

ВАРІАНТИВНІСТЬ ТЛУМАЧЕНЬ ІСТОРІЇ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ СТ.

1. Суперечливість «історичної» історії

Сучасна філософська й політична література в Україні перенасичена заявами про «брак знань», які сприяють згуртованості українського суспільства. Поширені й скептичні констатації, що твердять: «Про «устрій» ядра (атомного — А.М.) ми знаємо значно більше, ніж про устрій соціуму» [2, с.15]. Загалом нині більше говориться про естетико-теологічну віру «в краще життя», ніж про філософські основи розуміння та здійснення суспільних перетворень. «Історичний матеріалізм, «науковий комунізм», — зауважує М. Михальченко, — відкинуті, але нової «теорії історії» або «історіософії» поки що не створено» [6, с.18].

Актуальною, отже, стала потреба оновлення «теорії історії», що й виявляється в модернізації «історичних» понять. Зокрема, входять у науковий вжиток такі поняття, як «мікроісторія», «макроісторія», «універсальна історія», «історія повсякденності», «раціональна історія», «статика історії», «динаміка історії» тощо. Реабілітуються створені в ХІХ ст. оксюмори, особливо вислів «соціальний організм». Загалом же спостерігається тенденція, в якій «історія філософії розкриває себе як нове прочитання (reprise) історії істориків» [8, с.17].

Одночасно із модернізацією «історичних понять» виник комплекс питань, пов'язаних із соціологією. Так, на сьогодні немає змістовно-сміслових розмежувань, наприклад, між «макросоціальним підходом» і «загальноісторичним підходом», як немає пояснення різниці між «соціальною динамікою» та «історизмом» або між «людиназнавством», «літературознавством» та «історією». Адже всі знання, скажімо, в часи Платона називалися «історією» (historia) [7, с.179].

Більше того, історія, з погляду Платона, подібна хаотичній течії вод ріки, якій вона надає уявну визначеність. Тому Платон називав історією (а «історія» — це грецьке слово) таке знання, що «позначає деяким способом те, що замикає течію ріки (histeri ton royn)» [7, с.486]. Тобто історія — це оповідь про різноманітні події в мисленнєво визначених межах. Вивчення ж подій забезпечувалася, як вважали давні мислителі, математикою (mathematike).

Відмінність між історією і математикою, як відмінність між оповіддю (наррацією) та дослідженням із застосуванням спеціально створених масштабів для вимірів, урахувалася і в середньовічній філософії, що почала розрізняти «історію» та «витвір». Так, Аврелій Августин учив, що історія — це твори, вироблені людьми давно, а витвором є щойно виготовлений твір. Так, «історією граду Божого» Августин вважав Біблію, котра, «досягнувши часів царів», дала людям «праобраз» усіх майбутніх царювань [1, с.849]. Витлумачену як історію Біблію визнавали незмінною, а витвори могли бути й не бути «сумісними» з історією «від самого начала». Витвір, а не історія, «залежно від успіхів того або іншого у справах людських, надає часам різний характер» [1, с.899].

Причому в Середні віки вважалося, що хроністи та історики — це одні і ті ж особи, котрі фіксують чи описують давні події [1, с.910]. Що ж стосується самої історії, то оповіді, з яких вона складається, можуть бути і доступними для всіх бажаючих, і втаємниченими, тобто призначеними для використання виключно в межах обмеженого кола «втаємничених» осіб [1, с.916]. Тому «історичним знанням» у добу Середньовіччя вважалася сукупність загальновідомих і втаємничених оповідей про дійсні та вигадані події. Це відрізняло історію не тільки від математики, але й від філософії, котра прагнула «відкрити спосіб, як жити, щоб досягнути блаженства», керуючись «людським смислом і людськими умовисновками» [1,

с.963]. Історик, зрештою, уявлявся людиною, твори якої не суперечать тій «історії», що визнана в суспільстві незмінною [1, с.962].

Отже, сучасне урізноманітнення «історичної» термінології змінило ранній смисл терміну «історія». Доцільно у зв'язку з цим відзначити, що в Україні неоднозначно сприйняте й новітнє, тобто постмодерністичне спростування детерміністично-цільової інтерпретації, що «позбавляє історію вектора майбутнього» [2, с.29]. Основні аргументи «безцільності» історії, до речі, сформулювали ще в 20 — 40-х рр. ХХ ст. П. Сорокін, К. Поппер, Ф. Хайек та їхні послідовники. Проведені ними недетерміністичні дослідження суспільних змін підштовхнули в 70 — 80-і рр. ХХ ст. появу «археології знання» М. Фуко, «деконструктивізму» Ж. Дерріди, «симулятивної історії» Ж. Бодрійяра тощо. Сліпа «стріла часу» від точки «Альфа» до точки «Омега», на уявленнях про існування якої побудовані версії історії К. Ясперса, М. Гайдеггера, Ш. Тейяра де Шардена та інших авторів, у річищі постмодерністичних тлумачень постає як архаїчна фантазія. Вона заснована вірою у «стрілу часу» неіснуючого «соціального організму», віртуальна мета якого реалізується від невідомого первісного («ембріонального») стану до невідомого «розвиненого» кінця. Всупереч цьому, нині починає переважати думка про те, що «ми не можемо визначити мету нашої історії як ідеальну схему майбутнього суспільного устрою» [6, с.27].

Викладені тут та інші суперечливі судження про історію підводять до констатації крайнощів. Ними є модерністична інтерпретація історії як лінійно-детерміністичного опису («реконструкції» чи «відображення») суспільних перетворень і постмодерністичне тлумачення історії як міфу, що спонукає людей створювати нові міфи про сумнівне, маловідоме чи забуте.

Безумовно, в окремії статті неможливо розплутати те мереживо понять і тлумачень, що виникає між цими крайнощами. Тому основна наша мета — на основі екзистенціально-антропоцентричної методології розглянути ті інтерпретації суспільних перетворень, котрі утворили протягом ХІХ ст. логіко-структурне підґрунтя, що піддається нині постмодерністичним спростуванням. Насамперед це стосується створених у Західній Європі і поширених в Україні вчень про прогрес і розвиток, аналіз яких потребує від автора деяких уточнень поняття «суспільне перетворення».

2. Поняття «суспільне перетворення»

Зміст поняття «суспільне перетворення» утворюється поєднанням прикметника «суспільний» та віддіслівного іменника «перетворення», в якому корінний подієвий зміст означений як «творення». Стосовно «перетворення», таким чином, можна сказати, що це слово належить до засадничих, бо позначає і несе світоглядну інформацію про «те саме», що в змінній обстановці набуло іншого «вигляду» або «виразу». Отже, «перетворення» означає «тотожність» існування «чогось», а в нашому випадку — тотожність суспільства, котре за різних обставин набуває не «нового», а «іншого» фактичного і символічного виразу.

Підкреслимо, що в сучасній науково-філософській та історичній літературі часто послуговуються латинимовними запозиченнями, через що екзистенціально суспільні перетворення трактуються як «реформи» і «трансформації». Операціонально ці терміни інтерпретують латинське поняття «форма», котре в Україні тлумачиться загалом хибно. Річ у тім, що «форма» розуміється, головним чином, як «конфігурація», що утворюється зв'язками і відношеннями часток і частин «чогось» цілого. Але наближення «форми» до «цілого» оманливе і веде до значних непорозумінь. Суть у тому, що «форма», латиною, — синонім грецького слова «ідея», про що дуже добре знали українські вчені ХVІ-ХVІІІ століть. Тому розрізнення форми та ідеї в сучасній літературі виникають через «помноження сутностей понад необхідне» внаслідок нерозуміння синонімічності цих запозичених іноземних слів.

Загалом же «реформа» («повернення форми», тобто відновлення ідей, принципів) і «трансформація» («перенесення» чи «поширення» ідей) означають і теоретично виражають тільки різні сторони змін, що відбулися чи відбуваються в суспільстві. Правда, в Україні цим латинізованим запозиченням надані не властиві їм смисли. Так, реформу розуміють, в основному, як «мирне подолання в розвитку старого» або як «вияв прогресу»; трансформацію — як «оновлення», «розвиток» або «перехід суспільства на якісно новий

рівень».

Реально ж реформа і трансформація не є окремими видами чи способами перетворень. Вони належать до тлумачень (історій) перетворень, вираженими розповідями, що називаються прогресом, розвитком чи поступом.

3. Прогрес і розвиток

Нині важко сказати, яка історія виникла раніше, — вчення про прогрес чи вчення про розвиток. Принаймні, прогресистське тлумачення перетворень як нагромадження інформації про події, а також інтерпретація циклічності з у житті організмів, присутні в світоглядно-філософській думці задовго до «нової ери». Проте прикметою історії XIX ст. було те, що її наріжним каменем постала віра в прогрес і розвиток. Тому й не дивно, що хибність історії як прогресу або розвитку виявили ті мислителі XIX ст., які не визнавали ні «священної історії» Аврелія Августина, ні теолого-модерністичної історії Г. Гегеля.

Серед мислителів XIX ст., котрі вбачали у вченні про розвиток модернізовану теологію, великий вплив мали праці Г. Спенсера. Цей важливий історико-філософський факт доцільно спеціально підкреслити, бо нині гадають, нібито слова про наявність «світового розвитку», а разом з ними і розмови про «розвиток суспільства», у тому числі українського, спираються на безперечні, давно доведені і перевірені наукою факти. Проте це помилка.

Справа в тім, що аналіз учень про розвиток і прогрес, зроблений в XIX ст. Г. Спенсером, П. Лавровим, М. Драгомановим тощо, привів до висновку, що думка про наявність всеохоплюючого («світового») розвитку і прогресу — лише гіпотеза, припущення. Насправді, розвиток описує лише перетворення живих організмів. Тому основним для розвитку є з'ясування, чи мільйони видів живих істот на Землі з'явилися як витвори нікому не відомого і всезнаючого «ремісника», чи вони похідні від якихось попередніх організмів. Ученим, з погляду Г. Спенсера, потрібно було відповідати на запитання: «Чи ми повинні прийняти старе єврейське поняття, що Бог формує нове творіння з глини?» [9, с.17].

Безумовно, у XIX ст., як, до речі, і тепер, позитивна відповідь на поставлене Г. Спенсером запитання може перебувати тільки за межами науково-філософського аналізу. Суть у тому, що з гіпотезою розвитку погодився б кожний, якби її прибічники могли показати, що утворення якогось нового виду організмів досліджене і стало зрозумілим. Але таких досліджень не було (і немає до цього часу), через що думка про наявність розвитку, як і прогресу, суто гіпотетична. Прогрес же, зазначав П. Лавров (сучасник Г. Спенсера), тільки припускається «як ідея», що буває лише «особистим віруванням, але не більше» [5, с.697].

Отже, існування суспільного розвитку та прогресу не має фактичних підтверджень. Тому в другій половині XIX ст. в Європі було поширене переконання, що історичні факти належать до «вторинної» інформації, а не до розвитку організмів чи суспільства. Адже суть історичного дослідження в ті часи вбачалась у «створенні фактів» методом зіставлення змісту книг. «Історичне знання, — домінувала думка, — очевидно, не самостійне; воно спирається на знання предметів зовнішнього світу і на процес мислення; воно лише настільки достовірне, наскільки правильний процес нашого мислення» [5, с.523].

Історичні факти відмежовувалися при цьому від «математичних» і «філософських» фактів, бо «історичним» ставав будь-який переказ інформації та дезінформації про дійсні або фантастичні події. Фактами історії (оповіді) в XIX ст. визнаються «подвиги Геракла», «саморозвиток абсолютного духу», походи Олександра Македонського тощо, бо про це говориться в книгах, читання яких дає можливість створити якусь додаткову оповідь, текст.

Вироблене в XIX ст. розуміння історичних фактів як тавтологій, таким чином, не суперечило необхідності визнавати розвиток і прогрес способами оповіді про зміни живих систем — організмів та їхніх видів. Суть у тому, що неживі речі утворюються з одних і тих самих елементів і розпадаються на ці ж елементи. Організми ж розвиваються і перебувають у стані прогресу протягом свого існування, нагромаджуючи такі елементи, яких на початку не було. Зокрема, розвиток, зазначав Г. Спенсер, — це диференціація й утворення відмінних за своїми функціями частин органічного цілого, а їхня взаємодія забезпечує життя цілого. Прогрес також стосується організмів, тому він описує перетворення однорідного у внутрішньо

різноманітне ціле [9, с.24].

Тобто, *прогрес* — це оповідь, що описує розвиток як зміни цілого організму від простого до складного стану, а *розвиток* є розповіддю, що описує прогрес, тобто перетворення однорідного у різнорідне, знову-таки, в межах того самого цілого. Історія ж — це єдність учень про розвиток і прогрес органічного цілого. Коли це розуміння переноситься в уяві, як робили Г. Гегель та його послідовники, в область пояснення суспільства, тоді суспільство тлумачиться як соціальний організм. Тому гадалося, що «загальні основи розвитку й устрою, властиві організованим тілам, виявляються і в суспільствах» [9, с.107].

Зрозуміло, що таке розуміння історії суспільних перетворень досить умовне і суперечить тезі, згідно з якою суспільство утворюється з хаосу людських відносин [9, с.282]. Зміни в ньому через це неможливо тлумачити як здійснення прогресу чи розвитку. Тільки в тому разі, коли до уваги береться не хаотичність, а раціональна впорядкованість людських відносин, суспільство віртуально можна уподібнювати організму. Підставу для такого уподібнення Г. Спенсер вбачав у тому, що суспільство, як і організми, являє собою «взаємозв'язок частин» [9, с.107].

Причому, в другій половині XIX ст. в європейській філософії усталюється переконання, згідно з яким оповіді про суспільні зміни утворюють множину систем знань, що спираються на різні вихідні положення. Через це історія, зрозуміла як єдність розвитку і прогресу, ніколи не матиме логічного порядку. Проте це не суперечить факту постійності суспільних перетворень, котрі завжди започатковуються окремими частинами суспільства, невідомо коли почалися і закінчуються. Це дало підстави для розмежовування розвитку і прогресу, як видів оповідей про перетворення, і метаморфози, як самого перетворення. «Закон метаморфози, — писав Г. Спенсер, — загальний закон, що керує розвитком як планети, так і кожної насінини, яка проростає на її поверхні; цей же закон керує і суспільствами, взятими в цілому, і їх окремими складниками. Жодне з них не закінчує так, як почало; і різниця між первинною і кінцевою формами буває такою великою, що спочатку перехід з однієї в другу здався б зовсім невірогідним» [9, с.1373].

Філософи й науковці XIX століття, таким чином, розуміли відмінності між суспільними перетвореннями (метаморфозою) і способами їх опису. Це відкривало нові можливості для філософського розуміння історії, якими намагалися скористатися лише окремі мислителі. Свідченням цьому є вчення про поступ, що розроблялося українськими філософами на рубежі XIX-XX ст.

4. Історія як вчення про поступ

Перші інтерпретації поступу зустрічаються в киеворуській літературі з XI ст., де суспільні перетворення розглядаються як «пошестя». Загалом же здавна вироблене українською філософією розуміння суспільних перетворень як поступу нині актуалізується, хоча й сприймається переважно в контексті західноєвропейських учень про розвиток і прогрес. Так, Г. Щокін вважає поступ філософсько-історичним «підходом», що обстоє лінійний або спіралеподібний «поступальний розвиток від примітивних, нижчих форм соціальної організації до більш сучасних і вищих» [11, с.9]. Водночас цей автор вважає, що поступальність не зводиться до лінійності чи циклічності, тому що «суспільний прогрес» є одночасно і поступальним розвитком суспільства. Словом, Г. Щокін не пояснює, чи поступ тотожний розвитку, чи поступальність — тільки риса розвитку, що припускає наявність альтернативного «непоступального» розвитку. Коротко кажучи, отождошення поступу й розвитку, а далі — «поступального розвитку» з прогресом, по суті, відволікають від пошуків відповіді на сформульоване в кінці XIX ст. І. Франком питання: «Що таке поступ?».

Певну відповідь на нього дають В. Кремень та В. Ткаченко, коли визначають поступ як оповідь про «процес самоорганізації людей» [4, с.42]. Гадаємо, що таке визначення має сенс, бо самоорганізація вибудовується навколо і внаслідок конституювання діяльно-раціонального центру, умовою існування якого є створення розповіді (історії) про своє буття. Така оповідь стає інформаційно-фактологічним і знаково-символічним чинником ідентифікації конкретної самоорганізації людей у певну спільноту.

Проте в цілому В. Кремень і В. Ткаченко схиляються до того, що поступ виражає

«лінеарність», тобто фіктивно існуючу «стрілу часу», котра нібито притаманна «історичному процесу» [4, с.216]. Такий хід думок приводить, зрештою, до ототожнення поступу з розвитком, що «заснований на концентрації творчих сил суспільства в певних центрах чи інституціях культури, які фокусують у собі творчу діяльність суспільства» [4, с.36]. Одночасно ця концентрація нібито і є суспільний розвиток, що уявляється «залученням суспільства до здобутків цих центрів, підтягування суспільства до рівня передових надбань» [4, с.36]. Головне ж у поступі, як можна висновувати з міркувань В. Кременя й В. Ткаченка, — це «досягти гармонійності в розвитку» [4, с.36].

Можна було б навести інші сучасні судження про поступ, проте й вони не розглядають його як виклад історії. Виникає у зв'язку з цим запитання про те, чи варто було І. Франкові писати твір «Що таке поступ?» Можливо, доцільніше йому було написати роботу «Що таке розвиток?», переказавши вчення Г. Гегеля, що в XIX ст. робили багато авторів, у тому числі С. Гогоцький в Україні.

Проте оригінальність праці І. Франка якраз і полягає в пропозиції відмінної від прогресу і розвитку філософії історії. Фактично, нею вже користувався М. Драгоманов, виявивши несумірність оповідей (історій), що пишуться в лінійно-хронологічному порядку або, як тепер говорять, у векторі «стріли часу», із тими історіями, котрі враховують фактичний культурно-цивілізаційний плюралізм суспільств [3, с.70]. Тобто, якщо історики хронологічно (уявно) культурно відмінні суспільства сучасників розглядають в ученні про прогрес і розвиток, розміщуючи їх за довільною шкалою від «дикості» до «цивілізованості», то насправді в один і той же час існують різні суспільства, для класифікацій яких в аспекті «стріли часу» немає ніяких критеріїв «розвиненості» чи «дикунства», бо всі культури загалом задовольняють запити суспільства.

Причому поступ, як створення історії та її тлумачення, описує конкретну суспільну творчість, що завжди має плюралістичний зміст. Адже і планетарне людство, і окремі національні суспільства, і багатонаціональні держави, і навіть невеликі соціальні групи являють собою асиметричні й неурівноважені системи, в яких перетворення започатковуються окремими творчими особами або установами (соціальними групами). Тому І. Франко зазначав, що перетворення починається в якомусь одному місці, хвилеподібно поширюючись у суспільстві. Але в поступі втрачається щось таке, за чим люди жалкують [10, с.304].

Власне, у цьому й полягає суть розуміння історії як поступу, бо враховується, що люди в суспільстві рухаються не тільки «ступенями» (або «щаблями») свого індивідуального циклу розвитку, а і те, що розвиток кожної людини і всіх разом — це своєрідні подорожі, мандри в різних соціокультурних регіонах планети. Тому окрема людина і будь-яке суспільство завжди перебувають у різних ситуаціях до кінця свого існування і після нього. Якраз це і викликає інтереси істориків, котрі цікавляться не тільки ієрархією повсякденних подій, але й «мандрами» серед спадщин зниклих суспільств і осіб.

Історія, що тлумачить суспільні перетворення як поступ, таким чином, оповідає загалом про все, що утворюється людьми. Зміст історії в такому разі розходиться з балаканиною про «втрачені можливості». Зрозуміла як поступ історія тим самим альтернативна міфопоетичній історії, хоча й не прагне до нагромадження інформації для перетворення її в «музей знань». Поступ зосереджується, передусім, на «дорогах життя», тобто на пізнанні проблем суспільства, котре постійно перебуває в стані метаморфози.

Безумовно, інтерпретуючи суспільні перетворення як поступ, історія не ігнорує питання маєтності, знань, норм, вірувань тощо. Адже вони функціонують не лише як «база історії», але і як те, що перешкоджає, затримує, суперечить перетворенням. Тому й дороги поступу — це, по суті, лабіринт, в якому безліч непрохідних закутків. Поступ, як історія, через це виражає і набуває, і дороги в небуття, навчаючи способам і саморуйнування, і самозбереження.

Отже, коли мовиться про поступ як історію, то цим не тільки констатується факт, що в суспільстві «все змінюється». Основне, що цікавить історика, — це відповідь на «українське філософське питання», котре сформулював І. Франко: «Як змінюється суспільство — на краще чи на гірше для людей?» [10, с.302]. Проте воно не набуло ґрунтовної розробки, що дозволяє

продовжити інтепретацію історії як поступу з урахуванням сучасного стану філософсько-історичної думки.

Перш за все, напевне, потрібно відзначити, що пошуки відповіді на «українське філософське питання» орієнтують на адекватне сприйняття специфіки діяльності людей. Загальна особливість цього сприйняття в суспільстві полягає в уніфікації творчості безладдям повсякденності. Нівелюючись у ній, творчість відчужується від творців, але серед безладдя повсякденності можуть самостійно творити тільки окремі особистості. Оточені хаосом вчинків маси людей, що створюють «гущу подій», творці все-таки вивищуються над масою.

Історик належить до творців, а створена ним розповідь про суспільні перетворення підноситься над подіями, функціонуючи своєрідне дзеркало, в котре дивляться інші люди. Тому твір історика «розщеплюється» під тягарем маси роздумувань. Оповідаючи про поступ, історик, отже, виявляється вільним у розумінні подій, бо історія для нього означає «бути на своєму місці» й робити все, на що він спроможний, як творець знань про зміни в суспільстві.

Причому «гуща подій» завжди представлена безмежністю вчинків людей, що існує як «першореальність» фактів. Стикаючись із цією безмежністю, історик, таким чином, мало або й зовсім не пов'язаний з розмаїттям умовностей, крім тих, що утворюються його особистим світоглядом, опракованим філософсько-понятійною структурою. Оповідь історика через це набуває форми вільних мандрівок серед подій і фактів, що дає йому можливість визначати здійснене і порожнечу нездійсненого. Оповідаючи про дійсне, історик відкриває в суспільстві приховану міфопоетичною балаканиною безмірність недійсного.

Оскільки суспільне перетворення дійсне як безладдя подій, остільки виражаючи його історія утворює процес його раціонального впорядкування. Створення історії в цьому сенсі є своєрідним фіналом поступу, забезпечуючи зв'язок нового з наявним «відбулим», відносно якого історик і набуває значущості оповідача, а не марнослова. Відбуле, отже, робить історика істориком, а його оповідь — функціонуючою між безладдям відбуваючого і різноманітністю спроб його раціоналізувати. Спроби завершуються схемами освоєної давнини, що зберігають про неї інформацію. Остання «має рацію» до того часу, поки в суспільстві є впевненість, що створене попередниками не втратить цінності принаймні раніше, ніж дане покоління буде замінене новим.

Поступ, таким чином — досить перспективний спосіб створення історії суспільних перетворень, бо усуває притаманну розвитку й прогресу есхатологічність симулякрів «стріли часу» і «первісного суспільства».

Література

1. *Августин*. О граде Божиим. — Минск, 2000.
2. *Афонін Е.А., Бандурка О.М., Мартинов А.Ю.* Велика розтока. (Глобальні проблеми сучасності: соціально-історичний аналіз). — Київ, 2002.
3. *Драгоманов М.П.* Вибране. — Київ, 1991.
4. *Кремень Василь, Ткаченко Василь.* Україна: шлях до себе. Проблеми суспільної трансформації. — Київ, 1998.
5. *Лавров П.Л.* Философия и социология // Избр. произ. в 2-х т. — М., 1965.
6. *Михальченко Микола.* Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи. — Дрогобич, 2004.
7. *Платон.* Сочинения: В 3-х т. — М., 1970. — Т.1.
8. *Рікер Поль.* Історія та істина. — Київ, 2001.
9. *Спенсер Герберт.* Опыты научные, политические и философские. — Минск, 1998.
10. *Франко Іван.* Збір. творів: У 50-и т. — Київ, 1987. — Т.45.
11. *Щокін Георгій.* Концепція соціального розвитку: висновки для України. — Київ, 2002.