

Петро Кравченко, Анатолій Мельник

КРАВЧЕНКО Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, декан історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія та філософія історії, проблеми сучасної політичної культури.

МЕЛЬНИК Анатолій Іванович – доктор філософських наук, заслужений працівник освіти України. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія та філософія історії, політична культура суспільства.

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ У НЕКЛАСИЧНІЙ МЕТОДОЛОГІЇ (стаття 1)

У статті доведено, що у некласичній методології аналізу історії позиція дослідника не абсолютизується, а сфера спостережень обмежена дослідницькими інструментами. Визначальною ж рисою постнекласичної методології є усвідомлення того, що наука це соціальний інститут, і тому наукові картини світу значною мірою визначають цілі і цінності наукової діяльності.

Ключові слова: «Вісь часу», екзистенціальна історія, загальнолюдська цивілізація, історичний плюралізм, метафізика історії, некласична методологія, плюрально-циклічний підхід, трансформація, філософія історії, цивілізаційна парадигма історії, циклічність історії.

Міркування сучасного людства про історію, прагнення прояснити власне місце в історії, визначитися у відношенні можливостей участі чи неучасті як якогось індивідуума, співтовариства, так і всього людства в творенні історії, – усе це потребує осмислення історії і її значення у становленні того чи іншого етносу. Її витoki і дійсне становище справ час від часу необхідно робити предметом спеціального розгляду. Важлива і пам'ять про те, що цей історично орієнтований напрям не був самодостатнім і особливо виділяється на загальному тлі розвитку класичної філософії. Він носив переважно службовий характер, відповідаючи пропедевтичним цілям, або знаходився в порівняно

невеликому розділі практичної доктрини, розширюючи концепції історичної проблематики за межі поглядів одного покоління. У сучасній філософії історично визначається більш глобальна реальність, тобто історичність стає істотною характеристикою реальності, не обмеженої поточними потребами сучасного людства.

Характеризуючи сучасну філософію історії, неможливо дати однозначну оцінку пізнавальній ситуації в цій галузі філософського знання. Ця неможливість пов'язана з тим, що галузь філософії історії на сучасному етапі існування характеризується декількома різноспрямованими, а найчастіше і взаємовиключними пізнавальними тенденціями, і, як наслідок, відсутністю загально визнаної типології предмета досліджень, що включає все різноманіття варіантів філософії історії.

Сучасне мислення розвивається в рамках класичних, модерністських і постмодерністських уявлень про історію. Воно постійно намагається відповісти на питання про те, що є історія, яке місце і роль різноманітних суб'єктів (окремих людей, суспільних груп, класів, націй, держав тощо) в історії. У певні періоди розвитку людського мислення ці питання здобувають статус головних філософських питань.

З'ясування впливу сучасної «філософії історії» на вітчизняну суспільну думку також має важливе суспільно-політичне і методологічне значення. Філософське осмислення історії в Україні на рубежі ХХ-ХХІ ст. характерне неоднозначністю і суперечливістю, адже ситуація виявилася подібною, до тієї, що склалася на межі ХІХ-ХХ ст. Мова йде про накопичення великих обсягів історичних знань і зростання уваги суспільствознавців до історичної проблематики, що водночас супроводжувалося розширенням проблемного поля філософсько-історичних студій та недовірою до традиційних напрямків осягнення історії.

Попри згадані негативні тенденції в останні десятиліття ХХ ст. українська філософсько-історична наука починає розвиватися як складова європейського філософсько-історичного процесу, щоправда підпорядкована власним тенденціям та закономірностям. Маємо на увазі гостру потребу довести самобутність українського народу, право української нації на самовизначення, що була викликана суспільно-політичними реаліями рубежу ХХ-ХХІ ст., а особливо – революцією гідності. Теоретичні зміни у розумінні розвитку призвели до визнання його нелінійності, поліцентричності.

На пострадянському просторі надзвичайно гостро постала проблема перегляду марксистської парадигми історичного пізнання, спертої на стадійне бачення всесвітньої історії та ідею про її розвиток від нижчих форм до вищих. Стадії всесвітньої історії, як відомо, розглядались як ступені руху людства до якогось підсумку, що бачився завер-

шенням всіх попередніх зусиль у суспільстві. Передумовою такого бачення історії було уявлення про час, у якому розгортається історія, як про стрілу, поле якої походить з минулого через сьогодення в майбутнє односпрямоване та незворотнє. Такий однобічний підхід тривалий час задавав тон інтерпретації історичного процесу в Україні і зазнав кардинального перегляду з кінця 90-х років ХХ ст. з розпадом СРСР.

Цей перегляд відбувався в складних умовах, адже впродовж кількох десятиліть українська суспільна думка перебувала в ізоляції від тих методологічних досліджень, які з'являлись у світовому філософсько-історичному просторі. Проте, зі здобуттям незалежності, в Україні також актуалізувались пошуки нових наукових підходів, здатних подолати однобічність формаційного тлумачення історії, запропонувати альтернативу класичній філософії історії. У зв'язку з цим серед суспільствознавців зросла увага до альтернативних класичному поглядів на історію, різних класифікацій історичного процесу, які відкривали нові можливості для розуміння перспектив і стратегій поступу української нації.

Філософія історії охоплює гранично широкі простори (континенти і навіть планету в цілому) і гранично тривалий час – з моменту виникнення цивілізованих форм життя людей через її сучасні форми і далі у майбутнє, що бачиться людям, як правило, у якомусь завершенні (підсумку) їхніх зусиль. У цьому сенсі, необхідно, в першу чергу, виділити ті ідеї класичної філософії, що виявилися взаємозалежними з ідеями філософії історії, тим більше, що саме вони багато в чому відрізняють класичну філософію історії від сучасної. До них належать:

– ідея раціональної світобудови;

– ідея можливості пізнання світу і людської свідомості, впевненість у принциповій можливості для людського пізнання проникнути в те, що відбувається, або, іншими словами, визнання здатності за допомогою людського розуму пізнавати;

– ідея можливості прогнозування майбутнього людства [1, с.112-116].

Суттєвою альтернативою лінійному тлумаченню історії виявилась цивілізаційна парадигма історії. Найбільш концентровано вона була виражена концептами циклів соціальних організмів, тобто циклічними теоріями М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі, О. Тоффлера та ін. Так, М. Данилевський, наприклад, взамін принципу лінійного групування явищ поширив на історію поняття про типи організацій, прийняті в ботаніці та зоології. Типологію людської історії він будував за категоріями культурної діяльності, а в концепції культурно-історичних циклів розглянув історіософію циклічного розвитку та занепаду цивілізацій [2, с.133].

Циклічною є теоретична модель О. Шпенглера, який зазначав, що кожна локальна цивілізація, подібно до організму, переживає циклічні періоди дитинства, юності, зрілості, старості [3, с.189]. У форматі циклічної парадигми А. Тойнбі відійшов від аналогії між суспільством та організмом і розвивав розуміння ролі соціокультурного фактора. На відміну від О. Шпенглера, він вважав, що наукові методи природничих наук не є адекватними для аналізу історичного процесу. Ідея циклічності у А. Тойнбі фактично представлена через аналіз зародження, розквіту та загибелі світових цивілізацій. На його думку, проживання світовими цивілізаціями основних етапів їхнього життєвого циклу (виникнення, розвиток, злам, деградація і розпад) регулюються за моделлю «виклик-відповідь». Тобто кожен етап розвитку цивілізації є адекватною відповіддю на виклик навколишнього середовища – природного для перших, батьківських цивілізацій, природного і соціального для наступних [4, с.45].

Важливо відзначити, що цивілізаційне бачення історії базується, як правило, на культурному підґрунті. За загальним визнанням, перший шлях у цьому напрямі проклав М. Данилевський. Критерієм періодизації історії для вченого став культурно-історичний тип розвитку самобутньої цивілізації, який являв собою єдність релігії, культури, політики, суспільно-економічного ладу. За М. Данилевським, культурно-історичні типи представлені таким чином: 1) єгипетський, 2) китайський, 3) асирійсько-вавілоно-фінікійський, халдейський 4) індійський, 5) іранський, 6) єврейський, 7) грецький, 8) римський, 9) новосеміотичний чи аравійський, 10) германо-романський чи європейський. Сюди ж можна віднести і два американських типи – мексиканський і перуанський, які загинули насильницькою смертю і не встигли здійснити свого розвитку. Тільки народи цих цивілізацій минулого є справжніми діячами історії, вважав М. Данилевський, тому що кожен з них самостійно розвивав ті начала, які полягали в його духовній природі і зовнішніх умовах життя. З десяти названих типів варто виділити ті, плоди діяльності яких передавалися іншим типам, оскільки жоден культурно-історичний тип не обдарований привілеєм нескінченного прогресу і кожен народ «зживається». Здобутки цих п'яти чи шести цивілізацій повинні були перевершити зовсім відокремлені цивілізації (китайську й індійську). У цьому М. Данилевський бачив найпростіше пояснення західного прогресу і східного застою. Сам розвиток культурно-історичних типів, за М. Данилевським, можна порівняти з багаторічними рослинами, у яких період росту буває дуже тривалим, але період цвітіння і плодоносіння відносно короткий і виливає раз і назавжди їхню життєву силу. Уся історія доводить, стверджує Данилев-

ський, що цивілізації не передаються від одного культурно-історичного типу до іншого, але з цього не випливає, що вони не впливають один на одного. Найпростіший спосіб впливу – це колонізація. Інша форма поширення цивілізації – це щеплення. Але ані перше, ані друге, вважає Данилевський, не приносить користі нікому. І, нарешті, є ще один спосіб – це вільне ставлення народів одного культурно-історичного типу до результатів діяльності іншого, коли перший зберігає свою самобутність, але використовує досвід другого – це кращий шлях [5, с.18].

Разом з тим, у класифікаціях М. Данилевського вражає одна особливість. Будучи представником великої світової цивілізації – слов'янської, яка завжди протистояла германо-романській, він не включає її до основних типів. Це значний методологічний прорахунок дослідника, який «працює» на тих західних філософів та ідеологів, які вважають, що слов'янська цивілізація не відіграла великої самостійної ролі у світовій історії і не бачать її конструктивної ролі в майбутньому.

Цікавим є й сьогодні дещо спірні міркування М. Данилевського про загальнолюдську цивілізацію. Він вважає, що її просто немає, тому що якби вона існувала, то вона неминуче знищила б самобутні культурно-історичні типи. А тим часом завдання людства полягає у прояві в різні часи і різних племенах всіх тих сторін, усіх тих особливостей, напрямів, що потенційно належать ідеї людства як різноманітної єдності цивілізацій. У цих міркуваннях можна почути попередження М. Данилевського про мультикультуризм, неприпустимість нівелювання культур різних народів, установлення повної їхньої однаковості, – це могло б призвести до загибелі культурно-історичних типів, а значить і самих їх носіїв – народів, що є надзвичайно актуальним сьогодні для України у зв'язку з тенденціями глобалізації та регіональних відмінностей.

Ці ідеї одержали поглиблення в працях німецького філософа й історика О. Шпенглера, який виступив із критикою панлогізму, одноаспектного історизму, тобто лінійної спрямованості історії, її цілей, прогресу і тощо. Він висунув ідею про безліч рівноцінних за станом досягнутої зрілості культур; їх вісім: єгипетська, індійська, вавилонська, китайська, «аполонівська» (греко-римська), «магічна» (візантійсько-арабська), «фаустівська» (західноєвропейська) і культура майя. Очікується, як він вважав, поява російсько-сибірської культури. Як бачимо, О. Шпенглер був більш ґрунтовним дослідником, ніж М. Данилевський. Культура, писав О. Шпенглер, відрізняє одну епоху від іншої, вона виражається в єдності стилю форм мислення, відбитого у формах економічного, політичного, духовного, релігійного, художнього життя. Для О. Шпенглера важливі не зв'язок і наступність культур, а їхній розвиток як цілісних утворень. Він виділяє культурно-історичні фази:

міфосимволічну (ранню культуру), метафізико-релігійну (високу культуру) і пізню (окостенілу культуру), що переродилася в цивілізацію. Тут має місце циклічний розвиток, і він триває, за О. Шпенглером, у середньому біля тисячоріччя (1200 років). Культура, як морфологічний організм, проходить стадії народження, розквіту та поступового занепаду, становить парафеномен існуючих цивілізацій Сходу і Заходу [3, с. 13]. Цивілізація у тлумаченні О. Шпенглера, є симптомом відмирання культурного світу як організму, неминучою долею культури.

Іншим прикладом можуть послужити роботи Людвіга Гумпловича [6]. Він відстоював концепцію історичного плюралізму і, тим самим, частково, циклізму. Загальний висновок Л. Гумпловича полягає в тому, що немає ніякого прогресу в рамках людства і не може бути нічого істотно нового в сфері його розумового життя. Історії людства як єдиного цілого в реальності немає. Тому філософія історії, що завжди претендує на створення цілісного уявлення про історію людства, не має права на існування. Досить однієї лише соціології. Під соціологією, до речі, Л. Гумплович розумів не стільки цю науку в звичному зараз для нас змісті, скільки соціальну філософію.

О. Шпенглер мав колег-дослідників в Росії. Незалежно від нього й водночас з ним ідею історичного плюралізму розвивав російський мовознавець і філософ М. Трубецької [7, с.81-82]. Він заклав основу своєрідному напрямку філософсько-історичної думки в середовищі російської післяреволюційної еміграції, за яким закріпилася назва євразійства.

У загальному підході євразійців до історії людства це – типова плюрално-циклічна концепція. Характерно, принаймні для деяких її представників, різко негативне ставлення до західноєвропейського світу. Найбільш повно воно проявилось саме в роботі М. Трубецького. І це яскраво проявляється у Росії XXI століття. Мислитель категорично виступає проти погляду на західноєвропейську культуру як на найвищу з усіх нині існуючих, як на загальнолюдську, до якої повинні долучитися всі інші народи, усе людство. З погляду М. Трубецького, усі культури і народи рівноцінні. Зовсім неможливо, на думку

М. Трубецького, повне прилучення одного народу до культури іншого без антропологічного змішання обох народів. Тому ніякий народ, що антропологічно не змішався з романо-германцями, не може цілком європеїзуватися, тобто цілком прилучитися до романо-германської культури. Але, як вважає М. Трубецької, європеїзація не тільки неможлива без втрати народом свого споконвічного антропологічного типу, але і не потрібна, тому що шкідлива. «...Наслідки європеїзації настільки важкі і жахливі, – стверджує він, – що європеїзацію дово-

диться вважати не благом, а злом» [7, с.82]. Звідси впливає головний висновок: «...Якщо європейська цивілізація ніяк не вища всякої іншої, якщо повне прилучення до чужої культури неможливо і якщо прагнення до повної європеїзації обіцяє всім не романо-германським народам саму жалюгідну і трагічну долю, то, мабуть, що з європеїзацією цим народам потрібно боротися зо всіх сил» [7, с.98]. Що і робить сучасна Росія на чолі із Путіним. Варто звернутися до цих тез, розглядаючи сучасну історію України та інших держав, що прагнуть наблизитися до Європи, навіть ціною втрати частини суверенітету.

У той же час втрата частини суверенітету державами на користь міжнародних організацій сьогодні стала звичною практикою для усіх країн світу. Абсолютного суверенітету, абсолютної замкненості цивілізацій, культур вже не існувало в XIX-XX ст. Нас тут цікавлять інші аспекти поглядів М. Трубецького. Всупереч М. Данилевському, він визначає самоцінність слов'янської цивілізації і в деякій частині співзвучний ідеям О. Шпенглера щодо «російсько-сибірської» культури. У всякому разі М. Трубецької поважав свій народ і його культуру, історичну місію свого народу як носія специфічних цивілізаційних цінностей.

У наступних його працях на перший план виходить інше історичне ціле, що він іменує Євразією. Саме це утворення і знаходиться в центрі всіх побудов прихильників розглянутого ідейного напрямку, що відрізняє їх від М. Данилевського і його прямих послідовників, які західній Європі протиставляють як особливе, але другорядне історичне утворення – Росію, маючи на увазі області, заселені росіянами, українцями і білорусам, або ще ширше, увесь слов'янський світ. Євразійці фактично теж виділяли в якості особливого історичного утворення територію Росії, якою вона стала до початку XX ст., але, з одного боку, не всю цю територію, тому що виключалася Польща, Фінляндія, Прибалтика, з іншого, не тільки цю територію, тому що включалася Тува і Зовнішня Монголія. Але головне, вони виходили з того, що особливе цілісне історичне поліетнічне утворення склалося на цій території задовго до того, як велика її частина виявилася під владою Росії. Не Росія створила Євразію, вона лише заволоділа нею. Тобто Євразія виступала як повноцінна багатоетнічна цивілізація.

«За назвою Євразії, – писав Г. Вернадський у роботі «Накреслення російської історії», – тут мається на увазі не сукупність Європи й Азії, – але саме Серединний Материк як особливий географічний і історичний світ. Цей світ повинен бути відокремлений як від Європи, так і від Азії» [8, с.11]. Тому що Євразія сама по собі представляє особливе ціле, тому звідси впливає необхідність і неминучість її політичної єдності. Першими всю її об'єднали монголи. Потім це завдання

вирішила Росія. Таким чином, євразійство було не чим іншим, як теоретичним обґрунтуванням єдності і неподільності Росії, незалежно від характеру існуючої в ній політичної влади. Інший його найважливіший момент – протиставлення Росії Заходові і заклик до боротьби проти впливу останнього [8, с.12].

Зазначимо, що як і М. Данилевський, О. Шпенглер найменше виходив із недоліків історичного дослідження. У першого спонукальним мотивом було прагнення обґрунтувати самотність розвитку Росії, яка тільки виходить у міжцивілізаційний діалог. А О. Шпенглер же насамперед прагнув дати відповідь на запитання, що відбувається із західноєвропейським світом узагалі, західноєвропейською культурою насамперед. Це питання в особливо гострій формі постало перед інтелігенцією Західної Європи тоді, коли вибухнула Перша світова війна, коли великі досягнення західноєвропейської науки і техніки були поставлені на службу небувалому в історії людства масовому винищуванню людей і плодів їхніх рук.

І відповідь, що дав О. Шпенглер, полягає у тому, що кожна культура з неминучістю приречена на загибель. Така загибель осягла єгипетську, античну й іншу древню культури. Тепер настала черга західної культури, що гине в результаті загальної технізації світу, що губить усе творче і живе.

Якщо говорити про концепцію О. Шпенглера в цілому, то її автор, не додавши нічого принципово нового, просто довів усі думки своїх попередників до крайньої межі, що граничить з абсурдом: абсолютна замкнутість і непроникність культур, ніяких зв'язків і взаємного впливу і т.п. У цьому відношенні він є найпослідовнішим прихильником плюрально-циклічного розуміння історії.

Класик плюрально-циклічного підходу – Арнольд Джозеф Тойнбі – головну свою філософсько-історичну працю «Дослідження історії» (A Study of History), як відомо, видавав протягом 28 років, і складалася вона із 12 томів. У російськомовному варіанті перші сім томів вийшли у книзі за назвою «Постижение истории» [9]. Автор виділяє безліч зовсім самостійних і рівноцінних (еквівалентних) соціальних одиниць, що він називає цивілізаціями, або суспільствами. Протягом усієї роботи він виводить різну кількість різних за типом цивілізацій, залучає різні класифікації, далеко не завжди обґрунтовано сортуючи їх за невизначеними ознаками. В остаточному підсумку, у навчальній літературі найчастіше наводиться первісний варіант: 7 (або 8) існуючих зараз і ще 13 розвинених, існуючих раніше. Крім них, виділяються сателітні, що не розвилися і припинені, число яких теж у кожному наступному томі різне. У 1972 р. вийшло у світ однотомне видання «Збагнення історії», підготовлене автором у співробітництві з Джейн

Каплан. Картина цивілізацій знову перетерпіла зміни. Таким чином, незалежних цивілізацій стало 14 або 15. У список сателітних цивілізацій були додатково включені мероїтська і кочова. Тим самим число їх зросло до 17, а всього розвинених цивілізацій стало 31 або 32. Склад недорозвинених цивілізацій залишився колишнім 6 [6]. Він відкидає формулу, відповідно до якої історія поділяється на періоди – стародавня, середньовічна, нова, визнаючи її лише як конвенціональну, але у принципі неправильну.

Історія, стверджує А. Тойнбі, є життям цивілізацій, прив'язаних до географічних умов, що додають кожній цивілізації її неповторний вигляд. Цивілізації, за А. Тойнбі, живуть своїм життям, їм властива внутрішня динаміка, яка проявляється в послідовному проходженні основних (загальних для всіх цивілізацій) фаз, а саме «виникнення» і «росту», «надламу», «занепаду» і «розкладання». Якщо виникнення і ріст цивілізації викликані енергією «життєвого пориву», то занепад її зумовлюється виснаженням життєвих сил. Енергія «життєвого пориву» є реакцією людей на виклик історії, тобто на зовнішні обставини, що жорстко жадають від них рішучих і нестандартних дій. Виклик спонукає до росту, дії. Відповіддю на виклик суспільство вирішує завдання, що постає перед ним, чим приводить себе в більш високе становище. Якщо люди виявляються нездатними дати адекватну відповідь, цивілізація вступає у фазу надламу, і потім наступає її занепад.

Категорія «виклик-і-відповідь» відіграє важливу роль в історичній концепції А. Тойнбі. Ця категорія як би підкреслює, що цивілізація існує завдяки постійним зусиллям людини. Умови, при яких зароджуються цивілізації, були аж ніяк не легкими; природа як би підготувала людині чергу постійних іспитів. Розвиваючи ці засновки, А. Тойнбі неминуче приходить до конкретизації суб'єктів цивілізації, а саме, він виділяє як найбільш діяльну частину суспільства творчу меншість, еліту, яка і бере на себе відповідальність за подальшу долю цивілізації, приймаючи виклик, кинутий історією. У неможливості дати успішну відповідь на виклик укладена сутність катастрофи соціального надламу, що перериває процес росту, породжуючи розпад. А. Тойнбі формулює загальне правило: виклик, на який дається успішна відповідь, породжує новий виклик, на який знову дається успішна відповідь, і так само, до надламу; але виклик, на який дається безуспішна відповідь, породжує іншу спробу, настільки ж безуспішну і так само, аж до повного знищення цивілізації. У цій формулі в узагальненому вигляді виражена циклічність буття цивілізації.

Але повернемося до творчої меншості. Це група людей, відзначених даруваннями і заслугами. З часом вони втрачають ці якості і пере-

творюються в замкнену касту, заклопотану лише своїм збереженням. Це неминуче породжує розкол у душі, що супроводжується боротьбою за владу, коли еліті, яка втратила ініціативу протистоїть внутрішній пролетаріат. А. Тойнбі уточнює: пролетар – це скоріше стан душі, ніж щось, зумовлене чисто зовнішніми обставинами. Щирою ознакою пролетаря є не бідність і не низьке походження, а постійне почуття незадоволеності, що підігрівається відсутністю законно успадкованого місця в суспільстві і відторгненням від своєї громади. Ці люди не здатні до самостійної праці, але вони завжди готові до збурювання, вимагаючи задоволення їхніх інтересів, прагнень, тобто маргінали.

А. Тойнбі бачив ознаки кризи в західній цивілізації, а оскільки її значеннєвим стрижнем, як він вважав, є християнство, остільки вихід з кризи він вбачав у єднанні духу усіх людей планети, інакше кажучи, в перебуванні точок дотику світових релігій (ідея, яку поділяв російський філософ-містик В. Соловйов). Це значить, що А. Тойнбі допускав можливість всесвітньої історії, «надцивілізаційної» історії, на відміну від М. Данилевського; був близький до осмислення історії як глобальної цивілізації.

Прихильником циклічної концепції розвитку культури і суспільства був також відомий спочатку росіянин, а потім американський соціолог Пітірім Олександрович Сорокін [10]. У своїх роботах він підкреслював насамперед значення соціокультурного фактора в людській історії.

П. Сорокін дав своєрідне заперечення стадійного бачення історії, підкресливши разом з тим визначальну роль культури у її базових системах.

Він зазначав, що усяка велика культура є не просто конгломерат різноманітних явищ, що співіснують, але ніяк один з одним не пов'язані, а є єдністю індивідуальності, усі складові частини якої пронизані одним основним принципом і виражають одну головну цінність.

Напроти, А. Тойнбі вважав, що всі цивілізації не тільки існують цілком самостійно, але і зовсім самостійно проходять ті самі стадії: виникнення, росту, надламу і розпаду. Однак до цього додається, що між цивілізаціями існують зв'язки і взаємні впливи, причому не тільки в просторі. Одні цивілізації можуть виступати в ролі «батьківських», інші бути «синовніми». Але тим самим А. Тойнбі підриває свою тезу про еквівалентність всіх цивілізацій. Адже «синовні» цивілізації явно не можуть вважатися за такі, що розпочали усе з початку. Вони неминуче повинні були засвоїти щось із досягнень попередніх їм «батьківських» цивілізацій. В іншому випадку поняття «батьківських» і «синовніх» цивілізацій позбавляється всякого змісту [2, с.189].

Таким чином, суть концепцій Г. Ріккерта, М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі, Л. Гумільова тощо складається в частковому запереченні єдності людства і людської історії, у роздробленні людства на зовсім унікальні, несхожі одна на одну одиниці, які самостійно розвиваються, а тим самим і в розкладанні історії людства на безліч зовсім незалежних один від одного потоків. Така позиція не співвідноситься із сьогодишніми глобальними процесами, які доводять єдність людства, проте суттєво вплинула на інших мислителів у ХХ ст. Серед них особливо виділяється М. Бердяєв, який був більш зваженим в оцінці єдності людства. Він критикує концепцію економічного детермінізму К. Маркса з іншого боку, за те, що вона остаточно позбавляє історичний процес душі; внутрішньої таємниці, таємничості життя немає більше ні в чому. Усе релігійне життя, уся духовна культура, усе життя людини є лише відображенням, а не справжньою реальністю. У цивілізації висихає духовна енергія, що представляє собою джерело культури, і тоді настає панування техніки, що підмінює справжнє людське буття, його духовність. Перехід культури в цивілізацію пов'язаний з радикальною зміною відношення людини до природи. Культура має природну основу: вона виражається в духовності, у символізмі, являє собою якусь цілісність, якість, вище духовне життя; вона виражає мету життя і представляється як вічність (як завжди сьогодення). Цивілізація, навпроти, має не природну, а технічну і машинну основу. Духовна цілісність замінюється спеціалізацією. Вище духовне життя культури трансформується у волю до життя, влади, моці, організації. Цивілізація покладається на майбутнє (у мистецтві виникають футуристичні плинні), разом з тим вона переживає ностальгічні спогади про минуле (виникає романтизм у культурі). Цивілізація є підміна цілей життя засобами життя; співвідношення між цілями життя та її засобами перемішується, псується [11, с.112].

Вичерпавши частково власний ресурс, цивілізаційна парадигма пізнання почала розвиватися дещо в інших напрямках. Розглядаючи філософію історії сучасності, слід відзначити М. Хайдеггера, німецького філософа, що здійснив значний вплив на філософську думку ХХ ст., у своїй праці «Буття і час» піддав критичному осмисленню традиційну «метафізику історії». Як її глибоку ваду він назвав властиве їй тверде протиставлення духу і природи, суб'єкта й об'єкта, що, на його думку, призводить до нездатності осмислити їхню онтологічну єдність. У підсумку світ розпадається на протилежності, між якими встановлюються штучні логіко-гносеологічні зв'язки. Головне завдання – подолання суб'єктивізму історії. Філософія М. Хайдеггера знаменує собою спробу прориву в недоступну для категоріального метафізичного мислен-

ня сферу буття, тому вона, за його зауваженням, являє собою «новий спосіб розв'язання питання» [12, с.154]. Штучна мова метафізики, за М.Хайдеггером, не пристосована для вираження історичного характеру буття; його призначення – опис загальних стійких зв'язків явищ. Подолання метафізики можливе лише на шляху до природної мови, до того первісного логосу, що і дозволяє бачити сенс буття. Очевидно, що традиційна метафізика історії орієнтована на розкриття практичного відношення людини до світу, на речові умови його існування; її інтерпретації найчастіше використовуються як якісь основи політичних теорій як ідеології, що служать роз'єднанню суспільства на класи й інші суспільні групи і, в остаточному підсумку, обертаються проти народів і особистості. Проекції таких теорій і підходів на людину дають «вульгарне розуміння історії» [13, с.37]. Що ж стосується самої «метафізичної історії», то вона, власне кажучи, є не чим іншим, як світом абстракцій, існуючих лише в уяві філософа. М. Хайдеггера ж цікавить дійсний історичний світ, той світ, що входить у структуру людського існування.

Треба відзначити, що в цьому випадку мова йде не просто про метафізику історії, а про філософію екзистенціальної історії, у якій буття людини є основою змісту. Таке буття М. Хайдеггер називає «буття-в-світі» (звернемо увагу на літературний прийом, властивий філософові: у написанні слів через дефіс передавати думку про зв'язок і єдність його складових частин) [14]. «Буття-в-світі» протиставляється буттю, відірваному від свідомості, що відбулося в ті часи, коли міфологічна свідомість була витиснута логосом, тобто мислячим і рефлексуючим розумом. Звідси і принципове твердження М. Хайдеггера про те, що світова історія є процес дорефлексивного безсуб'єктивного самотворення «буття-в-світі».

Оригінальним, на нашу думку, є і те, що коли мова йде про конкретне існування особистості, її наявне буття (Dasein) М. Хайдеггер уникає традиційного розподілу буття на матеріальне і ідеальне; Dasein – це якась крапка нерозрізненості (зчеплення) матеріального й ідеального, це місце виявлення буття, що у принципі не може бути описано мовою традиційної метафізики (мовою об'єктно-суб'єктного мислення). Dasein указує на присутність у просторі такого суцього (людини), у мовній поведінці якого виражається тимчасова сутність буття. Отже, буття людини здійснюється лише у світі мови, інакше кажучи – герменевтично. У своєму знаменитому «Листі про гуманізм» М. Хайдеггер підкреслює цей момент, відзначаючи при цьому, що мова не є вираженням організму, живої істоти: «Мова є будинок буття, живучи в якому, людина існує, оскільки, оберігаючи істину буття належить їй».

І далі він пояснює цю думку: при визначенні людяності людини як екзистенції істотним виявляється не людина, а буття як екстатичний вимір екзистенції. Вимір цей, однак, не є деяка просторовість. Скоріше навпаки, усе просторове й усякий час – простір існують у тім вимірі, у якості якого існує саме буття [12, с.160].

Отже, світова історія, за М. Хайдеггером, починається з мовного створення світу; якісь експресивні моменти мовної практики виступають у нього в якості значенневих структур буття. Історичне минуле народу, як і його майбутнє, існує лише в мовному світі, тому розуміння як спосіб «буття-в-світі» здійснюється герменевтично. Без герменевтики, тобто повсякденного розуміння історичних здійснень народу, історичне існування неможливе. Світова історія завжди історія «світу» якогось конкретного народу – цивілізованого чи примітивного, історія його «буття-в-світі». «Світ» у М. Хайдеггера виступає в якості базового (онтологічного) поняття; поза «світом» немає і не може бути історії як способу буття народу. Якщо якийсь з елементів першосвідомості випадає з орбіти мислення наступних поколінь, відбувається руйнація цілісності буття в світі [15, с.349].

«Світ» – це скоріше сфера змістів як можливих способів розуміння і тлумачення речей. А змісти визначені для народу його первісною мовою. Світова історія народу, таким чином, починається з мовного створення буття. У своїй мові народ знаходить первинно-історичні структури буття, на основі яких формуються потреби, інтереси й ідеї. Ці базисні структури виникають поза і незалежно від свідомості і волі людей, але їхнім джерелом є самодіяльна мова, – так пояснює М. Хайдеггер джерело базисних структур світу. Далі він уточнює це становище вже стосовно до людини й історії. Людина в якості «буття-в-світі» існує історично лише тому, що вона є чимось тимчасовим в основі свого буття. Це не слід розуміти так, що вона існує в часі подібно до природи. Історичність людського існування корениться в її тимчасовості. Вона ж (тимчасовість) переживається кожним поколінням і кожним індивідом як буття між народженням і смертю, як «буття-до-смерті». Історичні здійснення народу бачаться М. Хайдеггеру як виконання ризикованого проекту виживання, прийнятого «віч-на-віч зі смертю» [16, с.55].

Проект виживання, що вимальовується з попередніх міркувань, це те, що поєднує народ, символізує його історичний вибір, який був зроблений народом у момент смертельної небезпеки. Народ виконує успадкований від своїх предків проект, і тим самим він існує в модусі долі, бере участь у справжньому історичному здійсненні. Доля і є справжня історичність. У цьому твердженні М. Хайдеггер солідаризується зі своїм попередником – О. Шпенглером, що розглядав долю

як форму переживання людей, як істотну ознаку історії, на противагу причинності, що, на його думку, доречно для опису природи, але неспроможна, коли треба прояснити історію [2, с.56].

Важливо відзначити, що М. Хайдеггер вважав повноцінним учасником «світової історії» тільки народ; саме він перебуває у владі «природного розуміння світу». Що ж стосується класів і подібних їм носіїв світогляду й ідеології, то вони здатні лише на розігрування псевдоісторичних ролей. Класи не є самостійними історичними діячами. Вони є продукт розпаду історичного народу, свідчення завершення його «буття-в-світі», а боротьба класів за владу є пряма погроза історичному існуванню народу. От чому класи знаходяться поза світовою історією, хоча й уявляють себе в центрі її. Ясно, що таке трактування входить у пряму суперечність з марксистською теорією класів і класової боротьби.

Спробу надати цілісну історичну картину з позицій екзистенціальної філософії здійснив також інший німецький мислитель К. Ясперс в роботі «Зміст і призначення історії» [17]. К. Ясперс вважав, що людство має єдині витoki і єдину мету. Витoki його відчутні лише в мерехтінні багатозначних символів, і наше існування обмежено ними. До таких ми можемо віднести будь-які міфи. Зміст же історії осягається нами тоді, коли ми підкоряємо її ідеї історичної цілісності.

Осмилюючи історію, як побіжно ми відзначали, К. Ясперс увів ключове поняття «вісь часу», крапку відліку, від якої бере початок всесвітня історія. За таку крапку неможливо брати будь-яку світову релігію, християнство наприклад, тому що християнство не є загальна релігія. Тут потрібна більш універсальна підстава, і такою К. Ясперс вважав момент появи людини як цивілізованої істоти. Людина у тому вигляді, у якому вона збереглася і до сьогодні, сформувалась десь між 800 і 200 р. до н.е. У цей період відбувається поступовий перехід від міфу до логосу, до усвідомлення людиною власного «Я», до відкритості її світові. Людина виходить за межі свого індивідуального існування, стає особистістю. Однак між особистістю і масою існує велика дистанція: те, що досягається окремою людиною, не стає загальним надбанням. Воля переростає в анархію, і тоді епоха позбавляється творчого початку. У свідомості людей відбувається переоцінка колишніх цінностей, вона завершується створенням нових нівельованих концептуальних поглядів, і на їхній основі виникає тяжіння до єднання. Цей процес завершується створенням імперій. Цьому сприяє соціальний рух, боротьба усередині суспільства, утворення і діяльність держав тощо. У суспільстві виникає напруга, вона і підштовхує людину до історичного міркування. Сьогодні люди розглядають як занепад, як якусь пізню

стадію розвитку; ними відчувається близькість катастрофи, вони шукають виходу на шляхах реформ, виховання, взаєморозуміння.

Таким чином, осьовий час як би проливає світло на всю історію людства, дає можливість створити структуру світової історії. Його значення в тім, що він знаменує собою зникнення великих культур стародавності, що існували тисячоріччями; тим, що здійснилося тоді, людство живе до сьогоднішнього дня. Реальним спогадом про буття основного часу є Ренесанс. Спочатку осьовий час був обмежений у просторовому відношенні, але історично поступово він стає всеохоплюючим [18, с.192].

У цьому відношенні В. Кремень та В. Ткаченко найважливішими опорними поняттями в усвідомленні історичного поступу вважають уявлення про народ, час, територію та національний інтерес [19]. Історія розглядається вченими як суспільний процес, життєдіяльність у просторі і часі людей, які обстоюють власні інтереси. Відтак завданням дослідників історії має бути не систематизація знань про минуле, а, насамперед, пошуки відповідей на питання « Чому так сталось?», «Які фактори цьому сприяли?» тощо.

Аналізуючи основні концепції історичного розвитку, зазначимо, що наприкінці XIX ст. і в історичній, і в етнологічній, і в соціологічній науках унітарно-стадіальні концепції або відступили на задній план, або були цілком витиснуті. На зміну їм прийшов або чистий емпіризм, відмова від яких би то не було теоретичних побудов і взагалі скільки-небудь широких узагальнень, що знайшло своє вираження в працях представників баденської школи неокантіанців (В. Віндельбанд і Г. Риккерт), або плюрально-циклічний підхід до історії. І так було протягом майже всієї першої половини XX ст. Але починаючи з 40-х років, становище почало змінюватися. Унітарно-стадіальний підхід до історії став відроджуватися і поширюватися, захоплюючи все нові і нові галузі суспільних наук.

Багато в чому все це, на нашу думку, пов'язано з початком і наступним розгортанням тієї революції в розвитку продуктивних сил людського суспільства, що одержала назву науково-технічної (НТР). Цей переворот привернув увагу до розвитку виробництва в цілому. І тоді стало цілком зрозумілим, що ця революція не є першою. Їй передувало ще два найбільших переломи в розвитку продуктивних сил людського суспільства.

Перший з них – перехід від збирання і полювання до землеробства і скотарства, від господарства, що привласнює, до виробляючого господарства, за переворотом закріпилася назва аграрної, або агракультурної, революції.

Другим переворотом був перехід від ручного виробництва до машинного, що іменують промисловою (індустріальною) революцією. Іншим фактором, що сприяв відродженню в західній науці еволюційних ідей, було висування після Другої світової війни в числі першочергових завдань суспільних наук проблеми майбутнього країн, що склали так званий «третій світ». Було зрозуміло, що ці країни значно відставали від розвинених країн, соціально-історичних організмів, які склали «перший світ», що їм потрібно подолати це відставання, а для цього вони повинні розвиватися. Виникла необхідність детальної розробки поняття розвитку, причому розвитку поступального, тобто прогресу. Тоді в історії філософської та соціальної думки виникає знову ідея лінійної, стадіальної концепції розвитку суспільства, головною з яких постала теорія постіндустріального (а потім інформаційного) суспільства, у розробці яких найбільш відзначився загальновідомий соціолог Д. Белл.

Перша ж велика публікація Д. Белла – книга «Кінець ідеології» (*The End of Ideology*, 1960) – створила йому репутацію одного з провідних американських теоретиків у галузі соціальних і політичних наук. Поряд з Артуром Шлезингером, Д. Белл очолив т.зв. «школу консенсусу» – ліберально-центристський рух, що домінував в інтелектуальному житті Америки 1950-х років. Ключовою тезою цієї школи стало твердження про вичерпаність традиційних політичних ідеологій. Комунізму, фашизму й іншим «програмним» ідеологіям Д. Белл протиставив ліберальну прихильність помірним соціальним реформам, вільному ринковій й індивідуальним цивільним волінням.

Д. Белл, відзначаючи роль еліт, підкреслював: Кожне з відомих нам суспільств поділялося за тою чи іншою осью ознакою на еліту і маси. З іншого боку, суспільство буває відкритим або закритим. У минулому більшість суспільств були елітарними і закритими в тому розумінні, що аристократія була надзвичайно замкнутою. На противагу цьому сучасні суспільства стали відкритими, при цьому, в міру того як знання і технічна компетентність ставали неодмінною умовою для входу в еліту, основою процесу для такого просування ставала освіта. У постіндустріальному суспільстві еліта – це еліта знаючих людей. Така еліта має владу в межах інститутів, пов'язаних з інтелектуальною діяльністю – дослідницьких організацій, університетів тощо, – але у світі великої політики вона володіє не більш ніж впливом. Остільки, оскільки політичні питання усе тісніше переплітаються з технічними проблемами (у широких межах – від військової технології до економічної політики), «еліта знання» може ставити проблеми, ініціювати нові питання і пропонувати технічні рішення для можливих відповідей, але вона не має влади сказати «так» або «ні». Останнє є прерога-

тивою політиків, але не вчених або економістів. У цьому зв'язку вкрай перебільшеною представляється ідея про те, що «еліта знання» може стати новою елітою влади» [20].

Зауважимо, що ідеї зникнення великих ідеологій народжуються на вичерпаності песимістичних циклічних поглядів та потребі концепції позитивного суспільного розвитку, якою стала концепція постіндустріального суспільства, котра надовго захопила свідомість дослідників філософії історії. Появу праці «Прийдешнє постіндустріальне суспільство» багато хто на Заході сприйняв спочатку як антитезу теорії К. Маркса, таку ж гігантську за розміром та значенням. Однак Д. Белл не погоджувався з тим, що його називають «антимарксистом», про що неодноразово заявляв і писав. Більш того, свою теорію постіндустріального суспільства він розглядав багато в чому як творче продовження марксистської теорії і навіть часом називав себе «постмарксистом».

Згідно з Д. Беллом, суспільство складається з трьох досить самостійних і незалежних у своєму розвитку й існуванні сфер діяльності: техніко-економічної системи, політичного ладу і культури [21, с.62]. Свої роботи Д. Белл присвятив у різному обсязі всім трьом зазначеним сферам (наприклад, «Культурні протиріччя капіталізму», «Кінець ідеології» та низку статей). Однак головне дослідження, над яким він працював понад тридцять років, тобто практично усе своє творче життя, було присвячено насамперед техніко-економічній сфері постіндустріального суспільства.

Протягом своєї роботи над цією проблемою Д. Белл по-різному перелічує основні ознаки постіндустріального суспільства (від п'яти у виданні 1973 року до одинадцяти – у більш пізніх). Зміст концепції постіндустріального суспільства може бути більш зрозумілий, якщо вказати на наступні, на думку Белла, вихідні специфічні виміри і компоненти:

- сфера економіки: перехід від виробництва товарів до виробництва послуг;
- сфера зайнятості: перевага класу професійних фахівців і техніків;
- осьовий принцип: провідна роль теоретичного знання як джерела нововведень і визначення політики в суспільстві;
- майбутня орієнтація: контроль над технологією і технологічними оцінками діяльності;
- процес прийняття рішень: створення «нової інтелектуальної технології» [22, с.288].

В основу своєї концепції Д. Белл поклав ідею, що нове суспільство буде визначатися у своїх головних рисах розвитком науки, знання, причому сама наука, знання будуть набувати згодом усе більш

зростаючого значення. Становлення постіндустріального суспільства відбувається, стверджував він, так само, як у свій час індустріальне, капіталістичне суспільство вийшло з надр аграрного, феодального.

Теорія Д. Белла, на нашу думку, являє собою аж ніяк не чергову умоглядну концепцію майбутнього людства, яких останнім часом з'явилося безліч. Ідея постіндустріального суспільства являє собою не конкретний прогноз майбутнього, а теоретичну побудову, засновану на ознаках нового суспільства, що зароджується, гіпотезу, за якою соціологічна реальність могла б співвідноситися десятиліттями і яка дозволяла б при порівнянні теорії і практики визначити фактори, що впливають на зміни, які відбуваються в суспільстві.

У 70-80-і роки в США та всьому західному світі широку, у тому числі теоретичну, полеміку викликала проблема рівності. Зіштовхнулися головним чином два принципи: рівність можливостей і рівність результату. Д. Белл не міг залишитися осторонь від цієї полеміки. Його міркування з цього приводу досить проникливі і певні: здібності людей досить відрізняються одна від одної, а система освіти збільшує перевагу здатніших. Таким чином, рівність можливостей є досяжним у перспективі ідеалом для постіндустріального суспільства, тоді як рівність результату недосяжна.

Розглядаючи проблему соціальної нерівності, він констатував, що соціальну нерівність у постіндустріальному суспільстві не може бути усунуто. Цьому перешкоджають природні розходження людей у здібностях і якості отриманої ними освіти, а також їхні індивідуальні особливості, що не суперечить принципів рівності можливостей, а, навпаки, є його наслідком. Суспільство постійно відчуває потребу в лідерах і діячах, що володіють найбільш розвинутими здібностями і знаннями, яких відповідно повинно бути винагороджено по заслугі, тобто в меритократії. Керівне і якоюсь мірою привілейоване положення меритократів, на відміну від минулих епох, визначається не успадкованими ними від попередніх поколінь багатством і владою, що спочиває на походженні або її захопленні, на непотизмі, а на реальній потребі у висококваліфікованих і компетентних фахівцях і менеджерах різного рівня. Разом з тим Д. Белл зауважує, що різниця в доходах представників різних професій, винагорода меритократів за їхню роботу повинні залишатися соціально прийнятними і не бути надмірними [21, с.70].

Нова ситуація зумовила важливе значення світоглядних цінностей, що затверджують ідеї постіндустріального розвитку. Коли зміни реального світу не знаходять відображення в ідеології, цінності виявляють тенденцію до втрати власного сенсу. У свою чергу, без творчої, з'єднуючої ідеї та з'єднуючих цінностей все розпадеться. Розуміння

цього призвело у 70-ті роки двадцятого століття до формування процесу, що отримав назву «реідеологізації». Він прийшов на зміну «деідеологізації» та позначав тенденцію і дії, спрямовані на посилення впливу ідеології на життєдіяльність суспільства.

Слід зазначити, що повернення до визнання ролі та діючої сили ідеології у суспільстві проходило на підґрунті прагматично-інструментального підходу, який спирався на функції ідеології, які можна поєднати у дві групи: а) пізнавально-аналітична група, що включає пояснювальну, оціннісну, прогностичну функції; б) практично-прикладна група, що включає інтеграційну, мобілізуючу, охоронну, орієнтаційну та спонукальну функції. Наявність класово-стратифікаційних структур, їх об'єднань та організацій за принципом спільного інтересу робило ідеологію – ідею як ідеал – універсальним засобом консолідації, спрямованістю цілеспрямованих дій людей у боротьбі за власну життєздатність. Як віддзеркалення соціальних інтересів, ідеологія пронизує соціально-практичну діяльність та поведінку соціальних суб'єктів.

Таким чином, ідеологія ставала необхідним компонентом суспільного життя. При цьому соціальна диференціація зумовлює наявність у ньому різних за значенням і характером видів ідеологій – групових, класових, національних, державних, релігійних тощо. Тому вимоги звільнитися від ідеології суперечать її сутності: неможливо за допомогою гасла відмінити те, що є іманентним моментом у житті суспільства. Навіть агресивна критика ідеології найчастіше є лише формою випробування зразків альтернативного порядку її видів, що виборюють для себе місце у суспільстві. Насправді ж питання зводиться лише до відмови від певної ідеології, зміни її змісту, який відображав би конкретні історичні реалії. Так вважає Д. Белл, переходячи від концепції «деідеологізації» до «реідеологізації», та стверджує, що мав на увазі не кінець ідеології взагалі, а лише необхідність відійти від «фашистської» чи «радянської» ідеологій [23, с.304].

Ідеологія надає певного сенсу діям людини. Але її ціннісна орієнтованість відрізняє ідеологію від об'єктивно-наукових конструювань, від науки в цілому. У власних здібностях висувати прогнозування майбутнього вона наближується до утопії. Обґрунтування одних цінностей та оскарження інших призводить до того, що ідеологічні конструкції тяжіють до міфотворчості. Надання ідеології державного статусу догматизує її доктрини, піднімає їх на рівень всезагального абсолюту, тим самим спрощуючи її до рівня кліше та гасел. Наявність в ідеології повсякденного рівня, пов'язаного з найближчими інтересами людей, зумовлює присутність народного здорового глузду у її структурі, що своєрідно виражає власний досвід та суспільну думку.

Ціннісна природа зумовлює виявлення в ідеології науковості та ненауковості, конструктивності та деструктивності, прогресивності та реакціонізму, а звідси й позитивної чи негативної ролі ідеології у суспільстві. В умовах переходу суспільства до постіндустріального розвитку на зміну класової ідеології надходить нова, технократична (не політична) – «постідеологія» з елементами науковості під впливом науки та техніки. Усе це безпосередньо стосується сучасного українського соціуму. У цьому ж сенсі необхідно звернутися і до широко відомих сьогодні робіт політолога Семюела П. Хантінгтона [24, с.35]. Автор констатує перетворення людства на єдину ієрархічно побудовану структурно-функціональну систему, а отже – занепад культурних і національних цінностей. Вчений виділяє в сучасному світі 7-8 великих цивілізацій: західна, конфуціанська, японська, ісламська, індійська, православно-слов'янська, латиноамериканська і, можливо, африканська. Крім них, існують дрібні цивілізації, наприклад, культура англійців жителів островів Карибського басейну. Саме між великими цивілізаціями, а не між націями-державами, проходить лінія розлому. І найзначніші конфлікти майбутнього розгорнуться уздовж неї.

У роботах С. Хантінгтона важливою є теза про існування розколотих цивілізацій, до якої він відносить і українську. Він справедливо вважає, що розколоті цивілізації породжують конфлікти і є нестабільними. Саме це ми спостерігаємо нині на теренах України. Але все ж таки, зіткнення цивілізацій є тільки однією стороною історичного процесу. Інша його сторона – це взаємодія цивілізацій, яка набрала великого розмаху в умовах глобалізації світу [25, с.296-299].

Окрім того сучасні проблеми України необхідно розуміти крізь призму регіональної цивілізації. Проте питання перетворення української порубіжної цивілізації в складову західноєвропейської залишається відкритим. Українська цивілізація є цивілізацією зростаючою, бо вона має всі необхідні матеріальні ресурси, а також «людський та інтелектуальний потенціал».

Література

1. *Кимелев Ю.А.* Философия истории. Системно-исторический очерк // Философия истории. Антология / Ю. А. Кимелев. – М.: Прогрес, 1995. – 334 с.
2. *Мартинов А.Ю.* Исторична соціологія (циклічна парадигма). Монографія / А. Ю. Мартинов. – К. : Рада, 2004. – 288 с.
3. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерк морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – М. : Искусство, 1993. – 303 с.
4. *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории / А. Дж. Тойнби. – М.: Мысль, 2002.

5. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. – М.: Мысль, 1991. – 513 с.
6. Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. – М. : Политиздат, 1996.
7. *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Н. С. Трубецкой. История. Культура. Язык. – М.: Академия, 1995. – С. 81-82.
8. *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории / Г. В. Вернадский. – СПб., 2000.
9. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории / А. Дж. Тойнби ; [пер. с англ.]. – М. : Прогресс, 1991.-736 с.
10. *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М. : Издательство политической литературы, 1992. – 542 с.
11. *Бердяев Н.А.* Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1991. – 175 с.
12. *Хайдеггер М.* Время и бытие / М. Хайдеггер // Мартин Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. – М. : «Республика», 1991. – 445 с.
13. *Юрганов А.Л.* Опыт исторической феноменологии / А. Л. Юрганов // Вопросы философии. – 2001. – № 9. – С. 36-49.
14. *Семенов Ю.* Философия истории // http://scepsis.ru/library/id_1066.html
15. *Андрущенко В.П.* Сучасна соціальна філософія / В. П. Андрущенко, М. І. Михальченко. – К. : Генеза, 1996. – 368 с
16. *Вололагин А.В.* Мировая история в интерпретации Мартина Хайдеггера / А.В. Вололагин // Философские науки. – 1989. – № 9. – С. 55 – 69.
17. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Мысль, 1994.
18. *Ясперс К.* Смысл истории / К. Ясперс// Философия истории. Антология. – М.: Мысль, 1995. – С. 190 – 230.
19. *Кремень В.Г.* Україна: альтернативи поступу (критика історичного досвіду). / Кремень В.Г., Табачник Д.В., Ткаченко В.М. – К. : ARC-UKRAINE, 1996. –793 с.
20. *Белл Д.* Социальные рамки информационного общества / Даниел Белл // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. // Публикация с сайта «История Интернета в России»: http://NetHistory.Ru/biblio/1_043172230.html
21. *Араб-Оглы Э.* Взгляд из XXI века. / Э. Араб-Оглы // Свободная мысль – XXI. – 2000. – № 12. – С. 60 – 70.
22. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Даниел Белл. – М. : Академия, 1999. – 786 с.
23. *Капитонов Э.А.* Социология XX века: история и технологии / Э. А. Капитонов. – Ростов-на Дону : Феникс, 1996. – 512 с.
24. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // Полис. – 1994. – № 1. – С. 34-40.
25. *Михальченко М.* Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи / М. Михальченко. – Дрогобич : ВФ «Відродження», 2004. – 488 с.

Кравченко П.А., Мельник А.И.

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ

Неклассическая методология анализа истории исходит из того, что позиция исследователя не абсолютизируется, а сфера наблюдений ограничена исследовательским инструментарием. Возникает идея множественности, дополнительной описаний реальности и методов исследования благодаря изучению их методического обеспечения. Научная объективность понимается как интеллектуальное согласие, сочетание нескольких перспектив, а рефлексия средств и методов познания – как условие достижения объективности. Но в истории прошлое быстро приобретает черты стабильной неизбежности, которая перечеркивает любые варианты развития. Прошлое является данностью в которой нет места для возможного. Если признать, что будущее по своей природе является вероятным, то отсюда – прогнозирование будущего такое же сложное, как и толкование прошлого. Дифференциация этих научных проблем связана с различным научным инструментарием. Возникает постнеклассическая методология. Ее отличительной чертой является растущее осознание того, что наука это социальный институт и поэтому научные картины мира в значительной степени определяют цели и ценности научной деятельности. Критерий научности – не истина или справедливость, а эффективность, что определяется целями экономического и социально-политического характера. Позиция исследователя трактуется как встроенная в структуру изучаемого объекта, а сам ученый не только наблюдатель, но и часть исследуемой реальности. Стирается грань между объектом и субъектом познания. Субъект вместе со своим методом составляет часть объекта, что ведет к полному разрушению представлений о существовании абсолютного наблюдателя. Процесс познания одновременно становится процессом конструирования реальности. В исследовании ученый не столько открывает содержание, сколько конструирует его, переводя практическое понимание на язык своей науки.

***Ключевые слова:** «Ось времени», экзистенциальная история, общечеловеческая цивилизация, исторический плюрализм, метафизика истории, неклассическая методология, плюрално-циклический подход, трансформация, философия истории, цивилизационная парадигма истории, цикличность истории.*

Kravchenko P.A., Melnik A.I.

CONCEPTUALIZATION PHILOSOPHY of HISTORY in NONCLASSICAL METHODOLOGY

Non-classical analysis methodology of history comes from the fact that the position of the researchers are not considered to be absolute, as the sphere of their research is limited by research tools. Therefore the idea of plurality, additional description of reality and research methods due to the study of methodological support appears. Scientific objectivity is understood as an intellectual assent,

the combination of multiple perspectives, but reflection of means and methods of knowledge – as a condition for achieving objectivity. But from historical part of view the past very quickly gains features of stable inevitability, so it negates any options of the development. The past is a given essence where there is no place for possibility. If we accept that the future is probable by its nature, hence it is also incredibly difficult to predict the future as well as to interpret the past.

Differentiation of these scientific problems is connected with various scientific instruments. Post non classical methodology appears. Its distinguishing feature is constantly growing awareness of the idea that a science is a social institution and that is why the scientific pictures of the world predominantly determine the goals and values of scientific activity. The criterion of science is not the truth or justice but the efficiency which is determined by the objectives of economic and socio-political nature. The position of the researcher is treated as an integral part which is embedded in the structure of the object under consideration and the scientist is not only an observer, but also a part of the reality which is studied. The border between the subject and the object of cognition disappears. The subject together with its method is part of the object which leads to complete destruction of the idea about the existence of an absolute observer. The process of cognition at the same time gains the features of the process of reality constructing. In this study the researcher not only opens the content but designs it as well when extrapolating its practical understanding on the language of their science.

Keywords: *«time axis» existential history, human civilization, historical pluralism metaphysics of history, nonclassical methodology, pluralistic and cyclic approach, transformation, philosophy of history, the history of civilizational paradigm, cycling history.*

Надійшла до редакції 3.03.2015 р.