бік розрахованого

власного інтересу окремої людини [8, с. 245-246]. Отже, наші світоглядні орієнтації не обмежуються дихотомією «догматизм – релятивізм», а тому картина світу не може розглядатись або як цілком прогнозована, або ж як абсолютно хаотична і непередбачувана. «Останнім філософом» (Р. Рорті) або «останнім універсалістським метафізиком» (К.-О. Апель) можна вважати Гегеля, який розробив цілісну філософську систему, котра охоплювала усі основні напрямки філософської рефлексії, однак вже у нього яскраво проявилось протиріччя між системою та методом. Відтак починаючи з Гегеля філософи перестають бути «служителями істини» (у розумінні претензії на достовірне знання та всеохоплююче вираження Істини у всіх її проявах) і перетворюються на «тих, хто має примирювати старе і нове». На думку Рорті, професійна функція сучасних філософів полягає у тому, щоб «бути чесними посередниками між поколіннями, між сферами культурної активності і між традиціями» [170, с. 33], тобто іншими словами провідниками по культурних надбаннях людства.

З огляду на зазначене, цікаву концепцію висунув М.С. Каган. Зокрема, він обґрунтовує необхідність формування «глобального ми», яке б складалось з представників усіх культур, тобто численних розрізнених «ми». А останні, у свою чергу, розглядали б одне одного з позиції культурного релятивізму: інші «ми» для нас мають бути «ви», а не «вони». «Ви» в межах даної концепції означає представників людського роду, але носіїв іншої культури, своєрідної і унікальної. У той же час кожне «ми» повинне структурно складатись зі значної кількості автономних «я», котрі формуються в ході процесу індивідуалізації. Відповідно «ви» структурно поділяється на «ти». (Схожі ідеї висловлював М. Бубер: «Немає двох родів людини; але є два полюси людства» [31, с. 70]. «Подвійне Я» у нього означає приналежність до Я-Ти та Я-Воно (Він, Вона, Вони). Причому, згідно з Бубером, людина тим більше є особистістю, чим більше проявляється її «Я нескінченної бесіди», яке «живе у відношенні до людини» і «виходить назустріч людям», а не «замикається в рамках свого особливого» [31, с. 71-72].) Отже, «всезагальне [глобальне] ми», за Каганом, представляє собою сукупність людей, які є носіями найрізноманітніших культур, але яких об'єднує приналежність до

людського роду, відповідно здатність творити культуру як власну родову специфічність. Аби перейти на такий рівень загальнолюдської культурної ідентичності він пропонує різні шляхи для представників різних культурних регіонів, виходячи з їхнього власного досвіду культуротворення та міжкультурної взаємодії. «Культура XXI століття, – відмічає Каган, – повинна вирішити головну соціально-психологічну проблему: подолати, з одного боку, породжений західною цивілізацією культ егоцентричного “я”, а з іншого – традиційне на Сході підкорення “я” конфесійному, державному, побутовому, гендерному “ми”, і, тим паче, не повертатись до існуючого на Півдні первісного розчинення “я” в “ми”» [83, с. 158-159].

Вирішенню даної проблеми і, як наслідок, перехід на загальнолюдський рівень культурної ідентичності має передувати бажання кожної людини вибудувувати взаємини з іншими на основі принципу готовності спиратися «на спільну, винесену за межі власного контексту, позицію можливого консенсусу» [45, с. 276]. Тобто йдеться про те, що Апель називає «ідеальною комунікативною спільнотою, члени якої серйозно аргументують» [7, с. 54] як певну регулятивну ідею у кантівському розумінні. Потреба реалізувати ідеальну комунікативну спільноту в межах реальної комунікативної спільноти людства надзвичайно актуалізується з огляду на поглиблення глобальних проблем сучасності, спричинених перетворюючою діяльністю людини. Х. Йонас навіть запропонував «принцип відповідальності» як аналог кантівського категоричного імперативу для технологічної цивілізації: «Чини так, щоб наслідки твоїх вчинків не стали на перешкоді продовженню життя на землі» [180, с. 49]. Причому цей імператив стосується не просто кожної окремої людини; його слід розглядати в контексті концепції макроетики майбутньої відповідальності саме за колективні дії, спрямовані на збереження реальної і поступове втілення ідеальної комунікативної спільноти. В контексті даної проблематики розмірковував і перший президент Римського клубу А. Печчеї, який проголошує нагальну необхідність «людської революції», тобто таку трансформацію в людині, яка б забезпечила підняття її якостей до такого рівня, що відповідав би новому щаблю її відповідальності у

цьому світі «в епоху глобальної імперії людини» [149, с. 181]. Причому він зауважує, що традиційна система двосторонніх відносин, базована на пріоритеті принципу суверенітету, сьогодні виявляється неефективною і має бути заміненою концепцією взаємозалежності.

Розглянуту концепцію Кагана як і концепцію ідеальної комунікативної спільноти можна, на наш погляд, кваліфікувати як концепції загальнолюдського суспільного ідеалу. Відтак усі теоретичні зауваження, які висловлювались в підрозділі 3.1., повністю можна застосувати для аналізу сформульованої у назві даного підрозділу проблеми, зважаючи лише на масштаби соціальної спільноти. Отже, розглядаючи запропоновану схему формування глобальної спільноти шляхом повноцінного міжкультурного діалогу, можна спробувати виразити її сутність такою формулою: «ми («я» + «я» + «я»...)» + «ви («ти» + «ти» + «ти»...)»... = «всезагальне ми». Однак, абсолютно резонно може виникнути питання: чи можливо це в принципі? Чи не є це черговою утопією, тепер вже у світових масштабах? Іншими словами, «майбутній космополіс» є образом бажаного загальнолюдського устрою чи загальною невідворотною тенденцією, початок втілення якої ми маємо змогу спостерігати вже сьогодні?

Аналізуючи проблему глобальних трансформацій світового порядку та основні сучасні напрацювання, присвячені даній проблемі, В. Лях зазначає, що «глобальна взаємозалежність суспільства у різноманітних сферах співіснування створювала враження про наявність певної тенденції, яка має поширитись на увесь світ, і всі країни разом будуть рухатись в одному, загалом прогресивному напрямі». Тому проблема вибору шляхів суспільного розвитку нібито більше не стоїть на порядку денному, оскільки загальна тенденція вже визначена [108, с. 75]. Однак те, що видається очевидним сьогодні, може перестати бути таким завтра. Крім того, існують різні теоретичні підходи до осмислення сучасності і відповідно майбутнього людства. Якщо абстрагуватись від відверто оптимістичних або песимістичних прогнозів, то досліднику даної проблеми залишиться ідея поміркованості, яку у доволі концентрованому вигляді виражає Е. Гіденс: «Ми ніколи не спроможемося стати господарями нашої власної історії,

але ми можемо і повинні віднайти шляхи вгамування нашого нестримного світу» [56, с. 9]. «Нестримний світ», який зумовлює невизначеність майбутнього, тим і гарний, що людина спроможна надати смисл самому процесу творення історії, тобто своїм діям, а відтак і власному сьогоднішньому існуванню, оскільки певне уявлення про майбутнє сприяє його реалізації. Натомість, як наголошує К. Ясперс, достовірне знання про майбутнє означало б духовну смерть людини. Прогнози, тим паче глобального характеру, «мають вводити нас в сферу можливого, намічати відправні точки нашого плану і наших дій, відкривати перед нами далекі горизонти, підсилювати наше відчуття свободи усвідомленням можливого» [221, с. 165]. Крім того, Д. Бюлер говорить навіть про «обов'язок передбачливості методом діалогу», що представляє собою деякий «регулятив відповідальності за майбутнє, взасадничений методичним сумнівом». Варто також згадати в даному контексті ідею Г. Йонаса про надання методичної переваги негативному прогнозу перед позитивним [34, № 3, с. 96; с. 98].

Таким чином, традиційну загальну соціально-філософську схему кінця історії, розроблену з позиції принципу євроцентризму, з огляду на її теоретичну хиткість не доречно переносити на загальнолюдські масштаби. Втім такі спроби постійно здійснюються. Це, на наш погляд, має місце тому, що людина прагне цілісно охопити історичний процес, наділивши його деяким смислом. А найкраще це можна зробити на основі звичної системи цінностей. Однак за останнє століття носій західного типу культури принаймні двічі пережив «кінець знайомого світу», на що було звернено увагу в попередньому підрозділі. Відтак, втративши укоріненість у вічності, людина постійно змушена переглядати своє уявлення про абсолютизований сенс і через деякий час знову виявляти його невідповідність новим історичним реаліям. Усвідомлення того, що жодна людина не володіє *aeterna veritas* (вічними істинами), сприятиме полегшенню діалогу між окремими людьми, соціальними групами, націями, державами, цивілізаціями. Причому йдеться не просто про теоретичні міркування з приводу деякого абстрактного суспільного ідеалу, а про «виклик моральному розуму», спричинений діяльністю «технічного *ratio*». Як слушно зауважує Апель, «уперше за всю історію людства є

очевидною ситуація, в якій люди саме через спільну небезпеку змушені взяти на себе спільну відповідальність», а це, у свою чергу, актуалізує «необхідність макроетики» [8, с. 231], призначення якої полягає у виробленні «універсальних норм, на основі яких можуть та повинні співіснувати в єдиній глобальній цивілізації різноманітні традиційні етоси» [6, с. 362]. Досліджуючи питання співвідношення «етноетики добра» (для нас) і «етики справедливості» (для всіх) Апелль наголошує на тому, що не слід їх кардинально розводити і протиставляти одне одному. Більше того, він стверджує, що можливість різних культур реалізувати свою форму доброго життя напряду залежить від того, чи дотримуватимуться усі єдиних «правил гри», поважаючи право іншого на відмінне бачення перспектив суспільного розвитку [6, с. 360]. На цій підставі Апелль висуває й обґрунтовує принцип формальної доповнювальності між партикуляристською етноетикою доброго життя й універсалістською макроетикою справедливості, яку він розглядає у якості своєї «регулятивної ідеї» діяльності для всіх без виключення.

Зазначені ідеї, звичайно, необхідно розглядати в руслі комунікативної філософії, представники якої, серед іншого, розробляють етику обов'язку у її поєднанні з етикою блага. Так, наприклад, Ю. Габермас, розробляючи принципи дискурсивної етики, наголошує на тому, що у ній «місце категоричного імперативу заступає процедура моральної аргументації», причому, з його точки зору, «практичний дискурс можна визначити як процес порозуміння, який за своєю формою спонукає одночасно усіх учасників до ідеального перейняття ролей» [47, с. 327-329]. Процедура моральної аргументації, обов'язкова в межах деякої реальної спільноти, може і навіть повинна бути застосована в межах всього людства, і тоді дискурсивна етика перетвориться на універсалістську, всезагальну. Лише за таких умов можливе порозуміння в глобальному масштабі. Зрештою необхідно ще раз наголосити на тому, що розглянуті ідеї не претендують на обов'язковість і невідворотність свого втілення. Як зауважував з цього приводу Габермас, «дискурсивну етику не можна зводити до об'єктивної телеології, зокрема до сили, що знімає незворотність наслідків суспільних подій» [47, с. 341].

Їх необхідно розглядати як обов'язок морального самовдосконалення шляхом раціонального дискурсу на рівні міжособистісної та міжкультурної взаємодії.

Якщо відмовитись від претензії на будь-яку універсальність і в той же час розглядати історичний процес як деяку цілісність, то «всесвітня історія стоїть перед нами як завдання» [221, с. 267], а зовсім не як даність або ж невідворотний образ майбутнього. «Єдність стає метою людини» [221, с. 269], яка може реалізуватись лише в ході «безмежної комунікації». Остання значно полегшується завдяки розвитку транспортних засобів, економічних зв'язків і засобів масової інформації, які користуються космічними супутниками та Інтернетом. Але скористатись такими небаченими до сих пір можливостями міжкультурного спілкування можуть в однаковій мірі далеко не всі люди. Тому наразі міжкультурне спілкування і взаємопроникнення культурного досвіду здебільшого відбувається на рівні ідей, а не реальної практики. Як слушно зауважує В.Г. Табачковський, наразі відбувається «підміна справжнього міжкультурного діалогу його ілюзією» [188, с. 16].

Саму ідею «космополісу», тобто можливої глобальної спільноти, Р. Рорті називає утопічною, хоча й визнає, що вона може реалізуватись за умови усвідомлення більшістю несуттєвості традиційних культурних відмінностей, котрі мають розглядатися як відносні, тобто такі, що залежать від середовища соціалізації людини. Однак що стосується політичної сфери, то він, як і Фукуяма, вважає демократичний устрій потенційно універсальним. Зокрема, Рорті зазначає, що «кожна культурна традиція містить переказ про більшість, яка почасти мудріша за правителя», «про успішні шлюби між представниками ворожих груп, про древні упередження, подолані терпінням та поступливістю» тощо [170, с. 34]. Відтак усі народи можна переконати в універсальності ліберально-демократичної форми правління, яка забезпечує максимальну свободу і рівність між людьми.

Загалом більшість сучасних дослідників погоджуються з тезою, що в сфері економіки й політики світ уніфікується, адже західні цінності демократії та ринку поширилися майже по всій планеті. Втім, що стосується можливості формування єдиної світової духовної культури, яка обслуговує здебільшого сферу

повсякденного приватного життя людини (на відміну від публічно-громадського), то на сьогодні це питання залишається доволі дискусійним. Якщо систематизувати усе розмаїття поглядів на проблему майбутнього світової культури, то можна виокремити три узагальнюючі точки зору: (1) радикально-глобалістська, відповідно до якої суспільства національних держав і національних культур поступово утворюватимуть єдине суспільство і єдину культуру; (2) помірковано-глобалістська, представники якої наголошують на одночасності процесів інтеграції та диференціації етнічних і національних культур (т.зв. «глокалізація»); (3) антиглобалістська, згідно з якою глобалізація тільки підсилює демонстрацію відмінностей між культурами і може викликати конфлікт між ними («конфлікт цивілізацій») [196, с. 58].

На наш погляд, істина, як завжди, знаходиться «десь по середині». Уся історія людства характеризується наявністю і постійним співіснуванням двох тенденцій свого розвитку: гомогенізація та локалізація (фрагментація). Сучасний етап не є винятком, хоча й має певні особливості. Відтак, ігноруючи одну з цих тенденцій, дослідник гіпертрофує лише одну сторону медалі. Таке складне явище як глобалізація не може розглядатись з позиції вестернізації (чи ісламізації і т.д.), тобто з методологічних позицій «соціології для єдиного світу» (Б. С্মарт). Сьогодні дедалі очевиднішим стає, що світ є не стратифікованим у культурному відношенні, а мультикультуральним (тобто культурно розмаїтим, а не розподіленим за різним ступенем «цивілізованості»). Не тільки західні цінності поширюються у планетарному масштабі, а й навпаки – Захід зазнає активного впливу з боку інших культур. Тому прогресистська концепція глобалізації, як продовження теорії соціальної модернізації, не відповідає ідеї «коперніканського перевороту» в соціальній філософії, оскільки не вписується у домінуючу на сьогодні парадигму інтерсуб'єктивності. З огляду на те, що наука не є самодостатньою формою суспільної свідомості, ймовірно в майбутньому відбудеться синтез західної експериментальної науки та східної традиційної мудрості. В такому разі ідея мультикультуралізму має трансформуватись в ідею міжкультуралізму. Отже, можливе, справді, багатше за реальне. Спираючись на

цю тезу І. Пригожина, І. Валерстайн пропонує помістити в центр суспільствознавчих досліджень не утопію, а «утопістику», розуміючи під останньою «оцінку можливих утопій, їхньої обмеженості та перешкод, котрі заважають їхньому втіленню», «аналіз реальних історичних альтернатив в теперішньому», «примирення пошуку істини з пошуком блага» [39, с. 288-289]. На його думку, успішне застосування зазначеного підходу стане можливим за умови припинення дебатів навколо «ілюзорних проблем», центральними серед яких виступають питання про співвідношення детермінізму і свободи волі, структури і елемента, глобального та локального, «макро...» і «мікро...» тощо. Адже ці антиномії обумовлені історичним контекстом та глибиною перспективи.

Подібна зміна методологічних акцентів, з нашої точки зору, сприяє трансформації уявлень про кінець історії у традиційному розумінні змісту даного концепту. Значна частина сучасних дослідників відмовляється від єдиної методології, побудованій на ідеї лінійності та прогресивності. Натомість, як зауважує Н.Н. Федотова, в галузі соціальних наук формується нова наукова парадигма, яка характеризується такими основними рисами: плюралізм, відсутність єдиної парадигми; індигенізація науки (можливість появи регіональних наук, покликаних вирішувати проблеми своїх країн); невизначеність соціальної ситуації і методологічні труднощі, викликані цим; поява «нового соціального порядку» і зростання ролі соціології міжнародних відносин у зв'язку з завданням подолання світового хаосу; розмаїття соціальних світів – «новий світ виникаючих нових світів» як характерна риса нової ситуації і нової методології, котра визнає легітимність цих світів, поява в соціології проблеми співвідношення глобального та локального; хаос, анархія і аномія в якості важливих об'єктів соціологічного аналізу; відмова від ідеї прогресу і ролі соціології у створенні універсальних моделей розвитку; формування атмосфери діалогу нових світів як головне завдання соціології; нерівномірність глобалізації переходу до постсучасності та можливості застосування класичної і некласичної парадигм до різних завдань; домінуючу роль в соціології починають відігравати некласичні та позитивістські, постмодерністські методології [196, с. 65].

Даний перелік головних рис нової парадигми соціальних наук дає достатні підстави стверджувати, що «кінець історії» як встановлення універсального світового порядку навряд чи можна вважати можливим. Однак на рівні теорії ідей можна припустити, що людство спроможне реалізувати ідею нового суспільного договору. Відомо, що концепція суспільного контракту виникла ще у XVII столітті в Англії. Зокрема, Т. Гоббс та Дж. Локк за допомогою цієї ідеї пояснювали механізм появи держави як соціального інституту, покликаного забезпечувати головні людські потреби. Надалі суспільний договір було поширено на сферу функціонування держави, внаслідок чого виникли такі поняття як «правова держава», «чергові та позачергові вибори» тощо. Кант, приймаючи обидва попередні варіанти даної концепції, висловлює ідею створення «мирного союзу» між різними державами у формі суспільного контракту. Його метою він називає не набуття влади деякою державою, а підтримання і забезпечення свободи кожної держави. Натомість, на думку Канта, «мирний договір» є просто перемир'ям, спроможним покласти кінець тільки одній війні. Так само як природній стан людства характеризується «війною всіх проти всіх» (Т. Гоббс), природнім станом між «людьми, котрі живуть по сусідству», є війна; відтак «стан миру має бути встановленим» за допомогою договору [85, с. 156]. Кант у другій дефінітивній статті вічного миру пропонує створити такий «союз народів, який, однак, не повинен бути державою народів», тобто він висуває ідею «федералізму вільних держав» та «всесвітнього громадянства» у вигляді права на гостинність у чужій країні [85, с. 159].

Ідея всесвітнього громадянського стану розроблена Кантом більше двохсот років тому і звичайно, як слушно зауважує Ю. Габермас, потребує свого переформулювання, «якщо вона не хоче втратити контакт із істотно зміненим становищем у світі» [46, с. 251]. Якщо цю ідею застосувати до сучасних реалій глобалізованого світу, то її можна трансформувати таким чином: контракт укладається між усіма народами з приводу визнання самоцінності їхньої духовної культури й розширення рівноправної взаємодії в сфері економіки, політики, науки та інформаційних технологій. Тобто взаємодія між представниками різних типів

культури має здійснюватись за принципом повноцінного діалогу, а не обміну монологами чи, як на сьогодні часто трапляється, виключно з позиції монологу. З огляду на зазначене ідею кінця історії можна інтерпретувати як завершення людської орієнтації на суперництво, одноосібне культурне домінування в межах регіону чи світу взагалі. Відтак «справжня історія» почнеться тоді, коли реальністю стане «всезагальне ми», витворене за принципом необмеженої аргументативної спільноти. Хотілося б ще раз наголосити на тому, що окреслена концепція має розглядатись в руслі теорії ідей тобто як регулятивна ідея, оскільки її практична реалізація абсолютно не гарантована чи науково доведена. Однак вона могла б бути однією із концепцій суспільного ідеалу у загальносвітових масштабах.

Відтак ми схиляємося до точки зору сучасного соціального антрополога Александера Бошковіча, якому дискурс кінця історії видається передчасним на відміну від дискурсу про «кінець певного типу історії» [див.: 224]. Усвідомлення відмінностей між різними культурами або сукупністю самобутніх культур можна вважати ключовою тезою нового розуміння історії і світу, в якому ми живемо. Така експлікація сучасності абсолютно не суперечить ідеї глобалізації, оскільки майже ніхто з серйозних дослідників на сьогодні не заперечує факту інтенсифікації інтерактивних процесів у світовому масштабі. Навіть С. Хантінгтон, якого іноді відносять до антиглобалістів, не висловлює категоричних суджень з приводу «зіткнення цивілізацій». Він «лише висуває гіпотезу» з приводу «можливої картини майбутнього». Відповідно до його гіпотези, світ буде складатися із несхожих одна на одну цивілізацій, кожній з котрих «доведеться вчитися співіснувати з усіма іншими» [210, с. 48]. До того ж Хантінгтон говорить про неможливість формування єдиної універсальної цивілізації тільки у «видимому майбутньому», утримуючись від претензій на безумовну істинність своєї точки зору. Іншими словами, на основі його ідей можна сформулювати концепцію глобалізації, відмінну від модернізаційно-вестернізаційного її варіанту, яка базуватиметься на ідеї мультикультуралізму та міжкультуралізму. За таких умов доцільно буде говорити про «кінець знайомого нам світу», а не

«кінець історії» загалом. Відтак історія продовжується, і буде тривати до тих пір, доки існуватиме людина як культурна істота, як така, що спроможна висувати раціональні аргументи й одночасно вислуховувати аналогічні від інших людей. Говорячи про «майбутнє історії» людства, можна відмітити, що воно (як і майбутнє окремого суспільства або майбутнє кожної окремої людини) відкрите, має альтернативні шляхи свого розвитку. Ми, дійсно, ніколи не зможемо стати «господарями нашої власної історії» (Е. Гіденс), але в наших силах формулювати осмислені альтернативи сучасності і намагатись втілити їх у життя, завжди пам'ятаючи про інтерсуб'єктивну природу істини. Тому, на наш погляд, у боротьбі між ідеалом плюралізму з його вимогою певного відсотку «негативної свободи» та ідеалом монізму, який спирається на ідею безумовної істинності єдиного шляху розвитку, спрямованого на досягнення гармонійного суспільства, наразі перемагає перший. Хоча заради справедливості необхідно зазначити, що немає достатніх підстав стверджувати про остаточність і незворотність даної перемоги.

Висновки до розділу 3

Оскільки у будь-якій концепції кінця історії присутній образ найкращого устрою суспільства, можна говорити про те, що кожний її автор розробляв власну модель суспільного ідеалу. Категорія «ідеал» етимологічно походить від поняття «ідея», але на відміну від останнього відображає ціннісне (на відміну від пізнавального) ставлення до світу. Тому поняття «суспільний ідеал» базується на системі фінальних цінностей, які поділяє автор тієї чи іншої соціально-філософської концепції. В епоху античності та середньовіччя воно мало ознаки трансцендентності, однак починаючи з Нового часу під впливом розвитку науки набуває рис проєктивності, тобто перетворюється на мету людської діяльності. Відтак філософське уявлення про суспільний ідеал, доповнене науковою ідеєю достовірності наукового прогнозу, перетворило його на різновид ідеології та соціальної технології. Натомість сучасні методологічні трансформації у сфері соціальних наук демонструють неправомірність ототожнення понять «істина» і «правда», а також перетворення суспільного ідеалу як філософської категорії на науково обґрунтовану мету людської діяльності.

Численні концепції суспільного ідеалу необхідно розглядати як: (1) можливі шляхи подальшого розвитку деякої соціокультурної спільноти; (2) прояв культурної кризи. Сутність останньої полягає у переструктуруванні духовно-сміслового ядра культури внаслідок перетворень, що відбуваються в ній. Розглядаючи західну (техногенну) культуру (цивілізацію) з точки зору цивілізаційного підходу, можна виокремити наступні ознаки її кризи, що проявились при переході від традиційного суспільства до індустріального: глобальні екологічні проблеми внаслідок «екстравертного» ставлення до природи; невдалі спроби радикального перетворення соціального простору; дискредитація ідеї людської свободи та «екзистенційний вакуум»; криза наукової раціональності. Подальший розвиток західної цивілізації в умовах переходу до інформаційного суспільства засвідчив новий виток соціокультурної кризи, що ставить під загрозу цивілізаційну ідентичність її носіїв (криза принципу індивідуалізму та толерантності) і природну (й відповідно політичну) рівність

людей під впливом розвитку біотехнологій. Отже, соціокультурний здвиг, що мав місце в межах Заходу протягом останніх двох століть, викликав швидкі культурні зміни та дезорієнтацію значної частини людей у власному соціумі, фрагментацію їхнього світогляду, що сприяє, зокрема, поширенню масової культури. За таких умов ідею кінця історії можна інтерпретувати як «кінець знайомого світу».

Ще один варіант зазначеної ідеї можна сформулювати таким чином: «кінець історії» як завершення людської орієнтації на суперництво, культурне домінування в регіоні чи світі в цілому. В даному контексті об'єктом філософського осмислення стає людство, тобто сукупність представників людського роду, які усвідомлюють свою біологічну і загальнокультурну ідентичність. Значна частина концепцій майбутнього людства побудована на принципах євроцентризму та об'єктивізму, що не відповідає сучасним реаліям. Оскільки можливе значно багатше за реальне, особливо в умовах втрати укоріненості в вічності, індивідуальні претензії на достовірне знання того, що очікує на людство в майбутньому, стають нічим не обґрунтовані. На рівні філософії ідей можна висунути припущення у вигляді трансцендентного суспільного ідеалу, що сформується деяке «всезагальне ми» завдяки необмеженому аргументативному діалогу та новому суспільному контракту, відповідно до якого визнаватиметься самоцінність духовної культури кожного народу та розширюватиметься рівноправна взаємодія в сфері економіки, політики, науки й інформаційних технологій. На сьогодні дану модель в світових межах можна розглядати як абстрактну можливість, хоча в межах Заходу як культурного регіону – це є реальна можливість і навіть тенденція розвитку.

Таким чином, дискурс «кінця історії» на межі XX – XXI століть багато в чому трансформується у напрямку дискурсу «кінця певного типу історії», претензія на безумовну істинність та універсальність знання замінюється «безмежною комунікацією» (К. Ясперс), спрямованою у т.ч. й на обговорення питання оптимальної моделі суспільної організації. Майбутнє людства відкрите для пошуку можливих шляхів співіснування у світовому масштабі, але не для однозначних прогнозів.

Висновки

Головний висновок, який можна зробити за підсумками дослідження теми «Концепції кінця історії і проблема альтернативності історичного процесу» полягає у тому, що кінець історії та альтернативність історичного процесу не є суперечливими ідеями. Історичний процес відкритий для різноманітних інтерпретацій в минуле і для осмислених варіантів подальшого суспільного розвитку в майбутнє. В даному контексті концепт «кінець історії» означає «кінець певного типу історії» або «кінець знайомого світу». Основні результати нашого дослідження можуть бути узагальнені в таких положеннях:

1. Вирішення проблеми кінця історії як однієї із фундаментальних соціально-філософських проблем залежить від теоретичної експлікації категорії суб'єкта історичного процесу. З огляду на даний критерій можна умовно виділити три варіанти трактовки ідеї історичного фіналізму: (1) класичний, що базується на вірі в існування трансцендентного суб'єкта історії (Доля, Бог, Абсолютний дух), який визначає сенс і мету історичного процесу; (2) некласичний – спирається на ідею аргументованості, доказовості й визнає в якості іманентного суб'єкта історії людину; (3) еkleктичний, який своєрідно поєднує ідеї двох попередніх варіантів: визнається, що людина є творцем історії, однак сам історичний процес підпорядковується об'єктивним історичним законам (що нагадує принцип дії трансцендентної сили). Відповідно перший варіант користується прийомом апіорного осмислення історії, другий – апостеріорного, третій – поєднує два попередні.

2. В межах сучасної раціоналістичної соціальної філософії домінують некласичні інтерпретації ідеї кінця історії. Цьому значною мірою сприяв «коперніканський переворот» у трактуванні історичного процесу, котрий має світоглядний, гносеологічний і методологічний аспекти. Головним питанням, яке поставили розробники нового філософсько-історичного проекту, було «Чи можлива історіософія (у розумінні загальної теорії історичного процесу) як наука?». Формування критичної філософії історії поставило під сумнів доцільність формулювання і раціонального вирішення традиційних метафізичних

проблем, серед яких і проблема історичного фіналізму. Втім специфічність філософії як одного із типів світогляду, проблематичність її наукового статусу і компенсаторна функція ідеї кінця історії не дозволяють взагалі відкинути останню. Скоріше субстантивний і критичний підходи в осмисленні історичного процесу будуть співіснувати, але претензії на «науковість» першого мають бути значно обмежені.

Зміст «коперніканського перевороту» в соціальній філософії (з урахуванням «герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичного повороту» другої половини ХХ століття) полягає у відмові від спекулятивно-метафізичної історіософії і розробці таких ідей, як відсутність трансцендентного суб'єкта історії, парадигма інтерсуб'єктивності, трансцендентне розуміння суспільного ідеалу як деякого морального регулятива, зміна співвідношення між суб'єктом і об'єктом історичного пізнання.

3. Загальна релятивізація поняття істини, що є побічним наслідком «коперніканського перевороту» в соціальній філософії та формування постмодерністської парадигми, актуалізує інтерсуб'єктивний підхід, застосування якого у практиці соціальних досліджень сприяє актуалізації проблеми історичної альтернативності. Остання передбачає визнання відкритості історії в минуле і майбутнє. Перше доводить трансформація сучасної історичної науки, друге – соціальної філософії та багатозначної логіки. Визнання альтернативності історії більшістю сучасних дослідників не супроводжується консенсусом серед них з даної проблеми. Можна виокремити два підходи до застосування зазначеної ідеї в ході практичного дослідження: (1) абсолютне визнання відкритості історії; завданням дослідників є конструювання осмислених альтернатив у вигляді бажаних варіантів подальшого розвитку для філософів, виявлення основних його тенденцій та конструювання проектів майбутніх перетворень для конкретних науковців, наприклад, соціологів; (2) визнання часткової відкритості історії; цей підхід спирається на ідею наявності ймовірних шляхів реалізації майбутнього в ближній перспективі, однак що стосується дальньої, загальний образ майбутнього вже відомий тим дослідникам, які вивчають об'єктивні закони історії. Отже,

перший підхід визнає можливість творення історичних альтернатив (хоча в реальності це доступно не для всіх людей), а другий – можливість вибору з уже наявних варіантів майбутнього.

Крім того, проблема історичної альтернативності не зводиться до визнання умовного способу в історії; вона демонструє неправомірність застосування наказового способу. Відтак визнання варіативності історичного процесу не суперечить ідеї історичного детермінізму, якщо останній розглядати як ретроспективний, частковий і фрагментарний (тобто не жорстко однозначний) і якщо визначити специфічність історичної закономірності, яка зовсім не обов'язково має втілитись із «залізною необхідністю». Більше того, безпосереднє протиставлення детермінізму і свободи волі як одна із фундаментальних філософських проблем в межах субстантивної філософії історії некоректна з логічної точки зору. «Детермінізм» як ідея обумовленості історичного процесу та «свобода волі» як один із атрибутів людини є непорівнянними поняттями. Тому вони не суперечать одне одному при поясненні реального історичного процесу.

4. Відмова від ідеї жорстокої детермінації історії не означає необхідності переходу на волюнтаристичні позиції. Свобода не є синонімом вседозволеності. Так само як не слід перебільшувати й роль історичної закономірності, недоречно абсолютизувати роль людської свободи у спрямованості історичного процесу. Дійсно, з загально-філософської точки зору, людина виступає єдиним творцем історії. Однак далеко не все залежить від її свободи: по-перше, людина, беззаперечно будучи ноуменом, все ж залишається феноменом; по-друге, її світогляд формується мікро- і макросередовищем, в якому вона соціалізується, і, як правило, вписується в деякий історичний тип культури або її загальний перехідний стан; по-третє, навіть визнаючи ідею людської свободи, необхідно пам'ятати, що лише частина людей спроможна творити історичні альтернативи, інша частина – обирати з-поміж наявних альтернатив; буває й так, що деякі можливі варіанти подальшого розвитку залишаються непоміченими.

Історичний процес, закономірний в своїй основі, є альтернативним тільки на певних проміжках часу. Саме від рішень конкретних людей залежить реалізація

ймовірних варіантів суспільної динаміки, її прискорення чи гальмування, подолання соціокультурної кризи або її продовження. Відтак ідея людської свободи робить майбутнє непередбачуваним у розумінні його цілісності, а лише на рівні провідних тенденцій, що, однак, під впливом різних обставин можуть змінитись.

5. Інтенсивність історичного процесу нерівномірна на різних його етапах. Індустріальна, науково-технічна і сучасна інформаційна «революції» вплинули на те, що новий досвід почав значно перевищувати традиційний. Мислена схема «минулого майбутнього» була замінена уявленням про непередбачуваність історії. Кардинальна зміна співвідношення між соціальним і культурним циклами призвела до фрагментарності світогляду сучасної людини внаслідок її дезорієнтації у власному соціумі. Тому ідея кінця історії може, виконуючи компенсаторну функцію, посприяти відновленню цілісної картини світу, структурувати мало зрозумілу для більшості людей дійсність. У той же час необхідно пам'ятати, що суспільний ідеал має трансцендентну природу і відображує фінальні цінності його творця і носія.

6. Всі висновки стосовно методології дослідження конкретного соціуму можуть бути застосовані й для дослідження людства в цілому. Натомість принципи об'єктивізму, євроцентризму, прогресизму тощо заважають реально оцінити сучасні світові процеси. Завершення людської орієнтації на суперництво й одноосібне культурне домінування у деякому регіоні чи навіть світі взагалі можна інтерпретувати як ще один варіант ідеї кінця історії. Якщо дослідник розглядає «майбутнє історії» людства з позиції заздалегідь відомого зразка, він тим самим відмовляється від принципу його відкритості, що загрожує перетворенням суспільного ідеалу на різновид світової ідеології та глобальної соціальної технології. Тому ідея глобалізації як поширення деяких цінностей по всьому світі не відповідає принципу міжкультуралізму, що передбачає рівноправну взаємодію і зростання взаємозалежності різних культур та цивілізацій.

Сутність філософсько-історичного осмислення «майбутнього історії» людства полягає у конструюванні трансцендентного загальнолюдського суспільного ідеалу. Виходячи з результатів даного дослідження, можна висунути таку модель бажаного розвитку людства: між різними народами укладається свого роду «суспільний контракт» з приводу визнання самоцінності духовної культури кожного народу та розширення суб'єкт-суб'єктної взаємодії у сфері економіки, політики, науки й інформаційних технологій. Це один із можливих варіантів подібного ідеалу, доцільність якого має проявитись в ході «безмежної комунікації» між різними дослідниками та культурами. Важливий внесок у розробку ідеї міжкультурного порозуміння в епоху «ризиків і загроз» був зроблений комунікативною філософією, представники якої обґрунтували діалогічні принципи універсалістської макроетики справедливості та відповідальності за майбутнє, з огляду на які проголошується формування необмеженої комунікативної спільноти як моральний обов'язок кожного жителя планети Земля.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Блаженный. О свободе воли. Книга вторая [Электронный ресурс] / Августин Блаженный ; [пер. М.Е. Ермаковой]. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/>
2. Августинек З. Физический детерминизм / Здзислав Августинек // Закон. Необходимость. Вероятность ; пер. с польск. А.П. Ермилова. – М. : Прогресс, 1967. – С. 109-193.
3. Аврелий Августин. О Граде Божиим / Аврелий Августин. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 1296 с.
4. Андреев В.Н. Историческая альтернативистика или сослагательное наклонение в исторических исследованиях: историографический аспект / Андреев В.Н. // Південний архів : зб. наук. праць. Історичні науки. – Випуск VII. – Херсон : ХДПУ, 2002. – С. 128-134.
5. Аникеев А.А. Методология классической историографии : [учебное пособие] / Аникеев А.А. – Ставрополь : Ставропольский гос. ун-т, 2005. – 190 с.
6. Апель К.-О. Етнoетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнюваність / Карл-Отто Апель ; пер. з нім. А.М. Єрмоленка // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія : [підручник]. – К. : Лібра, 1999. – С. 355-371.
7. Апель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності як етики збереження буття реальної комунікативної спільноти й поступової реалізації в ній ідеальної комунікативної спільноти / Карл-Отто Апель ; пер. з нім. Л.А. Ситниченко // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії : [навч. посібник для студ. гум. спец.] / Людмила Анатоліївна Ситниченко. – К. : Либідь, 1996. – С. 46-60.
8. Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема / Карл-Отто Апель ; пер. з нім. А.М. Єрмоленка // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія : [підручник]. – К. : Лібра, 1999. – С. 231-254.

9. Апель К.-О. Спрямування англо-американського «комунітаризму» в світлі дискурсивної етики / Карл-Отто Апель ; пер. з нім. А.М. Єрмоленка // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія : [підручник]. – К. : Лібра, 1999. – С. 372-394.
- 10.Арендт Х. Між минулим і майбутнім / Ханна Арендт ; пер. з англ. В. Черняк. – К. : Дух і літера, 2002. – 321 с.
- 11.Аристотель. Метафізика // Аристотель. Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1976. – Т.1. – С. 63-367. – (АН СССР. Ин-т философии. филос. наследие).
- 12.Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1978. – Т.2. – С.91-116. – (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).
- 13.Арон Р. Двусмысленный и неисчерпаемый / Реймон Арон ; пер. с фр. И.А. Гобозова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 1992. – № 2. – С. 54-63.
- 14.Арон Р. Етапи розвитку соціологічної думки / Реймон Арон ; пер. з фр. Г. Філіпчука. – К. : Юніверс, 2004. – 688 с.
- 15.Арон Р. Избранное: Введение в философию истории / Реймон Арон ; пер. с фр. И.А. Гобозова. — М. : ПЕР СЭ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 543 с. – (Книга света).
- 16.Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля / Валентин Фердинандович Асмус // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 52-69.
- 17.Барабаш О.В. Есхатологія та утопія в розумінні історії: дис. кандидата філос. наук: 09.00.03 / Барабаш Олег Васильович. – Харків, 2000. – 178с.
- 18.Барг М.А. «Идеальные типы» Макса Вебера и категория «классическое» в марксистском историзме / Михаил Абрамович Барг // Вопросы философии. – 1986. – № 7. – С. 100-111.
- 19.Бауэрман Р. Ницета «марксологии». Критика фальсификаций учения Маркса и Энгельса / Бауэрман Р., Гейер К., Юлиер Э. ; пер. с нем. В.В. Сазонова и А.Г. Сырова. – М. : Политиздат, 1976. – 247 с. – (Критика буржуазной идеологии и ревизионизма).

20. Бердяев Н. Судьба России: Сочинения / Бердяев Н. – М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков : Изд-во Фолио, 1998. – 736 с. – (Серия «Антология мысли»).
21. Бердяев Н.А. Смысл истории / Бердяев Н.А. – М. : Мысль, 1990. – 176 с.
22. Берлин И. Историческая неизбежность // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе / Исая Берлин ; пер. с англ. В.В. Сапова. – М. : Канон+, 2002. – С. 162-260.
23. Берлин И. Мой интеллектуальный путь / Исая Берлин ; пер. с англ. О.Л. Мартиненко // Логос. – 2001. – № 4 (30). – С. 48-64.
24. Берлин И. Поиски идеала // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе / Исая Берлин ; пер. с англ. В.В. Сапова. – М. : Канон+, 2002. – С. 3-24.
25. Берлин И. Понятие научной истории // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе / Исая Берлин ; пер. с англ. В.В. Сапова. – М. : Канон+, 2002. – С. 25-80.
26. Бестужев-Лада И.В. Ретроальтернативистика в философии истории / Бестужев-Лада И.В. // Вопросы философии. – 1997. – № 8. – С. 112-122.
27. Богданов В.В. Логика становления и семантика понятия свободы / Богданов В.В. // Вестник ТГПИ. Таганрог : ТГПИ, 2006. – № 2. – С. 10-26.
28. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Жан Бодрийяр ; пер. с фр., послесл. и примеч. Е.А. Самарской. – М. : Культурная революция; Республика, 2006. – 269 с. – (Мыслители XX века).
29. Бочаров А.В. Проблема альтернативности исторического развития: историографический и методологический аспекты : автореф. дис. На соискание уч. степени канд. ист. наук : спец. 07.00.09 «Историография, источниковедение и методы исторического исследования» / А.В. Бочаров. – Томск, 2002. – 25с.
30. Бочаров А.В. Проблема альтернативности исторического развития: историографический и методологический аспекты: дис. на соискание уч. степени кандидата историч. наук : 07.00.09 [Электронный ресурс] / Бочаров

- Алексей Владимирович. – Томск, 2002. – Режим доступа : <http://klio.tsu.ru/conclusion.htm>
31. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер ; пер. с нем. М.И. Левиной, С.В. Лёзова, И.И. Маханькова и др. – М. : Изд-во АСТ, 1999. – 592 с. – (Классическая философская мысль).
32. Будз В. Проблема визначення законів і закономірностей історичного процесу в філософсько-історичній концепції Михайла Грушевського / Володимир Будз // Людина і політика. – 2001. – № 6. – С.114-121.
33. Буллер А. О предмете и методе теории исторического познания / Андрей Буллер // Логос. – 2001. – № 5-6. – С. 112-131.
34. Бьолер Д. Идея та обов'язковість відповідальності за майбутнє / Дитрих Бьолер ; пер. з нім. О. Ведрова, О. Шаблій // Філософська думка. – 2007. – № 1. – С. 117-134 ; № 2. – С. 77-95 ; № 3. – С. 81-99.
35. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада : чем вымирание населения и усиление иммиграции угрожает нашей стране и цивилизации / Патрик Дж. Бьюкенен ; пер. с англ. А. Сергеева. – М. : АСТ, 2003. – 444 с.
36. Вазюлин В.А. Логика истории. Вопросы теории и методологии / Вазюлин В.А. – М. : Изд-во МГУ, 1988. – 328 с.
37. Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи: Історія комуністичної утопії / Валіцький А. ; пер. з польськ. Д. Андрусів. – К. : Всесвіт, 1999. – 510 с.
38. Валла Л. О свободе воли к епископу Илеридскому Гарсии // Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Лоренцо Валла ; пер. с лат. В.А. Андрушко, Н.В. Ревякиной, И.Х. Черняка. – М. : Наука, 1989. – С. 267-290. – (Серия «Памятники философской мысли»).
39. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / Иммануэль Валлерстайн ; пер. с англ. В.Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2003. – 368 с.
40. Васильев Л.С. Восток и Запад в истории (основные параметры проблематики) / Васильев Л.С. // Альтернативные пути к цивилизации : [Коллект. монография]. – М. : Логос, 2000. – С. 96-114.

41. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Избранные произведения / Макс Вебер ; пер. с нем. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. — М. : Прогресс, 1990. — С. 345-415. — (Социологич. мысль Запада).
42. Вико Дж. Основания Новой науки / Вико Дж. ; пер. с итал. — М.-К. : REFL-book – ИСА, 1994. — 656 с.
43. Воленский Я. Детерминизм и логика / Воленский Я. // Вопросы философии. — 2003. — № 5. — С. 71-80.
44. Волобуев П.В. Выбор путей общественного развития: теория, история, современность / Волобуев П.В. — М. : Политиздат, 1987. — 321 с.
45. Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів / Юрген Габермас ; пер. з нім. А.М. Єрмоленка // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія : [підручник]. — К. : Лібра, 1999. — С. 255-286.
46. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Юрген Габермас ; пер. з нім. А. Дахній. — Львів : Астролябія, 2006. — 416 с.
47. Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики? / Юрген Габермас ; пер. з нім. А.М. Єрмоленка // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія : [підручник]. — К. : Лібра, 1999. — С. 325-345.
48. Габермас Ю. Про суб'єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив / Юрген Габермас ; пер. з нім. А.М. Єрмоленка // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія : [підручник]. — К. : Лібра, 1999. — С. 346-354.
49. Гвардини Р. Конец философии нового времени / Романо Гвардини // Феномен человека: Антология. — М. : Высшая школа, 1993. — С. 240-296.
50. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Георг В.Ф. Гегель ; пер. с нем. А.М. Водена. — СПб. : Наука, 2000. — 480 с.
51. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Георг Гегель ; пер. с нем. Б.Г. Столпнера, М.И. Левиной. — М. : Мысль, 1990. — 524 [2] с. — (Серия «Философское наследие»).

52. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики / Георг Гегель ; пер. с нем. П.П. Гайдено, М.И. Левиной, Ал.В. Михайлова. – М. : Мысль, 1974. – 452 с. – (Серия «Философское наследие»).
53. Гемпель К. Мотивы и «охватывающие» законы в историческом объяснении / Карл Гемпель // Философия и методология истории. Сб. статей ; общ. ред. и вступ. ст. И.С. Кона. – М. : Прогресс, 1977. – С. 72-93.
54. Гемпель К. Функция общих законов в истории / Карл Гемпель ; пер. с англ. С.С. Введенского // Вопросы философии. – 1998. – № 10. – С. 88-97.
55. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / Иоганн Г. Гердер ; пер. с нем. А.В. Михайлова. – М. : Наука, 1977. – 703 с. – (Памятники исторической мысли).
56. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / Ентоні Гіденс ; пер. з англ. Н.П. Поліщук. – К. : Альтерпрес, 2004. – 100 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
57. Гоббс Т. Человеческая природа / Томас Гоббс ; пер. с англ. Н.А. Федорова // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 507-573. – (Философское наследие. Т. 107).
58. Гобозов И.А. Смысл и направленность исторического процесса / Гобозов И.А. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1987. – 222с.
59. Головка В. «Археологія кризи історичної науки»: «сам як інший» / Головка В. // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. Вип. 1. – К. : Інститут історії України НАН України, 2005. – С. 271-279.
60. Головнев А. Конечная Вселенная. Физико-философская концепция : в 2 кн. / Головнев А. – К. : Издательский дом Дмитрия Бурого, 2003. – Кн. 2: Физика Конечной Вселенной. – 348 с.
61. Гройс Б. Философ после конца истории / Борис Гройс // Ускользающий контекст. Русская философия в постсоветских условиях : материалы конференции, (Бремен, 25-27 июня 1998г.). – М. : Ad Marginem, 2002. – С. 147-160.

62. Гуревич А.Я. Теория формаций и реальность истории / Арон Яковлевич Гуревич // Вопросы философии. – 1990. – №11. – С. 31-43.
63. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Эдмунд Гуссерль ; пер. с нем. Д.В. Скляднева. – СПб. : Владимир Даль ; Университет, 2004. – 400 с.
64. Дарендорф Р. У пошуках нового устрою: Лекції на тему політики свободи у ХХІ столітті / Ральф Дарендорф ; пер. з нім. А. Орган. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 109 с.
65. Дилигенский Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? / Дилигенский Г.Г. // Вопросы философии. – 1991. – №3. – С. 29-42.
66. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы : [роман] / Достоевский Ф.М. – Петрозаводск : Карельское книжное издательство, 1970. – 840 с.
67. Дрей У. Ещё раз об объяснении действий людей в исторической науке / Уильям Дрей // Философия и методология истории. Сб. статей ; общ. ред. и вступ. ст. И.С. Кона. – М. : Прогресс, 1977. – С. 37-71.
68. Дука О.Г. Эпистемологический анализ теорий и концепций исторического процесса с позиций вероятностно-смыслового подхода (на примерах современной российской историографии) / Дука О.Г. – Омск : Изд-во ОмГАУ, 2001. – 219 с.
69. Ерёменко А.М. История как событийность / Александр Михайлович Ерёменко: в 2 т. – Луганск : РИО ЛАВД, 2005. – Т.1. – 544 с.
70. Ерёменко А.М. Многомерность истории / Александр Михайлович Ерёменко // Философская и социологическая мысль. – 1991. – № 12. – С. 42-60.
71. Ефимов В.Т. Социальный детерминизм и мораль : [учеб. пособие] / Ефимов В.Т. – М. : Высш. школа, 1974. – 192 с.
72. Єрмоленко А. Філософувати дискурсом. Практична філософія Дитриха Бюлера та берлінська етика дискурсу / Анатолій Єрмоленко // Філософська думка. – 2007. – № 1. – С. 107-116.
73. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія : [підручник] / Анатолій Миколайович Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.

74. Желенина И.А. Историческая ситуация. Методология анализа / Желенина И.А. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1987. – 139 с.
75. Жук С.І. Західна історіографія та епістемологічні проблеми історичної науки / Сергій Іванович Жук // Український історичний журнал. – 1994. – № 1. – С. 45-53.
76. Замошкин Ю.А. «Конец истории»: идеологизм и реализм / Замошкин Ю.А. // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 148-155.
77. Запорожець Т.В. Утопічна свідомість як атрибутивна характеристика перехідного періоду: дис. ... кандидата філос. наук: 09.00.03 / Запорожець Тетяна Василівна. – Луцьк, 1999. – 160 с.
78. Зуєв А.В. Ілюзія духовності в світі інформаційної завершеності / Зуєв А.В. // Актуальні проблеми духовності : зб. наук. праць. Вип. 8 / відп. ред. Я.В. Шрамко. – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2007. – С. 29-38.
79. Ивин А.А. Введение в философию истории : учеб. пособие / Ивин А.А. – М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. – 288 с.
80. Ионов И.Н. Основне направлення и методология глобальной истории / Ионов И.Н. // Новая и новейшая история. – 2003. – № 1. – С. 18-29.
81. Іщенко Ю. Класичне і неklasичне у філософії Маркса / Юрій Іщенко // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 1-2. – С. 47-67.
82. Йосипенко С. Філософія історії в історико-філософському дослідженні / Сергій Йосипенко // Філософська думка. – 2007. – № 1. – С. 3-14.
83. Каган М.С. Глобализация как закономерность процесса развития человечества в XXI веке / Моисей Самойлович Каган // Личность. Культура. Общество. – 2004. – Вып. 4 (24). – С. 152-170.
84. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Кант И. ; пер. с нем. // Кант И. Сочинения в 6 т. – М. : Мысль, 1963 – 1966. – Т. 6. – 1966. – С. 5-23. – (Философское наследие).
85. Кант И. К вечному миру // Трактаты о вечном мире ; пер. с нем. / [предисл. Ф.В. Константинова]. – М. : Соцэкгиз, 1963. – С. 150-202.

86. Кант И. Спор факультетов / Иммануил Кант ; пер. с нем. М. Левиной // Кант И. Сочинения в 8 т. – М. : Чоро, 1994. – Т. 7. – С. 57-136.
87. Кант И. Критика практического разума / Имануель Кант ; пер. з нім. І. Бурковського. – К. : Юніверс, 2004. – 240 с.
88. Кант И. Критика чистого разума / Имануель Кант ; пер. з нім. І. Бурковського. – К. : Юніверс, 2000. – 502 с. – (Філософська думка).
89. Кареев Н. Личное начало и роковые силы в истории / Кареев Н. – СПб. : Русское богатство, 1889. – 14 с.
90. Кареев Н. Основные вопросы философии истории. Обе части в одном томе / Кареев Н. – СПб. : Типография М.М. Стасюлевича, 1897. – 456 с.
91. Каримский А.М. Философия истории Гегеля / Каримский А.М. – М. : Изд-во МГУ, 1988. – 270 с.
92. Карпенко А.С. Логика, детерминизм и феномен прошлого (к публикации статьи Яна Лукасевича «О детерминизме») / Александр Степанович Карпенко // Вопросы философии. – 1995. – № 5. – С. 72-79.
93. Карпенко А.С. Фатализм и случайность будущего : Логический анализ / Александр Степанович Карпенко. – М. : Наука, 1990. – 214 с.
94. Качоха В. К. Поппер: альтернатива обществу будущего (Дополнение к концепции «открытого общества») / Влодзимеж Качоха ; пер. с польск. М.Н. Архиповой // Вопросы философии. – 2002. – №6. – С. 48-59.
95. Кебуладзе В. Феноменологія : навч. посіб. / Вахтанг Кебуладзе. – К. : ППС, 2005. – 120 с. – (Серія «Майстерклас»).
96. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования / Игорь Дмитриевич Ковальченко. – М. : Наука, 2003. – 486 с.
97. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939г. в Высшей практической школе / Кожев А. ; пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб. : Наука, 2003. – 791 с.
98. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Райнгарт Козеллек ; пер. з нім. В. Шведа. – К. : Дух і літера, 2005. – 380 с.

99. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії / Райнгарт Козеллек ; пер. з нім. В. Шведа. – К.: Дух і літера, 2006. – 436с.
100. Коллінгвуд Р.Дж. Ідея історії. Автобіографія / Робін Джордж Коллінгвуд ; пер. с англ. Ю.А. Асеева. – М. : Наука, 1980. – 486 с. – (Серія «Памятники исторической мысли»).
101. Кольев А.Н. Политическая мифология [Електронний ресурс] / Кольев А.Н. – М. : Логос, 2003. – Режим доступу до монографії : <http://www.savelev.ru/books/content/?b=4>
102. Конт О. Основные законы социальной динамики или общая теория естественного прогресса человечества / Огюст Конт // Зомбарт В. Социология / Вернер Зомбарт ; пер. с нем. И.Д. Маркусона. – [2-е изд.]. – М. : УРСС, 2003. – С. 15-30.
103. Лаптева М.П. Теория и методология истории: курс лекций / Лаптева М.П. – Пермь : Перм. гос. ун-т, 2006. – 254 с.
104. Лебедев С.А., Кудрявцев И.К. Детерминизм и индетерминизм в развитии естествознания / Лебедев С.А., Кудрявцев И.К. // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия. – 2005. – № 6. – С. 3-20.
105. Ломоносов Ю.Л. «Конец истории» как социофилософская проблема: дис. на соискание уч. степени кандидата филос. наук : 09.00.11 / Ломоносов Юрий Львович. – М., 2002. – 151с.
106. Лосев А.Ф. Античная философия истории / Лосев А.Ф. – М. : Наука, 1977. – 208 с.
107. Лукасевич Я. О детерминизме / Ян Лукасевич ; пер. с польск. В.Л. Васюкова // Вопросы философии. – 1995. – № 5. – С. 60-71.
108. Лях В. Глобалізація в контексті невизначеного майбутнього / Віталій Лях // Схід. – 2005. – № 5 (71). – С. 75-78.
109. Малахов В.С. Ещё раз о конце истории / Малахов В.С. // Вопросы философии. – 1994. – № 7-8. – С. 48-50.

110. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року / Маркс К. ; пер. з нім. // Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. – К. : Видавництво політ. літ-ри, 1973. – С. 481-597.
111. Маркс К. Критика Готской программы / Маркс К. ; пер. с нем. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1974. – Т. 19. – С. 9-32.
112. Маркс К. Німецька ідеологія / Маркс К., Енгельс Ф. ; пер. з нім. – К. : Державне видавництво політ. літ-ри УРСР, 1960. – 608 с.
113. Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории / Герберт Маркузе ; пер. с англ. А.П. Шурбелева. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 542 с. – (Серия «Университетская библиотека»).
114. Машрэ П. Спиноза, конец истории и хитрость разума / Пьер Машрэ // Логос. – 2007. – № 2 (59). – С. 116-140.
115. Мелков Ю.А. Размышления о кризисе культуры / Ю.А. Мелков // Практична філософія. – 2004. – № 1. – С. 82-94.
116. Мизес Л. фон. Теория и история: Интерпретация социально-экономической эволюции / Людвиг фон Мизес ; пер. с англ. А.В. Куряева. – Челябинск : Социум, 2007. – 374 с.
117. Мизес Л. фон. Человеческая деятельность : Трактат по экономической теории / Людвиг фон Мизес ; пер. с англ. А.В. Куряева. – Челябинск : Социум, 2005. – 878 с.
118. Миронов В.Н. Философия истории Фридриха Ницше / Миронов В.Н. // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 163-175.
119. Могильницкий Б.Г. Академик РАН И.Д. Ковальченко как методолог истории (к 80-летию со дня рождения) / Могильницкий Б.Г. // Отечественная история. – 2003. – № 6. – С. 127-138.
120. Могильницкий Б.Г. Историческая альтернативность: Методологический аспект / Могильницкий Б.Г. // Новая и новейшая история. – 1990. – № 3. – С. 3-18.

121. Могильницкий Б.Г. Методология истории в системе университетского образования / Могильницкий Б.Г. // Новая и новейшая история. – 2003. – № 6. – С. 3-17.
122. Модестов С.А. Бытие несвершившегося / Модестов С.А. – М. : Издательский центр научных и учебных программ, 2000. – 176 с.
123. Нагель Э. Детерминизм в истории / Эрнст Нагель // Философия и методология истории. Сб. статей ; общ. ред. и вступ. ст. И.С. Кона. – М. : Прогресс, 1977. – С. 94-112.
124. Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: Сборник / Фридрих Ницше ; пер. с нем. М.В. Драко. – [2-е изд.]. – Мн. : Попурри, 2001. – 624 с.
125. Новгородцев П.И. Об общественном идеале / Новгородцев П.И. – М. : Пресса, 1991. – 640с. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
126. Нові перспективи історіописання / [за ред. П. Берка] ; пер. з англ. Андрія та Тетяни Портнових. – К. : Ніка-Центр, 2004. – 392 с. – (Серія «Зміна парадигми» ; Вип. 5).
127. Одиссей. Человек в истории. 2000 : История в сослагательном наклонении / [отв. ред. А.Я. Гуревич]. – М. : Наука, 2000. – 344 с.
128. Ойзерман Т.И. Догматизация марксизма и внутренне присущий марксизму догматизм / Теодор Ильич Ойзерман // Вопросы философии. – 2003. – № 2. – С. 31-41.
129. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори / Хосе Ортега-і-Гасет ; пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенко. – К. : Основи, 1994. – С. 15-139.
130. Оруджев З.М. Философия прошлого (или понятие прошлого не в обыденном смысле) / Оруджев З.М. // Вестн. Моск. ун-та. – 2002. – № 3. – С.3-25.
131. Осіп'ян О. Сприйняття історичної методології школи «Анналів» в Україні та США: порівняння та перспективи / Олександр Осіп'ян // Дух і літера. – К. : Дух і літера, 2004-2005. – № 13-14. – С.488-498.

132. Павленко Ю. Україна у світовому цивілізаційному процесі / Юрій Павленко // Вісник Національної Академії наук України. – 2002. – № 3. – С. 18-26.
133. Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства : навч. посіб. для студентів гуманітарних факультетів / Юрій Віталійович Павленко. – [2-ге вид. стереотип.]. – К. : Либідь, 1999. – 360 с.
134. Панафідина О.П. Экзистенциальный аспект «коперниканского переворота» в социальной философии / Панафидина О.П. // Материалы XV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов»: Секция «Философия, политология, религиоведение» (Москва, 10 апреля 2008 г.) / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. – М., 2008. – 500 с.
135. Панафідіна О. Динаміка «соціальних замовлень» та становлення гуманітаристики (на прикладі історичної науки) / Панафідіна О. // Науковий вісник Чернівецького університету : [зб. наук. праць]. Випуск 350-351. Філософія. – Чернівці : Рута, 2007. – С. 48-52.
136. Панафідіна О. Інтелектуальна комунікація та її суспільна роль у розумінні Карла Поппера / Панафідіна О. // Філософія: нове покоління. Раціональність чи раціональності? : Матеріали II Всеукраїнської студентсько-аспірантської філософсько-релігієзнавчої конференції (Київ, 1-3 березня 2007 р.). – К. : Національний університет «Києво-Могилянська академія», 2007. – С. 53-54.
137. Панафідіна О. Новий «коперніканський переворот» у філософії / Панафідіна О. // Тези міждисциплінарної конференції «Трансформація парадигм мислення та концепцій знання під впливом сучасних викликів у загальній, соціальній, практичній і прикладній філософії» (Львів, 29-30 листопада 2007 р.) / Відп. за випуск проф. А. Карась. – Львів, 2007. – С. 130-132.
138. Панафідіна О. Проблема співвідношення історичної детермінованості та можливості вибору / Панафідіна О. // Україна в системі сучасних

- цивилизаций: трансформации государства и гражданского общества : материалы международной научно-практической конференции (Одесса, 23-24 июня 2006 г.). – Одесса : ВМВ, 2006. – С. 239-240.
139. Панафідіна О. Світоглядний смисл «коперніканського перевороту» в соціальній філософії / Панафідіна О. // Філософія: нове покоління. Територія революції : Матеріали Всеукраїнської студентсько-аспірантської міждисциплінарної конференції (Київ, 28-29 лютого 2008 р.). – К. : Національний університет «Кієво-Могилянська академія», 2008. – С. 46-47.
140. Панафідіна О.П. / Панафідіна О.П. Інтелектуальна комунікація як умова ефективності соціального пізнання / Панафідіна О.П. // Актуальні проблеми духовності : [зб. наук. праць / відп. ред. Я.В. Шрамко]. – Вип. 8. – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2007. – С. 162-175.
141. Панафідіна О.П. Ідея історичного фіналізму у світовій філософській думці / Панафідіна О.П. // Актуальні проблеми духовності : [зб. наук. праць / відп. ред. Я.В. Шрамко]. – Вип. 9. – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2008. – С. 103-125.
142. Панафідіна О.П. Історичні закони та соціальне передбачення / Панафідіна О.П. // Вісник Міжнародного дослідного центру: «Людина: мова, культура, пізнання»: Щокварт. науков. журнал / Укл.: О.М. Холод. – Кривий Ріг, 2007. – Том 11 (1). – С. 208-213.
143. Панафідіна О.П. Категорія історичного закону і проблема соціального детермінізму / Панафідіна О.П. // Актуальні проблеми духовності: [зб. наук. праць / відп. ред. Я.В. Шрамко]. – Вип. 7. – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2006. – С. 379-388.
144. Панафідіна О.П. Майбутнє як філософсько-історична категорія / Панафідіна О.П. // Дні науки філософського факультету – 2008 : Матеріали доповідей та виступів Міжнародної наукової конференції (Київ, 16-17 квітня 2008 р.): – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. – Ч. III. – С. 81-82.

145. Пантин В.И. Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века / Пантин В.И. – Дубна : Феникс+, 2006. – 448с.
146. Панченко О.В. Неоклассический философский подход к пониманию исторического процесса: дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук : 09.00.03 / Панченко Олег Викторович. – Харьков, 2004. – 182с.
147. Патрушев А.Н. Проблемы и значение творческого наследия Макса Вебера / Патрушев А.Н. // Новая и новейшая история. – 2000. – № 6. – С. 59-70.
148. Перов Ю.В., Сергеев К.А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Георг В.Ф. Гегель ; пер. с нем. А.М. Водена. – СПб. : Наука, 2000. – С. 3-53.
149. Печчеи А. Человеческие качества / Аурелио Печчеи ; пер. с англ. О.В. Захаровой. – М. : Прогресс, 1980. – 304 с.
150. Платон. Государство ; пер. с древнегреч. А.Н. Егунова // Платон. Диалоги. Книга вторая / Платон. – М. : Эксмо, 2008. – С. 89-454. – (Антология мысли).
151. Платон. Тимей ; пер. с древнегреч. С.С. Аверинцева // Платон. Диалоги. Книга вторая / Платон. – М. : Эксмо, 2008. – С. 455-541. – (Антология мысли).
152. Платон. Федр ; пер. с древнегреч. А.Н. Егунова // Платон. Диалоги. Книга первая / Платон. – М. : Эксмо, 2008. – С. 777-842. – (Антология мысли).
153. Поликарпов В.С. Если бы... Исторические версии / Поликарпов В.С. – Р.-н/Д. : Феникс, 1995. – 512 с.
154. Поляков Ю.А. Как отразить многомерность истории / Поляков Ю.А. // Новая и новейшая история. – 2003. – № 4. – С. 3-10.
155. Поморський Я. Як займатися методологією історії? Довкола концепцій Єжі Топольського / Ян Поморський ; пер. з польськ. Д. Вирського

- // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. Вип. 2. Ч. I. – К. : Інститут історії НАН України, 2006. – С. 87-97.
156. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги : у 2 т. / Карл Поппер ; пер. з англ. О. Коваленка. – К. : Основи, 1994. – Т. 1.: У полоні Платонових чарів. – 444 с.
157. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги : у 2 т. / Карл Поппер ; пер. з англ. О. Буценка. – К. : Основи, 1994. – Т. 2.: Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники. – 494 с.
158. Поппер К. Ницета историцизма / Карл Поппер ; пер. с англ. С.А. Кудриной // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 49-79 ; № 9. – С. 22-48 ; № 10. – С. 29-58.
159. Поппер К. Что такое диалектика? / Карл Поппер ; пер. с англ. Г.А. Новичковой // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 118-138.
160. Потульницький В.А. Україна і всесвітня історія: Історіософія світової та української історії XVII – XX століть / Потульницький В.А. – К. : Либідь, 2002. – 480 с.
161. Раппопорт Х. Философия истории в её главнейших течениях / Раппопорт Х. – СПб. : Типография Ю.Н. Эрлихъ, 1899. – 180 с.
162. Рачков П.А. «Конец истории» как социософская проблема / Рачков П.А. // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия. – 1993. – № 2. – С. 3-15.
163. Рачков П.А. Конец и бесконечность философии (концепции, их истоки, историко-смысловое значение) / Рачков П.А. // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия. – 2001. – № 6. – С. 3-28.
164. Реєнт О.П. Криза сучасної історичної науки: Методологічний і джерелознавчий аспекти / Олександр Петрович Реєнт // Наука та наукознавство. – 1998. – № 2. – С. 42-52.
165. Риккерт Г. Философия истории // Риккерт Г. Философия жизни / Генрих Риккерт ; пер. с нем. С. Гессена. – К. : Ника-Центр, 1998. – С. 167-266. – (Серия «Познание»; Вып. 6).

166. Рідель М. Свобода і відповідальність / Манфред Рідель ; пер. з нім. Л.А. Ситниченко // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії : [навч. посібник для студ. гум. спец.] / Людмила Анатоліївна Ситниченко. – К. : Либідь, 1996. – С. 68-83.
167. Рікер П. Ідеологія та утопія / Поль Рікер ; пер. з англ. В. Верлока. - К. : Дух і літера, 2005. – 386 с.
168. Рікер П. Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість / Поль Рікер ; пер. з фр. В. Шовкуна, В. Каденка, С. Желдак. – К. : Дух і літера, 2002. – 114 с.
169. Рокмор Т. Об открытии Маркса после марксизма / Том Рокмор // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 28-36.
170. Рорти Р. Философия и будущее / Ричард Рорти ; пер. с англ. Т.Н. Благовой // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 29—34.
171. Россман В.И. Александр Кожевников: между евразийством, Латинской империей и «концом истории» / Вадим Иосифович Россман // Актуальні проблеми духовності : зб. наук. праць. Вип. 4 (1) / відп. ред. Я.В. Шрамко. – Кривий Ріг : ІВІ, 2002. – С. 92-104.
172. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права / Жан-Жак Руссо ; пер. с фр. – М. : КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 416 с.
173. Рюзен Й. «Утрачивая последовательность истории» (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) / Йорн Рюзен ; пер. с нем. А.В. Антощенко // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып.7. – М. : УРСС, 2001. – С. 8-25.
174. Савельева И., Полетаев А. Историческая истина и историческое знание / Савельева И., Полетаев А. // Логос. – 2001. – № 2. – С. 4-24.
175. Саенко Ю. Игра в будущее / Юрий Саенко // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2003. – № 2. – С. 191-206.

176. Самардак М. Суспільний ідеал Джона Лока / Микола Самардак // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 51-60.
177. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Жан Поль Сартр ; пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. — М. : Республика, 2000. — 639 с. — (Мыслители XX века).
178. Сепетий Д. Відкрите суспільство: етика та раціональність / Дмитро Сепетий. – К. : Смолоскип, 2007. – 358 с.
179. Сергейчик Е.М. Философия истории : учеб. пособие / Сергейчик Е.М. – СПб. : Лань, Санкт-Петерб. Ун-т МВД России, 2002. – 608 с. – (Мир культуры, истории и философии).
180. Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії : [навч. посібник для студ. гум. спец.] / Людмила Анатоліївна Ситниченко. – К. : Либідь, 1996. – 176 с.
181. Слинин Я.А. Кризис европейского человечества: в чём он состоит и какие средства предлагает Эдмунд Гуссерль для его преодоления / Слинин Я.А. // Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология ; пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб. : Владимир Даль ; Университет, 2004. – С. 359-384.
182. Смоленский Н.И. Проблемы логики общеисторического развития / Смоленский Н.И. // Новая и новейшая история. – 2000. – № 1. – С. 3-18.
183. Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения / Соловьёв В.С. – М. : Раритет, 1994. – С. 315-438. – (Библиотека духовного возрождения).
184. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Сочинения / Соловьёв В.С. – М. : Раритет, 1994. – С. 13-168. – (Библиотека духовного возрождения).
185. Стельмах С. Теорія історії Райнгарта Козеллека: традиції та інновації освоєння світу історії / Сергій Стельмах // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. Вип. 2. Ч. I. – К. : Інститут історії НАН України, 2006. – С. 68-86.

186. Стёпин В.С. Генезис социально-гуманитарных наук (философский и методологический аспекты) / Стёпин В.С. // Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С. 37-43.
187. Стёпин В.С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / Стёпин В.С., Кузнецова Л.Ф. – М. : Высшая школа, 1994. – 274 с.
188. Табачковський В. Гуманізм та проблема діалогу культур / В. Табачковський // Філософська думка. – 2001. – № 1. – С. 3-25.
189. Толстых В.И. Глобализация в социокультурном измерении / В.И. Толстых // Практична філософія. – 2001. – № 2. – С. 23-72.
190. Тоффлер Э. Шок будущего / Элвин Тоффлер ; пер. с англ. Е. Руднева, Л. Бурмистрова, К. Бурмистрова и др. – М. : АСТ, 2003. – 557, [3] с. – (Philosophy).
191. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание блаженного Августина / Трубецкой Е.Н. // Блаженный Августин. Энхиридион или о вере, надежде и любви. – К. : УЦИММ – ПРЕСС – ИСА, 1996. – С. 350-411.
192. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство. Основні поняття чистої соціології / Фердинанд Тьоніс ; пер. з нім. Н. Комарової, О. Погорілого. – К. : Дух і літера, 2005. – 262 с.
193. Уайт Л.А. Энергия и эволюция культуры / Лесли Уайт // Личность. Культура. Общество. – 2005. – Т. VII. Вып. 4 (28). – С. 37-59.
194. Уледов А.К. Социологические законы / Уледов А.К. – М. : Мысль, 1975. – 296 с.
195. Февр Л. Бои за историю / Люсьен Февр ; пер. с фр. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича, Ю.Н. Стефанова. – М. : Наука, 1991. – 630 с. – (Серия «Памятники исторической мысли»).
196. Федотова Н.Н. Возможна ли мировая культура? / Федотова Н.Н. // Философские науки. – 2000. – № 4. – С. 58-68.
197. Философия и прогностика. Мировоззренческие и методологические проблемы общественного прогнозирования / [общ. ред. и послесл. И.В.

- Бестужева-Лады] ; пер. с нем. К.Ф. Старцева, Г.В. Колшанского. – М. : Прогресс, 1971. – 424 с.
198. Форрестер Д. Мировая динамика / Джей Форрестер ; пер. с англ. А. Ворощука, С. Пегова. – М. : АСТ, СПб. : Terra Fantastica, 2003. – 379, [5] с. – (Philosophy).
199. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Виктор Франкл ; пер. с англ. и нем. Д.А. Леонтьева, М.П. Папуша, Е.В. Эйдмана. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с. – (Б-ка зарубежной психологии).
200. Фридрих Кл. О функциях одной мыслительной фигуры / Клеменс Фридрих ; пер. с нем. В.С. Малахова // Вопросы философии. – 1994. – № 7-8. – С. 50-58.
201. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Эрих Фромм ; пер. с англ. Д.Н. Дудинский. – Мн. : Попурри, 2000. – 672 с.
202. Фромм Э. Иметь или быть? // Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда / Эрих Фромм. – М. : Издательство АСТ, 2000. – С. 185-437.
203. Фукуяма Ф. Великий Крах. Людська природа і відновлення соціального порядку / Френсис Фукуяма ; пер. з англ. В. Дмитрука. – Львів : Кальварія, 2005. – 380 с.
204. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма ; пер. с англ. М.Б. Левина. – М. : АСТ : Ермак, 2005. – 588, [4] с. – (Серия «Philosophy»).
205. Фукуяма Ф. Конец истории? / Френсис Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134-148.
206. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Френсис Фукуяма ; пер. с англ. М.Б. Левина. – М. : АСТ, ЛЮКС, 2004. – 349, [3] с. – (Philosophy).
207. Фукуяма Ф. Чи почалася історія знову? / Френсис Фукуяма // Дух і літера. – К. : Дух і літера, 2004-2005. – № 13-14. – С. 478-487.

208. Хайек Ф. Дорога к рабству / Фридрих Хайек ; пер. с англ. М.Б. Гнедовского // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 113-151; № 11. – С. 123-165; № 12. – С. 103-149.
209. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : Изд-во АСТ, 2003. – 603, [5] с. – (Philosophy).
210. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? / Самюэль Хантингтон // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33-48.
211. Хоцей А.С. Проблема смысла истории с точки зрения логики / Хоцей А.С. // Философия и общество. – 2005. – № 3. – С. 26-69.
212. Чанышев А.А. «Град земной» в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина / Чанышев А.А. // Вопросы философии. – 1999. – № 1. – С. 124-135.
213. Швейцер А. Культура и этика / Альберт Швейцер ; пер. с нем. Н.А. Захарченко, Г.В. Колшанского. – М. : Прогресс, 1973. – 344 с.
214. Шпак В. Історія як система взаємодії потоків людської діяльності / Володимир Шпак // Філософська думка. – 2008. – № 1. – С. 55-65.
215. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность / Освальд Шпенглер ; пер. с нем. К.А. Свасьяна. – М. : Эксмо, 2006. – 800 с. – (Антология мысли).
216. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках / Альфред Шюц // Американская социологическая мысль: тексты ; пер. с англ. В. И. Добренькова. – М. : Изд-во МГУ, 1996. – С. 526-541. – Режим доступа до книги : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000914/st000.shtml>
217. Экштут С.А. В поиске исторической альтернативы (Александр I. Его сподвижники. Декабристы) / Семён Аркадьевич Экштут. – М. : Молодая гвардия, 1994. – 231 с. – (Серия «Первая монография»).

218. Экштут С.А. Сослагательное наклонение в истории: воплощение несбывшегося. Опыт историософского осмысления / Семён Аркадьевич Экштут // Вопросы философии. – 2000. – № 8. – С. 79-87.
219. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Фридрих Энгельс ; пер. с нем. // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-х т. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1966. – Т. 3. – С. 371-415.
220. Юлина И.С. Философия Карла Поппера: мир предрасположенностей и активность самости / Юлина И.С. // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 45-56.
221. Ясперс К. Истоки истории и её цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс ; пер. с нем. М.И. Левиной. – М. : Политиздат, 1991. – С. 28-286. – («Мыслители XX века»).
222. Ящук Т.И. Диалектика объективного и субъективного в общественном развитии / Тамара Ивановна Ящук. – К. : Политиздат Украины, 1989. – 191 с.
223. Ящук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій / Тамара Іванівна Ящук. – К. : Либідь, 2004. – 536 с.
224. Boskovic Alecsandar. Multiculturalism and the End of History // www.gape.org/sasa/multiculturalism.htm
225. Cooper Barry. The end of History: an essay on modern Hegelianism. – Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 1984. – 391с.
226. Hanson Victor Davis. Why History Has No End // City Journal Autumn 2003 // http://www.city-journal.org/html1/13_4_why_history.html
227. Kerlin Michael J. The the end of history, Specters of Marx and Business Ethics // Journal of Business Ethics 17: 1717-1725, 1998.
228. Kimball Rodger. Francis Fukuyama & the end of history // <http://newcriterion.com:81/archive/10/feb92/fukuyama.htm>
229. Lane Robert E. After the end of History // <http://www.press.umich.edu/titleDetailDesc.do?id=93378>
230. Warsh Kevin M. The end of history? // BIS Review 128/2007