

Державний заклад
«Південноукраїнський національний педагогічний університет
Імені К. Д. Ушинського»

На правах рукопису

Добролюбська Юлія Андріївна

УДК 300.3+301+930.1

ТИПОЛОГІЯ СУЧАСНОЇ СИСТЕМИ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант

Кавалеров Анатолій Іванович

доктор філософських наук, професор

Одеса – 2011

ЗМІСТ

Вступ.....	4
РОЗДІЛ 1	
МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ	
ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ15	
1. 1. Розробка теорії філософії історії у вітчизняній та зарубіжній науці	18
1. 2. Тематизація проблем філософії історії у світлі системного підходу	31
1. 3. Основні риси сучасної системи філософії історії	59
РОЗДІЛ 2	
НЕКЛАСИЧНА МЕНТАЛЬНА ПІДСИСТЕМА	
ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ104	
2. 1. Ментальність як основа пізнавальної теорії	109
2. 2. Сучасні теоретичні пошуки історичної антропології в межах від макро- до мікроісторії.....	125
2. 3. Антропологічна методологія вивчення історичних процесів.....	160
РОЗДІЛ 3	
ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА ПІДСИСТЕМА	
ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ180	
3. 1. Основи постмодерністської філософії історії Х. Уайта.	184
3. 2. Постмодерністський підхід до дослідження історичних процесів та подій.....	208
2. 3. Парадигма постмодернізму з позиції «піднесеного історичного досвіду».....	234
РОЗДІЛ 4	
ПОСТНЕОКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ	
ЯК ПІДСИСТЕМА262	
4. 1. Новий сенс філософії історії	267

4. 2. Нові підходи до вивчення історичної реальності	294
4. 3. Когнітивна стратегія постнеокласичної філософії історії	321
Висновки	351
Список використаних джерел.....	358

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сьогодні очевидне проникнення філософсько-історичної проблематики на усі рівні суспільної свідомості, що до деякої міри стає своєрідною модою і навіть нормою поведінкової комунікації сучасної людини. Історія і філософія історії розглядаються як один з улюблених об'єктів критики і дискусій, причому не лише фахівцями, але усіма мислячими людьми. Підсумки обговорення проблем сенсу, ідеї, напряму розвитку історії, її єдності (чи множинності), механізму функціонування і способів пізнання випліскуються на сторінки періодичної печаті, в інші засоби масової інформації. В цілому це не дивно, адже філософія історії є унікальним взаємопроникненням загального і окремого, всесвітньої історії і життєвої долі окремого індивіда, загальнолюдських моральних, соціальних, культурних ідеалів і духовності, розчиненої в структурах повсякденності.

Актуальність дослідження обумовлена тим, що філософія історії як специфічний розділ філософського знання є недостатньо вивченим проблемним полем: не повною мірою прояснений її статус як самостійної філософської дисципліни, нечітко окреслений предмет дослідження, недостатньо вивірений категоріальний апарат. Лише в останні роки намітився деякий перелом: філософські проблеми історичної науки стали все частіше фігурувати на сторінках вітчизняної періодики та Інтернету, увійшли до складу довідкових видань з філософії, почали розглядатися на в дисертаційних дослідженнях по соціальній філософії та філософії історії. Однак більшість існуючих на сьогоднішній день філософсько-історичних узагальнюючих праць або взагалі відмовляються від розгляду онтологічної, гносеологічної та епістемологічної проблематики на користь історіософської, або включають їх на рівні другорядного підрозділу, що, звичайно, недостатньо для повного та всебічного усвідомлення природи та завдань історичного пізнання.

Запропонована робота представляється своєчасною також тому, що дискурс про «кінець» і кризу історії належить до загальних місць сучасної філософської думки – у наш час він став настільки загальноприйнятим, що більшість авторів останнім часом вже починають уникати прямого посилання на нього, вважаючи його самим собою зрозумілим. Але, як відомо, навіть останні новини з часом застарівають. Повідомлення про «кінець історії» також втратило до нашого часу свою новизну.

Перегляд методологічних основ філософсько-історичних досліджень у середині ХХ ст. був пов'язаний з «антропологічним поворотом», що став наслідком становлення і розвитку історії ментальностей. Незважаючи на визнані позитивні оцінки антропологічного повороту, багато дослідників вже давно почали помічати його мінуси: фрагментація досліджень, ухил до нарративу і втрата «загального», зменшення «пояснення» за рахунок «опису».

Нинішню кризу, на відміну від попередніх, зв'язують з «викликами» постмодерну, звично виділяючи серед них «лінгвістичний поворот» і залишаючи в тіні його антропологічний вимір.

Потреба в дослідженні проблем філософії історії витікає також з того факту, що в середовищі професійних істориків існує розхожа думка, згідно з якою «історики і не відчують особливої потреби в філософії». У них нібито «своїх турбот вище голови, з яких безперечно головна – встановити, "як усе, власне, відбувалося насправді"». Зовсім не заперечуючи первинної значущості цього фундаментального науково-дослідного завдання, зазначимо, що в теоретичному плані воно багате наслідками однобічності, бо на усіх етапах наукової діяльності історика неминуче присутній певний арсенал когнітивних засобів і методів, та або інша методологія, на яку він свідомо або неусвідомлене спирається. І ця методологія вимагає ґрунтовного філософського осмислення.

Проте, за рідкісним винятком, фахівці-історики не схильні концентруватися на осмисленні специфіки свого ремесла, його методологічних особливостей, «переадресовуючи» ці питання філософам

науки. В результаті виходить, що дві близькі за своєю природою дисципліни – філософія історії і історична наука – існують майже в ізоляції одна від одної: з одного боку, це фахівці-історики, які розроблюють свою конкретну проблематику; з іншої – філософи історії, які займаються осмисленням методологічних і світоглядних питань історичного пізнання. Робота по подоланню вказаної конфронтації тільки починається та притягує увагу все ще незначної частини наукового співтовариства. Ця обставина обумовлює актуальність дисертаційного дослідження, одним з головних завдань якого є обговорення шляхів продуктивного співробітництва між професійною історією та філософією історії. Таке зачінання має сприяти знайденню компромісу в «війні» двох шкіл – історичної та філософської. Війна ця тим більше неконструктивна, що ведеться на об'єднуючій їх взаємні інтереси «території історичного».

У такій інтелектуальній ситуації необхідно критично проаналізувати і осмислити провідні тенденції сучасної філософії історії, систематизувати круг нових проблем, які перед нею виникли, осмислити нові, нетривіальні способи конструювання історії і відношення до історичних джерел.

Наукова проблема полягає у філософському осмисленні нової історичної свідомості, здатної адекватно сприйняти зміни, що відбулися і здійснюються у світі, критично подолати європоцентристську перспективу, у створенні в цьому світлі нової історичної культури і нового образу історичної науки. Стає усе більш очевидним, що збереження за ремеслом історика гідного суспільного статусу неможливе без осмислення усіх наслідків різноманітних «поворотів», без створення нових теоретичних моделей і відновлення синтезуючого потенціалу історичного знання на новому рівні.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Робота виконана в межах планової наукової теми кафедри філософії та соціології Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» «Інноваційність у методології і технології наукового й соціального пізнання» (№0109U000194 затверджена

на засіданні вченої ради університету, протокол №5 від 25.12.2008) та в рамках тематики наукових досліджень кафедри всесвітньої історії «Інноваційні методології історичних досліджень» (№0109U000195 затверджена на засіданні вченої ради університету, протокол №5 від 25.12.2008 року), керівником та виконавцем якої є дисертантка.

Мета і завдання дослідження. Мета дослідження полягає у системній типології сучасної філософії історії та у розкритті на цій основі тенденцій її розвитку, які зв'язують воєдино її ключові підсистеми.

Реалізація поставленої мети передбачає формулювання та вирішення науково-дослідницьких завдань:

- дослідити стан теорії філософії історії у вітчизняній та зарубіжній науці, виявити специфічні риси та особливості її розвитку, поставити питання їх теоретичної обґрунтованості у сучасному ідейному контексті;
- здійснити позиціонування філософії історії як самостійної наукової дисципліни, визначити об'єкт та предмет філософії історії;
- охарактеризувати філософію історії з позицій системного підходу та виділити ключові підсистеми сучасної філософії історії;
- надати розгорнуту характеристику та конструктивну оцінку науково-дослідницької та методологічної діяльності історичної школи «Анналів»; встановити характерні риси та особливості розуміння ментальності як основи пізнавальної теорії;
- окреслити основні сучасні напрямки дослідження історичної реальності, що склалися в історичній антропології;
- проаналізувати специфіку когнітивної стратегії антропологічної методології вивчення історичних процесів в межах некласичної ментальної підсистеми філософії історії;
- прояснити сутність та механізм постмодерністських інновацій в філософії історії, реконструювати загальний рух думки провідних теоретиків постмодернізму в процесі обґрунтування основ нової підсистеми філософії історії;

- показати особливості теорії та практики постмодерністської деконструкції та конструкції історії, межі та можливості застосування постмодерністського підходу до дослідження історичних процесів;
- виявити специфіку предмета та дослідницької стратегії постмодернізму з позиції «піднесеного історичного досвіду»;
- співвіднести методологічні протиріччя та точки перетину між класичним трактуванням історичного процесу, некласичною ментальною та постмодерністською підсистемами, довести можливість виведення «серединної позиції» в процесі формування постнеокласичної підсистеми філософії історії;
- розкрити нові підходи до вивчення історичної реальності, що склалися в постнеокласичній філософії історії;
- обґрунтувати існування когнітивної стратегії постнеокласичної підсистеми філософії історії.

Об’єктом дослідження є сучасна філософія історії, яка розглядається у системному вимірі.

Предмет дослідження – типологія сучасної системи філософії історії.

Методологічні основи та методи дисертаційного дослідження. Робота виконана в руслі системного підходу, розробленого в межах параметричної загальної теорії систем. Його використання надало можливість запропонувати типологію системи філософії історії взагалі та системи сучасної філософії історії зокрема. Системний синтез дозволив здійснити концептуальну інтерпретацію некласичної ментальної, постмодерністської та постнеокласичної підсистем сучасної системи філософії історії, охарактеризувати виділені підсистеми у відповідності з системними дескрипторами.

В якості методологічної основи виступає також когнітивний підхід та принцип парадигмального оформлення наукового знання. Дослідження було проведене в контексті тих уявлень про наукове історичне пізнання, згідно яким його розвиток супроводжувався не плавним кумулятивним

накопленням історичних знань, а когнітивними проривами, зміною парадигм, одних стилів наукового мислення іншими, появою нових моделей наукового дослідження, їх конкуренцією і домінуванням на етапах історії. Однак базовий кунівський концептуальний інструментарій корелюється відповідно до філософсько-історичної спрямованості дисертаційного дослідження. Так, термін «наукова революція» замінюється на тотожне йому поняття «повороту» (антропологічного, лінгвістичного), що має поширення у працях сучасних вітчизняних філософів науки та істориків.

Парадигмальне бачення розвитку наукового знання доповнюється у роботі теорією його історичних етапів. Первинно ця теорія, фіксуючи наявність класичного (в двох його станах – додисциплінарному та дисциплінарному), некласичного та постнекласичного періодів розвитку науки, була сформульована стосовно природознавства, а потім поширилась на інші сфери наукового знання. В різних варіаціях (класика / некласика; класика / посткласика; класика / некласика / неонекласика; класика / неокласика / постнеокласика тощо) вона фігурує в працях багатьох вітчизняних та зарубіжних вчених – І. В. Бичко, І. В. Бойченко, В. В. Ільїна, М. К. Мамардашвілі, М. А. Можейко, М. О. Кукарцевої, О. П. Пунченко, Т. І. Ящук.

Методологічною основою дослідження є також принцип плюралізації еталонів науковості (Т. Кун, І. Лакатос, Л. Лаудан, П. Фейерабенд, М. Фуко, Ю. Хабермас). Згідно цьому принципу дослідницькі практики в історичному пізнанні не можуть бути зведені до одного загального для них наукового стандарту, однак можлива їх наукова типологія.

В дисертаційному дослідженні системний підхід у поєднанні з типологією наукового знання надає можливість запропонувати типологію сучасної філософії історії у тому вигляді, в якому вона представляється авторці даної роботи. В результаті виділяються такі підсистеми сучасної філософії історії:

– некласична ментальна, виражена у безумовній гегемонії ідейної спадщини школи «Анналів»;

– постмодерністська, що стала наслідком «лінгвістичного повороту»;

– постнеокласична, яка перебуває у стані становлення.

Вказані три підсистеми складають систему сучасної філософії історії, яка характеризується співіснуванням та протистоянням трьох потужних пізнавальних стратегій, кожна з яких несе в собі несумнівні відбитки парадигмальності.

В дисертаційній роботі були використані такі конкретно-наукові методи: метод порівняльно-історичного аналізу для дослідження ідей, що виникли в ході розвитку філософії історії від пропедевтичного до сучасного стану; метод логіко-теоретичного аналізу для вивчення внутрішньої структури ключових підсистем сучасної філософії історії; метод логіко-історичної реконструкції в аспекті прояснення принципіальних положень різних підсистем з метою їх подальшого співставлення; метод синтетичної редукції для виведення системних компонентів постнеокласичної підсистеми.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше в українській філософії історії на основі системного підходу запропонована типологія сучасної філософії історії, виокремленні її основні підсистеми.

Вперше:

– здійснена системна типологія сучасної філософії історії, виокремленні та проаналізовані її ключові пізнавальні конфігурації: некласична ментальна підсистема, яка виросла з надр школи «Анналів» та споріднених їй напрямків – історичної антропології, історії повсякденності, мікроісторії; постмодерністська підсистема, яка стала наслідком «лінгвістичного повороту» в філософії історії, пов'язана з затвердженням принципів деконструкції, інтертекстуальності, наративізму. По характеру концепту, структури і субстрату вказані підсистеми класифіковані як

варіанти відповідно онтологічної та епістемологічної підсистем філософії історії;

– з'ясовано, що в контексті загальних атрибутивних ознак науковості історичного дослідження в межах основних підсистем сучасної філософії історії їх трактування відрізняється значними модифікаціями, що дозволяє говорити про наявність в кожній підсистемі своїх еталонів науковості та наборів когнітивних принципів, які сформувалися в рамках особливих стилів історичного мислення;

– виокремленні нові основні концепти когнітивної стратегії і принципи наукового дослідження, пропонувані постнеокласичною підсистемою філософії історії: історизму, об'єктивізму та холізму. Запропонована характеристика постнеокласичної підсистеми філософії історії: концепт – принципи історизму, об'єктивізму і холізму, структура – теорії середнього рівня, субстрат – категорії «інтертекстуальності» тексту і історичного контексту.

Уточнено:

– стан неокласичної ментальної підсистеми філософії історії у її сучасному вигляді, яка здійснює відмову від холізму, акцентуючи увагу не на метанаративі, а на наративі окремих історичних подій. Шукані наративи не вплаваються один в одного, а поєднуються за типом мозаїки і, знаходячись у взаємній координації, залишаються, проте, окремими сутностями. Ці окремі сутності взагалі можуть не бути наративами, які школі «Анналів» в принципі не притаманні. Еволюційний ряд історії замінюється структурним, події або процеси розчленовуються не на хронологічні етапи, а на структурні елементи (ментальності), вибір яких цілком залежить від волі самого дослідника і саме так створюється картина «тотальної» історії;

– формування постмодерністської підсистеми філософії історії пов'язано з усвідомленням вирішальної ролі мови у створенні історичного дисциплінарного дискурсу. Головним наслідком «лінгвістичного повороту» в історії визнана неможливість прямого доступу до історичної реальності:

представлена в різних варіантах мовної репрезентації, вона завжди вже витлумачена. На цій підставі зроблений висновок, що якщо будь-якому розумінню реальності передує формуючий вплив мови, то незбійна множинність історичних реальностей – мовних ігор та їх інтерпретацій. Акцентована метафоричність мови істориків, яка призводить до реіфікації понять, що набувають самостійного буття. На базі аналізу праць провідних теоретиків постмодерністської філософії історії показано, що залежність історика від сучасності не тільки світоглядна, але й лінгвістична;

– специфіка методологічної ситуації, що склалася в сучасній філософії історії, характеризується переходом від моністичної інтерпретації історії до плюралістичної, методологічним сепаратизмом та мультиплікативністю дослідницьких практик;

– сучасна фаза розвитку філософії історії ознаменована співіснуванням трьох її ключових парадигм – класичної, некласичної ментальної та постмодерністської. Незважаючи на всі відмінності між ними, ці пізнавальні конфігурації є не взаємовиключними, а доповняльними. Частково вони пересікаються між собою, переходять одна в одну, а в окремих випадках протистоять одна одній. Однак разом ці підходи допомагають глибше та з різних точок зору досліджувати сутність історичного пізнання.

Отримало подальший розвиток:

– розгляд філософії історії у складі трьох основних підсистем – онтологічної, епістемологічної та аксіологічної. Кожна з них спеціалізується на власному колі проблем, має предметну область та теоретико-методологічний інструментарій. Варіативність концепту, структури і субстрату провокує існування безлічі їх субсистем. При цьому кожна підсистема і субсистема філософії історії здійснює передусім власну домінанту дослідження історії, але містить в собі аспекти інших систем філософії історії;

– розуміння завдань філософії історії в експлікації сутнісного змісту, процесуальної форми та сенсу історії. Філософія історії зосереджена не на

історії як особливого роду реальності, обмеженій рамками минулого, а на історичному знанні та пізнанні;

– обґрунтування критичного розгляду справжніх методологічних вад дослідження історії, які завдяки фіксації на них уваги постмодернізмом притягують сьогодні потрібну увагу філософії історії. Історичний твір підкорюється вимогам поетики та риторики і в цьому сенсі є літературним текстом з притаманними йому «сюжетом», мова володіє здатністю структурного впливу на своїх конкретних «носіїв», а тексти минулого містять в собі ряд прихованих та неусвідомлених смислових рівнів, які потребують розшифровки;

– констатування пагубності розриву між «історією істориків» та «історією філософів» в контексті пошуку синтетичних тенденцій на «території історичного». На шляху їх зближення в процесі освоєння єдиного історичного досвіду пріоритет віддається філософському осмисленню історичного знання, але з урахуванням принципової значущості поглядів на історію самих істориків.

Практичне значення одержаних результатів полягає, насамперед, в тому, вони дають можливість поглибити розуміння сучасних трансформацій філософії історії. Дисертаційна робота виконана в руслі філософії історії, на межі з методологією конкретних історичних досліджень. Її основні положення і висновки можуть бути використані у викладацькій практиці при читанні лекцій з філософії історії, соціальної філософії, методики та методології історичних досліджень, філософської та історичної антропології. Зміст дисертації може бути основою для самостійного навчального курсу з сучасної філософії історії. Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані при підготовці курсів з соціальної філософії, історії філософії, філософії культури, а також будуть актуальними при написанні підручників, навчально-методичних програм для підготовки філософів, істориків і фахівців суміжних спеціальностей.

Апробація результатів дисертації. Матеріали дисертації докладалися на методологічних семінарах кафедри філософії та соціології, наукових семінарах кафедри всесвітньої історії Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», доповідалися на засіданнях Санкт-Петербурзького відділення Російського філософського товариства (2003), на ряді міжнародних та загальноукраїнських конференцій, науково-практичних семінарах університетів і академій України: «Історичний досвід та сучасність» (Одеса, 1997, 1998, 2002, 2003, 2004, 2005), «Розвиток історичного мислення як засіб формування особистості, її інтелекту та творчих здібностей» (Одеса, 1999), «Удосконалення підготовки фахівців» (Одеса, 2001, 2002), «Роль антропологічного фактора в освітніх технологіях XXI століття» (Полтава, 2002), «Перспективные разработки науки и техники» (Белгород – Днепропетровск, 2004), «Науковий потенціал світу 2004» (Дніпропетровськ, 2004), «Історіосфера» (Одеса – Кишинів, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010), «Традиції та інновації в науці та освіті XXI століття» (Одеса, 2010).

Публікації. Основні положення дисертації висвітлені у монографії дисертантки «Філософія історії: типи та моделі» (13,49 др. арк.), 22-х статтях у фахових виданнях, затверджених ВАК України (1 у співавторстві), (11,2 др. арк.), 4-х підручниках та навчальних посібниках (2 у співавторстві), 24-х статтях в інших наукових збірках та матеріалах конференцій. У спільних публікаціях внесок співавторів рівновеликий.

Структура дисертації обумовлена метою і завданнями дослідження та відображає логічну послідовність вивчених питань. Робота складається зі вступу, 4-х розділів, які містять 12 підрозділів (у 1-му розділі – три підрозділи, у 2-му розділі – три, у 3-му розділі – три, у 4-му розділі – три), а також висновків і списку використаної літератури.

Повний обсяг дисертації – 357 сторінок (без списку літератури). Список літератури містить 528 найменувань та займає 52 сторінки.

РОЗДІЛ 1

МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Філософія історії традиційно включається в сферу компетенції соціальної філософії разом з філософією релігії, права, економіки. Як окрема філософська дисципліна філософія історії підкоряється характерним саме для філософського знання правилам осмислення світу: теоретичності, автономності, парадоксальності, прагненню до завершеності – і здійснює аналіз релевантного об'єкту в особливих, властивих тільки філософському знанню формах. Визначаючи філософію історії, важливо пам'ятати, що це область саме філософського, а не історичного знання. Абсолютно прав був П. Гардінер, коли стверджував в 1952 році в роботі «Природа історичного пояснення» [450] дихотомію власне історичних питань і питань про історію. Перші – компетенція істориків, другі, ширші – сфера діяльності філософів [450].

Тим часом, в багатьох роботах з філософії історії ця обставина забувається, зникає і нерідко йдеться саме про історію і суму її проблем. Крім того, багато істориків виступають проти вторгнення філософії в межі історичної науки. К. В. Хвостова, наприклад, вважає, що роль філософії в історичному дослідженні зводиться тільки до визначення пріоритетів історичного аналізу [369, с. 63]. Саме тому історики часто сумніваються в можливості філософії освоїти усю суму проблем історії, оскільки, на їх думку, «філософи самі сильно залежать від істориків» [317, с. 4], «філософські ідеї приходять і йдуть. Історики можуть не знати останніх епістемологічних і метафізичних віянь, але вони знають, як робити історію і це усе, що вони повинні знати» [480, с. 323].

В той же час, історики нерідко стверджують, що «загальноісторична теорія повинна спиратися на фундаментальні, тобто загальні властивості історичної реальності як цілого, інакше вона дійсно неможлива» [317, с. 5].

Саме філософія, чия доля – дослідження загального, здатна вичленувати ці фундаментальні властивості, надати філософські теорії граничного рівня узагальнень, тобто спробувати пояснити усю історію. Американський філософ історії Т. Хамероу вважає, що сьогодні «для більшості істориків практика означає більше, ніж теорія; діяльність більша, ніж рефлексія. Ті, хто це відчувають, пишуть про історію, хто ні – про філософію історії» [455, с. 206]. Це пов'язано ще і з тим, що багато філософів не повною мірою володіють категоріальним апаратом історичного знання і не розуміють суті останнього. Цю ідею добре виразив М. Фуко: «Існує свого роду міф історії для філософів. Чи знаєте Ви, що філософи здебільшого дуже неосвічені в усіх дисциплінах, окрім своєї. Існує математика для філософів, біологія для філософів, ну і точно також – історія для філософів. Для філософів історія – це свого роду величезна і велика безперервність, де перемішані свобода індивідів і економічні або соціальні детермінації» [328, с. 350].

Визнаючи справедливість кинутого докору, все ж підкреслимо, що історики, знаходячись в полоні власної професійної рефлексії, яка примушує зрозуміти ціле шляхом компіляції його з частин, демонструють повне нерозуміння суті філософського підходу до дійсності взагалі і до дійсності історичної зокрема. Тим часом ще Ф. Гізо, розмірковуючи про обов'язки історика збирати факти, осягати їх взаємний зв'язок і вдихати в них життя, вказував на необхідність для історичної науки філософії історії як загальної стратегії історичного пошуку. Філософія історії є концептуальним способом дослідження, а історія – переважно емпіричним, таким, що ґрунтується на практичному досвіді. Звідси і дослідницька ситуація в історії послідовно реалізується від формування фактологічної основи дослідження, через постановку проблеми до вибору основних постулатів методології аналізу, а у філософії – від формулювання проблеми і викладу основних підходів при її рішенні до визначення теорії і методології дослідження. Цілком невірно вважати, що історія задає філософії певний набір релевантних проблем, і необхідно розрізняти використання філософської парадигми в історичному

дослідженні і здійсненні філософії історії як такої. Філософія має достатню міру автономності, щоб самостійно позначити свої пріоритети у філософсько-історичному дослідженні і, одночасно, збагатитися проблемами історичної науки. У рамках філософії історії філософські і історичні питання взаємно порівнюються і осмислюються. Метою такого осмислення є конструювання і пізнання того, що називається «картиною історії». Будь-яке «стояче дослідження суспільства має бути філософічним по характеру, і будь-яка філософія повинна цікавитися природою людського суспільства» [346, с. 4]. Філософія здатна неупереджено підійти до роз'яснень свого способу розуміння об'єкту дослідження так само, як і до способів роз'яснення об'єкту релевантної науки. Ця неупередженість не виключає зацікавленості філософії в самій собі, а навпроти, стимулює в ній науковий пошук і інтеграційні процеси. «Філософія займається роз'ясненням і порівнянням способів розуміння світу в різних інтелектуальних дисциплінах» [346, с. 78]. При цьому філософія не втручається в концептуальні підстави досліджуваних галузей знання, а тактовно пропонує як інший, можливий варіант, своє розуміння аналізованих речей.

На жаль, сьогодні між істориками і філософами спостерігається глибокий розрив в мисленні, причому не лише відносно пошуку завдань історичного пізнання і суті людської історії, але і в самих формах думки і мови [305, с. 55]. Очевидно, що для вироблення спільної мови потрібне створення відповідних умов академічного взаєморозуміння, релевантного когнітивно-психологічного клімату, що посприяє спільній роботі істориків і філософів. Всякий теоретик історії неминуче повинен з'ясувати: в чому полягає специфічність історичного буття і чи існує ця специфічність, які основні категорії історичного пізнання, основні історичні поняття, чи ті ж вони, що і в області пізнання природи, або інші. Усе це робить настійно необхідним розгляд теоретико-історичних і філософсько-історичних проблем у взаємному їх зв'язку і дозволяє об'єднати обидві дисципліни під загальним ім'ям однієї з них як філософію історії [184, с. 15-16].

1. 1. Розробка теорії філософії історії у вітчизняній та зарубіжній науці

Філософська література, присвячена осмисленню проблем історичного пізнання та його окремих теоретичних і методологічних аспектів, відрізняється значною різноплановістю. Підкреслимо, що у рамках цього дослідження не ставиться завдання створення всеосяжного огляду течій, що визначають у своїй сукупності вигляд сучасної філософії історії. По-перше, це навряд чи здійсненне з причини колосального об'єму вже наявного з цієї тематики матеріалу; по-друге, спроби створення подібного роду оглядів, що охоплюють як практику світової філософії історії в цілому [37, 303, 313, 354], так і її окремі, у тому числі, національні відгалуження [195, 211, 242], вже неодноразово робилися ученими – як вітчизняними, так і зарубіжними. Зважаючи на вказану обставину, наше дослідження фокусує увагу не на детальному викладі усього ходу еволюції філософії історичного пізнання, а на виявленні і характеристиці типологічно стійких системних моделей, що знайшли своє реальне втілення в теорії і практиці конкретно-історичних досліджень і їх наступної філософської інтерпретації.

Оскільки запропонований у дисертаційному дослідженні аналіз передбачає системну типологію філософії історії взагалі та демаркацію сучасної філософії історії на її основні підсистеми, потрібно спеціально зупинитися на присвяченій кожній з них науковій літературі.

Вітчизняним науковим співтовариством була проведена серйозніша дослідницька робота по комплексному вивченню даної тематики. Починаючи з кінця 50-х рр. ХХ ст. були створені узагальнюючі праці з філософії та методології історії, в яких увага була сконцентрована на вузлових питаннях теорії історичного процесу і пізнання. Вчені, які приймали участь у розробці цих праць, ґрунтовно проаналізували предмет і методи історичного пізнання, розкрили різнобарвний характер історичного процесу та засоби його

відображення. Серед радянських вчених, які плідно працювали у цій галузі, потрібно особливо відзначити імена М. А. Барга, А. В. Гулиги, В. А. Дьякова, І. Д. Ковальченко, Э. М. Лооне, Б. Г. Могильницького, А. І. Ракітова [15, 199, 234, 256, 292]. Визнаючи безсумнівну наукову значущість та пізнавальну цінність створених цими авторами праць, слід все ж зазначити, що всі вони в тій або іншій мірі несуть на собі відбиток своєї історичної епохи, внаслідок чого деякі викладені в них положення не можна вважати адекватними у сучасних умовах.

Сьогоднішня ситуація в філософії історії обумовлена необхідністю комунікації, інтелектуального обміну зі світовою філософською традицією, націлена на вдумливе осмислення притаманних їй здобутків та недоліків. Саме такий підхід продемонстрований у ряді праць, створених за останні десятиліття. До їх числа можна віднести праці В. П. Візгіна, І. А. Гобозова, А. Я. Гуревича, Г. І. Зверєвої, М. Є. Копосова, О. М. Медушевської, В. М. Межуєва, О. С. Панаріна, А. В. Полетаєва, Л. П. Репіної, В. І. Стрелкова, К. В. Хвостової [53, 206, 251, 252]. Так, І. А. Гобозов провів демаркаційну лінію між філософією історії та соціальною філософією, що надало можливість вивчати соціальні та історичні процеси під різними кутами зору. Він виявив єдність та багатообразність історичного процесу шляхом аналізу сфер суспільного життя, дослідив онтологічні та гносеологічні проблеми філософії історії. В плані епістемології І. А. Гобозов звернув увагу на необхідність вивчення парадигм в соціальній філософії. На базі тієї або іншої парадигми систематизуються історичні знання, набувають цілісного та строго логічного характеру [68]. О. С. Панарін у першому пострадянському підручнику з філософії історії запропонував власну концептуальну альтернативу трактуванню історичного процесу в ключі догматизованого марксизму. Він намагається реабілітувати історію як процедуру відкриття якісно нових станів людства всупереч проголошеному «кінцю історії» та пропонує вихід в концепції західно-східного історичного мегациклу, фазами якого періодично виступають західна та східна світова

цивілізаційна домінанта [354]. В такій версії ані Захід, ані Схід не мають монополії на історичну творчість: вони виступають як учасники всесвітньої естафети, що підхоплюють досягнення один одного в ході складного просування вперед.

Українська традиція філософсько-історичної думки представлена передусім І. В. Бойченко, автором першого вітчизняного узагальнюючого підручника. Він виділяє класичну, некласичну та постнекласичну парадигми філософії історії. В рамках останньої виокремлюються дві основні версії: тоталогічна, засновником якої є В. В. Кизима та монадологічна, започаткована у працях І. В. Бойченка [37, 188-190]. Підсумовуючи аналіз стану дослідження проблем філософії історії в українській новітній філософсько-історичній літературі, І. В. Бойченко підійшов до цих проблем не тільки як новатор, але і з глибоким розумінням важливості їх вирішення для функціонування філософії історії та українського суспільства. Одночасно його дослідження виявило і складнощі їх дослідження. І. В. Бойченко спробував певним чином систематизувати й розглянути особливості тлумачень історії з позиції універсалістсько-лінійної та культурно-цивілізаційної парадигм. Особливість його позиції при розгляді цієї проблеми полягала в спробі поєднання онтологічного, теоретико-пізнавального та антропологічного підходів до аналізу історії. В центрі уваги І. В. Бойченка в дослідженні моделей історії знаходились питання розвитку української філософсько-історичної думки. Зокрема, він констатує, що в Україні тривалий час функціонував «традиційний, або класичний», тобто лінійно-механістичний, варіант інтерпретації історії. Але одночасно з цим варіантом існуюча некласична інтерпретація історії не розроблялася внаслідок різних причин. Через це дослідник цілком справедливо констатував обмеженість розуміння законів історії у нашій філософсько-історичній, соціально-філософській та філософсько-соціологічній літературі, котра до цього часу, в основному, залишається на ґрунті лінійного одновимірного підходу до історії.

Пізнавальні можливості онтологічного, теоретико-пізнавального й антропологічного підходів І. В. Бойченко застосовував при розгляді трьох методологічних стратегій інтерпретацій – класичної, некласичної та антропологічної. Причому антропологічний погляд на історичний процес в системі уявлень дослідника визначається як центральний і такий, що властивий як класичній, так і некласичній інтерпретаціям. Наголос робився на необхідності в процесі вивчення історії враховувати не тільки існування суспільства, але й буття людини, особистості. прагнення подолати обмеженість традиційного підходу до тлумачення історії та її законів зумовило пошуки методологічних альтернатив. Безпосередня альтернативність у дослідженнях законів історії нині набула форми протилежності класичному раціонально-детерміністичному й діахронному тлумаченню. «Тут у центрі уваги, – вважає І. В. Бойченко, – смисло-життєві, внутрішні закони, творцем, носієм і провідником яких у життя виступає людина» [37, с. 438]. Тому людиноцентризм – це наріжний закон історії, бо не історичний процес, «а, навпаки, саме буття людини є основою і формою вияву історичної реальності». Через це в антропологізмі «на перший план виходить тлумачення закону як об'єктивного закону виникнення суб'єктивності» [37, с. 439]. Другим же за вагомістю в структурі законів історії він вважав «самопізнання й самоздійснення індивідуальної людської істоти» [37, с. 443]. Закон цей, на думку вченого, пояснює співвідношення свободи особи і суспільної необхідності, мікро- і макрокосму, суть самопізнання, горизонт актуалізованої сучасної та горизонт історичної свідомості тощо. Дослідження історичної свідомості, на його думку, набуло особливої актуальності в умовах сучасної України, яка знаходиться на перехресті свого історичного шляху, в умовах глибоких трансформацій всієї суспільної системи.

Треба зазначити, що спеціальних праць з цього питання в українській філософській думці загалом небагато, хоча проблеми осмислення витоків сучасної цивілізації, української долі в світовій історії та «кінця історії»

плідно розглядаються такими авторами, як І. В. Бичко, В. Г. Табачковський, В. І. Шинкарук, Т. І. Ящук [352, 396].

Неоцінним матеріалом при підготовці дисертаційного дослідження були праці класиків філософської думки, які прямо чи скісно внесли вагомий внесок в становлення та розвиток філософії історії як самостійної наукової дисципліни – М. М. Бахтіна, М. І. Карєєва, Л. П. Карсавіна [183, 184]. Неможна не відзначити також праці зарубіжних авторів, які висвітлюють вказану проблематику, – позитивістів (Л. фон Ранке, Ш.-В. Ланглуа, Ш. Сеньобоса), неокантіанців (В. Віндельбанда, Г. Ріккєрта), В. Дільтея, Р. Дж. Коллінгвуда, а також сучасних дослідників – Ф. Р. Анкерсміта, Р. Арона, А. Мегілла, А. Про, Дж. Тоша, Р. Шартє [203, 288, 336, 385, 405, 406].

Значний блок наукової літератури, який зумовив напрямок та поле дисертаційного дослідження, пов'язаний з роботами, присвяченими осмисленню ідейної спадщини некласичної ментальної філософії історії – історичної школи «Анналів». Передусім тут треба виділити класичні вже праці засновників школи – Марка Блока та Люсьєна Фєвра, а також їх багаточисельних послідовників, які складають другу та третю генерацію істориків ментальностей [3-32, 347, 447]. Серед широкого спектру цих праць нами були переважно використані статті та роботи Ж. Ле Гоффа, Ж. Дюбі та А. Бюргєра, в яких містяться роздуми про професію історика, природу та завдання історичної науки, спроби рефлексії та самоаналізу [48, 153, 217-221, 419]. Значна увага були приділена також конкретним прикладам втілення антропологічної методології у дослідженні історичних процесів. Аналіз фундаментальних праць анналістів – Е. Лєруа Ладюрі, Н. З. Девіс, Р. Дарнтон, К. Гінзбурга надав можливість виокремити загальні та унікальні методи історичного дослідження, які пропонує ментальна філософія історії [62-65, 93, 150-152, 222]. Також була використана література, присвячена історії «Нової історичної науки», розгляду та еволюції її методів. У цьому ракурсі можна особливо виділити роботи А. Я. Гурєвича,

Ю. Л. Безсмертного, П. Берка, М. Крома [21-26, 27, 78-80, 84, 208]. Передумови та становлення антропологічної методології «Анналів» були розглянуті нами у низці попередніх праць [101-115]. Апологія ментальної філософії історії доповнена окремими критично-спрямованими розумами, оскільки незважаючи на загальноновизнані позитивні оцінки антропологічного повороту, багато вчених вже звертали увагу на його «мінуси», такі як фрагментація досліджень, поверховість, ухил в сторону наративу та зникнення загальної картини, втрату ваги «пояснення» за рахунок «опису» [72, 345].

Окремий блок літератури по темі дослідження пов'язаний з осмисленням новацій, внесений у вивчення історії теоретиками структуралізму. При вивченні здійснених ними теоретичних перетворень, які принесли за собою «смерть суб'єкту» і так званий «польовий поворот» в епістемології історії, авторка спиралася на авторитетні у цій галузі праці Г. Башляра, Р. Барта, М. Фуко [16, 19, 356-359]. Важливо також зазначити, що праці двох останніх мислителів стали, окрім всього іншого, методологічною основою осмислення наступного, «лінгвістичного повороту» в філософії історії, оскільки в творчості Р. Барта та М. Фуко явно простежуються тенденції переростання структуралізму в постструктуралізм та постмодернізм.

Інший вагомий блок наукової літератури за темою дослідження пов'язаний з осмисленням феномену постмодернізму. В першу чергу необхідно відзначити праці творців цього інтелектуального руху – філософів та істориків – Х. Уайта, Х. Келлера, С. Банна, Л. Госсмана, Д. Ла Капра, Ф. Анкерсмита [4-6, 340, 402-403, 407-409, 453, 464-466, 471-474, 518-528]. Серед багатьох досліджень, які популяризують та аналізують постмодернізм, найбільшу роль для нашої роботи зіграли праці П. Козловскі та І. Хассана [201, 366]. Російські дослідники висвітлюють проблематику постмодернізму в різних, у тому числі і історіографічних ракурсах. Найгрунтовнішими можна назвати роботи І. П. Ільїна, М. О. Кукарцевої, В. І. Стрелкова, Є. Г. Трубіної

[172, 173, 211-214, 327, 338]. В Україні в останні роки з'явилося декілька дисертаційних досліджень, присвячених різним аспектам постмодерністської парадигми. Це дисертації Ю. В. Павлова, О. Н. Перепелиці, К. В. Кислюка та інших [195, 275, 279].

Філософи, які займаються вивченням впливу «лінгвістичного повороту» на гуманітарні науки, вважають, що звертання до мови як альтернативи картезіанського *cogito*, супроводжувалось фундаментальним зрушенням у взаємовідносинах між мовою та поясненням людської поведінки. При цьому одні історики, як зазначають дослідники, сприйняли «лінгвістичний поворот» як виправдання неминучості багатоголосся думок, інші – як підтвердження інтерпретаційної сторони історичного пізнання, треті – як санкцію на інструментальний підхід до знання. Вплив «лінгвістичного повороту» на історичну науку став одним з умов поширення в ній постмодерністських ідей [192, 236].

В сучасній літературі існують різні оцінки впливу ідей постмодернізму на історичну науку. Одні дослідники називають постмодерністську парадигму наступним етапом розвитку, інші – її альтернативою, треті – авангардом. Однак більшість професійних істориків вплив постмодернізму на історичну науку оцінюють негативно, називають постмодерністську інтерпретацію історії знищувальною. В результаті в сучасній історичній науці сформувався образ постмодернізму як загрози інтелектуальної діяльності взагалі та професійній історії особливо [207].

Разом з тим деякі дослідники вважають, що критика постмодернізму не завжди носить предметний та послідовний характер, а самі відносини між постмодернізмом та історичною наукою не відрізняються таким антагонізмом, як це уявляється його критикам. Ці дослідники вважають, що з постмодернізмом пов'язано усвідомлення того, наскільки історично-специфічними були ті інструменти, за допомогою яких історики намагались розшифрувати минуле, а також те, що в історичному дослідженні велике

значення мають епістемологічні фільтри, які опосередковують інтерпретацію його предмета [55, 300, 301, 394].

I, нарешті, завершальним блоком джерел та літератури по темі дослідження були праці, присвячені осмисленню синтетичних тенденцій в сучасній філософії історії. Сама ідея міжпарадигмального синтезу в філософії історії ще нова та не отримала розгорнутого обґрунтування у науково-дослідницькій літературі. Однак її постановку можна знайти в деяких роботах, у яких розглядаються аспекти міждисциплінарності в історичній науці і проблематика історіографічного синтезу. В цьому плані слід виділити праці класиків французької історичної школи «Анналів», а також А. Я. Гуревича, О. М. Медушевської, Л. П. Репіної, Дж. Тоша і деяких інших авторів. В них закладаються основи міждисциплінарної кооперації в сфері соціально-гуманітарного пізнання (Дж. Тош), здійснюється обговорення тематики «історичного синтезу» (А. Я. Гуревич), наводяться «мости» між традиційною історіографією та новітніми епістемологічними «викликами» філософії постмодернізму (Л. П. Репіна). Всі ці ідеї були дуже цінними при проведенні філософсько-методологічного аналізу ключових підсистем сучасної філософії історії в плані їх синтезування та інтеграції [84, 298, 336].

В сучасній літературі по-різному оцінюється сьогоднішня методологічна ситуація в історичній науці, яка характеризується різнобарвністю когнітивних практик. Вчені називають такий стан методологічним плюралізмом або методологічним сепаратизмом. При цьому одні з них розглядають методологічний плюралізм як ознаку нормального розвитку історичної науки, яка значно розширила сферу свого аналізу та переживає труднощі у визначенні методів та масштабів їх застосування, в розробці робочих гіпотез [256, 302]. Інші дослідники розглядають існування різних когнітивних практик в історичному пізнанні та методологічний плюралізм як прояв загальної кризи історичної науки [391]. Вбачаючи кризу історичної науки в її «мультипарадигмальності», вони вважають, що вона супроводжується деградацією інтелектуального багажу історичної науки, її

нездатністю витягати позитивний досвід з минулого, з втратою професійної ідентичності істориків, які відчувають величезний методологічний вплив з боку представників інших наук.

Висловлюється також думка, що криза історичної науки – це, перш за все, криза моністичних інтерпретацій історії, які претендують на універсальність. Так, І. Д. Ковальченко підкреслював, що криза сучасної історичної науки, с одного боку пов'язана з поляризацією методологічних підходів і конкретно-історичних концепцій, яка в багатьох аспектах розриває єдність корінної сутності історичного пізнання. С іншого боку, ця криза, на думку вченого, обумовлена необґрунтованими претензіями цих методологічних підходів на універсальність в розумінні основної суті суспільно-історичного розвитку та провідних принципів і методів його пізнання [199].

Розглядаючи проблему кризи історичної науки, окремі вчені вважають, що не треба ототожнювати стан історії як науки та самовідчуття істориків. У багатьох істориків, як зазначає А. Л. Ястребицька, відчуття кризи пов'язано з небажанням сприйняти багатофакторність і варіативність історії; втратою звичних оцінок та настанов, уявленням про те, що перегляд минулих принципів йде занадто повільно. Однак історична наука змінюється, стає іншою – саме в цьому і полягає сенс кризи [395].

У зв'язку з кризою, в якій, на думку багатьох дослідників, опинилась історична наука, в методологічній свідомості постало питання про те, якими можуть бути шляхи подолання цієї кризи. Одні вчені вважають, що криза історичної науки – явище тимчасове і все владається сомо по собі: історичному співтовариству потрібно лише «протверезіння часом», спокійне очікування майбутньої стабільності в суспільстві. Інші стверджують, що історична епістемологія у новому столітті повинна піти по шляху побудови теорії історичного пізнання як «строгої науки», намагаючись представити суб'єктно-об'єктні відносини в більш жорстких абстракціях. При цьому,

згідно таким роздумам, необхідно повернутися до ідей Просвітництва на новому витку історичної спіралі.

Останнім часом в методологічній свідомості закріплюється впевненість в тому, що вихід з кризи лежить в галузі синтезу різних методологічних ідей. Хоча самий цей синтез трактується дослідниками по-різному. Ряд вчених розглядає синтез як умову створення нової універсальної методології історичного пізнання та загальної теорії, здатної охопити всю складність, багатогранність та різнобарвність історичної реальності. Єдність історії, її інваріантність виправдовує, на думку М. І. Смоленського, пошук найбільш адекватного варіанту загальноісторичної теорії, а наявність сукупності теорій в світі цього не може означати їх рівноцінності з точки зору головної умови, що правомірно висувається до них – степеню адекватності досягнення дійсності. При цьому зазначається, що потреба в загальноісторичних теоріях, які претендують в тому або іншому ступені на пояснення історії в цілому, завжди існувала в історичній науці. Невичерпність історичної реальності робить можливим створення таких теорій, однак саме ця невичерпність перетворює на ілюзію претензію будь-якого варіанту загальноісторичної теорії на монополію. Тому, позитивно ставлячись до методологічного плюралізму в історичній науці, багато дослідників розглядають його як необхідну умову для розробки найбільш адекватного варіанту теорії [317, 318].

Однак в цілому думки про можливість створення та корисність загальноісторичної теорії можна звести до двох тез. Згідно першій, така універсальна теорія необхідна, оскільки тільки в межах цілісного погляду на історію можливо зрозуміти її окремі сюжети. Друга, більш обачлива теза, стверджує, що намагання створити єдину загальну теорію для всіх часів та народів, обов'язкову для всіх вчених, призведе до втрат для історичної науки.

Оригінальний погляд на можливість створення загальноісторичної теорії висловлює П. К. Гречко, який вважає, що цілим історії оволодіти практично неможливо, не тільки в силу її складності та різноманітності, але й

по причині її незавершеності та відкритості для майбутнього [71]. Разом з тим, називаючи загальноісторичні теорії метапаттернами, від стверджує, що іншим чином, не скрізь призми-паттерни дивитися на соціальну реальність, історичну дійсність просто неможливо. Метапаттерни у Гречко виступають в ролі архетипічних вкорінених в методологічній свідомості прообразів ідеї історії та являють базову інтуїцію історії як цілого.

Деякі дослідники синтез різних методологічних ідей розуміють по іншому, а саме як синтез когнітивних практик, а також діалог двох традицій – розсудливо-раціональної (картезіанської) в її сучасному вигляді та екзистенціально-антропологічної. При цьому визнається, по-перше, історичний характер суб'єктно-об'єктної парадигми пізнання та, по-друге, право створювати когнітивні практики поза цієї парадигми. Головні принципи такого синтезу та діалогу вбачаються в таких класичних традиціях, як вкоріненість пізнання в бутті, єдність та категоріальна опозиція суб'єкту і об'єкту, розрізнення емпіричного, трансцендентального та екзистенціального суб'єкту, а також раціональність та спадковість в пізнавальній діяльності. При здійсненні синтезу когнітивних практик як діалогу, вважає Л. О. Мікешина, може бути врахований значний успішний досвід різного роду «інтерференції» та поєднань: «прищеплення» герменевтичної проблематики до феноменологічного методу П. Рікером; поєднання ідей феноменології, герменевтики, аналітичної філософії та нової філософії мови К.-О. Апелем; здійснений Г. Г. Шпетом синтез феноменологічних, герменевтичних ідей та ідей концепції свідомості. Сутнісне значення для синтезу когнітивних практик має визнання під впливом постмодернізму правомірності не однієї, а декількох наукових парадигм та усвідомлення того, що необхідно відмовитися від звичного бінарного мислення в опозиціях, знати спрощену редукцію до протилежних, взаємовиключних моментів по принципу диз'юнкції (або/або). Все це, на думку Л. О. Мікешиної, вимагає змістовної рефлексії та аналітичної роботи, яку не можна звести до виявлення протилежностей [254].

При формулюванні характерних рис нової постнеокласичної філософії історії значну роль для дисертаційного дослідження зіграли новітні доробки українських філософів. Головні напрямки розвитку науки на межі ХХ – ХХІ століття, зміни у методології наукових досліджень сформульовані у працях А. І. Кавалерова [180]. Обґрунтування когитивності української філософії та визначення концепту когітології надається у працях В. Л. Чуйко [380]. Структурна системність суспільствознавчих наук доведена М. М. Мокляком [259]. Проблеми постнеокласичної раціональності як форми рефлексивного осмислення наукового пізнання висвітлюються у роботах О. П. Пунченко [291]. Філософський аналіз напрямків сучасних трансформацій методологічної свідомості, запропонований В. В. Ільїним, був використаний для формулювання обривів нової історичної свідомості [169]. Значна увага була приділена також питанню постнеокласичної метафізики історії, розробленому у монографії О. В. Халапсіса [363].

Розгляд нових підходів до дослідження історичної реальності був зосереджений на теорії локальних цивілізацій, що розробляється переважно російськими дослідниками [156, 157, 175, 376]. Вітчизняна сучасна філософська думка у цьому питанні сконцентрована переважно на осмисленні особливої ролі України як нової історичної реальності [255].

При аналізі можливостей застосування синергетичних концепцій у філософії історії в методологічному плані важливі роботи М. С. Дмитрієвої, в яких висвітлені багатопланові аспекти наукової парадигми, що інтенсивно розвивається та перебуває в процесі становлення [98]. Особливу роль для формулювання висновків дисертаційного дослідження зіграв порівняльний аналіз моделей синергетики та історії розвитку науки (Т. Кун), здійснений в дусі новітніх прийомів сучасної методології.

Необхідними для розуміння основних принципів методології синергетики в філософії, а також стратегії вивчення людської діяльності стали праці І. В. Єршової-Бабенко [158-160].

В умовах кризи історичної науки значна увага в останні роки звертається на синергетику. Дослідники намагаються використати основні положення цього напрямку як постнеокласичну методологічну основу історичного пізнання. Однак досліджень, де розглядається процес розробки теоретичних основ застосування синергетики до гуманітарного пізнання та питання її використання в історичних студіях небагато. В них характеризуються переважно питання загального характеру, такі як важливість синергетики в гуманітарних науках, в різних галузях гуманітарного знання [44]. Вдалою спробою подолати недовіру істориків до точних наук можна вважати працю кишинівського антрополога Л. А. Мосіонжніка «Синергетика для гуманітаріїв» [260]. До недавнього часу практично не існувало праць з проблем використання синергетики в історичному пізнанні. Єдиним виключенням була стаття С. Г. Гомаюнова, в якій автор приходить до висновку, що синергетика дозволяє подолати обмеженість класичних підходів до історії, оскільки поєднує ідею еволюціонізму з ідеєю багатоваріантності історичного процесу [69]. Лише нещодавно з'явилися статті Л. І. Бородкіна [39-41], в яких надається ґрунтовний огляд дискусій про можливість застосування концепцій синергетики в історичних дослідженнях та стверджується обґрунтованість цієї нової міждисциплінарної парадигми.

Аналітичний огляд стану розробки теорії філософії історії у вітчизняній та світовій практиці дозволяє зробити такі висновки:

– історико-філософський аспект філософії історії в межах світової та вітчизняної традиції розроблений в науковій літературі достатньо широко. В багатьох працях знайшли відбиток пошуки відповідей на питання про сенс, ритми, початок та кінець історії, загальні основи світового історичного процесі. Разом з тим праць, які містять проблемний аналіз історичного пізнання, не так вже і багато;

– історичне дослідження як когнітивна діяльність в рамках різних соціокультурних та епістемологічних контекстів, типів наукової

раціональності та стилів історичного мислення, поки ще не стало предметом філософського осмислення;

– відсутня концептуальна інтерпретація різних когнітивних практик, що склалися в сучасному історичному пізнанні, що робить спробу їх типології актуальною;

– залишається відкритим питання про те, чи можливо в умовах методологічного плюралізму звести різні когнітивні практики до деяких дискурсивних типів чи моделей, а також на базі загальних індикаторів виокремити притаманні кожній з них еталони науковості;

– методологічні сюжети, які мають відношення до теми дисертації, розглядаються багатьма дослідниками неоднозначно, що створює в сучасній філософії історії проблемне поле інтелектуальної напруги.

Рефлексія з приводу ступеня наукової розробки теми, наявність дослідницьких лакун та когнітивних протиріч засвідчує, що тема дисертаційного дослідження носить проблемний характер.

1. 2. Тематизація проблем філософії історії у світлі системного підходу

Філософія історії заснована на здатності бачити, розуміти і пояснювати тотальність історії через абстрактне мислення у формі філософської рефлексії. Філософські абстракції відрізняються від абстракцій інших наук своєю універсальністю, рефлексивністю, здатністю проникати в основу речей і феноменів світу. Вони, як підкреслював М. Хайдеггер, «націлені на ціле, де людина вимовляється до останньої ясності і веде останню суперечку» [362, с. 119]. Абстракції – форма буття знання філософії історії – бувають різних рівнів узагальнення. Чим вище рівень, на який виходить філософ, тим більше абстрактною стає історична реальність. Абстракції філософії історії мають самі різні форми вираження, нерідко з точки зору історичної науки абсолютно неадекватні суті історичного процесу і методології його пізнання.

З точки зору філософії історії шукати Ідею історії можна в самих різних сегментах об'єктивної (чи суб'єктивною) реальності, а також в області міфологічного і езотеричного знання. Сучасний філософ Ш. Ейзенштадт, наприклад, пропонує власну концепцію осьового часу, яка встановлює особливого роду зв'язки між трансцендентними і земними світами, що вимагає перебудови земного порядку речей відповідно до уявлень про трансцендентне [320]. Шануючи права якої-небудь однієї точки зору, філософія історії не терпить, проте, абсолютизації цих прав. Наприклад, твердження типу: «доля людського суспільства є віддзеркаленням долі людського розуму.. і тільки така історія може стати предметом роботи і завданням для філософа» [323, с. 22]; тільки «на основі теоретичної історії може і повинна будуватися філософія історії, що принаймні визнає принципи раціонального мислення і пізнання» [305, с. 62], – різною мірою догматичні, претендують на абсолютність і універсальність.

Очевидно, що для філософії, яка переважно реалізовується як історико-критична парадигма рефлексії світу, що імпліцитно містить в собі як аксіому ідею варіативності світу, думка про те, що наша реальність можливо не єдина, що її достовірність і дійсність нічим не гарантовані, означений вузький раціоналістичний підхід явно недостатній. Він руйнує внутрішній баланс філософського знання як продуктивного синтезу містичної духовної традиції і раціоналізму. Повинно казати про специфіку раціональності і про її співвідношення з формами позараціонального буття і пізнання. У філософії історії існує безліч різних типів дискурсів, що спровоковано методологічною і субстратною варіативністю філософського знання, наявністю в ньому езотерики і екзотерики. У зв'язку з існуванням різних поглядів одна наукова дисципліна може містити більш ніж тільки один тип дослідження. Нерідко з «підпільних» роздумів виходять на світ передові ідеї. Безумовно, далеко не кожна точка зору в рівній мірі заслуговує на увагу і аналіз. Йдеться про неприпустимість обмеження і догматизації філософської рефлексії взагалі і філософсько-історичної зокрема. Можна застосовувати різні методологічні і

евристичні підходи до філософсько-історичних досліджень. Головне потім – не залишити семантичних дірок в пояснювальній теорії філософії історії, уникнути непослідовності в застосуванні тих принципів, які були прийняті як обов'язкові. При цьому нарікати на абстрактність філософії – «те ж саме, що звинувачувати укладачів медичного атласу в забутті правил пристойності. Питання лише в тому, наскільки абстракції філософії здатні прояснити суть справи, яка потрапляє в орбіту філософської рефлексії» [196, с. 45].

Очевидно, що філософія історії (як і філософія взагалі) здатна не просто оперувати абстрактними уявленнями про історію і її пізнання, але і виходити на рівень реального історичного дослідження настільки, наскільки це взагалі можливо для фундаментального гуманітарного знання. Філософсько-історичне дослідження не може складатися з одних абстракцій. Філософ історії повинен мати деяке «історичне почуття» для того, щоб його розуміння природи аналізованого було відрефлектованим а не зовнішнім описом деяких подій. При цьому філософ історії неминує використовувати поняття історичної науки, а також поняття, існуючі в контексті історичної науки. Як справедливо помічає К. В. Хвостова, «вплив сучасних філософських течій.. на конкретне історичне дослідження опосередкований і імпліцитний» [369, с. 63]. Логічна схема історії повинна наповнюватися історичним матеріалом, а для того, щоб мати можливість емпіричної інтерпретації, теоретична схема має бути змістовною і мати розроблений і розгалужений категоріальний апарат, тобто бути в необхідній мірі конкретною. Тут значну роль грає уява філософа історії. Л. Стоун, наприклад, вважає, що свідоме відмова від уяви призводить до вузької спеціалізації, дрібнення тематики в історії, а у філософії історії – до підсвідомого дотримання ідеології, не заснованого на тексті історії [211, с. 78].

Отже, філософія історії бівалентна: з одного боку – це умоглядна, концептуальна побудова онтології і гносеології історії, оскільки без теоретичних передумов жоден філософ або історик не може орієнтуватися в

нескінченному різноманітті емпіричного матеріалу, йому потрібна хоч би початкова гіпотеза. А. Шопенгауер говорив, що для того, щоб піднятися над доступним емпіричним матеріалом необхідно знайти точку балансу, щоб не порушувати перспективу. З іншого боку, теоретичні передумови філософії історії спираються на узагальнення емпіричних (і теоретичних) даних інших наук – семіотики, інформатики, історичної психології, історичної поетики, кліматології тощо. Бівалентність, таким чином, надає філософії історії високу продуктивність досліджень, хоча, говорячи про бівалентність філософії історії, завжди слід пам'ятати, що філософсько-історичне знання характеризується слабкою перевірюваністю, тому друга (емпірична) сторона філософії історії повинна розумітися як критичне (філологічне, наприклад) дослідження історичних джерел і фактів.

Класичним прикладом такого роду є філософія історії Гегеля, де здійснюється послідовне сходження з висот абстракцій в емпірію: Дух як конкретна тотальність – Світовий Дух (загальне) – окрема людина (одиничне) – дух окремого народу (особливе і суб'єкт Всесвітньої історії). При цьому потрібно зазначити, що Гегель створив дві речі у рамках одного завдання: філософію історії як теорію і методологічні постулати аналізу історії і філософську історію – опис історії у власному значенні слова як еволюцію людського суспільства, опис буквальний, наочний, в повній конкретності історії. Тим самим Гегель, ніде цього спеціально не обговорюючи, розмежував філософію історії у вузькому і спеціальному сенсі терміну «філософія», як теорію першооснов, суті і сенсу історичного буття в єдності буття і знання взагалі, і філософську історію як конкретне пізнання історичного процесу у світлі вироблених філософією історії теоретичних уявлень. М. Карєєв назвав перше – філософським, абстрактним оглядом історії людства, тобто філософією історії, а друге – філософською теорією історичного знання або загальною теорією філософії історії як практичної дисципліни, що пропонує зведення методологічних принципів філософсько-історичного дослідження – історіософією [183]. При цьому філософія історії

не прагне до точної історичної істини. Йдеться про істину філософську, яка може бути не точна, але достатня людині. Філософія історії надає можливість системно зрозуміти, пояснити і викласти історію з точки зору, винесеної за межі історії, дає можливість подивитися на історію очима людини іншого, не історичного світу і у результаті отримати не фактуальну істину, а досліджувати природу концептуальних зв'язків історії з позицій єдиної Ідеї історії. Вважаємо, що це – той головний вид діяльності, який надає філософії історії інтелектуальне виправдання.

Для уточнення категоріального апарату дослідження спробуємо надати визначення об'єкту та предмету філософії історії. Термін «філософія історії» вперше був застосований Вольтером, який розумів під ним критичну або наукову історію, той спосіб історичного мислення, коли історик самостійно мислить про історію, замість того, щоб повторювати історії хроністів. Г. В. Ф. Гегель надав терміну інший сенс: для нього він означав загальну або всесвітню історію. Трете значення терміна можна знайти у позитивістів: для них філософія історії означала відкриття загальних законів, що керують рухом подій, про які повинна розповісти історія.

Р. Дж. Коллінгвуд пропонує власне трактування: «Філософія історії вивчає не минуле само по собі і не думку історика про нього, а перше та друге в їх взаємозв'язку» [203, с. 6].

У сучасному філософсько-історичному просторі не можна виявити єдності поглядів на термін. Ю. Семенов визначає філософію історії як загальну теорію історичного процесу. Значення цієї загальної теорії він вбачає в тому, що вона є найзагальнішим методом проникнення в сутність історичних явищ [313].

О. Панарін взагалі не розмежовує філософію історії та історіософію, розташовуючи їх через кому та визначаючи цей розділ філософії як покликаний відповісти на питання про об'єктивні закономірності та духовний сенс історичного процесу, про шляхи реалізації людських

сутнісних сил в історії, про можливість досягнення загальнолюдської єдності [354].

Вважаємо за потрібне запропонувати визначення предмету та об'єкту філософії історії. Об'єкт науки – це шуканий сегмент реальності, те, що досліджується. Об'єкт науки менш мінливий, чим її предмет.

Предмет будь-якої науки формується в процесі дослідження і детермінується а) пізнавальним відношенням людини до деякого релевантного сегменту реальності, б) специфічними саме для цієї науки засобами пізнання. Звідси – предмет науки рухливий, відкритий інноваціям, але, одночасно, стійкий як інваріантний аспект змісту науки.

Предметом філософії взагалі є знання про світ в цілому і знання про механізм пізнання людиною цього світу. Факт плінності предмета філософії загальновідомий і загальновизнаний. Очевидна і міра інваріантності предмета філософії: змінюється аспект (аспекти) проблем, що залежить від конкретних історичних і пізнавальних ситуацій, але самі по собі філософські проблеми вічні. Об'єкт філософії – деяка тотальність, межі горизонту якої прямо пропорційні суті об'єднаних в єдине проблемне поле речей або феноменів.

Ми допустили, що філософія історії як самостійна філософська дисципліна підкоряється характерним для філософії правилам формування свого предмета і об'єкту, уніфікації свого категоріального апарату. Тому предметом філософії історії є знання про загальні, первинні витоки і причини всесвітньої або будь-якої локальної історії; знання про сенс і про фундаментальну, детермінуючу періодизацію і процесуальну форму історії ідеї; знання про методологію пізнання історії. Об'єктом філософії історії виступає тотальність історичних фактів і закономірностей.

У предметі будь-якої науки виділяють його зміст і об'єм. Зміст предмета науки є власне сума послідовно вирішуваних на різних етапах розвитку науки проблем. Об'єм предмета науки – сума аспектів

досліджуваного фрагмента реальності, тобто сума аналізованих аспектів об'єкту науки.

Змістом предмета філософії історії є взаємно детермінуючі один одного та закономірно мінливі процеси філософського пошуку. А саме пошуку:

1) загальних філософсько-історичних понять і підстав, що дозволяють міркувати про історію в специфічних термінах стадій і фаз історичного розвитку;

2) особливих принципів, що обґрунтовують єдину структуру історії;

3) підходів при рішенні філософських проблем необхідності та причинності в історії;

4) специфіки філософського, природно-наукового і власне історичного аналізу історії;

5) теорій і методології філософсько-історичного пізнання світу;

6) цінностей в історії і цінностей самої історії;

7) соціально-психологічних детермінант історії;

8) основ міждисциплінарного синтезу в теорії філософії історії;

9) побудов теоретичної історії як «комплексу взаємозв'язаних теорій, що пояснюють хід і взаємодію безлічі локальних історій і всесвітньої історії» [305, с. 66];

10) витоків і принципів дослідження специфічної мови історії.

Об'єм предмета філософії історії дорівнює сумі аспектів об'єкту наукового пізнання філософії історії: онтологічного, гносеологічного, аксіологічного – і закономірних варіацій цих аспектів. А. Ігнатов дуже вдало диференціював об'єм предмета філософії історії на «що», «як», «куди», «скільки», «де» і «коли» історії [458]. Для того, щоб пояснити метафори Ігнатова і чітко позначити об'єм предмета філософії історії, виділимо її основні типи. На нашу думку, після Гердера і Гегеля однією з найбільш послідовних, цікавих і вдалих спроб загальної типологізації філософії історії була робота Х. Раппопорта, що вийшла у 1898 році [293]. Раппопорт пішов по наступному шляху: 1) виділив два значення філософії історії – теоретичне

(наукове) і практичне (прикладне); 2) вичленував три напрями філософії історії – провіденціальний (Августин), метафізичний (Гегель), науковий (Віко – позитивісти – Маркс); 3) науковий напрям розділив на фізико-кліматичний, фізіолого-психологічний і культурно-історичний [293, с. 11]. У межах науки того часу це була типологізація, яка до певної міри упорядковувала філософсько-історичні дослідження, і саме тому вона, з необхідними трансформаціями, протрималася майже до першої третини ХХ століття.

У сучасній філософській літературі виділяють матеріалістичний, субстанціальний, суб'єктивістський типи філософії історії (І. Кон, Ю. Кімелєв, Б. Губман). Підстави такого поділу неясні. І. Кон розмежовує суб'єктивістський і об'єктивний типи філософії історії за гносеологічним принципом. Проте отримане в результаті ділення занадто широке і не цілком адекватне завданню точного визначення і типології філософії історії. Так само недостатнім є розподіл на лінійні та нелінійні філософсько-історичні концепції зважаючи на надзвичайну варіативність об'єкту філософії історії, який явно не вміщується в межі тільки просторового ділення і виключно онтологічного розгляду [73, 193].

Цікавим є підхід Л. Голдстейна до означеного питання. У роботі «Історичне знання» [452] він запропонував виділяти в теорії філософії історії її інфраструктуру, як найбільш важливу частину, в якій досліджується техніка і методологія історії як наукової дисципліни, і суперструктуру, тобто власне історичну продукцію. А. І. Ракітов запропонував розділити історіографію, історіософію і історичну епістемологію так, щоб перша належала до історичної науки, остання – до філософії історії, а історіософія – їм обом. Він розрізнув виділені області знання по об'єкту, предмету і типу знання, об'єкту і методології дослідження [292, с. 125-154]. Такий підхід, безумовно, плідний, оскільки чітко розмежовує сфери діяльності наук про історію, але в той же час він і «затушовує» своєрідність філософсько-історичного аналізу історії, що не вичерпується тільки логіко-

методологічним аналізом історичного, але включає і художньо-емоційне пізнання історії. Крім того, термін «історіософія» взагалі чітко не визначений і часто розуміється (особливо в російській філософській традиції) як абсолютний синонім поняття філософії історії.

А. Лубський пропонує поділ на класичну, некласичну, постмодерністську та неокласичну моделі філософсько-історичного пізнання [236].

І. В. Бойченко виділяє класичну, некласичну та постнекласичну парадигми філософії історії. В рамках останньої виокремлюються дві основні версії: тоталогічна, засновником якої є В. В. Кизима та монадологічна, започаткована у працях І. В. Бойченка [37, с. 321-343]. Постмодерністське розуміння філософії історії виражено в ідеї Ф. Анкерсмита, відповідно до якої філософія історії розділяється на три великі області: історіографію, що описує історію написання історії; критичну філософію історії, що є філософською рефлексією з приводу того, як взагалі можливі історичні висновки; спекулятивну філософію історії, що досліджує ритм історії [6].

Здійснимо процедуру визначення і типології філософії історії системним методом як найбільш строгим з наявних в сьогodнішній гуманітарній науці.

Підкреслимо, що ми розуміємо філософію як особливу когнітивну діяльність, що в рівних частках поєднує пояснення і систему його логічного обґрунтування і розуміння у вигляді художньо-емоційного і безпосередньо-інтуїтивного досягнення істини. При цьому ми виходимо з того, що вказані аспекти когнітивної діяльності перетинаються частиною своїх об'ємів, являючись експлікацією і елементами загальної процедури широкої філософської інтерпретації. Поняття «розуміння» запозичене з теоретико-понятійного апарату герменевтики, де воно інтерпретується як результат роботи свідомості, спрямованої на уловлювання сенсу. Розуміння в герменевтиці – практичне володіння сенсами. Сьогodні розуміння в гуманітарному знанні є універсальною категорією, що характеризує

діяльність з будь-якими семіотичними системами. Функції розуміння – когнітивна, регулятивна, ідеологічна. Розуміння реалізується не лише в раціональній моделі, тобто як універсальне понятійне мислення, теоретична діяльність, але і в невербальних формах людської активності, спрямованої на схоплення сенсу. Пояснення є універсальним способом теоретичного відношення до світу як світу об'єктів, сума засобів, необхідних для досягнення певної мети. Функції пояснення і розуміння в науці співпадають, але на відміну від розуміння пояснення завжди реалізується як раціональна модель пізнання. Семантика пояснювальної парадигми полягає у відповіді на питання: «чому це так?», а розуміння – «що це таке?». Пояснювальна парадигма є вужчий і строгіший підхід до аналізу об'єкту, оскільки розуміючи події, історик одночасно повинен і зрозуміти «людей минулого, зрозуміти те, чим вони відрізняються від нас» [406, с. 92]. Проте, пояснювальна і інтерпретаційна парадигми тісно пов'язані в науковому дослідженні і нерідко стимулюють розвиток одна одної. «Пояснення на одному рівні часто готує ґрунт для інтерпретації фактів на більш високому рівні» [56, с. 165]. Більш глибоке проникнення в причини подій веде до переінтерпретації фактів, що надає їм новий сенс і стає основою нового пояснення. Філософія історії характеризується, як ми вказали вище, тими ж специфічними рисами.

Ми використовуємо трактування системного підходу у версії, запропонованій А. І. Уйомовим, яка надалі розробляється І. В. Дмитрівською [99, 100, 277, 343, 344]. Тут суть системного підходу, на відміну від несистемного, розуміється таким чином: для системного підходу характерний особливий напрям дослідження від властивостей і стосунків, що розуміються як особливого роду речі, до власне речей. Для несистемного підходу типовий зворотний напрям дослідження – від речей до властивостей і стосунків. Стосовно визначення системи це означає, що системний підхід припускає послідовне дослідження спочатку концепту системи, потім її структури і, нарешті, її елементів. При цьому сама система розуміється як річ

(чи безліч речей), на якій реалізовано якийсь відношення із заздалегідь фіксованими властивостями. Концепт системи є системостворююча властивість (P), структура – системостворююче відношення, що формує систему (R), субстрат – річ або безліч речей, на яких виконується системостворююче відношення, тобто структура. Субстрат є змістовний компонент системи. Прийняття системного підходу в гносеології і методології науки припускає орієнтування ученого на особливий тип структурної онтології, а саме, на якісне розуміння речей. Таке трактування в історії філософії і науки пов'язане з діалектичною традицією, тоді як метафізична методологія заснована на просторовому розумінні речей.

Відштовхуючись від системного визначення філософії взагалі (концепт – отримання знання про способи і логіку буття світу і про методи пізнання способів і логіки буття світу; структура – певний тип філософської рефлексії як специфічного способу роздуму, вираженого в дискретних поняттях і знаннях; субстрат – загальне), задамо систему філософії історії і системи її різних типів.

При формуванні системи філософії історії невизначеним системним компонентом знання, який фіксує проблемну ситуацію, є концепт – системостворююча властивість. Його пошуки пов'язані з включенням його в систему філософії і розглядом його як аспекту концепту цілого. У такому разі система філософії історії виражатиметься формулою $m = (S) = df (R (m)) P$, де m (філософія історії) є системою тоді і тільки тоді, коли на ній реалізуються властивості P (філософський аналіз всесвітньої і локальної історії і способів її пізнання), що знаходяться в заздалегідь фіксованих стосунках R (деякий тип філософської рефлексії (методу)), субстрат – деяка тотальність історичних фактів і закономірностей, що розуміється як сама історична реальність або як текст. Таким чином, концептом системи філософії історії є P – певні властивості філософського методу, який тут застосовується, структурою R – сам метод, субстратом m – ті категорії історії, які виникають в результаті застосування методу до певної історичної

субстанції (історичної події, тексту тощо). Значить, філософія історії як система є та ж філософія, але «посаджена» на історичний субстрат. Наприклад, ми задаємо систему філософії історії як історичного матеріалізму. Тут концептом буде мета будь-якого діалектичного методу – пояснення розвитку; структурою – закони діалектики; субстратом – історичне знання, яке сформувалося: суспільно-економічна формація, базис, надбудова, спосіб виробництва тощо. Так само відбувається в будь-якій іншій філософсько-історичній системі: позначається деяка предметна область (субстанція) m_1 , формуються концепт, структура і з'являється субстрат системи m – перетворена предметна область, тобто те знання, яке виникло в результаті застосування певного методу, отже, з'являється система, цілісність. У нашій роботі ми застосовуємо вказаний системний метод для ефективною і теоретично обґрунтованою типології філософсько-історичного знання. Ми хочемо показати, як виникає і чи виникає взагалі цілісність у філософсько-історичних конструкціях.

Система філософії історії як і система філософії є відкритою і варіативною, тобто здатною включати нове знання або на рівні субстрату, або на рівні структури чи концепту. Тому зберігається деяка «не цілком визначеність» в змістовному відношенні для структури, субстрату і концепту цієї системи. Ця «не цілком визначеність» поступово знижується у міру заповнення новою інформацією змістовно не цілком певних системних компонентів. В ході цього процесу система філософії історії придбаває велику змістовну точність і повноту. Нова інформація, що поступає в систему, дозволяє задати нові підсистеми. У нашому випадку формування підсистем різних типів філософії історії не лише надає змістовну точність і повноту системі філософії історії, але і ілюструє пересічні процеси диференціації і інтеграції філософського знання.

М. Кукарцева виділяє онтологічну, епістемологічну та аксіологічну підсистеми сучасної філософії історії США [211]. І. Гобозов також пропонує розглядати історичні факти з точки зору їх онтологічного, гносеологічного та

аксіологічного поділу. На наш погляд, продуктивна ідея Гобозова не містить в собі чіткого обґрунтування основ такої типології. Крім того треба зазначити, що у цьому випадку ми маємо справу з фактом паралелізму концептуальних побудов на одну тему двох незалежних один від одного дослідників [68].

Можливо задати онтологічну, епістемологічну та аксіологічну підсистеми філософії історії. Ці підсистеми виконують в системі філософії історії наступні функції: адаптації системи до нового знання, поглинання знову виниклого знання, розвитку, стабілізації.

Онтологічна підсистема філософії історії має своїм концептом встановлення суті, сенсу і логіки буття історії як фрагмента об'єктивної (суб'єктивної) реальності, тобто створення загальної теорії історії на основі єдиного пояснювального принципу; структурою – онтологічне відношення; субстратом – загальний план і процесуальну форму тотальності історичного. Варіативність концепту онтологічної підсистеми філософії історії провокує у свою чергу існування її різних субсистем: телеологічної (Вольтер, Віко, Гегель), антропологічної (Ранке, Маркс, Карсавін, Ігнатов), есхатологічної (Шопенгауер), теологічної (Т. де Шарден, Бердяєв), номатичної (Ортега-і-Гассет), світ-системної (А. Франк, І. Валлерстейн), ментальної («Аннали»), глобалістської (Робинсон), енваєронментальної (Вернадський, російський космізм), цивілізаційної (Тойнбі, Хантінгтон, Ясперс, Дюмон, Айзенштадт, Уілкінсон), психо-соціально-економічної (Дьяконов), культурологічної (Шпенглер, Шубарт, Сорокін), синергетичної (Капіца, Курдюмов, Малінецький, Бранський, Назаретян, Кульпин, Ткачук).

Епістемологічна підсистема філософії історії має своїм концептом пізнання законів і тенденцій минулого, сьогодення і майбутнього історичного; пізнання можливих евристичних принципів історичного дослідження; структурою – гносеологічне відношення; субстратом – пізнавальну «якісність» тотальності історичного. Варіативність концепту і частково структури епістемологічної підсистеми філософії історії провокує

існування її різних субсистем: позитивістської (Конт, Гардінер), феноменологічної (Гуссерль, Шюц), аналітичної (Данто, Гемпель, Поппер, Врігт), спекулятивної (Маркс, Гегель), нормативної (Туккер), метафізичної (Мак-Таггарт), біологічної (Херлих), дівінаторної (Дільтей, Джентіле, Коллінгвуд, Зіммель, Арон), деконструктивістської (Дерріда, Фуко, Келлер), постмодерністської (Х. Уайт, Д. Ла Капра).

Аксіологічна підсистема філософії історії має своїм концептом встановлення цінності історії і в історії; структурою – оцінне відношення, субстратом – ідеал і належне тотальності історичного. Варіативність субстрату цієї підсистеми філософії історії дозволяє виділити такі її субсистеми: етико-теологічну (Трельч), етико-телеологічну (Кант), реконструктивну (Ріккерт), етико-політичну (Роулс, Кроче).

Очевидно, що кожна задана підсистема філософії історії містить в собі аспекти інших типів філософії історії. Наприклад, онтологічна підсистема включає ряд аспектів епістемологічної підсистеми, епістемологічна – низку запитань аксіологічної і навпаки. Подібний стан речей – результат специфіки філософського знання, в якому онтологічний, гносеологічний і інші аспекти аналізу загального не можуть мати один з одним непроникних меж і співпадають частиною своїх об'ємів. Підкреслимо, крім того, що кожна з виділених підсистем філософії історії, зберігаючи сутнісну приналежність до своєї системи, реалізує передусім власну домінуючу дослідження історії.

Кожна підсистема і субсистема реалізує себе в особливих філософсько-історичних категоріях, адекватних вибраному філософському методу. Наприклад, філософія історії Гегеля реалізується через категорії діалектики, через які розуміються категорії духу, розуму, свободи, а філософія історії Х. Уайта – через категорії тропів, поезії, дискурсу, наративу. «Якість» створених філософсько-історичних концепцій і отриманих результатів аналізу залежить не лише від типу, але і від рівня філософської рефлексії, доступної дослідникові.

З метою конкретизації і ілюстрації виділених підсистем філософії історії розглянемо їх на декількох конкретних прикладах. Обрані нами концепції являються одночасно одними з найбільш значущих, ілюстративних і в найменшій мірі досліджених у вітчизняній історико-філософській літературі варіантів відповідно онтологічної, епістемологічної та аксіологічної підсистем філософії історії.

Одна з найбільш популярних сьогодні онтологічних підсистем філософії історії – некласична ментальна підсистема філософії історії, що розробляється школою «Анналів». Широко відома головна мета історичних і філософсько-історичних досліджень «Анналів» – створення картини «тотальної» історії. Ця картина передбачає максимально широке охоплення усіх аспектів людського життя – від матеріально-економічних до культурних, політичних, антропологічних. При цьому тотальність історії для «Анналів» – не еклектичний опис усіх можливих аспектів громадського життя, але «нове дослідження взаємин між різними сторонами історичної дійсності і особливо співвідношення матеріальної і ідеальної сторін життя» [85, с. 22].

На думку анналістів, в сучасній історії і філософії історії важливий контекст, в якому досліджується сюжет історії. Визначальним контекстом при рішенні завдань філософсько-історичного аналізу виступає свідомість і самосвідомість людини. Вона інтерпретується як ментальність і задається як головний засіб вивчення і реконструкції історичної картини світу і динаміки громадських структур. Спочатку ідея менталітету означала існування деякої форми або стилю мислення, відповідної конкретній суспільно-історичній ситуації («закон партиципації» Леві-Брюля, «склад мислення» Богданова). Марк Блок і Люсьєн Февр розуміли менталітет як своєрідний аналог тієї частини колективного несвідомого, яка в глибинній психології Юнга відноситься до принципово неусвідомлюваного. Сьогодні поняття «менталітет» тлумачиться Ж. Ревелем, Ж. Ле Гоффом, А. Бюргьєром і іншими анналістами як деяка структурна єдність образів і уявлень людей, яка визначає їх поведінковий механізм і пізнавальні орієнтири в різні історичні

епохи. Менталітет розцінюється ними як опосередковуюча ланка, медіум між минулим і сьогоденням. «Наш менталітет, – вважає Г. Бутуль, – знаходиться між нами і світом як призма. Ця призма, користуючись словами Канта, є апріорною формою нашого пізнання» [414, с. 32].

М. Вовель протиставив поняття менталітету і ідеології, трактованій в марксистській парадигмі. На думку Вовеля ідеологія безумовно пояснює думки і почуття людей минулого, а також значення цих думок і почуттів в історії. Але очевидно, що серед них є і такі, які не можна пояснити ідеологією і саме вони конституюють область історичної ментальності. Вовель вважає, що концепція історичної ментальності в її опозиції марксистській концепції ідеології поміняла місцями традиційну сферу «значення» історії на сферу «зображення» в історії. У ментальності історії ми зустрічаємося з найнесподіванішими і незвичайними способами репрезентації минулого, і саме ця обставина, на думку Вовеля, робить школу «Анналів» дуже популярною серед не-істориків [513].

У 1993 році в Німеччині вийшла у світ колективна монографія «Європейський менталітет» [442], в якій розглядаються суть і роль менталітету в просторі таких опозицій, як: тіло – душа, секс – любов, простір – час, час – історія. Загальна думка авторів монографії така: ментальність – це тлумачення і розуміння езотеричної суті світу; створення його моделі на основі невідрефлектованих уявлень різних груп людей про світ, емоційних і ціннісних орієнтацій, матримоніальної і вітальної поведінки, соціальних фобій тощо.

Враховуючи такі суперечні рішення концептуального змісту поняття «менталітет», ми в робочих цілях визначимо його як національний, обумовлений соціокультурними і історичними обставинами спосіб бачити, розуміти і пояснювати світ. Самі анналісти, зокрема Ж. Ревель, стверджують, що, використовуючи метод історичної ментальності, історик у вдається піднятися у своїх дослідженнях від рівня опису повсякденних ментальностей: стереотипів поведінки, мови, жестів, звичок, розумових кліше – до рівня

конструювання через ментальності логіки історичного процесу і способів осягнення історичного.

У цьому плані ментальність в історії альтернативно виступає або як суб'єктивний контекст соціокультурної єдності, або як ядро, квінтесенція цієї єдності. Розглядаючи поворот, який зробила в історичній науці школа «Анналів», М. Фуко писав: «... звузивши до межі події, довівши роздільну здатність історичного світу до розміру преїскурантів, нотаріальних актів, прибуткових книг і торговельних архівів, які простежуються рік за роком, тиждень за тижнем, – виявили раптом, що за битвами, декретами, династіями і асамблеями вимальовуються масивні феномени багатовікового порядку. Історія, як її практикують сьогодні, не відвертається від подій; навпаки, вона без кінця розширює їх поле; вона без кінця відкриває нові і нові пласти, більш поверхневі і глибокі; вона без кінця виділяє нові їх ансамблі, де вони часом є численними, частими і взаємозамінними, часом – рідкісними і вирішальними: від майже щоденних коливань цін до інфляцій, що відбуваються упродовж століть» [359, с. 81].

Дослідженнями особливостей формування послідовності зміни менталітету, які (особливості) визначаються ландшафтно-географічними, біологічними, психологічними і культурними обставинами існування етносу, послідовники школи «Анналів» створюють онтологічний варіант філософсько-історичної картини світу в його некласичній ментальній субсистемі, концептом якої є виявлення суті тотальності історичного на основі застосування принципу історичної ментальності. Очевидно, що структурний компонент цієї субсистеми амбівалентний: відношення може бути задане як рух від об'єкту до суб'єкта і від суб'єкта до об'єкту. Ця обставина вказує на необхідний перетин онтологічної і епістемологічної підсистем філософії історії частиною своїх об'ємів.

Іншим прикладом подібного перетину є дівінаторна субсистема епістемологічної підсистеми філософії історії. Основоположник дівінаторної теорії філософії історії В. Дільтей, відповідаючи на кантіанське поставлене

питання «як можливе само історичне знання», визначив як аксіому: тільки в потоці психічних феноменів, телеологічне пов'язаних переживань відкривається загальна відповідність, характерна для цієї історичної епохи. Історія лежить в межах «внутрішнього переживання», принципово відмінного від «зовнішнього» світу природи. Завдання історичного дослідження в тому, щоб із загального потоку переживань, дівінацій, відчужень, емпатій вичленувати цілі і цінності як основні категорії історії. З Дільтеєм був згоден Т. Лессінг: сенс в історію має бути привнесеним, інакше в ній неминуча трагедія мурашника. Дівінацію як метод філософсько-історичного пізнання визнавали і цінували як дуже продуктивний спосіб дослідження історії Г. Зіммель, О. Шпенглер, К. Ясперс, Р. Арон, М. Хайдеггер, Х. Ортега-і-Гассет, Рікер та інші. В середині ХХ століття дівінаторна філософія історії отримує і іншу назву – психоісторія.

«Об'єктивоване самопочуття», «єдине чуття», «відчуження» дійсно до певної міри забезпечує дівінаторній парадигмі філософії історії необхідну евристичність, оскільки коливається між психологічною і метафізичною областями. З одного боку, відчуження має універсальний характер, оскільки складає необхідний коефіцієнт будь-якого чуттєвого образу, проникає в багато психічних стосунків, через які люди відчужають одна одну і об'єднуються в деякі соціальні групи. Гуссерль називав цей феномен «прощупування» горизонту свідомості співрозмовника. З іншого боку, відчуження провокує деяку метафізичну єдність духу суб'єкта з шуканим об'єктом дослідження. Суб'єкт як би відчуває себе всередині об'єкту, який існує з цієї миті у цілковитій згоді з «Я» суб'єкта. З. Фрейд вважав, що відчуження, здійснюване як на свідомому, так і на несвідомому рівні, бере величезну участь в розумінні чужого «Я» і може розглядатися як одна з базальних особливостей інтерсуб'єктивності. При цьому цікаво, що велику роль в процесі відчуження грає акт наслідування як внутрішнього відтворення суб'єктом даного ззовні. Наслідування народжує ідентифікацію, яку Фрейд розглядав як психічний субстрат відчуження. Він характеризував

ідентифікацію як форму емоційного відношення суб'єкта до об'єкту і, одночасно, інтродекцію об'єкту в «Я» людини, де «Я» бере на себе якості об'єкту.

Відчування не відноситься до різновиду асоціацій. У відчутті черга психічних образів зчіплюється спогляданням, і цей зв'язок тісніший і більш нерозривний, чим звичайні асоціації. Правильніше було б позначити його терміном «злиття». Глибоке і багатократне відчування в ситуацію можливо, як вважають психоісторики, тільки у тому випадку, якщо існує закономірний зв'язок між відчуттям і емоцією, що для асоціації як розсудливішої форми, форми чистого інтелекту, характерно у меншій мірі. Зв'язок відчування і емоції реалізується під впливом природжених завдатків психоаналізуючого суб'єкта, соціальних умов, особистої практики, але усе це зв'язується в першу чергу зі сферою несвідомої психіки людини і називається «безпосереднім емоційним відчуттям». Тут велика роль уяви, фантазії, які на перший погляд далекі від холодного аналізу, але проте стимулюють дослідника, мобілізують його на реалізацію необхідної активності, дозволяють йому побачити шуканий об'єкт (історичну подію, історичну особу), не прагнучи перетворитися на цей об'єкт. Філософ історії формулює відповідну ситуації і завданням дослідження установку як безпосередню основу здійснюваного перетворення і настроювання психіки аналітика. Дільтей свого часу вимагав активного відчування, переживання «усім єством» як це має місце у захопленої грою або казкою дитини або захопленого художнім твором дорослого. Але акт відчування не відбувається так довільно в історичних дослідженнях. Сучасний історик-дівінатор, філософ історії формулює або активізує установку на акт відчування, керуючись дискурсивними елементами, науковими способами аналізу об'єктів, що не терплять зайвої захопленості.

Для отримання об'єктивної інформації психоісторик не може прийняти об'єкт дослідження реально існуючий зараз, злитися з ним абсолютно. Переживаючи, психоісторик бачить грань, що відділяє його самого від

об'єкту переживання-дослідження. Переживання приходить і йде, а установка, яка його супроводжує, залишається. Ця установка в психоаналітичній школі називається «комплексом», і саме вона чинить важливий вплив на протікання процесу відчуття, вибудовування необхідних асоціативних рядів. Але, безумовно, такі «комплекси», незважаючи на їх безпосередню включеність у свідому організацію психоаналітичної діяльності, можуть бути і несвідомими, і тоді вони починають «нав'язувати» свою структуру тому об'єкту або його фрагменту, який є предметом аналізу і відносно якого вони актуалізувалися. Тоді ці «комплекси» виступають як свого роду шаблони, що спотворюють реальний стан речей. Часто конкретні емоції і настрої відповідають певним матеріальним структурам. Як ковдра, перекинута через стілець, може бути скрученою і виглядати сумною і втомленою, так і історичні події і їх персонажі, психоаналітично інтерпретовані, можуть набути інший сенс і якість, чим були насправді. Тому часто результат відчуття в психоісторії ненавмисно для неї самої вже заздалегідь виступає як заданий. Подібні спотворення диктуються і особливостями індивідуального досвіду психоісторика. Навіть при високій мірі професіоналізму дослідникові може не вистачити власного внутрішнього досвіду, який допоміг би одушевити і адекватно зрозуміти вчинки історичних осіб минулого або сенс історичних подій минулого, як, наприклад, деякі люди не розуміють характери і вчинки героїв Шекспіра. Неусвідомлюваною перешкодою в психоаналітичній інтерпретації історії можуть стати потенційно збережені в диспозиційних блоках пам'яті історика-психоаналітика стимуляційні образи і стереотипові системи відповідних реакцій. Тоді дослідник буде несвідомо пристосовувати отриманий в результаті аналізу матеріал до «знайомого» еталону, іноді створеного тільки його уявою.

Маючи на увазі подібні речі, американський історик Д. Елтон помітив, що тоді як історики сьогодні зачаровані Фрейдом, психологи в той же самий час масово зрікаються від нього. Одним з перших сформулював мотиви

психоісторії У. Лангер. У 1957 році, спираючись на висновки глибинної і динамічної психології, він запропонував свою позицію історика. Суть її в наступному: історичне дослідження – це аналіз індивідуального і колективного несвідомого людей. При цьому психоісторія не дорівнює простому застосуванню психологічних пояснень до поведінки людей, узятому в історичному контексті. У цьому немає нічого нового. Нове – в застосуванні психоаналітичної методології, яка витягає факти не з історії, а з психіки людей, з природи їх несвідомих пристрастей і потягів, і за допомогою цих фактів пояснює події і сенс історії.

Лангер сфокусував увагу на дослідженні екстремальної поведінки людей в деяких історичних ситуаціях: він проаналізував роль натовпу і черні у Великій французькій революції, сучасні тоталітарні режими, поведінку людей під час епідемій хвороб. Видатними послідовниками Лангера стали Т. Парсонс [138, 497] і Е. Еріксон [440, 441], а учень останнього, Д. Демонс видав в 1994 році гучну книгу «Невідпущений полонений: сімейна історія часів ранньої Америки» [434], в якій доводить, що результати психоаналітичного дослідження історії можна викладати і як історичний наратив, а не тільки як «історію хвороби» суспільства.

Сучасні психоісторики вважають, що будь-яка політична, історична або соціальна ситуація завжди тісно співвідноситься з особистою ситуацією її головних персонажів, а будь-яка соціальна ієрархія конструюється і пояснюється в термінах і поняттях певної сексуальної теорії. «Але особисте – це завжди особливості чийогось характеру, складу розуму, і як ці особливості стають політичними особливостями – питання, на яке в психоаналітичній теорії не можна відповісти простим переведенням значень релевантних понять з області свідомої мотивації в область несвідомого», – пише Ф. Уейнстейн [516, с. 305]. Незважаючи на подібне заперечення, сучасні психоісторики продовжують стверджувати, що методологія історії завжди, у всі часи частково базувалася на результатах досліджень психологічної науки, а ХХ століття довело, що психоаналіз взагалі невід'ємний від історії і

суспільства. Тому, вважає, наприклад, Х. Мейерхоф, психоаналіз не є гілкою біології, медицини або психології, а більшою мірою гілкою історії [484, с. 20]. Б. Мазліш переконаний, що історія можлива тільки в термінах людської поведінки і її мотивацій. Історики досліджують колективне минуле, психоаналіз – індивідуальне минуле [499]. Між цими речами очевидно існує деякий ментальний міст, подорож по якому з одного його кінця в іншій не припиняється ніколи і саме цей міст є предметом і історичної науки і філософії історії. С. Хьюг ще радикальніший: немає мосту, а є повна ідентичність історії і психоаналізу, оскільки історію і психоаналіз об'єднує загальна мета – звільнити людей від минулого, допомагаючи їм зрозуміти минуле [499, с. 56].

Насправді форми історичних пояснень і методологічні прийоми психоісторії досить спірні. Г. Хімелфарб справедливо вважає, що психоісторики витягають факти не з історії, а з психоаналізу неясних з точки зору історії об'єктів, тому психоісторія, на його думку, заперечує основний критерій історичного доказу – очевидність, тобто логічну незаперечність і прийняття її усіма істориками, а також найпростішу і основну тезу історичного методу: враховувати у своєму аналізі всі, у тому числі і негативні, приклади. Психоісторики абсолютизують свій метод «глибинної психології» як найбільш адекватний історичному поясненню, але він придатний, на думку Хімелфарб [457, с. 165-168], тільки для аналізу одного зрізу реального історичного існування людини – несвідомих внутрішньопсихічних конфліктів. Це приводить філософію історії до механістичного підходу до історії взагалі, перетворює історію на епіфеномен. Знаменита книга «Психоаналітична інтерпретація історії» під редакцією Г. Уолмена [500] є кращою ілюстрацією того, що термін «психоісторія» доречніше залишити для опису історії дитинства людини або історії сім'ї, але не для історії і філософії історії людства в цілому. Психоаналітичні нотатки про яких-небудь осіб є справою особливого жанру психобіографії, психонарації, оскільки факти, що тут інтерпретуються, є фактами

психоаналітичної констатації. Історія ж є полем діяльності груп людей, і тут психоаналіз з його «глибинним» рівнем пояснення, що стоїть за межами емпіричної очевидності, без якої будь-яка історична наука неможлива, просто не працює. Психоаналіз, взагалі, частенько абсолютно довільно оперує емпіричним матеріалом історії.

Зазначимо, що традиційна історія теж використовує моменти окремих психологічних досліджень, вплітаючи їх в тканину наратива. Але в психоісторії наратива немає. Тому, дівінаторний момент цілком може бути селективно використаний у філософії історії для характеристики якоїсь однієї частини історичної реальності, для її репрезентації або референції. Психоісторія може органічно увійти до традиційної історії як частини більшої історичної інтерпретації. Частково саме це мав на увазі і Л. П. Карсавін, коли писав, що «предмет історії може бути найближчим чином визначений як соціально-психічний розвиток єдиного людства» [184, с. 98]. Дівінаторна або психоаналітична історія є субсистемою епістемологічної підсистеми філософії історії, оскільки має своїм концептом пізнання історичного особливим способом психоаналітичного дослідження.

Постулати аксіологічної підсистеми філософії історії були сформульовані І. Кантом, А. Шопенгауером, К. Бернгеймом, В. Віндельбандом. Сутність цих постулатів в наступному: історія може бути досліджена і систематизована тільки через співвідношення її з якою-небудь релевантною цінністю. Г. Ріккерт розумів цінності як по перевазі трансцендентальні, об'єктивовані в культурних благах. Подібного роду установку розділяв і М. Вебер. Е. Кассіерер вважав, що зрозуміти сенс історії можна тільки навчившись читати символи Всесвіту як вищі цінності людства взагалі. Для В. Віндельбанда цінності є передусім цінності моралі. Практично єдину роботу, яка упорядковує релевантні погляди, написав у 1912 році професор Яського університету А. Д. Ксенополь (Xenopol). Проаналізувавши різні точки зору на позначену проблему, він дійшов висновку, що категорія цінностей в історії і у філософії історії є надуманість.

Цінність треба і можна, на його думку, розглядати тільки як інтерес до буття взагалі. Ксенополь висунув п'ять аргументів проти застосування цінності до історії: 1) загроза суб'єктивізму в дослідженні історії; 2) цінність не може творити науку і бути умовою істини. Це може зробити тільки логіка. Історикиві дозволено, зрозуміло, мати свій масштаб цінностей, але не можна нав'язувати його іншим, бо це перевищує його місію і компетентність; 3) всяка цінність, навіть моральна, відносна, а відносність ніколи не може служити науковою базою, аксіоми завжди мають абсолютне значення; 4) цінність часто виявляється «несвідомим» потягом, а не розумом, що, поза сумнівом, знищує її методологічну значущість; 5) цінності, як правило, належать індивідуальній людині. Вони не можуть бути прикладені до еволюції людського роду взагалі. Цінності можуть викладати тільки історію людського духу [210, с. 21-23]. У подібному ключі міркує Е. Лооне і вважає, що вирішення аксіологічної проблеми лежить за межами історії [234, с. 95].

Підкреслимо, що цінності можуть існувати як особисті, як громадські ідеали і як предметно-втілені цінності. Особисті цінності схожі з цінностями соціальними тим, що ті і інші можуть існувати у формі ідеалів, тобто моделей належного. Але «якщо соціальні цінності можуть і не чинити ніякого впливу на діяльність людини, то особисті цінності – це ідеали, які задають кінцеві орієнтири індивідуальної діяльності конкретного суб'єкта» [229, с. 24]. Якщо поле особистих цінностей і поле цінностей соціальних співпадають, то, купно, вони можуть чинити вплив і на хід і пізнання історичного процесу. Прикладом подібного збігу є концепція Е. Трельча. У роботах «Про пробудження філософії історії», «Про масштаби для судження про історичні предмети і їх відношення до культурного ідеалу сучасності», «Поняття історичного розвитку і універсальна історія» Трельч обґрунтував ідею двох можливих шляхів у філософії історії: формальну історичну логіку і змістовну конструкцію історичного процесу. Він розумів їх «як дві самостійні і логічно відособлені проблеми, що мають окрему дію і значення» [337, с. 28]. У формальній історичній логіці Трельч виділив, як основну,

категорію індивідуальної історичної тотальності окремих історичних подій. Трельч розумів її як з'єднання фактичного (даного природою і обставинами) і належного, ідеального (даного етикою). У єдності ці два аспекти індивідуальної історичної тотальності є однією з вищих цінностей людства. Ця тотальність, будучи легко виділена із загального потоку подій, проте, вільно розтікається в невизначеності скоєного і тільки від історичного такту дослідника залежить, де такій тотальності буде поставлена межа. При цьому такт дослідника детермінується мірою можливості об'єктивного розгляду історичного предмету, яка вміщена в ньому самому.

Останнє дійсно надзвичайно важливе, оскільки обмежує можливість суб'єктивізму в розумінні історичних подій. З позначеної фундаментальної категорії Трельч виводить усі інші: одвічність і одноразовість, несвідоме, креатив, свободу, розвиток. Правила виведення цих категорій спеціально не обмовляються, але в цьому і полягає задум Трельча: історична логіка повинна непомітно переходити в змістовну конструкцію історичного процесу. Цю конструкцію Трельч назвав універсальною або матеріальною філософією історії. Предмет матеріальної філософії історії конституюється за допомогою прийняття як домінантної певної історичної тотальності. Проблемне поле матеріальної філософії історії задається наступним ланцюгом: обов'язок – відношення до нього – розуміння власного індивідуального і історичного стану – ідея формування майбутнього – необхідність зайняти «фактичну» позицію при конкретних оцінках історії. Ідея повинності і телеології індивідуальної і божественної волі, здатної формувати майбутнє, переважає у філософії історії Трельча. Метафізика волі і обов'язку є, на думку Трельча, єдина доступна рішення проблема в області філософії історії. Сенс цієї метафізики – показати дійсну єдність історії.

Згідно Трельчу, матеріальна філософія історії займає проміжне положення між емпіричною історією і етикою і має практично-етичне призначення, в чому неважко помітити кантіанські мотиви. Завданнями матеріальної філософії історії Трельч вважав отримання масштабу для виміру

минулого, сьогодення і майбутнього і створення нового культурного синтезу. Цей масштаб спочатку детермінується категорією індивідуальної тотальності, тому його отримання здійснюється через вимір кожного історичного утворення відповідно до його індивідуальних ідеалу і можливостей і з обов'язковим врахуванням його включення в контекст історично-загальнозначущого. Знайдений масштаб має бути звернений до майбутнього і, відповідно, мати різні значення. Масштаб може бути виконаний в першому ступені (для чужих тотальностей) і в другій (для сучасної історичної епохи). Але головне не в цьому. Масштаб історії, по Трельчу, має бути одночасно об'єктивний (живе занурення в історію) і апріорний. Апріорність Трельч розуміє як «простий факт життя», спонтанну силу духу і волі. Трельч вважає таке тлумачення апріорності «правильно понятим», тобто вільним від звинувачень в «позачасовості» і «вічності». Разом, апріорність і об'єктивність шуканого масштабу дозволяють вирішувати головне, згідно Трельчу, завдання історії – реалізувати вищу мету історичного мислення і історичної творчості – створення культурного синтезу сучасності. Цей синтез «повинен формувати сьогодення і майбутнє з науково-історичних тлумачень минулого» [337, с. 193]. Культурний синтез сучасності визначуваний у своїх основах категорією індивідуальної тотальності, тому він завжди історично індивідуальний і, здійснюючи відбір фактів, є тільки передумовою і ідеалом загальної історії, а не її прообразом.

У результаті, за задумом Трельча, дві головні теми філософії історії – культурний синтез сучасності і загальна історія як об'єктивний фон і матеріал для культурного синтезу знаходяться у відносинах постійного взаємного визначення і взаємозалежності і утворюють цикл. Цей цикл базується на почутті єдності історичних знань і практично-етичних установок. Цикл уривається, коли розчленовуються взаємини обох сторін.

Згідно Трельчу, завдання філософії історії – стимулювати етичну волю до дії на основі ціннісного підходу. З двох можливих аксіологічних підходів до філософії історії – абсолютистського (існування цінностей затверджується

само по собі) і реляційного (цінності існують завдяки людині) – Трельч очевидно реалізує другий. Він значно розвинув теорію філософії історії, ввівши категорії історичного масштабу і культурного синтезу, зрозумілих як реалізація аксіологічних ідей.

Аксіологічні підсистеми філософії історії, подібні до викладеної, де концептом стає дослідження цінностей історії і метафізики обов'язку, не рідкість у філософії історії. Вказані теми були предметом етико-теологічних роздумів філософії історії Августина, Вольтера, Мак-Таггарта, Т. де Шардена. Тому казати про те, що аксіологія взагалі іррелевантна філософії історії, невірно. Інша справа, що, як і у випадку з попередніми підсистемами філософії історії, аксіологічна підсистема тісно переплітається з онтологією і епістемологією, і вимагає ретельних зусиль дослідника для витягання домінуючого аксіологічного елемента побудови даної підсистеми.

У підрозділі надана характеристика філософії історії як окремої філософської дисципліни, розглянуті абстракції філософії історії різних рівнів узагальнення, запропоноване авторське визначення об'єкту та предмету філософії історії, зроблена спроба аналізу філософії історії з позиції системного підходу.

У цьому підрозділі ми визначили:

- філософія історії є окремою філософською дисципліною, що підкоряється характерним саме для філософії правилам осмислення світу;

- абстракції філософії історії бувають різних рівнів узагальнення: чим вище рівень філософської рефлексії, на який виходить дослідник, тим більше абстрактною стає історична реальність;

- абстракції філософії історії бувають різних форм вираження: шукати ідею історії при дотриманні абсолютної суворості пояснювальної теорії можна в будь-якому сегменті об'єктивної або суб'єктивної реальності, в області міфологічного або езотеричного знання;

– філософія історії бівалентна: вона є концептуальною побудовою онтології, гносеології і аксіології історії і, одночасно, емпіричне узагальнення даних інших наук;

– об'єктом філософії історії виступає тотальність історичних фактів і закономірностей;

– предмет філософії історії – знання про загальні, первинні витoki і причини всесвітньої або будь-якої локальної історії; знання про сенс, фундаментальну періодизацію і процесуальну форму історії; знання про методологію пізнання історії; змістом предмета філософії історії є взаємно детерміновані процеси філософського пошуку, що закономірно змінюються від загальних філософсько-історичних понять і підстав, які дозволяють міркувати про історію в специфічних термінах стадій і фаз історичного розвитку, до формування і дослідження специфічної мови історії; об'єм предмета філософії історії дорівнює сумі аспектів об'єкту наукового пізнання філософії історії: онтологічного, гносеологічного, аксіологічного – і варіацій цих аспектів;

– філософія історії виконує у філософському знанні аналітичні процедури, тобто філософія історії, як і філософія, є особлива когнітивна діяльність, в що рівних частках поєднує пояснення і систему його логічного обґрунтування і розуміння у вигляді художньо-емоційного і безпосередньо-інтуїтивного досягнення істини;

– філософія історії реалізується в трьох підсистемах – онтологічній, епістемологічній, аксіологічній, в яких варіативність концепту, структури і субстрату провокує існування безлічі їх субсистем. При цьому кожна задана підсистема і субсистема філософії історії реалізує передусім власну домінанту дослідження історії, але містить в собі аспекти інших систем філософії історії. Кожна підсистема і субсистема реалізує себе в особливих філософсько-історичних категоріях, «якість» створюваних філософсько-історичних концепцій і отриманих результатів аналізу залежить не лише від типу, але і від рівня філософської рефлексії, доступної дослідникові.

Вищевикладене дає основу для розгляду характерних особливостей сучасної системи філософії історії.

1. 3. Основні риси сучасної системи філософії історії

Спробуємо виділити основні сутнісні риси сучасної філософії історії як основу подальшого аналізу. Філософія історії через іманентну їй специфічність (область перетину двох найбільш широких гуманітарних дисциплін) охоплює велику кількість релевантних аспектів суміжних з нею у рамках соціальної філософії дисциплін і одночасно фокусує домінуючі значення епістемологічних і онтологічних екстремумів соціальної філософії другої половини ХХ – початку ХХІ століття. Ці екстремуми і визначають особливості сучасної філософії історії.

На наш погляд, основним визначальним моментом сучасного гуманітарного знання взагалі і філософсько-історичного зокрема являється перехід гуманітарної області досліджень від модернізму до постмодернізму, поєднання останнього з некласичними ментальними моделями історичної антропології та складання контурів нової постнеокласичної парадигми.

Модернізм (modernity – сучасність) – особлива культурологічна позиція, що склалася в літературі, мистецтві, філософії, гуманітарному знанні взагалі на початку 1940-х – у 1950-і роки. Модернізм намагався відбити суть нового способу життя, заснованого на приматі розуму, логіки і вільної дії людини. Спираючись на традиції модерністське знання будує універсальні, усе пояснюючі теорії громадського розвитку. Контекстом цих теорій є тенденція до ідеологізованості, холізму, урівноваженості, оптимізму соціальних і філософсько-історичних побудов. Дефініція модернізму залежить від того фокусу проблем, на якому сконцентрований дослідник. Політологи визначають модернізм через співвідношення його з поняттями «соціального замовлення» і «прав людини», з умовами здійснення революцій і вірою в прогрес. Для них модернізм є проектом Просвітництва. Філософ

визначає модернізм через категорії епістемологічного фундаменталізму, операцію перетворення епістемології на центральну проблему філософії і розгляду епістемології як фундаменту усіх наук і культури взагалі; через принцип очевидності пізнання; через розуміння філософії як чогось відмінного від науки; через допущення того, що свідомість краще піддається аналізу, ніж матерія, і відокремлена від неї в онтологічному сенсі.

Ці характеристики модернізму окремо в різній мірі притаманні дискурсам різних філософів, але є і такі дослідники, як Гуссерль наприклад, чії роботи задовольняють усім названим предикатам модерністського стилю мислення у філософії. У історичному знанні мета і суть модернізму – пошуки об'єктивної істини через реалізацію переважно матеріалістичного принципу пояснення історії. Для модернізму поняття минулого і майбутнього, епохи і періоду, прогресу і пропорційності, гармонійності і об'єктивності в історії були реальними і необхідними, хоча і не безперечними і по-різному трактованими.

Ідеологами модернізму в різний час були Дж. Александер, З. Бауман, К. Боггс, П. Вагнер, М. Вебер, Р. Гвардіні, Е. Гідденс, Б. Латур, Д. Рейман, Ч. Тейлор, Ю. Хабермас та інші. Заслуговує на увагу класифікація типів модернізму, здійснена Лоуренсом Кахуном [424, с. 202-209]. Він виділив позиції про-модернізма і пре-модернізма.

У межах про-модернізма Кахун налічив 5 типів модернізму:

– ретро-модернізм – досліджує проблеми, що виникають на шляху до модернізму, і стверджує, що єдиний істинний варіант модернізму безповоротно загублений (Д. Белл, Х. Аренд);

– орто-модернізм – досліджує проблеми пізнього модерну і відносить до них всі проблеми кінця ХХ століття (сучасний американський економічний консерватизм – Ф. Хайек, М. Фрідман, Р. Нозік);

– песимодернізм – вважає, що модернізм рясніє глибинними проблемами, і всі патології кінця ХХ століття є наслідками розвитку внутрішніх проблем природи раннього модерну – Просвітництва. З цієї точки

зору модернізм є самозаперечення, і його проблеми вирішити неможливо. Кахун підкреслює, що незважаючи на відомий присмак меланхолії, песимодернізм – позиція надзвичайно впливова, провокуюча, яка пропонує багато конструктивних ідей, оскільки заснована на комплексному аналізі дивергентних соціальних тенденцій ХХ століття (М. Вебер, Т. Адорно, М. Хоркхаймер);

– рефомодернізм – визнає наявність проблем в усьому модерні, але вважає, що їх існування є результатом «розпилення» головної програми модерну і при її реконструкції проект модерну може бути виправлений (Д. Дьюї, Ю. Хабермас);

– ультрамодернізм – вірить в утопічну ідею перебудови сучасного світу, принаймні його базових принципів, в цілях «радикалізації» проекту модерну (фашизм – уніфікація сили держави як засіб досягнення цілей модерну; марксизм – соціалізація природи капіталізму як обіцянка щасливого майбутнього людства і, отже, засіб досягнення цілей модерну). Ультрамодернізм є свого роду футуризм як опозиція пре-модернізму.

У рамках пре-модернізма Кахун вичленував три типи:

– антимодернізм – радикальне заперечення модерну для повернення суспільства в стан «домодернізма» (ісламський фундаменталізм);

– нонмодернізм – категоричне заперечення будь-яких технологічних рис модерну, апологія геокультурної унікальності Просвітництва, ігнорування неминучих в будь-якій державі порушень свобод і прав людини (гандизм в Індії);

– контрмодернізм – ідея Просвітництва, яке триває до сьогодні. Виступає проти секулярізму, індивідуалізму, за цінності релігійної і соціальної традиції, є різновидом опозиції модерну усередині самого модерну (Р. Скрутон, Е. Баркс).

Запропонована Кахуном класифікація типів модернізму здійснена по змістовній основі і тому носить загальний характер. Проте, її цілком можна використовувати як робочий інструмент дослідження феномену модернізму

як соціального і філософського явища. Ця класифікація підкреслює внутрішню суперечливу, нестабільну природу модерну: одночасно інтеграція і дезінтеграція, раціоналізм і ірраціоналізм, автономізація і деавтономізація дискурсу, його відчуження і функціоналізм. Розвиток цих рис привів до того, що до кінця 90-х років стало очевидно: модернізм як культурологічна, історична і пізнавальна епоха пройшов пік свого розвитку. Сьогодні суперечка навколо модерну йде з приводу того, чи знайшов його проект «своє завершення або з причини важливіших перспектив від його здійснення можна відмовитися» [201, с. 21].

Постмодернізм (postmodernity – пост-сучасність) – нова культурологічна і філософська парадигма, що сформувалася в західному теоретичному мисленні на початку 1960-х років і різносторонньо розвинулась у 1980-90-і роки. Йдеться про постмодернізм як загальнонаукову парадигму, що визнається усім науковим співтовариством, на відміну, скажемо від приватної парадигми окремої галузі знання або локальної парадигми як специфічного пізнання. Постмодернізм, на думку його теоретиків (В. Вельш, Ж. Дерріда, Ж. Бодрійар, Ж.–Ф. Ліотар, Г. Медісон, Р. Рорті, У. Еко, М. Тейлор, А. Турен, Дж. Флакс та інші), не просто прийшов на зміну модернізму. Як пише Ліотар, приставка «пост» означає не рух повторення. Подібна ідея простої лінійної хронології, вважають постмодерністи, перекручує суть подій. Постмодернізм – назва нового зміненого часу, що виник як би після сучасності (модернізму). В той же час Ліотар наполягає, що «постмодернізм є, поза сумнівом, частина модерну.. і це не є модернізм в його завершенні, але народжене утворення, і це утворення рецидивне. У постмодернізмі модернізм працює через власні проблеми» [232, с. 80]. На думку Ліотара, префікс «пост» означає не рух повторення, але «деякий ана-процес, процес аналізу, анамнезу, аналогії і анаметафори, який переробляє щось "першогозабуте"» [231, с. 59].

Постмодерн, отже, є новий стан часу, а постмодернізм – концепція цього стану. Ця концепція, як і концепція модернізму, семантично

варіативна. У її рамках виділяють ексмодернізм – категоричне заперечення модерну і концентрація уваги на культурно-теоретичних моментах і проблемах сучасності на користь плюралізму усіх форм і напрямів культури (ранній Ж.–Ф. Ліотар, М. Фуко, Р. Рорті); сюрмодернізм – ігнорування проблем модерну і концентрація уваги на запереченні раціональності, критиці будь-якого дискурсу (Ж. Дерріда). Петер Козловскі виділив три основні течії в постмодернізмі: 1) пізній постмодерн або трансавангард: естетика передмайбутнього часу або пресходження ідеалу сучасності; 2) постмодерн як анархізм стилів і напрямів мислення: розкріпачуючий потенціал естетичного і методичного анархізму; 3) постмодернізм як постмодерний класицизм в архітектурі і постмодерний есенціалізм, або неаристотелівський синтез вчення про природне право з лібералізмом у філософії. «Під есеціалізмом мається на увазі філософський есеціалізм як підлягаючий обов'язковому подоланню неправильний розвиток мистецтва, науки, релігії, якому в житті має бути протиставлена нова інтеграція цих трьох областей духовного» [201, с. 39].

Постмодернізм є, таким чином, «зонтичний» термін для позначення великої різноманітності його видів. Як зонтик, концепція постмодернізму зуміла накрити суть або «схопити епоху в думці», виділивши її сутнісні характеристики і виразивши «дух часу». Виділімо деякі сутнісні характеристики постмодерністського дискурсу: асоціативність, алогічність, зміщення пропорцій, фрагментарність, інноваційність у пошуках засобів вираження часу, інтуїтивізм, алегоризм і метафоричність, суб'єктивність і камерність, принцип невизначеності усіх проявів життя, фантастичність і абсурдність.

Основними ознаками модерну є наступні: 1) це є особливий культурологічний номіналізм, що виникає через надмірне застосування «бритви Оккама» до твердження про те, що за будь-якими культурними відмінностями стоїть універсальна бінарна опозиція категорій; 2) бажання відчутти гостроту моменту примушує постмодернізм уникати метадискурсу,

метатеорії і метанаративу, що неминуче веде до фрагментарності і заперечення дискурсу і теорії взагалі; 3) за запереченням метанаративу йде наростання тенденцій деконструкції; 4) результати постмодерністської творчості (у літературі, мистецтві, філософії) є чимось середнім між монтажем і колажем, зробленим швидше ножицями і клеєм, а не дискурсивним зусиллям; 5) постмодернізм визнає тільки мовну концепцію реальності, тобто лінгвістично сконструйовану, і вважає, що світ пізнається тільки через мовні форми. «Мова стала загальним (а іноді і єдиним) предметом спрямування майже усіх шкіл і дисциплін.. майже усі гуманітарні науки починають відкривати мовні аспекти свого предмета або наново перевідкривати свої методологічні основи» [8, с. 76]. Природа методів і об'єктів подумки ув'язується і навіть ототожнюється з природою лінгвістичних сутностей; 6) постмодернізм гордиться собою за те, що виявив, як мова створює референціальну ілюзію. Коли людина говорить або пише в постмодерністському дискурсі, вона повинна представляти себе або те, про що вона пише або говорить, віднесенням до деякого референта, до чогось, що окремо існує як визначальна реальність.

«Ми живемо в епоху повсюдного настання природи – будь то природа старої доброї душі, матеріальна природа речей або ж психічна природа бажання, – природа домагається свого звершення в калейдоскопі усіх мислимих метаморфоз витисненого, в процесі звільнення усіх мислимих енергій: психічних, соціальних, фізичних» [34, с. 59], – пише Ж.-Ф. Бодрійар. М. Фуко описав світ постмодерну (чи світ очима людини епохи постмодерну) як царство гетеронопії – відсутність єдиного направляючого принципу, хаотичний рух різноманітних неузгоджених позицій, форм думки, вірувань, їх дивне і несподіване зчленування однієї з одною. В зв'язку з цим Ліотар стверджує, що будь-яка позиція людини має бути представлена як автономна сінгулярність і таких позицій має бути безмежна множина; вони мають бути не співвідносні одна з одною, не редуковані одна до одної, унікальні. П. Мюнц назвав цей гетеронопний плюралізм «пре-дарвінівською

таксономією» [488, с. 335]. Постмодернізм пропонує «специфічне бачення світу як хаосу, позбавленого причинно-наслідкових зв'язків і ціннісних орієнтирів, світу децентрованого, що з'являється свідомості лише у вигляді ієрархічно неврегульованих фрагментів» [172, с. 205].

Модернізм оперував пояснювальною когнітивною моделлю: усі події світу вистроювалися ним в один каузальний ланцюг і кожне наступне пояснювало попереднє. Так будувався пояснювальний метанаратив. Першим в 1874 році від нього відмовився Ф. Ніцше і замість пояснювальної когнітивної моделі запропонував інтерпретаційну, де розрізнений, «стрибаючий» асортимент фактів інтерпретувався так, як того хотів дослідник. Через 100 років відмова Ніцше стала ортодоксальною і лягла в основу постмодерністського заперечення. У 1953 році Л. Вітгенштейн в «Філософських дослідженнях» обґрунтував концепцію «лінгвістичної терапії» як методологію філософських досліджень, в 1964 році в статті «Кінець філософії і завдання мислення» М. Хайдеггер проголосив кінець метафізики і програму заміни традиційної філософії «мисленням». У 1968 році У. Куайн запропонував натуралізувати епістемологію, тобто замінити її емпірією і лінгвістикою, а в 1980 році Р. Рорті спробував відокремити епістемологію від метафізики для того, щоб «мати можливість сконструювати таке інтелектуальне життя, в якому словник філософської рефлексії, успадкованої від XVII століття, стане безглуздим» [308, с. 6]. Так, Ніцше **via** Вітгенштейн, Хайдеггер, Фуко, Рорті, Дерріда і інших сучасний гуманітарний дискурс прийшов до заперечення його метарізновиду. Відсутність в постмодерні метадискурсу дозволяє агентів постмодерну здійснювати будь-яке своє бажання (у тому числі і когнітивне) як єдино можливе. Згідно з постмодернізмом – гетеронопія є останнє слово сучасного світу, який більш відкритий різним формам соліпсизму, ніж метадискурсу або метанаративу.

Очевидно, що подібний культурологічний партикуляризм ставить людину постмодерну в складне становище. П. Мюнц справедливо

підкреслює, що коли декларована анархія торкається образотворчого мистецтва і архітектури, людина сприймає це спокійно, неначе має справу з музеєм, в якому різні речі без проблем співіснують поруч одна з одною. Але коли ця анархія торкається пізнання і літератури, тобто царства мови, репродуктивних і репрезентативних цінностей, вона породжує нерозв'язні проблеми і робить це тому, що людина не турист, що оглядає музеї, а реальний суб'єкт реального світу [488, с. 341].

Постмодерн запропонував людству нову версію самосвідомості, що зробила акцент на суб'єктивації внутрішнього світу людини, на домінантній ролі процедур поетичних рефлексій індивідуального інтелекту. «Двозначність» (Хайдеггер), жахливо-сновидний характер соціальної атмосфери кінця ХХ століття змінили інтелектуальний клімат в суспільстві, наповнили його алюзіями і неявно вираженими асоціаціями. Постмодерн намагається знайти себе по той бік протистояння раціоналізму і ірраціоналізму. Визнаємо, що подібна характеристика нашого часу поза всяких сумнівів має право на існування, оскільки безперечно вірно вказує на ряд його істотних рис, і так же вірно і те, що у кінці ХХ століття змістилися багато акцентів і історичний час придбало як би іншу «якісність». Характер постмодерністського дискурсу тільки підкреслює нездужання свідомості людства кінця ХХ століття, що вправляється в допущенні і тиражуванні культурологічної фрагментарності. Не цілком прав А. Гараджа, стверджуючи, що лише умовністю є розрізнення «старого» і «нового» часу, що йдеться лише про «неадекватність часу самому собі або нашому уявленню про нього» [58, с. 54-55]. Безумовно, наше відношення до часу міняється, але не лише тому, що міняємося ми, але і тому, що міняється сам час, або ми його міняємо. При цьому також безумовно і те, що новизна цих змін відносна. Повинно йтися про феномен зміни способу життя, заміни однієї фундаментальної культурологічної парадигми іншою, і ця заміна, здійснюється вона як асиміляція, дезінтеграція, стагнація або трансформація

парадигм, завжди призводить до нового результату, приводить індивідуальний і громадський інтелект в стан пошуку.

Кінець ХХ століття називають не тільки епохою постмодерну, а, наприклад, епохою «чуттєвої культури» (П. Сорокін) або «культурним корелятом останніх стадій капіталізму» [458]. Характеристики цієї епохи – крайні форми гедонізму, моральний скептицизм і нігілізм, хиткість авторитетів – сутнісне співпадають з характеристиками сучасної історичної епохи, що даються постмодернізмом. Справа, отже, не в назві, а в здатності уловити і проаналізувати суть змін, що відбуваються. Це завдання і виконує постмодернізм як теорія часу постмодерну.

І. Ільїн виділив ряд специфічних понять, якими оперують теоретики постмодернізму: «світ як хаос», «постмодерністська чутливість», «поетичне мислення», «світ як текст», «інтертекстуальність», «епістемологічна невпевненість» і деякі інші. У рамках нашого дослідження надзвичайно важлива така специфічна риса постмодернізму як «поетичне мислення». Модель поетичного мислення склалася у філософських концепціях Ніцше, Шестова, Хайдеггера, Ясперса, пізніше, Фуко і Дерріда під «безперечним впливом філософсько-естетичних уявлень Сходу» [172, с. 207].

Дійсно, визначальний вплив на конструювання даного поняття постмодерну справили особливості східної філософської традиції розуміння свідомості. У східному розумінні свідомість суб'єкта тяжіє до позалогічних пізнавальних процесів: інтуїції, інсайту, екстазу, трансу, вірі – тобто до інтелектуально-містичного переживання. Апофеозом подібної відмови від логіки є мадх'яміка Нагарджуни. В ній містична інтуїція як засіб кінцевої мети пізнання Абсолюту грає основну роль. Згідно Нагарджуні, усі справи і речі світу можна зрозуміти тільки одну відносно одної: В відносно А, С відносно В. Абсолютної точки відліку не існує, і звідси очевидна кінцева нереальність одиничного. Реально лише те, що не породжується причинами і наслідками, що не залежить ні від чого іншого, тобто Абсолют. Він є шун'я – припинення дії різних понять. Він порожній, перед ним зупиняються усі

слова. Через інтуїтивне прозріння (праджню) інтелект не може пізнати Абсолют, оскільки поняття інтелекту роблять Абсолют подвійним. У протиставленні інтуїції раціональному Нагарджуна доходить до повної дискредитації розуму. Він вважає, що справжнє бачення реальності і її концептуалізації неможливі, про реальність не можна сказати ні «так» ні «ні», про неї повинно мовчати, відчуваючи її. У цьому мовчазному відчутті можуть народжуватися поетичні метафори Абсолюту і наближати людину до його пізнання.

Ця тенденція до «мовчання» про кінцеві істини буття, на думку Іхаба Хассана – американського літературознавця і філософа, є істотною рисою постмодернізму. Взагалі, загальна когнітивна інтенція мадх'ямікі і постмодернізму співпадають: і мадх'ямікі і постмодерністи утримуються від всяких суджень про світ, оскільки те, що приймається за дійсність, насправді є лише уявленням про неї. Звідси, на будь-яке твердження можна знайти заперечення. Мадх'ямікі і постмодерністи мислять у феноменологічній і постфеноменологічній парадигмі: дана не суть світу, а пропливаючі образи світу, про які не можна сказати ні «так» ні «ні», тому слід зупинитися на наших уявленнях про ці образи, які (уявлення) залежать до того ж від точки зору спостерігача, її зміна спричиняє за собою зміну уявлень.

Подібна позиція, що нагадує також позицію античного скептицизму, відповідає постмодерністській тезі про гетеронопний плюралізм. У нього вписується, наприклад, позиція йогіна. Останній, прагнучи зупинити процес розгортання ментальних модифікацій свідомості і знищити санскари (латентні тенденції свідомості), вводить свою свідомість в некогнітивний стан «абсолютної беззмістовної установки», тобто у свого роду транс. В результаті усе неймовірне стає вірогідним: видний світляк в безмежному просторі; сліпий просвердлює перлину, безпальний нанизує її на нитку, немаючий шиї надіває її, а німий співає їй хвалу [178].

У Чхандог'я-упанішаді міститься знамените вчення про священний склад ОМ (AUM), кожна з букв якого означає ступінь на шляху сходження

суб'єкта до абсолютної просвітленості його свідомості. Постійна рецитація складу провокує свідомість на уловлювання космічної суті світу в її нескінченних сенсах. Через магічне ОМ свідомість подорожує по світах богів, космосу і тіла людини і через нього ж зв'язує ці світи. ОМ, по суті справи, спустошує свідомість, відчужує її від семантики реального, даючи цим можливість звільнитися від помилкових установок і відкрити себе іншим сферам [366, с. 113-123].

Дзен-буддизм через саторі (транс-свідомість, в якій людина переступає межу двох світів) домагається перебудови структури свідомості. Дзен націлений на пізнання суті людини шляхом самоаналізу, кульмінація якого – особливе переживання, в якому суб'єкт і об'єкт зливаються воедино. Це переживання досягне через послідовне, методичне вбивання своєї свідомості, потоплення її в «утробі Великої Матері», розчинення його в Універсумі. У японському мистецтві дзен існують два естетичні принципи – фурю і фабі – вітер і потік. «Коли закінчить дути вітер, та і чи закінчить він – невідомо. Звідки біжить потік і де він впадає – також невідомо» [387, с. 145].

Вважаємо, що подібні філософсько-естетичні принципи компліментарні філософським установкам постмодернізму і мають значні психологічні і соціальні наслідки. В соціальному плані вони служать суб'єктові свого роду захисним механізмом від усвідомлення безглуздя його епохи і створюють особливий контекст, існуючи в якому людині легше зберігати необхідну незворушність і соціальну адаптованість. У філософському відношенні вони стимулюють інтерес постмодерністського дискурсу до можливостей деконструкції філософських текстів.

Страдаючи епістемологічними сумнівами з приводу можливості або неможливості конструювання більш менш адекватної моделі світу, постмодернізм із задоволенням сприймає відчужену від світу установку давньої і середньовічної східної філософії, що здійснює недіяння. Постмодернізм ідентифікує себе з алгоритмом східної філософської рефлексії тому що, як і вона, відчуває себе націленим на пізнання власної

суті, де суб'єкт і об'єкт зливаються настільки, що інтелект зникає. Цей феномен Д. Судзукі назвав космічним несвідомим.

Можливо, на наш погляд, виділити ще дві визначальні риси постмодернізму: тяжіння до аполітичності і прагнення до синтезу різних філософських і загальнонаукових методів дослідження.

Зупинимось трохи на першій, оскільки у російській філософській думці висловлювалась теза про зв'язок постмодернізму та «нової вульгарно-апологетичної глобальної ідеології, адекватній епосі ультраімперіалізму». Філософія постмодернізму, особливо філософія історії постмодернізму трактується як прояв «західної ідеологічної загрози» [46]. Не вдаючись до просторових спростувань, зазначимо, що на думку постмодерністів «космічний хаос» править «процесом розпаду світу». У цих умовах будь-які спроби зайняти або виразити яку-небудь політичну позицію неможливі і просто смішні.

Другою рисою постмодернізму є прагнення до синтезу. Як зазначають його адепти: «загальна ситуація сімультанності і взаємопроникнення різних концепцій і точок зору більш ніж реальна» [515, с. 4]. Акцентуємо зараз цю рису постмодернізму, щоб надалі повернутися до неї більш детально. Стосовно філософії історії це означає здійснення міждисциплінарних прийомів, не чужих, втім, еkleктизму. Постмодернізм вимушений прибігати у своїх епістемологічних пошуках до дискретності і еkleктичності, тому що світ, з їх точки зору, принципово неможливо систематизувати і він відкритий тільки для реалізації фрагментарного досвіду. Наслідуючи постулат гетерономного плюралізму, постмодернізм відвертається від дослідження глобальних, широкомасштабних тем і зосереджений на дослідженні більш приватних і вузьких питань. «Для постмодернового мислення існують тільки дві одиниці: єдиний у своєму роді індивід – монада Лейбніця, яка у своєму бутті набуває статусу одиничності.. і встановлюється як застиглий, незмінний визначник, і Абсолютне» [201, с. 32].

Загальним місцем у сучасній науковій літературі стало твердження, що в цілому сьогоднішній стан гуманітарного знання і разом з ним соціальної філософії і філософії історії детермінується ситуацією загальної перемоги (хоча можливо доки і не остаточною) принципів постмодерністського дискурсу над дискурсом модерністським. Ця ситуація закономірна, оскільки «філософія взагалі є не просто знання, вона ще і безпосереднє втілення загальної структури свідомості і самосвідомості відомої історичної епохи, вираження можливого для неї типу особи, персональності, представлених через спосіб мислення» [197, с. 55]. «Нова філософія кінця ХХ століття, нарешті, склалася; вона зуміла концептуалізувати і упорядкувати в теорії нову соціальну і філософську реальність і стати єдиною цілеспрямованою дією» [197, с. 91].

В той же час вона продовжує зберігати предикати дескрипції, зазвичай вживані для фіксації кризових станів соціокультурних і інтелектуальних систем, що свідчить про її все ще нестійкість і незавершеність як нового явища. Річ у тому, що окремі дисципліни цієї нової філософії, в цілому сприйняті з традиційної філософії, експлікують свої сутнісні риси і наслідки розвитку цих рис на сферах знання (мові, поетиці, історичній кліматології, етнографії тощо) з точки зору традиційної філософії абсолютно невідрефлектованих як релевантних академічному філософському аналізу. Це обставина створює відчуття незакінченості конструювання нового філософського дискурсу, його кризового стану через його нездатності або неумілості дати переконливе обґрунтування здійснюваних ним філософських актів.

Область нашого дослідження – філософія історії, як окрема область постмодерністського дискурсу, природним чином не вільна від звинувачень подібного роду і, передусім, за те, що вона здійснює поступову, але неухильну відмову від розгляду себе як онтологічної і аксіологічної системи і переважно реалізується як її деконструктивістський і постструктуралістський епістемологічний аналог. Одночасно, сучасна філософія історії привертає до

себе увагу дослідників у зв'язку з ефективним освоєнням нею міждисциплінарною і трансдисциплінарної методології. Розглянемо ці риси сучасної філософії історії детальніше.

У 1980 році Е. Лооне в роботі «Сучасна філософія історії» виділив дві головні лінії розвитку теоретичного інтересу сучасної філософії історії: від історії людства до теорії історичного пізнання (Ріккерт – Коллінгвуд – Мандельбаум – Гемпель) і від теорії історичного пізнання до теорії людської історії (Шпенглер – Тойнбі) [234]. Сьогодні цю схему необхідно доповнити ще одним вектором руху: від теорії людської історії до епістемології філософії історії. «Філософський аналіз все більше концентрується на вивченні історичного пізнання, а не на дослідженні історичної реальності» [292, с. 138]. Це пов'язано з тим, ми вважаємо, що постмодерн відкрив раніше «заборонені» проблеми людської психіки, свідомості, поведінки, зачарував усіх свіжістю і невимушеністю маніпулювання цими проблемами. У таких умовах філософія історії в усіх її системах вже не може існувати в колишньому виді. Вже в 1969 році Раймон Арон програмно заявив: «Традиційна філософія історії знаходить своє завершення в системі Гегеля. Сучасна філософія історії починається з відмови від гегельянства. Ідеалом більшості не є більше з'ясування сенсу становлення людства» [405, с. 15].

У зв'язку з цим, сучасна епістемологія філософії історії домінує в релевантному аналізі, а онтологія філософії історії шукає свою область значень. Передусім, це проблема стадіальності всесвітньої або локальної історії. Особливий інтерес проявляється до проблеми періодизації всесвітньої історії, оскільки її широкі хронологічні рамки дають можливість для науково-дослідного маневру. У цьому сенсі дослідження стадіальності всесвітньої історії здається сучасній філософії історії більш плідним, ніж дослідження локальних історій. В середині ХХ століття найчастіше висувалися цивілізаційні теорії, подібні запропонованим А. Тойнбі, К. Ясперсом, А. Дюмоном. Такий підхід сьогодні відійшов в минуле. «Плюралізм нових концепцій змінюється плюралізмом проблем і тем» [234,

с. 56], а самі концепції стають менш складними і менш впливовими. У філософії історії сьогодення йде пошук такого критерію періодизації всесвітньої історії, який поєднував би в собі логічне і хронологічне, географічне і етнічне, психологічне і соціальне, свідоме і несвідоме. Так в історичній і філософсько-історичній науці ХХ століття з'явилася деяка загальна періодизація усіх існуючих людських соціумів: доіндустріальна (первісна, доміська, міська), індустріальна, постіндустріальна. І. Дьяконов справедливо відмітив, що в цій періодизації відсутній елемент причинності, виразний перехід від одного ступеня до іншої [149, с. 25]. У формаційній і цивілізаційній онтологічних системах філософії історії ХХ століття відчутна та ж вада. У останній третині ХХ століття найбільшого поширення набули ті онтологічні моделі філософії історії, які реалізовувалися як світ-системні, глобалістські і психосоціальні.

Світ-системні і глобалістські версії філософії історії багато в чому подібні, їх ріднить акцент на креативності синтезу економіки і антропології, що розуміється передусім як засіб аналізу суспільної свідомості і відповідних соціальних процесів. Світ-системна, або світ-цілісна [377-379] філософія історії вивчає світ минулого, майбутнього і сьогодення в цілому і особливий акцент в цьому вивченні робить на економічному чиннику як домінуючому елементі в завданні релевантної системи. Економіка синтезує навколо себе усі соціально-історичні аспекти світу як цілого. По суті справи, світ-системний підхід є «соціальне дослідження економічної історії і економічна історія соціальних змін у світі в цілому як мінімум за останніх 500 років» [361, с. 35]. Початок розробки подібних концепцій філософії історії був покладений в 1970-і роки в соціології і історії І. Валлерстейном [49, 449]. Світ-системний аналіз є особливий алгоритм онтології філософії історії, її проблематика явно присутня в ньому. Зазначимо, що термін «системний» в цьому аналізі дуже умовний, оскільки, по суті справи, йдеться про реалізацію холістичного підходу до дослідження шуканого об'єкту. Базовий об'єкт усього дослідження «світ-система» Валлерстейн визначив через поняття

«історична система». Вона розуміється як структура громадського розподілу праці і характеризується просторово-часовими атрибутами, відносною мірою автономності і має два вигляду: міні-систему, сутнісні ознаки якої нам не відомі, і світ-систему – об'єкт світ-системного аналізу.

Валлерстейн досліджує суть і взаємозв'язок понять «циклічний ритм», «столітні тренди», «віковий час», «історичний перехід». Останній виникає в точці біфуркації історичної системи і є переходом від існуючої історичної системи до іншої нової. Результат цього переходу завжди невизначений (стохастичний), але в цілому детермінується діючими в цей історичний час реальностями. Згідно Валлерстейну, у момент переходу в історичній системі з'являється свобода волі або вільного вибору, яких немає в стаціонарному стані історичної системи. Вказаний перехід зовсім не «закономірна зміна» формацій або цивілізацій, а момент історичного вибору, що лежить в площині хронософії, – наших уявлень про взаємозв'язок минулого, сьогодення і майбутнього. Валлерстейн не згоден з лінійним трактуванням історичного розвитку як обов'язкового прогресу. Само поняття «прогрес» занадто, на його думку, невизначено для цього, повинно йтися про можливі варіанти прогресу як реалізації певних планів кумулятивного характеру – стріли часу. Валлерстейн розділяє історичний світ-систему на світ-імперії і світ-економіки і доводить, що в ХІХ столітті капіталістична світ-економіка поглинула світ-імперії. Тому тільки вона одна існує сьогодні у світі. Розширюється вона специфічними економічними способами, не в останню чергу за рахунок технологічних інновацій. Очевидно, що світ-системний погляд на історію детермінується філософськими регулятивами аналізу соціо-історичних систем і є реалізацією економічної підсистеми онтологічної підсистеми філософії історії, оскільки має своїм концептом встановлення через постулати економічного аналізу суті, сенсу і логіки буття історії як світу в цілому.

Глобалістика як область онтології філософії історії оформилася тільки у 1980-і роки, тому вона концептуально розроблена слабкіше, хоча змістовно

ідеї глобалістики існують у філософії історії з античних часів [371]. Домінуючий елемент глобалістики – людина як частина світового, і не в останню чергу економічного, простору, як єдність суспільної свідомості і соціальних процесів. Основну тезу глобалізму добре виразив Г. Блекхем: «традиційна філософія історії вийшла з моди. Каузальні моделі безглузді, коли специфічні глобалістські завдання сприйняті істориками як імперативи. І так буде і надалі, поки космічний детермінізм виключатиме всякі форми людської само детермінації». У книзі «Розвиток мови історії» [412, с. 8] Блекхем описав можливе майбутнє людства, побудоване відповідно до ідей глобалізму. Це є деякий єдиний світ, здійснений і нав'язаний людству західною цивілізацією, тому глобалізм здійснюється як метанаратив, сам цей термін став популярним у зв'язку з пропозицією такого наратива, в якому різні культури асимілюються в одне ціле, в один ряд історії під домінантою Заходу. Імпліцитними варіантами глобалізму є надзвичайно цікаві роботи Ассена Ігнатова «Антропологічна філософія історії. До філософії історії епохи постмодерну» [458] і «Кінець історії і остання людина» Френсіса Фукуями [360].

Роботу Ігнатова не можна назвати дослідженням тільки онтології філософії історії, вона одночасно аналізує і аксіологію і епістемологію філософії історії, але саме онтології в ній приділено значне місце. Ігнатов називає онтологією філософії історії «що», «куди» і «скільки» історії. Онтологічну основу, субстанцію історії, згідно Ігнатову, складає Ми-буття, «не-персональний» в собі множинний вимір персонального духу, «куди» історії представлено трьома можливими моделями: циклічною, прогресу («оптимістична» телеологія) та регресу («песимістична» телеологія), жодна з яких, вважає Ігнатов, не адекватна реальності. Історія взагалі не має напрямку і є чимось типу кантіанського ноумена. «Скільки» історії є проблема взаємовідношення локальних і всесвітньої історії. Згідно Ігнатову, сьогодні здійснюється асиміляція регіональних історій в одну світову під егідою Заходу, тобто «озахіднення» світу. Ігнатов в руслі традиції глобалізму

затверджує безперечну життєздатність і грандіозність духу Заходу, і для нього вектор подальшого магістрального руху всесвітньої історії очевидний. Так само очевидний він і Ф. Фукуямі [360], який, говорячи про кінець історії, вважає, що смерть історії для Західного світу здійсниться як смерть сукупного людства взагалі, яке повільно дрейфує до Заходу і несе з собою руйнування. Захід асимілює решту світу, і зупинити цей процес не можна, але разом з цією асиміляцією Захід і загине.

Не дивлячись на те, що роботи вказаних авторів виконані як постмодерністські, присутність в них метанаративного дискурсу підриває їх онтологічну проблематику. Постмодернізм вимагає наративів, що описують окремі історії або всесвітню історію як фрагмент якоїсь загальнішої, універсальної історії. Ліотар однозначно визначив постмодернізм як «недовіру» до метанаративу, а Рорті, хоча і допускає існування метанаративу як особливого філософського дискурсу, що виявляється в незмінній універсальній логіці людського духу, природи і мови, проте категорично заперечує його, досліджуючи прогресуючу «емансипацію» людства від метафізики. Рорті вважає, що сучасна філософія повинна «позбавити нас від метафізичної потреби шукати деякий граничний, загальний, кінцевий контекст, в рамки якого можна було б помістити всяку нашу діяльність» [307, с. 166].

Сучасна філософія історії в її онтологічній системі здійснює відмову від холізму на користь менш універсальних і зовсім не обов'язкових теорій. В зв'язку з цим з онтологічних підсистем філософії історії найбільш затребуваними є психосоціальні, типу школи «Анналів». Подібні концепції притягають широкий нетрадиційний для історії дослідницький матеріал і акцентують увагу не на метанаративі, а на наративі окремих історичних подій. Шукані наративи не вплаваються один в одного, а поєднуються за типом мозаїки і, знаходячись у взаємній координації, залишаються, проте, окремими сутностями. Причому, ці окремі сутності взагалі можуть не бути наративами, які школі «Анналів» в принципі не притаманні.

Сучасні онтологічні моделі філософії історії замінюють «еволюційний» ряд історії «структурним». «Події або процеси розчленовуються не на хронологічні етапи, а на структурні елементи (наприклад, ментальності), вибір яких цілком залежить від волі самого дослідника» [161, с. 24]. Саме так, згідно з постулатами постмодерністського дискурсу, повинна створюватися картина «тотальної» історії. Як пише П. Козловскі, «поняття постмодерну містить в собі момент звільнення.. допомагає звільнитися від сталевих оков філософії історії з її тріступінчатим розчленовуванням античність – середньовіччя – Новий час. Постмодерн переймає на себе роль гальма, що відсовує настання того, що власне повинне наступити після краху утопічних історико-філософських очікувань сучасності. Епоха постмодерну є часом, який залишається людям, щоб стати гідними загибелі» [201, с. 33].

Окремою областю пошуків сучасної онтології філософії історії є проблема створення єдиної загальноісторичної теорії, яка має бути об'єктивна, доказова і містити в собі як інваріант деякий єдиний підхід до історичного, що детермінує увесь подальший хід міркувань будь-якого дослідника. Здійснення цього завдання – справа надзвичайно складна і, як вважав Поппер, взагалі нездійсненна. Критика ним теоретичній історії залишається, по суті, неподоланою і сьогодні [306]. Позначена область онтологічних досліджень філософії історії одночасно є і областю епістемологічного аналізу.

Більш фрагментарно, ніж онтологія, в сучасній філософії історії реалізується аксіологія. По суті, визначити грань, що відділяє власне аксіологічну підсистему філософії історії від пересічних концепцій політичної і моральної філософії, надзвичайно важко, відбувається процес їх сплавлення і власне філософсько-історична проблематика відходить на другий план. Одним з яскравих прикладів такого роду є робота Джона Роулса «Теорія справедливості» [501], в якій він, досліджуючи філософсько-історичну проблему суспільного договору, сконструював нову політичну теорію. На відміну від класичного (Гоббс, Локк) тлумачення суспільного

договору, Роулс, на основі свого роду уявного експерименту, обґрунтував такий тип суспільства, який беззастережно схвалили б з точки зору справедливості його моральних якостей усі розумні істоти. В цьому випадку залишається тільки виробити критерії справедливості вказаних цінностей, які автоматично стають і цінностями філософсько-історичними, будь-яка аксіологічна система філософії історії завжди вимагає вироблення таких критеріїв. Проте в умовах гетеронопного постмодерністського дискурсу визначити ці цінності не просто. Свого часу аналітична філософія запропонувала один з видів філософського доказу «аргумент від парадигми». «Доказ від парадигми полягає в наступному: підкреслюй, що врешті-решт слова означають те, що вони нормально означають (якщо тільки вони не перевизначені). Їх значення є їх застосування» [59, с. 47]. Парадигма в даному випадку означає зразок, матрицю, каркас певних пануючих уявлень, тобто «розсудливість». Доказ від парадигми, з цих позицій, є доказ від природним чином семантично певного організуючого принципу думки. Останнє в постмодерністському дискурсі як мисленні поза традиційними когнітивними операціями відсутнє, тому визначити необхідні аксіологічні критерії неможливо, отже, неможливо побудувати інтелектуально самостійні аксіологічні і онтологічні моделі філософії історії. Проте, ґрунтуючись на лінгвістичній концепції реальності, що містить як аксіому можливість перевизначення значень слів, можна сконцентрувати свою увагу на епістемологічних проблемах.

Епістемологія сучасної філософії працює в діапазоні «класична раціональність – методологічний анархізм». Герман Філіпс [498, с. 37] виділив в сучасній філософській епістемології 4 основних області значень: епістемологія першого принципу, що розглядає конкретні і загальні принципи наукового пізнання, тобто сучасна метафізика. Вона є продовженням традиції аристотелівської концепції науки і заснована на постулатах сучасної філософії науки. На думку Філіпса, критичний аналіз метафізичних проблем, зроблений свого часу Джемсом, Пірсом, Селларсом,

Поппером і іншими, а також розвиток емпіричної науки показали нерозв'язність проблем, що розглядаються цим типом епістемології, на підставі чого він має бути дезавуований; нормативна епістемологія є експлікація аристотелівської логіки (силогістики) і успішно працює в сучасній філософії; епістемологія зовнішнього світу заснована на ідеях Brentano, Рассела, Рейхенбаха, Фейерабенда про те, що оскільки ми не можемо довести незалежно-об'єктивне існування матеріального світу, який викликає наші відчуття, то нам варто сформулювати його реальність як проблематичну. Філіпс вважає, що цей тип епістемології слід розглядати як автономну частину епістемології першого виділеного ним типу; натуралістична епістемологія поєднує епістемологію зовнішнього світу і епістемологію філософії науки і займається проблемами можливості і ефективності екстраполяції принципів і результатів природно-наукового знання на область гуманітарних досліджень.

Вважаємо, що виділені області епістемологічних пошуків сучасної філософії повинні поєднуватися в одне ціле, оскільки навіть без спеціального аналізу очевидне їх глибоке взаємопроникнення і взаємна детермінація. Очевидно, епістемологія кінця ХХ століття як теорія достовірного знання повинна, як точно помітив слідом за Л. Флеком В. Порус, «здійснити поворот до колективного суб'єкта пізнання» [285, с. 108]. Сенс цього повороту в тому, що в центр епістемології поміщається певний «стиль мислення», вироблений деяким розумовим колективом, який виражає «дух часу» з усім його соціокультурним контекстом. «Категорія стилю мислення еластичніша, ніж кунівська парадигма і дозволяє об'єднати у своєму змісті когнітивні, соціологічні, соціально-психологічні характеристики розумового колективу» [285, с. 109].

Розумовий колектив епохи постмодерну дійсно виробив особливий стиль мислення, який парадоксальним для постулату гетеронопного плюралізму образом примушує ставити чи не в центр сучасної епістемології в основному інтеграційні процеси, процеси інтелектуальної комунікації

гуманітарних і природничо-наукових дисциплін, що зрештою ведуть до синергетики, системних і міждисциплінарних підходів. У сучасній філософській епістемології тісно взаємодіють наукові дисципліни і області знання, які традиційно вважалися далекими від рішення гносеологічних проблем; вона сполучає класичні епістемологічну парадигми філософії свідомості і філософії суб'єкта з неокласичними парадигмами філософії мови і інтерсуб'єктивності, з постмодерністськими ідеалами «волі до знання» і «волі до істини», деконструкції і ірраціоналізму. Характерною рисою такого єднання є «взаємодія конкуруючих і альтернативних теорій і програм» [285, с. 109].

У цьому сенсі епістемологія сучасної філософії закономірно зустрічається з необхідністю створення нових процедур аналізу критико-рефлексивного і нових способів інтерпретації багатьох методологічних проблем. Проте, епістемологія сучасної філософії самодостатня для свого подальшого розвитку, що відповідно можна сказати і про епістемологію сучасної філософії історії як окремої області філософського аналізу. Зміна методів, сюжетів, підстав, цілей історичного дослідження стимулюють епістемологію філософії історії на пошук усе нових і нових теорій і засобів аналізу. Усіх їх неможливо вичерпно розглянути в одному підрозділі, для виконання цього завдання потрібно окреме монографічне дослідження. Підкреслимо тільки, що різні філософсько-історичні школи передусім прагнуть наслідувати власні епістемологічну стилі мислення і реалізовувати власні, традиційні для цієї школи онтологічні, аксіологічні і онтологічні установки. Але властивий філософії історії початку XXI століття колективний стиль мислення примушує ці школи поєднувати свої ефективні методології для досягнення максимального дослідницького ефекту.

У сучасній філософії історії предмет і метод взаємно обумовлюють і визначають один одного, але провідну роль при цьому грає метод, оскільки саме він висвічує ту специфічну перспективу, в якій досліджується предмет. Для межі XX-XXI століть характерно, що питання історії починають

розглядатися як проблеми в першу чергу методологічні, що, в цілому, не дивно, оскільки «епістемологічні проблеми завжди були центральними для серйозної філософської роботи» [346, с. 7].

Методологія філософії історії як особливий спосіб бачення і організації дослідження зачіпає релевантні сфери філософії і історії і утворює область їх перетину. Це і зрозуміло: властивості об'єкту філософії історії (мінливість, вплив суб'єкта, інтенціональний характер поведінки суб'єкта, його ментальність, здатність до саморефлексії, багатофакторність природи соціуму, дія зворотних зв'язків) роблять його дуже пластичним і багато в чому визначають способи його пізнання. Через це філософія історії завжди повинна наслідувати деякі загальні необхідні правила: надавати можливість природно упорядковувати емпіричний матеріал відповідно до доведених філософських викладень; створювати теорії і теоретичні інструменти, в цілому адекватні специфіці історичної дійсності; релевантні епістемологічну теорії повинні не просто описувати історичні структури, що взагалі не є обов'язковим у філософсько-історичних конструкціях, але розкривати глибинну динаміку цих структур.

Сьогодні важко відокремити аналіз епістемології історичної науки від філософії історії. Проте, як відмічає журнал «Thesis», всякі «спроби філософів уточнити межі між методологією історії і філософії історії тримають істориків якщо не в стані війни, то озброєного нейтралітету» [330, с. 158]. «Більшість робіт про епістемологічних базис історії публікуються сьогодні у вузькоспеціальних журналах, де філософії більше, ніж історії» [455, с. 196], жалкує, наприклад, Т. Хамероу, в цілому висловлюючи загальну думку більшості сучасних істориків. У філософсько-історичних теоріях, до яких епістемологія історії відноситься найтіснішим чином, завжди домінує елемент філософської (не історичної) рефлексії, оскільки філософська рефлексія, за визначенням, здатна здійснювати складні акти дискурсу, непосильні історії. Крім того, філософія здатна вийти за круг традиційних методів пізнавальної рефлексії (формоутворення, систематизація,

класифікація) і запропонувати нові прийоми дослідження, засновані на вивченні нередукованих людських переживань, афектів, бажань як досимволічних структур, що активно впливають на свідомість людини, визначають систему означеного в мові. Власне, методологічно ряд напрямів «нової» історії побудовані на вивченні подібних структур (антропологічна, психологічна школи). Але, ведені корпоративною обмеженістю, ці школи, як правило, в тій чи іншій мірі заперечують глобальну роль філософії в розгортанні їх системи міркувань.

Інтеграційні процеси в сучасній філософії історії здійснюються на особливому рівні наукового синтезу – міждисциплінарному, який, загалом, не новий в сучасному гуманітарному знанні. М. С. Каган в статті «Взаємовідношення наук, мистецтва і філософії як історико-культурна проблема» [181, с. 28] виділив 5 рівнів інтеграційного процесу в науковому знанні: рівень синтезу, на якому утворюються нові науки завдяки схрещуванню двох або трьох суміжних дисциплін; рівень міждисциплінарний, на якому декілька дисциплін обмінюються інформацією і переводять мови кожної з них на мови інших; рівень трансдисциплінарний, на якому виробляються загальні для групи наук принципи дослідження; рівень загальнонауковий, на якому у рамках діючої парадигми формулюються єдині дослідницькі програми; рівень філософський, що зв'язує через використання різних методологій науку і форми художнього освоєння реальності. Сучасна філософія історії реалізує міждисциплінарний рівень інтеграції, оскільки використовує в основному комплексні дослідження, об'єднуючі декілька наук, впритул звернених до аналізу загального об'єкту.

Міждисциплінарний підхід надає можливості для зустрічі і синтезу різних точок зору науки взагалі і тим самим відкриває різні пізнавальні рівні. Міждисциплінарна методологія поєднує різні прийоми і засоби аналізу не в довільному порядку, як розташовані поряд окремі дисципліни, а строго відповідно до реальної епістемологічної ситуації в сприймаючій науці (у

нашому випадку в історії). Ну, а оскільки в останній нині немає згоди по якій-небудь з альтернативних епістемологій, конкуруючим школам опозиційні методології, природно, здаються неадекватними реальним завданням історичного пізнання, нездійсненими або наївними, реалізація міждисциплінарного підходу в ній стикається з рядом складнощів. Передусім – це загроза абсолютного розчинення історії і філософії історії в її епістемології, що до деякої міри вже і відбувається в сучасній історичній науці і викликає роздуми про кризу (або кінець). По-друге – розмивання меж предмета історії у зв'язку з входженням в нього таких новоутворень, як, наприклад, етнопсихологія, історична поетика, історична кліматологія тощо. По-третє – нез'ясованість техніки передачі різними науками одна одній своїх методик і міри інновацій, що мають право влитися в історію і викликати тільки її трансформацію, але не деструкцію.

Міждисциплінарний синтез у філософії історії нерідко призводить до редукції концептуальних узагальнень однієї науки до інших так, що суть власне філософії історії втрачається. Отже, для реалізації міждисциплінарного підходу у філософії історії необхідно забезпечити умови для природної появи в ній знання нових дисциплін. Як відмічає Б. Лепті, нерідко «при міждисциплінарному підході внутрішній зв'язок конститутивних принципів кожної наукової дисципліни руйнується і реорганізується відповідно до внутрішньої логіки і структури суміжних дисциплін» [230, с. 74]. Інтеграційні процеси при міждисциплінарному дослідженні філософії історії повинні відбуватися серед стійкого комплексу наук, що притерлися одна до одної в достатній для його реалізації мірі. При цьому для нормального функціонування цього комплексу має бути чітко визначений його інваріант – базова наука. У нашому випадку це філософія. Проте при неможливості дати її нормативне визначення абсолютної упевненості в успішності застосування у філософсько-історичних дослідженнях міждисциплінарного підходу досі немає.

Сьогодні сума основних наукових дисциплін, що становить міждисциплінарний алгоритм філософії історії, нерідко набуває форми свого роду інтелектуальної ексцентрики, хоча іноді і цікавої. У загальному вигляді вказана сума може бути представлена ланцюгом від етнопсихології, історичної поетики до семіотики, інформатики, кібернетики, синергетики. Найбільш затребувані семіотика, яка дає можливість представити історію як систему латентних знаків (мовних, логічних, поведінкових), розшифрувавши які дослідник проникає в глибинні структури історії; структуралізм і постструктуралізм, що відкривають нове лінгвістичне поле аналізу історичної свідомості; кібернетика, що дала метод аналогій; інформатика, що запропонувала методологію пізнання історії з різних енергетичних і інформаційних рівнів; математика, що дає кількісні методи дослідження.

Активно, хоча і у меншій мірі використовується компаративістика, яка проникла в історичну науку під впливом робіт Ріккєрта, Трельча з одного боку і Шпенглера, Тойнбі з іншого боку. Саме компаративістика відкрила у філософії історії нові паралелі і масштаби, про які раніше і не думали історики. Компаративістський аналіз як диференціююча операція припускає існування «екстенсивної» форми порівняння, що обмежується виявленням різних варіантів усередині певної структури, і «інтенсивної», що надає можливість модифікації понять при зміні аспектів аналізу предмета. Філософи історії на додаток до вже відомих методів порівняння (генетичного, культурологічного, футурологічного, антропологічного тощо) виділили нові: детальне порівняння, спрямоване на пошук відхилень, універсальне, спрямоване на пошук загального, диференціальне. Філософія історії відродила забуті прийоми дослідження «старої» історії: виявлення специфіки різних редакцій шуканого поняття, проблеми, концепції; аналіз варіативних моделей різних понять і проблем для позначення концентрованого ідеалу релевантної області; виявлення спільності висновків при різних початкових посилках. До відомих принципів порівняння (об'єктивності, порівнянності) додані нові, наприклад принцип структурної

класифікації, де виділені мікро- і макропорівняння, порівняння комплексне і порівняння частин. Незважаючи на подібні успіхи, компаративістський метод багатьма істориками розцінюється як надзвичайно ризикований, важкий і найкраще відповідний для дослідження малих і відособлених історичних подій і процесів, а тому мало застосовний. Проте «Аннали» і кліометристи, наприклад, завжди підкреслюють високу продуктивність компаративістики в історичних і філософсько-історичних дослідженнях.

Антропологічний метод, у формі антропології філософської, історичної, символічної (людина – система певних символів), соціокультурної (людина – система соціальних і культурних інститутів), космологічної (людина – Космос) і інших, взагалі утворює самостійну область філософського знання. Набагато меншим попитом, незважаючи на об'єктивну тенденцію їх введення в релевантний аналіз, користуються у філософії історії такі строго теоретичні методи, як системний метод, синергетика. Їх надзвичайна точність, що не терпить відхилень від заданих перемінних, не цілком відповідає сьогodнішньому, спровокованому постмодерністським дискурсом, стану невизначеності, розмитості меж, надзвичайної розкиданості сфери філософсько-історичних досліджень.

Прекрасною ілюстрацією міждисциплінарного характеру сучасної філософії історії, того, що її епістемологічна підсистема увесь час продовжує доповнюватися новими фрагментами, являються її взаємини з сучасною філософією науки. В зв'язку з цим цікава, наприклад, нормативна філософія історії, запропонована А. Тукером [512, с. 4]. Сам він вважає, що його концепція є новою методологічною реформою в історичних дослідженнях. Ця концепція базується на досягненнях сучасної філософії науки і вирішує головну, на думку Тукера, проблему історіографії – проблему підтвердження теорії унікальності і неповторності історії і історичних подій, сформульовану у дусі історіографічних ідей Ріккерта. У таких науках, як генетика і хімія, будь-які унікальні події редукуються до стійких комбінацій повторювальних елементів, що дає можливість підтвердити або відкинути релевантні теорії.

Концепція редукціонізму такого роду, розроблена Дж. Бриттеном і П. Чарчлендом [415, 427], найбільш застосовна до проблем історичного дослідження. Згідно з нею редукція унікальної (одиночної) історичної події проходить 3 стадії: її точна і детальна концептуалізація; розділова і галузева редукція; віднесення до відповідної теорії історичного пояснення. Така редукція історії ґрунтується у своїх головних рисах на організаційній моделі проекту генома людини.

Окрім цього, сучасна філософія науки пропонує використовувати у сфері соціально-філософських і конкретно філософсько-історичних досліджень особливий вид моделювання соціокультурних і історичних процесів, що спирається на спеціальні математичні теорії. Філософія науки пояснює такий вибір апарату моделювання високою складністю процесів соціальної динаміки, через що використання звичайних засобів моделювання, з точки зору філософії науки, апріорі призводитиме до неадекватності створюваних моделей. Можна виділити основні математичні теорії, які використовуються в цьому випадку. Це теорія катастроф як самостійна наукова дисципліна, що є синтезом методів топології, геометрії і аналізу, який дозволив створити кращий на сьогодні апарат для моделювання якісних структурних змін систем довільної природи. Проте, цей апарат адекватно описує тільки динаміку систем, що мають поза особливими точками безперервні і гладко змінні параметри. Одним із завдань є опис «перехідних» періодів історії суспільства, коли припущення про безперервність, і тим більше гладкість, порушується. Тому виникає необхідність адаптації (трансформації) існуючого апарату для опису систем, що не є гладкими.

Також частково застосовна теорія автоматів як складова частина кібернетики, призначена для опису поведінки дискретних систем. Одним з розділів цієї теорії є теорія M-автоматів (М. М. Амосова), що є синтезом ідей біології і теорії кінцевих автоматів. Теорія автоматів у своїй класичній формі була використана для опису поведінки індивідів за допомогою моделювання

процесів навчання ансамблів нейронів. Тому представляє інтерес розширення сфери застосування цієї теорії до рівня суспільства як цілісності.

Засвідчено використання теорії ігор як розділу математики, призначеного для моделювання розумної поведінки індивідів і їх асоціацій в умовах конфлікту. В результаті з'являється реальна можливість змоделювати процес еволюційного розвитку суспільства як конфліктний: соціум як цілісність може бути описана за допомогою моделі ігор з природою, а соціум як сукупність діючих індивідів – за допомогою моделей конфліктних ігор. Проте аксіоматика теорії ігор не враховує властивості навчальності суб'єктів в процесі гри. І тому виникає необхідність органічного з'єднання теорії ігор з теорією самонавчання складних систем.

Досліджуючи означені пропозиції філософії науки, Ф. Анкерсміт вказує на корелятивність постмодерністської тези про автономність історичної мови і інструменталістську інтерпретацією наукових теорій у філософії науки, що свідчить, на його думку, «про вражаючу схожість» філософії історії і філософії науки [401, с. 34], на яке вказував ще Т. Кун у відомій роботі «Структура наукових революцій».

На нашу думку, філософія науки збагатила епістемологію філософії історії. Новації, подібні запропонованій Тукером, застосування синтетичних математичних теорій стимулюють інтерес істориків і філософів до найнесподіваніших для історичної науки областей знання – біології, генетики, систематики, хімії. Проте історія сьогодні, при усій відкритості її епістемологічних меж, не готова миттєво освоїти усе вражаюче різноманіття сучасних філософсько-наукових теорій. Тому філософія історії, завойовуючи висоти наукового мислення, вимушена розвивати різноманітні концепції наукового пізнання історії часто без допомоги останньої, не сподіваючись на швидке впровадження цих концепцій в методологічний апарат сучасної історичної науки. Для реалізації цих завдань філософія історії повинна створити досконаліше забезпечення власної пізнавальної техніки. Очевидно, що подібний стан речей формулює як для історії, так і для філософії історії

нові початкові посилки аналізу шуканого об'єкту і нові способи взаєморозуміння з іншими науковими дисциплінами в новій проблемній і пізнавальній ситуації.

Окремою істотною областю сучасної філософії історії є її постструктуралістські і деконструктивістські версії. Грань, що розділяє структуралізм і постструктуралізм, досить хистка. У найзагальнішому вигляді очевидно, що якщо структуралізм конструював історичні події, то постструктуралізм їх деконструє і деструктурує. В той же час, філософ, чії ідеї завжди сприймалися як девіз структуралістського руху взагалі, М. Фуко є одним з натхненників постструктуралістських версій філософії історії. Зазначимо, що сам Фуко в «Археології знання» відмовляється від структуралізму, до теоретиків якого його відносять як послідовники його творчості, так і противники. Незважаючи на те, що у праці «Слова і речі» Фуко неодноразово використовує слово «структура» і характеризує результат своєї роботи як функціональний аналіз, він багато разів підкреслював, що до структуралізму він відчув інтерес тільки у зв'язку з критикою в межах класичної раціональності «теорії суб'єкта» або «філософії суб'єкта». Найбільший інтерес в сучасній філософії історії викликають його ідеї про суть дискурсу і специфічність мовного дискурсу. «Я не хочу шукати – під дискурсом, – чим же є думка людей, але намагаюся узяти дискурс в його явленому існуванні, як деяку "практику", яка підкоряється правилам: правилам створення, існування і співіснування, підкоряється системам функціонування тощо. І саме цю практику, в її щільності і майже матеріальності, я і описую» [328, с. 338].

На думку М. Фуко дискурс – це передусім мовний дискурс. Дія мови є соціальною дією, мова виявляє глибинні структури свідомості дійових осіб історії і детермінує їх інтенції. Фуко проголошує різнорівнинність мовних дискурсів: «є дискурси, які "говоряться" і якими обмінюються день у день; дискурси, які зникають разом з актом, в якому вони були висловлені; і є дискурси, які лежать в основі деякого числа нових актів мови, що їх

підхоплюють, трансформують або про них щось говорять, – словом, є також дискурси, які.. нескінченно позначаються, є вже сказаними і мають бути ще сказані» [359, с. 60]. На думку Фуко, дискурси людей нескінченно множаться і суспільство їх контролює за допомогою ряду процедур:

- процедур виключення, найважливіші елементи яких є заборона (заборонене слово), розподіл і відкидання (виділення безумства), опозиція істинного і помилкового (воля до істини);

- внутрішніх процедур, де контроль над дискурсами здійснюється ними самими: принцип коментаря обмежує випадковість дискурсів; принцип автора групує дискурси в один семантичний простір, є єдиним джерелом їх значень, центром їх зв'язку; принцип дисципліни як можливість формулювати нові положення дискурсів, тобто принцип контролю над виробництвом дискурсів;

- процедур відбору суб'єктів, які говорять: мовні ритуали, що визначають кваліфікацію суб'єкта і усю сукупність знаків, якими він повинен супроводжувати дискурс; дискурсивні співтовариства, що стежать за обертом дискурсів в закритому просторі; доктринальні групи, що «здійснюють подвійне підпорядкування: суб'єктів, що говорять, – певним дискурсам і дискурсів – певній групі, принаймні віртуальній, індивідів», які говорять; форми соціального привласнення дискурсів, що відкривають або закривають перед суб'єктом, що говорить, доступ до дискурсу за соціальною ознакою [359, с. 74].

Перша група процедур, що дозволяє контролювати дискурси, названа Фуко опануванням сил дискурсу, друга – запобіганням випадковості появи дискурсів, третя визначає умови приведення їх в дію. По суті справи, Фуко пропонує дескриптивний аналіз механізму трансформації дискурсивних практик, який для нього і є історія. В цілому, мовний дискурс в трактуванні Фуко, по-перше, детермінує розвиток історії так само, як це роблять географічні, кліматичні, психологічні і інші подібні чинники, і тут Фуко наслідує структуралістський принцип аналізу історії. Він вітає в зв'язку з цим

концепцію історичної ментальності, що розробляється школою «Анналів», і вважає, що історія, розглянута з цих позицій, без кінця виділяє все нові і нові історичні ансамблі і проникає в історичну суть. По-друге, мовний дискурс, якщо узяти його за вихідну точку роздумів, його «поява і регулярність» веде до «зовнішніх умов його можливості, до того, що дає місце для випадкової серії подій і що фіксує їх межі» [359, с. 80]. Фуко називає це правилом зовнішнього, тобто не від дискурсу до думки, а від дискурсу до зовнішньої події. Це правило Фуко виділяє у зв'язку з розглядом принципів методу дискурсивного дослідження: окрім названого він виділяє принцип перевертання, принцип переривчатості, принцип специфічності.

На думку Фуко, історія ХХ століття нескінченно далека від пояснювальної парадигми її дослідження. Вона «давно вже не намагається зрозуміти події за допомогою гри причин і наслідків усередині безформного цілого деякого великого становлення, байдуже: невизначено гомогенного або жорстко ієрархізованого» [359, с. 79-80]. На зміну традиційним опозиціям свідомість/несвідомість, базис/надбудова, свобода/причинність за переконанням Фуко, повинні прийти поняття події, серії, регулярності, умови, можливості. Фуко протиставляє їм відповідно творчість, єдність, оригінальність, значення. Він вважає, що хоча ці поняття широко використовувалися в традиційній історії, але сьогодні «реальна робота істориків» – встановлювати серії дискурсів, що розходяться, і через зв'язані з ними поняття регулярності, непередбаченої випадковості, переривчатості, трансформації уміти обкреслювати місце події. При цьому важливо пам'ятати, що для Фуко реальні історичні події – це події дискурсивні. Як підкреслив в зв'язку з цим Дж. Кангілем, Фуко пише про «умову можливості іншої історії – історії, в якій поняття події зберігається, але де події торкаються вже не людей, а понять» [356, с. 351]. Структуралістські мотиви очевидно переходять в постструктуралістські, шукаються не визначальні суть події структури, а виворіт структури – місце події і умови її появи. У роботі «Ніцше, генеалогія, історія» Фуко показав, що фундаментальні поняття, які

зараз настійно потрібні історії, не є поняття свідомості і безперервності, а, навпроти, поняття розривності і несвідомості, тому історію (як мовний дискурс) слід визначити як «несвідомий інтертекст» [358]. Несвідомий тому, що, незважаючи на контроль над дискурсами, людині все-таки недоступний істинний сенс цього контролю, істинний сенс дискурсів і сенс їх множинності. Через це свідомість людини розсіяна на безліч можливих позицій і функцій, тому історія постає для неї як принципово непізнаний, ірраціональний процес. Розривність пояснюється Фуко множинністю різних мислячих суб'єктів, які розламують мить і не дають осмислити відношення між випадком і думкою, яка звучить. Замість філософії суб'єкта, вважає Фуко, необхідно ввести теорію переривчастих систематик, яка заперечує механічну причинність і апелює до непередбачуваної випадковості. В історії правлять випадок і розривність, стверджує Фуко і вводить поняття «дисконтинуїтету» історії. Грунтуючись на ньому, а також на ніцшеанському розподілі антикварної, монументальної і критичної історіографії, Фуко визначає три можливі способи поведінки з історією: фарсове розсовування меж монументальної історії; відмову від традиційної схеми історичного розвитку і як наслідок втрату власного «я» історії, мімікрію і дисперсію в різноманітті історичного; відмову від волі до істини і як наслідок апеляцію до волі до дурості.

Іронія, нав'язана особливостями стилю Ніцше, очевидна в концепції Фуко, яка проте не є жартом, а закономірним наслідком постструктуралістського виходу за межі структури – історія як несвідомий інтертекст безструктурна. Як строге наслідування постструктуралістських правил дискурсу позиція Фуко бездоганна, але як претензія на корелят реальності вона вимагає критичного аналізу. Правий був Сартр, коли писав, що Фуко, по суті справи, відкидає історію: «Звичайно ж, перспектива у нього історична. Він розрізняє епохи, до і після. Але він замінює кіно чарівним ліхтарем, рух – чергою нерухомих станів» [328, с. 350].

По суті, Фуко виробив постструктуралістську деконструкцію історії, він спробував знайти основу «розрізнення» минулого і сьогодення історії в мовному дискурсі, в його множинності і неусвідомлюваній залежності кожного дискурсу цієї великої кількості однієї від іншого. Деконструктивізм у філософському знанні взагалі похідний від постструктуралістської парадигми мислення. Сам термін «деконструктивізм» виник як опозиція «конструктивізму», що розглядається як одна з характерних рис наукового пізнання. Конструктивізму властива творча функція в пізнанні: відтворення шуканого об'єкту, позначення шляхів його еволюції (розвитку), моделювання можливих варіацій об'єкту, частково пояснення об'єкту. Деконструкція філософії означає спрямованість критики проти онтологічної повноти філософії, прагнення зруйнувати мотив її гомогенності, а отже, проаналізувати і концептуалізувати необхідність гетерогенності філософії і тексту, як втілення цього принципу. «Деконструювати філософію – це означатиме тоді придумати структуровану генеалогію її концептів найпослідовнішим, найвдумливішим чином, але в той же час, дивлячись від деякого ззовні, для неї невстановленого, непіддатливого іменування, виявити те, що ця історія могла приховувати, створюючи собі історією через це витіснення, іноді корисливе» [95, с. 14]. Деконструкція в трактуванні Фуко розуміється у філософії як «творча» деконструкція, що притягає дискурсивну практику багатьох сфер знання. Більше «техніцизму» має варіант деконструкції, запропонований Ж. Дерріда, оскільки він чітко обґрунтував техніку деконструкції і позначив її основні завдання. Втім, предикати «техніцизм» і «творчість» досить умовні, вони відбивають лише зовнішню сторону ідеї, важливу, втім, для здійснюваного нами аналізу.

Не дивлячись на те, що глобальна ідея філософії деконструктивізму була висунена і обґрунтована Ж. Дерріда, сама ця філософська школа (та і сам Дерріда) стала відома багато в чому завдяки американським критикам і дослідникам, які адаптували релевантні ідеї до американського ґрунту. Американцям, як правильно помітив Д. Сілічев [316], з їх техніцизмом у

складі мислення, був компліментарний термін «деконструкція», і багато в чому тому вони миттєво засвоїли непрості підходи нової філософської доктрини і розвинули їх. З 1975 року в Єльському університеті існує школа деконструктивізму, представлена передусім іменами П. де Мана і Дж. Х. Міллера.

На відміну від М. Фуко, Дерріда фокусує свою увагу не на дискурсі, а на метафізиці. Деконструювати філософію, з його точки зору, означає переглянути усі підстави цього феномену. Формулюючи загальну стратегію деконструкції філософії, Дерріда вказує на небезпеку і недостатність простої нейтралізації бінарних опозицій метафізики (матерія/свідомість; буття/дух; людина/світ; свідоме/несвідоме). Тут потрібна процедура подвійної мети, двоякого жесту, подвійного листа, подвійної сцени тощо. Ми примушуємо бродити усередині тексту деякі мети – можливо, помилкові семантичні, дієслівні, іменні властивості, які «вже не піддаються розумінню за схемою філософської опозиції і в той же час все ще залишаються усередині неї, чинять опір їй, дезорганізують її, але ніколи... не допускають рішення у формі спекулятивної діалектики» [95, с. 75-76].

Таким чином введення мет – це певна критична операція по зняттю опозицій класичної метафізики і маркіруванню деконструктивних розривів. Мети («доповнення», «гімен», «грама», «розміщення») мають семантику, що укладається в межі (neti – neti – ні те, ні це). Цим долається двоїстість «немає» і «є», але одночасно і зберігається («і те і це»). Граючи на перепаді між двома цими метами, ми тчемо тканину тексту, виробляємо операцію деконструкції що складається як би з двох фаз: спочатку в полі філософських опозицій здійснюється фаза перевертання, тобто зміни місцями компонентів силової ієрархії філософської опозиції, і тут же одночасно метою маркірується відрив від опозиції, щоб не допустити пере-присвоєння метафізикою нового концепту. Фаза перевертання потрібна, оскільки зазвичай якийсь компонент опозиції головує (аксіологічне, семантично, логічно) над іншими, в чому, власне, і виражається конфліктна,

субордінуюча структура філософської опозиції. Після цієї фази, вже в тексті, що реконструюється, вже поза опозицією, переходимо до фази нейтралізації опозиції.

Необхідність цих двох фаз не є необхідністю хронологічною, а є необхідністю структурною (безперервного аналізу). Процедура двоякого письма, що передує цим двом фазам, означає дистинкцію власне деконструкції, що ставить верх вниз, і вторгненням виникнення нового концепту, що за своєю суттю вже не допускає, ніколи не допускав розуміння в колишньому режимі [95, с. 75-76]. Це і є загальна стратегія деконструкції і її фундаментальна логіка: подвійне розверстування – одночасно деконструкція перевертання і деконструкція трансгресія (позитивне зміщення, переступання меж) філософського поля. Деконструкція не є, таким чином, простим голим пригніченням сенсу і референції, а є резервуванням нового концепту аналізованого. Новий концепт запозичує ряд рис у філософської опозиції, проте не зводиться до неї. У деконструкції відбувається «перехід сенсу» в певному контексті – «ми завжди змушені запозичувати в економічному і стратегічному плані синтаксичні і лексичні ресурси мови метафізики в самий момент її деконструкції» [95, с. 74], тому остаточно здолати метафізику не вдається.

Як така деконструкція не дорівнює якому-небудь акту, а є безперервним і нескінченним процесом. Але цей процес не нейтральний, а втручання, силовий прийом, зусилля розриву з нормами традиційного філософського дискурсу. В той же час це не розрив з філософією взагалі і не зведення релевантних роздумів до деякого метадискурсу, а «тримання» у межі філософського дискурсу, яке може приймати різні форми: щеплення, сліду, доповнення, розрізнення тощо. Ці форми не проникають в глибину, не знаходять первинну традиційну суть філософського знання, а народжують щось швидкоплинне, фантастичне; вони дозволяють філософемам і епістемам вести свою внутрішню гру в тексті, то наближаючись до точки їх

іррелевантності, то віддаляючись від неї. Так, на думку Дерріда, виникає і здійснюється певна текстуальна робота як робота «письма».

«Письмо» – одне з центральних понять концепції деконструкції, по суті справи аналог цієї концепції, охоплює усю сферу застосування лінгвістичних знаків. Мова йде про науку письма, а не про протиставлення письма слову. «Письмо» – один з філософських термінів, які використовуються постмодернізмом з метою розділити традиційне філософське поняття рефлексії як роздуму та постмодерністське поняття дискурсу. По суті же справи, «письмо» є аналогом рефлексії. За допомогою письма можна прочитувати усі тексти і філософеми, що відносяться до нашої культури. Ці тексти і філософеми Дерріда називає «своєрідними симптомами чогось такого, що не змогло бути присутнім в історії філософії, що ніде і не присутнім, оскільки справа саме в постановці під сумнів цього заголовного визначення сенсу буття як присутності» [95, с. 15]. Симптоми такого роду ретельно замасковані, вважає Дерріда, а письмо – найбільш показовий симптом, що трохи відкривається як результат деякої «тотальної трансформації», яка настільки тотальна, що її не можна назвати вже просто «всесвітньою» і результати її можна прослідкувати практично в усіх сферах життя (математиці, політиці, економіці, історії).

Дерріда вживає поняття «письмо» в двох сенсах: як протиставлення мови (фонетична модель) і як архі-письмо, грамма, рознесення (новий концепт письма). Аналізуючи рознесення як основний елемент письма, Дерріда звертає увагу на незвичність написання цього слова – замість звичного *difference* – *differance*. Буква «а» в цьому слові пишеться і читається, але її не можна почути. Ця буква є граматична і графічна агресія, що вказує на втручання написаного знаку. Рознесення є не концепт, а швидше конфігурація концептів, породжена безперестанною роботою дивної «логіки» букви «а», що проявляється в певний момент.

Завдяки рознесенню очевидно, що кожен елемент письма має свій слід і несе на собі слід іншого елемента, сам посилає і конститується на основі

віддрукованих на ньому слідів. «Це зчеплення, ця тканина є текст, що продукується лише в порядку трансформації якогось іншого тексту» [95, с. 46]. Писати – означає ставити питання говоріння і бажання-сказати. Вступаючи в зону питань, письмо прагне «триматися в точці виснаження бажання-сказати», прагне позбавитися від сенсу і правил простого, звичайного розуміння. «Ризикнути нічого не бажати-сказати – означає вступити в гру, і передусім, в гру рознесення (differance), яка робить так, що жодне слово, ніякий концепт, ніяка важлива теза не претендують на підсумовування і організацію виходячи з теологічної присутності центру, руху їх відмінностей і їх розміщення в тексті» [95, с. 17].

Письмо – аналог деконструкції, тому що як тільки вводиться концепт рознесення, усі опозиції метафізики стають іррелевантними. Як у операції деконструкції ми змушені запозичувати синтаксичні і лексичні ресурси мови метафізики, так і в науці письма, вважає Дерріда, існує стратегічна необхідність зберегти «старе ім'я», щоб пустити в хід новий концепт. Ми повинні виділити необхідну предикативну рису, характеристику усередині деякої концептуальної структури (X-ім'я) і, обмежуючи, прищепити і розширити відібраний предикат, а ім'я X при цьому зберігається як «важіль дії і контроль над колишньою організацією, яку належить дійсно трансформувати. Отже, відбір, щеплення, розширення: усе це я і називаю письмом» [95, с. 130]. Тут Дерріда наслідуює принцип гетерономного плюралізму: в тексті виникають сліди щеплень, шифрів, міток і інші речі, що принципово не узгоджуються одна з одною і чужі якого-небудь синтезу.

Рознесення, як головна рушійна пружина письма, є оператор спільності, воно не має на меті заявити щось з останньою визначеністю і не має дефініції. Дерріда підкреслює, що якби було можливим зібрати рознесення в дефініцію, то ця операція зводилася б до деструкції гегелівського поняття зняття і усієї системи спекулятивної діалектики. Рознесення як вибух зламає семантичний горизонт тексту, позбавляється від головного означального в тексті, від його (тексту) сенсу-опікуна і «продукує

не-кінцеве число семантичних ефектів... маркірує генеративну багатоскладовість тексту» [95, с. 180]. Рознесення-письмо не має початку, як книга не має кінця. Воно подібно до буття, в усякому разі має онтологічний вимір, що проступає в тексті взагалі, в тексті, який не вміщується в комірці книги або бібліотеки і ніколи не дає собою правити якому-небудь референтові в класичному сенсі, в речі або в трансцендентальному означальному, яким упорядковувався б увесь його рух» [95, с. 79]. Тут Дерріда, вірогідно, використав у своїй теорії деконструкції концепцію «необмеженого сімеосісу» Ч. С. Пірса, яка була у 1970-х роках однією з основ обґрунтування крайніх установок деконструктивізму.

Експлікуючи свої теоретичні викладки на історичне знання, Дерріда стверджує, що не можна довіряти метафізичному концепту історії, тобто історії сенсу. Цей концепт прив'язаний до лінійної схеми історії і до усєї традиційної системи релевантних імплікацій. Потрібне деконструювати, «зорати» текст, в який вписані метафізичні концепти історії, з тим щоб отримати інший концепт або концептуальну мету історії: «історії дійсно монументальної, стратифікованої, суперечливої, історії, що імплікує крім того якусь нову логіку повторення і сліду» [95, с. 105].

Деконструкція історичного тексту здійснюється на основі загальної стратегії деконструкції: перевертання/трансгресія філософського поля. Тут передусім необхідно пам'ятати, що за допомогою деконструктивного втручання виробити миттєву зміну «старого» концепту історії, зняття з нього штампу не можна. Тут ризик метафізичного пере-присвоєння, простого перепланування колишнього семантичного і онтологічного фундаменту неусувний. Тому дослідник повинен звернутися до процедури подвійної мети, провести операцію перевертання традиційного концепту історії і одночасно маркірувати метою вироблений відрив, щоб понизити можливість метафізичного пере-присвоєння. Далі, вже в тексті, який реконструюється, здійснити нейтралізацію опозиції, трансгресію, нову концептуалізацію. Оскільки при цьому межі релевантного, веденого сенсом дискурсу практично

перевищені, має місце провідний текст. У цього тексту немає зовнішньої межі, крім тієї, що позначається за-метою (закладкою, бібліографією тощо) Провідний текст нескінченний, він вимагає постійного зчленування з іншими історичними текстами.

Умберто Еко з цього приводу помітив, що існують два підходи до нескінченності тексту: підхід Августина і підхід каббалістів. «Каббалісти знали, що букви Тори можуть вступати в нескінченне число інтерпретацій... Августин же знав, що священний текст нескінченний... але завжди може бути підданий випробуванню на фальсифікацію, щоб виключити ті прочитання, які не допускаються контекстом, наскільки б енергійно тлумач не давив на текст» [200, с. 6]. Взагалі, вважає Дерріда, деконструктивний аналіз історичних текстів складний, оскільки «концепт історії завжди може бути присвоєний метафізикою для її потреб» [95, с. 105]. Слово «історія», вважає Дерріда, несе в собі мотив остаточного пригнічення відмінності, адже відмінність і є суть історичного, адже має місце не загальна історія, але «історії різні по своїх типах, своїх ритмах, своїх модусах вписання, історії зміщені, диференційовані т. д., тобто історії, що виходять не з монізму, не з історизму [95, с. 105]. Рознесення ж – головний елемент письма-деконструкції – якраз продукує рух відмінності, ефект різниці, необхідний історичному дискурсу.

Деконструкція, на думку Дерріда, має величезний творчий потенціал, анітрохи не менший, ніж логос або голос – специфічні риси традиційної філософії. Особливу креативність надає деконструкції її балансування на межі філософського дискурсу, максимальне зближення з риторикою, що особливо важливо з точки зору сучасної філософії історії в історичних дослідженнях. З риторики, як науки про художню прозу взагалі, філософія історії останній третині ХХ століття в основному використовує тільки вчення про засоби вираження художнього стилю: відбір слів, поєднання слів, стилістичні фігури, тобто другу частину стилістики. Перша її частина – вчення про стилі, в цілому залишається незатребуваною.

Особлива увага приділяється аналізу (з точки зору застосування у історичних дослідженнях) стилістичних фігур, тропів поетичної мови – метафори, оксюморона, метонімії, синекдохи, іронії, літоти. Постструктуралістські і деконструктивістські версії філософії історії в цілому правильно вважають, що стилістичні фігури посилюють експресивність історичного оповідання, яке, через умілу операцію багатозначністю слова, швидко і надійно встановлює контакт між автором тексту і його читачем, справляє на читача необхідну емоційну дію. «Риторична структура письма» допомагає відшукати в тексті момент його сокровенного сенсу, оскільки має можливість різних семантичних інтерпретацій тексту. Згідно Гадамеру, риторика є двійник герменевтики, оскільки обоє вони займаються правдоподібним, імовірнісним. Риторика оперує категорією відображення і є мистецтвом вираження вірогідності, сенсу сприйняття. Герменевтика оперує категорією розуміння і є мистецтвом розуміння вірогідності, породження сенсу. Обоє протистоять ідеалу істинних і визначених значень, властивому аналітичній філософії і філософії науки. Для постмодерністської філософії історії риторика є мистецтвом для мистецтва. За допомогою риторики філософ має владу над свідомістю читача.

Нам знадобився такий значний та докладний розгляд філософських концепцій Фуко і Дерріда, по-перше тому, що вони є чи не основними натхненниками постмодерністського дискурсу сучасної філософії історії, без точного визначення основних моментів їх доктрин неможливий наступний аналіз даної проблеми. По-друге тому, що еволюція ментальної філософії історії відбувалася під значним впливом творчості Фуко. Можливо, головний висновок з вищевикладених теорій для сучасної філософії історії полягає в тому, що не існує природних та незмінних об'єктів історичного дослідження. При цьому важливо зазначити, що якщо у Фуко була запозичена переважно семантична сторона міркувань, то з усього вчення Дерріда була сприйнята одна лише методика текстуального аналізу, а уся його філософська

проблематика в основному залишилася за межами сучасної системи філософії історії. В цілому це не дивно, адже сучасна філософія історії тяжіє до епістемологічних проблем і побачила в теорії деконструкції альтернативу пануючій в ній аналітичній парадигмі.

На початку цього підрозділу було вказане, що вирішуючи поставлене в ньому завдання, ми не претендуємо на абсолютно вичерпну повноту аналізу.

Ми виділили провідні, на наш погляд, основні характеристики сучасного філософсько-історичного конструювання, які можна звести до таких тез:

- визначальний вплив постмодерністського дискурсу;
- роздрібненість пошуків онтологічної підсистеми;
- відхід від розгляду аксіологічної проблематики;
- тенденція до здійснення міждисциплінарного підходу;
- переважання епістемологічних систем.

Конкретизацію і розвиток цих характеристик репрезентують сучасні неklasична ментальна та постмодерністська підсистеми філософії історії.

Висновки до першого розділу

Огляд стану розробки теорії філософії історії у вітчизняній та світовій практиці дозволяє стверджувати, що історико-філософський аспект філософії історії розроблений в науковій літературі достатньо широко. Разом з тим історичне дослідження як когнітивна діяльність в рамках різних соціокультурних та епістемологічних контекстів, типів наукової раціональності та стилів історичного мислення, поки ще не стало предметом філософського осмислення. Відсутня концептуальна інтерпретація різних когнітивних практик, що склалися в сучасному історичному пізнанні, що робить спробу їх типології актуальною. Залишається відкритим питання про те, чи можливо в умовах методологічного плюралізму звести різні когнітивні практики до деяких дискурсивних типів чи моделей, а також на базі

загальних для них індикаторів виокремити притаманні кожній з них еталони науковості. Методологічні сюжети, які мають відношення до теми дисертації, розглядаються багатьма дослідниками неоднозначно, що створює в сучасній філософії історії проблемне поле інтелектуальної напруги.

Обґрунтовано, що філософія історії є окремою філософською дисципліною, яка підкоряється характерним саме для філософії правилам осмислення світу. Абстракції філософії історії бувають різних рівнів узагальнення: чим вище рівень філософської рефлексії, на який виходить дослідник, тим більше абстрактною стає історична реальність. Разом з тим, абстракції філософії історії бувають різних форм вираження: шукати ідею історії при дотриманні абсолютної суворості пояснювальної теорії можна в будь-якому сегменті об'єктивної або суб'єктивної реальності, в області міфологічного або езотеричного знання.

Доведено, що філософія історії бівалентна: вона є концептуальною побудовою онтології, гносеології і аксіології історії і, одночасно, емпіричне узагальнення даних інших наук. Об'єктом філософії історії виступає тотальність історичних фактів і закономірностей. Предмет філософії історії – знання про загальні, первинні витоки і причини всесвітньої або будь-якої локальної історії; знання про сенс, фундаментальну періодизацію і процесуальну форму історії; знання про методологію пізнання історії. Змістом предмета філософії історії є взаємно детерміновані процеси філософського пошуку, що закономірно змінюються від загальних філософсько-історичних понять і підстав, які дозволяють міркувати про історію в специфічних термінах стадій і фаз історичного розвитку, до формування і дослідження специфічної мови історії. Об'єм предмета філософії історії дорівнює сумі аспектів об'єкту наукового пізнання філософії історії: онтологічного, гносеологічного, аксіологічного – і варіацій цих аспектів. Філософія історії виконує у філософському знанні аналітичні процедури, тобто філософія історії, як і філософія, є особлива когнітивна діяльність, що в рівних частках поєднує пояснення і систему його логічного

обґрунтування і розуміння у вигляді художньо-емоційного і безпосередньо-інтуїтивного досягнення істини.

Задається поділ системи філософії історії на онтологічну, епістемологічну та аксіологічну підсистеми. Ці підсистеми виконують в системі філософії історії функції адаптації системи до нового знання, поглинання знову виниклого знання, розвитку, стабілізації. Онтологічна підсистема філософії історії має своїм концептом встановлення суті, сенсу і логіки буття історії як фрагмента об'єктивної (суб'єктивної) реальності, тобто створення загальної теорії історії на основі єдиного пояснювального принципу; структурою – онтологічне відношення; субстратом – загальний план і процесуальну форму тотальності історичного. Епістемологічна підсистема філософії історії має своїм концептом пізнання законів і тенденцій минулого, сьогодення і майбутнього історичного; пізнання можливих евристичних принципів історичного дослідження; структурою – гносеологічне відношення; субстратом – пізнавальну «якісність» тотальності історичного. Аксіологічна підсистема філософії історії має своїм концептом встановлення цінності історії і в історії; структурою – оцінне відношення, субстратом – ідеал і належне тотальності історичного. Кожна задана підсистема філософії історії містить в собі аспекти інших типів філософії історії. Наприклад, онтологічна підсистема включає ряд аспектів епістемологічної підсистеми, епістемологічна – низку запитань аксіологічної і навпаки. Подібний стан речей – результат специфіки філософського знання, в якому онтологічний, гносеологічний і інші аспекти аналізу загального не можуть мати один з одним непроникних меж і співпадають частиною своїх об'ємів.

Філософія історії реалізується в трьох підсистемах – онтологічній, епістемологічній, аксіологічній. Зберігаючи сутнісну приналежність до своєї системи, кожна підсистема обирає специфічну домінуючу дослідження історії та реалізує себе в особливих філософсько-історичних категоріях. «Якість» створюваних філософсько-історичних концепцій і отриманих результатів

аналізу залежить не лише від типу, але і від рівня філософської рефлексії, доступної дослідникові.

Виділені основні сутнісні риси сучасної філософії історії. Основним визначальним моментом сучасного філософсько-історичного знання є перехід області досліджень від модернізму до постмодернізму, поєднання останнього з некласичними ментальними підсистемами історичної антропології та складання контурів нової постнеокласичної парадигми.

Результати першого розділу надруковані у працях «Ментальність як ґрунт культури та цивілізації в працях Люс'єна Февра», «Возникновение культурно-антропологической парадигмы», «Тип мислення та рівень культури: проблема співвідношення», «Загальна характеристика расистського та соціально-біологічного дослідження культур», «Інстинктивно-генетичні програми соціокультурної поведінки людини».

РОЗДІЛ 2

НЕКЛАСИЧНА МЕНТАЛЬНА ПІДСИСТЕМА ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Будь-які судження про ментальну філософію історії повинні, на наш погляд, будуватися не на логічному допущенні, не на тому, що, на думку того або іншого сучасного автора, можна або слід розуміти під цим терміном, виходячи з самої назви (можливості різних тлумачень у такому разі воістину безмежні), а на аналізі того, чим була і чим стала історична антропологія (як називають її самі історики) за декілька десятиліть існування цього напрямку в гуманітарній науці. Саме такий підхід до вивчення цієї проблеми обраний в пропонованому розділі. Спробуємо створити щось подібне до короткого «путівника» по історичній антропології, зорієнтуватися у величезному потоці літератури, присвяченої цьому напрямку сучасної філософсько-історичної думки.

Аналізуючи некласичну ментальну філософію історії з позицій системного підходу необхідно зосередити увагу на декількох ключових аспектах. Перший з них – наукознавчий: представляється важливим прослідкувати, як виникає новий науковий напрям, які різноманітні форми він приймає в різних країнах, зберігаючи при цьому багато спільного у своїй основі. Інший аспект, на який потрібно звернути увагу і який складає характерну особливість історичної антропології, – міждисциплінарність: як відбувається діалог історії і інших соціальних наук, як історики читають і використовують роботи етнологів, соціологів, культурологів. Третій і, можливо, найважливіший аспект даної теми можна назвати «інструментальним»: в чому полягає евристична методологічна цінність і світоглядна новизна антропологічного підходу до історії, які межі застосовності цього підходу, його традиції та інновації; як співвідноситься історична антропологія з іншими підходами і напрямками.

В одному з ранніх програмних маніфестів історичної антропології – нарисі, написаному Андре Бюргьєром і опублікованому в 1978 р. в енциклопедичному довіднику «Нова історична наука», автор стверджує, що завдяки школі «Анналів» історична антропологія не народилася уперше, а лише відродилася: передвісниками цього напрямку А. Бюргьєр вважає напівзабутого нині історика кінця XVIII ст. Леграна д'Оссі, який задумав багатотомну «Історію приватного життя французів» (вийшли лише три томи «Історії харчування»), а пізніше – Жюля Мішле, що різко виділявся на тлі сучасної йому позитивістської історіографії [416, с. 37-61]. Далі автор переходить безпосередньо до школи «Анналів», на чому власне нарис становлення історичної антропології згідно думці Бюргьєра і закінчується. Примітно, що у своєму нарисі А. Бюргьєр жодного разу не покинув меж рідної Франції. Тим часом історична антропологія виникла і в інших країнах (Великобританії, Німеччині, США, Росії): чи слід це приписати міжнародному впливу школи «Анналів» або там у цього напрямку знайшлися свої батьки-засновники? Так, англійський історик Пітер Берк в одній зі своїх статей пропонує декілька інших списків попередників історичної антропології: Ф. Ніцше, А. Варбург, Ф. Корнфорд, М. Блок [420]. Московський дослідник А. Л. Топорков пише про передумови історико-антропологічного підходу в російській науці середини XIX ст., маючи на увазі праці Ф. Буслаєва, А. Потебні, А. Веселовського і інших учених того часу [335]. В кожній країні ми можемо знайти цілу плеяду дослідників, чії ідеї виявляються тепер співзвучними новому напрямку. Питання в іншому: чи не затушовується таким чином новизна обговорюваного напрямку? Адже ні Ж. Мішле, ні Ф. Ніцше, ні Ф. Буслаєв не використовували терміну «історична антропологія», але і не належали до якогось одного, загального для них всіх, наукового руху або напрямку. «Попередниками» їх оголошують сучасні учені, обґрунтовуючи у такий спосіб свої сьгоднішні дослідницькі інтереси і позиції, «укорінюючи» їх в науковій традиції.

Повертаючись до згаданої вище статті А. Бюргєра, варто відмітити, що автор, шукаючи предків історичної антропології і виводячи її генеалогію з XVIII ст., мимоволі затуляє від уваги той факт, що саме в його статті «історична антропологія» як особлива дисципліна уперше з'явилася на сторінках авторитетного енциклопедичного видання. У тритомнику «Вивчати історію», який вийшов у 1974 р., такої рубрики ще не було [444-446]. Звичайно, рубрика або назва не створює напрям, але їх поява свідчить про наукове визнання. Тому якщо нас цікавлять причини успіху нового напрямку, що завоював визнання в багатьох країнах в період після другої світової війни, слід перенести питання в іншу площину: які тенденції в розвитку світової науки відбилися в «антропологізації» історії? Які умови і обставини цьому сприяли?

У розвитку історичної науки упродовж останніх ста років можна помітити певну циклічність. До кінця XIX ст. у світовій історіографії панував позитивізм; переважаючою формою писання історії була розповідь про великі події і великих людей; у центрі уваги знаходилася держава і її правителі – головувала політична історія. У перші десятиліття нового XX століття К. Лампрехт в Німеччині, Л. Февр і М. Блок у Франції, Л. Немір і Р. Тоуні в Англії вели боротьбу з прибічниками старої, подієвої, «ранкеанської» історії. До 1950-х років перемогла «нова історія»: історія структур, а не подій, історія економічна і соціальна, історія «великої тривалості». Великого поширення в післявоєнні десятиліття набули кількісні, математичні методи (кліометрія). І ось, коли вже здавалося, що нова парадигма міцно затвердилася у світовій історичній науці, стали лунати голоси про те, що історія, вивчаючи «маси», втратила із виду реальну, живу людину, стала анонімною і знеособленою.

За свідченням медієвіста Ж. Дюбі, у 1960-і роки французькі історики, розчарувавшись «в можливостях економічної історії» (а, точніше, в економічному детермінізмі) звернулися до вивчення історії ментальностей, контури якої були намічені в роботах Л. Февра і М. Блока. Тоді ж вони

зацікавилися досягненнями соціальної антропології, що здобула широку популярність завдяки працям К. Леві-Строса і кинула історикам «формений виклик». Крім того, деколонізація привела до того, що французькі етнологи, повернувшись з Африки на батьківщину, перенесли свої методи на вивчення традиційної, селянської культури: виникла «етнологія Франції», яка істотно вплинула на тематику і підходи нового покоління французьких істориків [153, с. 48-59].

Але подібний поворот відбувався тоді і в історичній науці інших країн, зокрема, Великобританії і США. У переорієнтації інтересів дослідників з аналізу соціально-економічних структур на вивчення масової свідомості і поведінки помітну роль зіграли британські історики-марксистки (Е. Томпсон, Е. Хобсбоум), що групувалися навколо журналу «Past and Present». Не без впливу британської соціальної антропології тут виникає інтерес до традиційної «народної культури» і відбувається становлення напряму, пізніше названого соціокультурною або «ною культурною» історією. У США в тому ж руслі розвивалася творчість Н. З. Девис.

Зміна пріоритетів в науці привела до того, що вже з початку 1970-х років історики заговорили про «повернення події» і політичної історії в проблематику досліджень [153], а з кінця 1980-х років «модним» знову став жанр наукової біографії: унікальне і індивідуальне в історії знову притягнуло до себе підвищену увагу дослідників. Але, зрозуміло, говорити про повне повернення до канонів столітньої давності не доводиться: і біографії, і політична, подієва історія «повернулися» в науку оновленими – у тому числі, завдяки дії історичної антропології, що перетворила багато традиційних жанрів писання історії.

У цій перспективі історична антропологія постає як закономірна стадія в тривалій еволюції нашої науки: фаза «антропологізації» припала на той момент, коли історіографічний «маятник» почав поворотний рух від аналізу «нерухомих» структур до вивчення мотивів і стратегій поведінки людей.

Важливий також і міждисциплінарний аспект – діалог істориків з представниками соціальних наук, передусім антропології. Але цей діалог історії і соціальних наук невірно уявляти собі у вигляді причинно-наслідкового зв'язку: історична антропологія виникла не в результаті контактів і запозичень з суміжних дисциплін, а внаслідок внутрішньої потреби в оновленні методики і проблематики, яку історична наука відчувала в післявоєнні десятиліття; знайомство з досягненнями соціальних наук виявилось одним із засобів цього оновлення, засобом, до якого різні історики прибігали по-різному і знаходили йому різне застосування.

Міждисциплінарність не була такою вже новиною у 1950-60-х роках: звернення до досвіду суміжних дисциплін практикували ще окремі дослідники кінця XIX ст.; до цього ж наполегливо закликали засновники школи «Анналів» в 1930-і роки. Різниця, проте, полягає в масштабі такого міждисциплінарного діалогу і у виборі самих дисциплін-партнерів. До середини XX століття міждисциплінарний підхід застосовували лише окремі видатні історики-ентузіасти, в післявоєнний же період цей підхід набуває масового поширення, поступово стає нормою серйозного історичного дослідження. Крім того, якщо в першій половині століття історики надихалися головним чином прикладом географії, соціології, економіки, психології, то в 1960-80-х роках пріоритет в цих міждисциплінарних контактах все більше віддається антропології, демографії і лінгвістиці. Діалог з антропологами допоміг історикам істотно розширити проблематику своїх досліджень, включивши в неї такі теми, як відношення людей минулого до життя і смерті, хвороб, вікових періодів (дитинство, молодість, старість); народна релігійність; взаємодія різних рівнів культури (інтелектуалів і «простаків»); свята і будні; ритуали, церемонії тощо [153]. Читання етнологічної літератури пропонувало також історикам нові пояснювальні моделі, нові можливості інтерпретації джерел. В той же час міждисциплінарний підхід, окрім безперечних придбань, приніс історикам і нові втрати. До обговорення цих питань ми звернемося детальніше в ході

подальшого викладу; тут же обмежимося констатацією одного з найважливіших наслідків ознайомлення істориків з роботами етнологів: «зустріч» історії і антропології (яка не випадково припала на епоху світової деколонізації) сприяла звільненню першої з цих наук від європоцентризму, від уявлень про універсальність, що зберігалися з часів просвітників, і однолінійність руху людства по шляху прогресу. Натомість поступово затверджується нова парадигма, що визнає альтернативність в історії, множинність форм, в яких протікають найважливіші процеси в різних точках земної кулі. Історична антропологія стала одним з таких напрямів, що підкреслюють важливість різноманіття і регіональних відмінностей на противагу занадто узагальненим схемам.

Усе вищесказане є лише преамбулою, покликаною помістити ментальний напрям в загальний філософсько-історичний контекст, у рамках якого він тільки і може бути осмислений. Тепер необхідно конкретизувати наведені вище тези, зосередивши увагу на особливостях становлення некласичної ментальної підсистеми філософії історії.

2. 1. Ментальність як основа пізнавальної теорії

Про французьку школу «Анналів» за останні декілька десятиліть у нас в країні написано багато [78-80, 84-86], ряд книг видатних представників цієї школи виданий в російському і українському перекладі [11, 12, 30-32, 154, 218-220, 222, 347]. Передумови та становлення антропологічної методології «Анналів» були розглянуті нами у низці попередніх праць [101-117]. Тому навряд чи вона потребує якогось спеціального представлення. Нас цікавитиме, перш за все, один аспект в історії «Анналів»: поворот істориків цього напрямку на певному етапі його еволюції до історичної антропології і та роль, яка в цьому повороті належала історії ментальностей.

Декілька поколінь істориків школи «Анналів» залишалися вірними ідеалу, що надихав засновників цього журналу, Л. Февра і М. Блока, – ідеалу

«тотальної» історії. Проте наслідування цього ідеалу розумілося анналістами в різний час по-різному.

Одна з перших значних робіт М. Блока – книга «Королі-чудотворці», що вийшла у 1924 р., була присвячена вивченню уявлень про надприродний характер королівської влади, що існували в Англії і Франції з часів середньовіччя до XVIII ст. включно, а саме віра в здатність королів виліковувати золотуху накладанням рук [31]. Ця проблема була піддана автором усебічному аналізу: М. Блок простежує традицію подібних зцілень від її витоків у XI – XII ст. (нинішні дослідники схильні пересувати початкову дату на століття вперед – до середини XIII ст.) до згасання в епоху Просвітництва; він вивчає особливості відповідного обряду (по описах і зображеннях в середньовічних пам'ятниках), монархічні легенди, але головна увага приділяється ним самій вірі в «королівське диво», пов'язаній з уявленнями про сакральний характер монархічної влади. Ця віра, по зауваженню Блоку, «була невід'ємна від цілісної концепції всесвіту» [31, с. 525]. По суті йдеться про те, що в сучасній науці прийнято називати «ментальністю», але Марк Блок рідко вживає це слово, вважаючи за краще говорити про «колективні уявлення», «колективну свідомість» і навіть «колективні ілюзії». Термінологічна чіткість – ознака наряду, який вже склався, в часи ж М. Блока він ще тільки зароджувався. Примітно, що в роки першої світової війни видатні вчені в різних країнах паралельно вивчали одне і те ж явище – стереотипи середньовічної масової свідомості: так, в Нідерландах в 1919 р. Йохан Хейзинга видав «Осінь Середньовіччя» – «дослідження форм життєвого устрою і форм мислення» XIV – XV ст. [372], а в Росії у 1915 р. вийшла у світ книга Л. П. Карсавіна «Основи середньовічної релігійності у XII – XIII століттях» [185], в якій автор оперував поняттям «середньої релігійної людини». Так історики відкривали для себе нову область досліджень, за якою згодом закріпилася французька назва – «історія ментальностей».

Термін «ментальність» отримав поширення у Франції на рубежі ХІХ – ХХ ст. зі значенням, близьким до «світогляду», але при цьому він застосовувався переважно до колективної свідомості, з відтінком примітивності (чи архаїки). Таке слововживання було закріплене в роботах етнологів і психологів, опублікованих у 1910-20-х роках: Л. Леві-Брюля (що писав про «пралогічне» мислення первісних людей, яке передувало логічному мисленню сучасної, «цивілізованої» людини), Ш. Блонделя (автора книги «Первісна ментальність»). Принизливий відтінок, властивий цьому слову в першій третині ХХ століття, потім зник, але протиставлення масової свідомості і культури елітарній культурі і ідеології збереглося в підтексті «ментальності» надовго, якщо не назавжди.

Книга М. Блока «Королі-чудотворці», за небагатьма виключеннями була зустрінута колегами-істориками дуже стримано; деякі визнали сюжет книги дивним або другорядним. Згодом сам Блок вже не повернувся до цієї проблематики, звернувшись до вивчення економічних і соціальних структур, але у свою останню фундаментальну працю, «Феодальне суспільство», він включив спеціальну главу під назвою: «Особливості почуттів і образу думок» [32]. Тут історія ментальності виступає як частина синтезу, що дозволяє відтворити цілісний образ середньовічного суспільства [101, 104].

Неоцінена належним чином за життя автора, книга про королів-чудотворців отримала широку популярність серед дослідників лише нещодавно, у 1970-80-і роки; у передмові до перевидання 1983 р. Жак Ле Гофф відмічає, що саме завдяки цій книзі М. Блок може по праву вважатися основоположником історичної антропології.

Це нове «відкриття» «Королів-чудотворців» підтверджує, на наш погляд, єдність традиції та інновації, властиву ментальній підсистемі філософії історії.

Творча еволюція друга і однодумця М. Блока, Люсьєна Февра, була іншою: від соціальної і екологічної історії («людської географії») він перейшов до вивчення історії ідей, культури, психології. Саме цей перехід

зумовив особливо значний вклад Февра в становлення історії ментальностей. У ряді статей: «Історія і психологія», «Фольклор і фольклористи», «Чутливість і історія» [347], – він сформулював цілісну програму міждисциплінарних досліджень за участю істориків, філологів, психологів, соціологів, фольклористів. Метою цих спільних зусиль, по думці Февра, повинне стати вивчення людської особистості. Завдання складне: Л. Февр неодноразово застерігав проти спроб істориків проектувати в минуле самих себе, зі своїми думками, почуттями і забобонами; такий «психологічний анахронізм» він вважав самою невибачною помилкою [347, с. 104]. Постановка питання про якісну відмінність образу думок і почуттів людей в минулі епохи від властивого нашому часу, про обумовленість цього світосприйняття матеріальними умовами життя, релігією і іншими чинниками, – важливіша заслуга Л. Февра. Наочний приклад реалізації цих принципів в практиці конкретного дослідження наданий ним в написаній серії книг про епоху Реформації, і передусім – в новаторському дослідженні «Проблема невіри у XVI ст. Релігія Рабле» [447].

До моменту виходу книги Февра у історичній літературі, присвяченій творчості Рабле, панував погляд на автора «Гаргантюа і Пантагрюеля» як на вільнодумця і атеїста. Л. Февр переконливо спростував цю упереджену думку, при цьому найбільший інтерес представляє методологія його дослідження. Він показав, що вивчення одних тільки свідчень сучасників про Рабле недостатньо, щоб зробити висновок про його відношення до релігії: словом «атеїст» у XVI ст. кидалися так же легко, як у XX ст. звинуваченнями в «анархізмі» або «комунізмі», – помічає дослідник. Февр вибирає важчий, але і переконливіший шлях вирішення поставленої проблеми: він прагне вивчити і зрозуміти «дух» (*esprit*) епохи, її «розумовий інструментарій» (*outillage mental* – термін, введений Л. Февром). Чи мали Рабле і його сучасники таку мову, такі поняття, щоб з цього матеріалу склалася нова картина світу, в якій тільки і міг з'явитися раціоналізм і атеїзм? На це питання учений відповідає негативно: XVI століття, за його спостереженнями, зберігало ще в цілому

середньовічний розумовий інструментарій, епоха була пронизана релігією і для справжнього атеїзму там місця не було.

Книга Февра «Проблема невіри у XVI ст.» давно і по праву вважається класичною для ментальної філософії історії. Проте на адресу її автора лунають і докори: так, К. Гінзбург підкреслив, що «ментальність» виступає у Февра як безкласове поняття і що «ментальні координати» цілої епохи визначаються ним на основі вивчення тонкого шару освічених людей [65, с. 23]. З цим зауваженням погоджується А. Я. Гуревич, який відмічає, що в книзі про Рабле абсолютно не показана соціальна структура французького суспільства XVI ст., не враховується вплив соціальних стосунків і груп на традиційну ментальність [84, с. 52]. Вважаємо, що перед нами яскравий приклад блискучої однобічності, нерідко властивої достеменно новаторським дослідженням. У тому, що стосується аналізу залежності індивіда – не лише фізичної, але і культурної, духовної – від епохи, в яку йому довелося жити, тут роботи Февра зберігають значення високого зразка. Але природне прагнення наступних поколінь учених скоректувати його методичку дослідження, виробивши більш диференційовані підходи.

Для нашої теми істотно відмітити, що, якщо в роботах М. Блока (особливо в книзі про королів-чудотворців) був присутній як інтерес до сфери ментальності (правда, без тієї концептуалізації, яку привніс до цієї тематики його друг – співзасновник «Анналів»), так і помітна антропологічна спрямованість, то в творчості Л. Февра історія ментальності вивчалася в співдружності переважно з психологією, а не антропологією. У післявоєнні роки Февр був, безперечно, видатним французьким істориком, лідером школи «Анналів» (Марк Блок загинув у 1944 р.), і саме його вплив відчувається в тому психологічному трактуванні предмета історії ментальностей, яка була характерна для робіт французьких істориків у 1960-70-х роках.

На початку другої половини XX століття економічна історія позитивістського гатунку все ще неподільно панувала, проте деякі історики-

аграрії (серед них – Жорж Дюбі і Еманюель Леруа Ладюрі) знайшли в історії ментальностей шлях до «олюднення» предмета своїх занять; була усвідомлена важливість врахування понять і переживань самих учасників «економічного процесу». Знаком академічного визнання цього нового напрямку стала поява в солідному енциклопедичному довіднику «Історія і її методи», що вийшов у 1967 р., програмної статті Ж. Дюбі, озаглавленої «Історія ментальностей» [437].

Ще однією традиційною галуззю історичного знання, яка перетворилася завдяки включенню в її проблематику «ментальної» сфери, стала демографічна історія. Звичайний вигляд цієї дисципліни пов'язаний з цифрами і підрахунками: народжуваність, смертність, шлюбність тощо. Але до порівняно недавнього часу дослідники звертали мало уваги на суб'єктивну сторону цих явищ: як самі люди минулих епох відносилися до народження і смерті, хвороб і старості, дітей і жінок?

У вивчення багатьох з перерахованих питань вніс великий вклад Філіп Арієс. Арієс мало уваги приділяє політичній та економічній історії, досліджує головним чином еволюцією масової свідомості, тобто історію ментальностей [102]. Першою книгою Арієса, що здобула гучну популярність, стало дослідження «Дитина і сімейне життя при Старому порядку». Книга тепер доступна в російському перекладі [11], тому немає потреби переказувати її зміст. Важливіше підкреслити новаторський характер методології цієї роботи. Головне полягає в тому, що автор уперше зробив сприйняття дитинства в різні епохи предметом історичного дослідження і притягнув для цієї мети надзвичайно різноманітні джерела: літературні тексти, іконографічний матеріал і навіть надгробні статуї. Головні висновки Арієса, що викликали бурхливу полеміку в науці, полягають в тому, що європейське середньовіччя не знало дитинства як особливої вікової і психологічної категорії: на дитину дивилися як на маленького дорослого. Зміни у європейській свідомості стають помітні з XIV століття і, нарешті, у XVII столітті відбувається «відкриття» дитинства,

дитина стає центром сім'ї нового часу. У світлі досліджень, що з'явилися вже після книги Арієса, деякі його тези (наприклад, про відсутність в середньовічних сім'ях особливого відношення до дітей і взагалі материнської і батьківської любові) вже не отримують підтвердження і потребують перегляду. Справедливим здається і інший докір, який часто роблять історики Арієсу: ігнорування соціальної структури суспільства; матеріал, що притягається ним, здебільшого відноситься до життя і побуту аристократії, а висновки поширюються на усе суспільство. Проте при цьому не можна забувати про те, що саме Арієс «відкрив» проблему дитинства для істориків і утворював шлях, по якому пішли його численні послідовники і критики в різних країнах.

Іншою темою багаторічних досліджень цього французького історика стала еволюція відношення людини до смерті – від природної неминучості («приручена смерть») в середньовічну епоху (а в селянському середовищі – і набагато пізніше) до страху перед самою її згадкою («перевернута смерть») в наші дні. Арієс не був першовідкривачем цієї теми, але він зумів сказати в ній своє слово, зробити ряд цінних спостережень. Книга «Людина перед обличчям смерті» [12] виявилася в центрі наукової полеміки; критики (зокрема, М. Вовель і А. Я. Гуревич) особливо вказували на некритичне (у ряді випадків) використання Арієсом джерел і на небажання його побачити соціальні аспекти проблеми [12, с. 11-30].

У 1960-70-і роки історія ментальностей стала провідним напрямом у французькій історії; як магніт, вона притягувала новаторські роботи найрізноманітнішої тематики. Проникнувши в аграрну і демографічну історію, проблема ментальності, природно, не могла не торкнутися історії релігії і культури. У цій галузі історичної науки вплив Л. Февра був особливо помітним. Його учень Робер Мандру разом з Ж. Дюбі розширив тематику та хронологічні межі досліджень історії ментальностей. Одна з найвідоміших робіт Р. Мандру – книга «Магістрати і чаклуни у Франції в XVII ст. Аналіз історичної психології» [208]. Те, що автор трактує свою тему саме в руслі

історичної психології (а не антропології, що було б природно стосовно феномену чаклунства, який давно і плідно вивчався антропологами), зближує Р. Мандру не лише з його учителем, Февром, але і з Ф. Арієсом. Є, проте, серйозна відмінність: автор ретельно враховує соціальну диференціацію суспільства: він свідомо залишає збоку зміни народних вірувань (тобто якраз антропологічний аспект) і зосереджує свою увагу на вивченні психології освіченого шару – юристів, магістратів, які вершили в той період долі звинувачених в чаклунстві людей. Сама тема дослідження підказана Мандру статтею Февра «Чаклунство: дурість або переверот у свідомості?», яка звернула увагу на парадокс: кращі уми свого часу, на зразок Жана Бодена, були одержимі демономанією і вірили в небезпеку, що йшла від чаклунів. Саме з цього питання починає Мандру своє дослідження, намагаючись з'ясувати: як сталася ця революція в умах, і чому хвиля переслідувань чаклунів і відьом, що бушувала на рубежі XVI – XVII ст., потім пішла на спад, зникнувши до кінця XVII століття. Ретельно документуючи свої спостереження, автор приходить до висновку, що вирішальне значення в подоланні демономанії мали два чинники: скептична позиція з цього питання Паризького парламенту (на яку, у свою чергу, вплинули аргументи теологів Сорбонни і медиків) і прагнення уряду Кольбера централізувати юстицію в країні, внаслідок чого місцеві суди вимушені були прислухатися до думки столичної вищої інстанції.

Висновки Мандру цілком доказові, але здається, що термін «ментальна структура», який автор постійно вживає у своїй роботі, тут зайвий і нічого не пояснює: процес «протверезіння» суддів, переконливо показаний автором, цілком раціональний, ментальність же припускає щось, не цілком усвідомлюване, беззвітне. А ось саме ментальність має за вивчений період навряд чи сильно змінилася: уся справа була вирішена втручанням верхньої влади.

На тлі безперечного успіху історії ментальностей у Франції і вияву цікавості до неї за кордоном якимось дивно прозвучало в 1974 р. зауваження

Жака Ле Гоффа про ментальність: «вона здається вже вийшла з моди» [444, с. 76]. І хоча далі автор висловлювався на захист цього нечіткого і «двозначного» поняття, деякі підстави для поставленого ним на початку своєї статті «діагнозу» все ж були. Річ у тому, що з початку 1970-х років французькі історики заговорили про «історичну антропологію», хоча важко було передбачати, що остання витіснить (чи принаймні потіснить) історію ментальностей. Сам Ле Гофф написав статтю під назвою «Історик і людина повсякденності», в якій відмітив тенденцію до зближення між історією і етнологією і висунув цілу програму «етнологічної історії». У 1977 р. він включив цю статтю в збірку своїх нарисів «За інше середньовіччя» під рубрикою «До історичної антропології» [218]. Отже, «етнологічна історія», «історична антропологія» ... Тривав пошук назви для нового напрямку – паралельно з обговоренням нових підходів (так, спеціальний номер журналу «Аннали» у 1974 р. був озаглавлений: «За антропологічну історію: поняття взаємного обміну» і був присвячений проблемам економічної антропології в історії). Нарешті, у 1978 р. в енциклопедичному довіднику «Нова історична наука» з'явилася вже згадувана вище стаття А. Бюрґєра – «Історична антропологія» [416]. Оскільки в тому ж довіднику була і стаття про історію ментальностей, написана Ф. Арієсом, можна було зробити висновок, що це – дві різні дисципліни. Подібне «сусідство» спостерігається і в «Словнику історичних наук» (1986), в якому стаття про історичну антропологію написана А. Бюрґєром, а про «ментальності» – Ж. Ревелем. Питання про співвідношення чи розмежування цих напрямів природним чином виникло в ході дискусій 1980-х років при обговоренні того, що слід розуміти під «історичною антропологією» [418].

Історико-антропологічна традиція Великобританії дещо молодша, ніж у Франції, проте вона цілком самостійна і оригінальна і заслуговує на спеціальну увагу. Якщо у Франції, як вже говорилося, ідея діалогу історії з соціальними науками (у тому числі з етнологією) була висунена засновниками школи «Анналів» і значною мірою реалізована наступними

поколіннями істориків-анналістів, то в Англії ініціатива подібних міждисциплінарних досліджень виходила від представників соціальних наук і передусім – антропологів. У першій половині ХХ століття британська соціальна антропологія в особі Броніслава Малиновського, Альфреда Радкліффа-Брауна і Едварда Еванса-Прічарда завоювала заслужене визнання у світовій науці. У самій Англії до думки цих авторитетних учених прислухалися не лише колеги-антропологи, але і фахівці в інших областях гуманітарного знання, у тому числі історики. Правда, відношення самих метрів антропології до історії не було одностайним: А. Радкліфф-Браун, який очолював в період між двома світовими війнами кафедру соціальної антропології в Оксфорді, категорично заявляв, що історія і антропологія – «це два різні методи поводження з фактами культури», і змішувати їх не слід [310]. Проте наступник Радкліффа-Брауна на цій посаді, Е. Еванс-Прічард, вже у 1950 р. заперечив цю думку і надалі немало сприяв зближенню двох дисциплін (особливо широкий резонанс набула його лекція 1961 р. в Манчестерському університеті – «Антропологія і історія»).

Відгук істориків на цей заклик до співпраці не змусив себе довго чекати: у 1963 р. на сторінках журналу *Past and Present* з'явилася стаття Кейта Томаса «Історія і антропологія», автор якої визнавав, що його інтерес до цієї теми виник під впливом вищезгаданої лекції Еванса-Прічарда. У статті наводився ряд аргументів на користь тези про те, що історики можуть почерпнути для себе чимало корисного з читання антропологічної літератури. В першу чергу, на думку К. Томаса, знайомство з працями антропологів може сприяти більшій науковій суворості історичних творів, позбавивши їх від властивої багатьом з них зайвої риторики. Головний же урок, який здатна надати історикам соціальна антропологія, полягає в аналізі суспільства як єдиного цілого, на противагу традиційної для них спеціалізації, що дробить об'єкт дослідження на історію політичну, економічну, юридичну, військову тощо, кожна з яких вивчається окремо. Крім того, антропологи, безпосередньо вивчаючи ті явища, про які історики

можуть тільки прочитати в книгах (наприклад, чаклунство або архаїчні системи спорідненості) можуть «підказати» їм нові пояснення і інтерпретації, звернути їх увагу на аспекти життя минулого (міфи, ритуали, свята), що доти залишалися в тіні.

Треба відмітити, що історія ментальності як така не отримала у Великобританії помітного розвитку; багато англійських колег довгий час відносилися до винайденого по іншу сторону Ла-Маншу терміну ментальність дуже скептично. Ця обставина, а також сильний вплив соціальної антропології призвели до того, що історична антропологія в Англії досить рано виступила під власним ім'ям (на відміну від Франції, де антропологічний підхід часто практикувався під прапором популярної «історії ментальностей»). У 1970 р. британський історик і антрополог Алан Макфарлейн видав книгу «Сімейне життя Ральфа Джосселіна, священника XVII століття», з підзаголовком: «Нарис історичної антропології». Це дослідження, базоване на щоденниках пуританина Р. Джосселіна, є незвичайною біографією цілком звичайної, рядової людини. Автора цікавлять деталі повсякденного життя: господарські турботи, родинні зв'язки, думки про Бога, про гріх і щастя; джерела аналізуються в термінах соціології і антропології, із залученням великого порівняльного етнографічного матеріалу.

Іншою благодатною темою для історико-антропологічних штудій стала історія чаклунства і магії. Регіональне дослідження відьомства в одному з графств Англії (Есексі) у XVI – XVII ст. опублікував той же А. Макфарлейн [479], а в фундаментальній монографії К. Томас предметом вивчення стали народні вірування британців тієї ж епохи: магія, прорікання, віра в духів і фей, астрологія [508]. При різному масштабі дослідження (одне графство – у Макфарлейна, уся країна – у Томас) ці книги зближує не лише спільність теми, але і безперечна антропологічна орієнтація; обидва автори притягають для порівняння етнографічний матеріал, що відноситься до неєвропейських суспільств. На вироблення концепції К. Томас безперечний вплив справили

роботи Б. Малиновського (зокрема, запропоноване цим антропологом розрізнення понять магії і релігії). А передмову до книги А. Макфарлейна написав Е. Еванс-Прічард, який вивчав магію і чаклунство у африканського народу азанде.

Цікаво порівняти роботу Макфарлейна з дослідженням Р. Мандру «Магістрати і чаклуни», про яке йшла мова вище. Якщо французький історик вивчав зміну відношення суддів до осіб, що підозрювалися в чаклунстві, то його британський колега підійшов до проблеми з іншого боку: А. Макфарлейн досліджував (на підставі протоколів більше ніж 500 відьомських процесів в Есексі) полювання на відьом на рівні села. Його цікавило, хто був обвинувачем, а хто – жертвою звинувачення в чаклунстві. Автор дійшов висновку, що відьомські процеси виникали на ґрунті конфліктів між родичами або (найчастіше) сусідами; серед «відьом» переважали літні жінки, а ті, хто нібито постраждав від їх підступів, були зазвичай молодше: тобто мав місце ще і конфлікт між поколіннями.

Використовуючи великий і різноманітний матеріал (у тому числі враховуючи і спостереження А. Макфарлейна), К. Томас приходить до загальніших висновків про характер і причини численних відьомських процесів в Англії XVI – XVII ст.: на її думку, «відьмами» найчастіше опинялися соціально незахищені особи, ізгої, які перебували в конфлікті з общиною (зазвичай – бідні жінки); «чорна» магія нерідко була єдиною зброєю слабких. Крім того, автор зв'язує відьомські судилища з соціально-економічними процесами тієї епохи, зокрема, із занепадом середньовічної системи сільської взаємодопомоги.

Не можна сказати, що застосування антропологічного підходу в історичних дослідженнях відразу отримало в британському науковому співтоваристві повну і беззастережну підтримку. Були висловлені і певні сумніви. Найбільш вагомі з них містилися в статті-рецензії Едварда Томпсона, написаної із приводу книги А. Макфарлейна і книги К. Томас. [509, 510]. Стримано відізвавшись про першу із згаданих книг, Е. Томпсон

високо оцінив другу, але при цьому підкреслив, що своїм успіхом К. Томас зобов'язана не якимсь новим методам, а майстровому застосуванню традиційних прийомів дослідження. Що стосується антропології, то прямі порівняння Англії XVII ст. з неєвропейськими суспільствами XX ст. (до яких часто, наприклад, прибігає А. Макфарлейн) просто некоректні. Автор рецензії взагалі висловлює сумнів в існуванні особливого антропологічного методу в історії; можна говорити лише про те, що читання антропологічної літератури розширює кругозір історика і тому подібне. Такий взаємовплив між дисциплінами Томпсон готовий схвалити [509, с. 304-305].

Для вірного розуміння поглядів знаменитого англійського історика важливо врахувати, що якраз на початку 1970-х років Е. Томпсон опублікував декілька робіт, виконаних, так би мовити, в антропологічному ключі і з залученням матеріалів по етнології Англії (у тому числі – широку популярність отримала його стаття про «моральну економію» англійського народу у XVIII ст. і дослідження про англійське шаріварі («кошачі концентри») [509, 510]). Пізніше, заглибившись у вивчення традиційного британського суспільства XVIII ст., він прямо визнав корисність «антропологічного імпульсу» для постановки нових проблем, акцентування значення норм і систем цінностей, ритуалів і символіки. Словом, Е. Томпсон не виступав проти антропологічне орієнтованої історії як такої, він тільки закликав колег до обережності в використанні даних антропології, до врахування історичного контексту.

Про німецьку історичну антропологію можна говорити з другої половини 1960-х років. Її поява сталася в обстановці пошуку шляхів методологічного оновлення соціальної історії – з одного боку, і при підвищеній увазі до досягнень французької школи «Анналів» – з іншого. Виступаючи на Фрайбурзькому конгресі істориків ФРН у 1967 р., Томас Ніппердей висунув програму перетворення соціальної історії на історичну антропологію. Розвиваючи свою думку в наступних роботах, Т. Ніппердей оголошував предметом нової дисципліни антропологічні структури, що

об'єднують в собі особу і її час; історична антропологія покликана була вивчати взаємини особи і суспільства в їх динаміці, в конкретному місці і в конкретну епоху. Запропонована ним дослідницька програма включала вивчення моральної поведінки, сім'ї, процесу виховання [490, 491]. Схоже розуміння завдань історичної антропології висловив В. Лепенієс, який назвав вивчення «елементарних форм поведінки» однією з її центральних тем. Прибічники такого розуміння історичної антропології (до них можна віднести також О. Келера і Ю. Мартіна) групувалися навколо журналу загальної історії *Saeculum*, на сторінках якого у 1970-80-х рр. ними друкувалися статті і огляди, а в 1975 р. у Фрайбурзі був створений Інститут історичної антропології (його очолив Ю. Мартін). Метою Інституту, як було оголошено, повинне було стати вивчення «історії людини в її цілісності» – за прикладом школи «Анналів».

Проте обговорення проблем історичної антропології у рамках цього напрямку у кінці 1960-х – 70-х роках не виходило за межі чисто теоретичної дискусії. Автори робили ґрунтовні екскурси в історію німецької філософської і історичної думки, обговорювали загальні методологічні підходи, але до початку 1980-х років конкретних дослідницьких розробок німецька історична антропологія продемонструвати не могла. При цьому, як відмічав згодом Ханс Медик, подібне філософське трактування поєднувалося у Т. Ніппердея і його однодумців з підкресленим дистанціюванням від етнології і, як наслідок, з прихильністю до традиційного європоцентризму [248]. Лише у 1980-і роки, з поворотом до мікроісторії, німецькі історики змогли запропонувати свій, оригінальний варіант антропологічне орієнтованої історії: він дістав назву «історії повсякденності» (*Alltagsgeschichte*).

Під впливом історії ментальностей істотно розширилася «територія історика», посилилася експансія історичної думки на нові області. Всі теми, до яких береться ментальна історія, відбивають визначені сторони картини світу, що присутня у свідомості людини досліджуваної епохи та закладена в неї культурою, традицією, мовою, способом життя.

Картина ця різноманітна і, по суті, невичерпна, однак спробуємо узагальнити так званий «фронт робіт». Це:

- відношення членів даного суспільства і класів, що входили до нього, до праці, власності, багатства і бідності;
- образ соціального цілого і оцінка різних груп, класів, розрядів, станів;
- розуміння звичаю і права, значимості права як соціального регулятора;
- образ природи і її пізнання, засоби впливу на неї від технічних і трудових, до магічних;
- оцінка різних періодів та віків життя, зокрема, дитинства і старості, сприйняття смерті, хвороб, відношення до жінки, роль шлюбу і сім'ї, сексуальна мораль і практика, тобто всі суб'єктивні аспекти історичної демографії – галузі знання, що працює на грані культури і природи, біології і ментальності;
- відношення до світу земного і світу трансцендентного, зв'язок між ними і розуміння ролі потойбічних сил у житті індивідів і колективів – тема найвищою мірою істотна при розгляді релігійного світогляду, що домінував протягом більшої частини людської історії;
- трактування простору і часу, що аж до порівняно недавньої епохи сприймалися не як абстракції, а скоріше в якості могутніх сил, що етично розфарбовані і впливають на людину;
- сприйняття історії і її спрямованості (прогрес або регрес, круговорот, повторення або розвиток), до того ж не тільки осмислення історії професіоналами – хроністами, теологами, схоластами, але і більш безпосереднє її переживання повсякденною свідомістю;
- виникнення і поширення культурних моделей; різні рівні культури, їхні конфлікти і взаємодія, особливо співвідношення офіційної, інтелектуальної культури еліти, що мала доступ до знань, із народною або фольклорною культурою, із культурою неосвічених;

- форми релігійності, властиві «верхам» і «низам», освіченим і неписьменним; розходження релігійної свідомості на рівні теологічному, офіційному і на рівні повсякденному, протиріччя і взаємодії між ними;
- психологія «людей книги» і психологія людей, що жили в умовах панування усного слова і, відповідно, по-своєму сприймали і переробляли інформацію;
- соціальні фобії, колективні психози і напружені соціально-психологічні стани; охота на відьом як результат взаємодії народної та вченої традицій;
- співвідношення «культури провини» і «культури сорому», тобто орієнтація на внутрішній світ або на соціум;
- історія свят і календарних звичаїв, що ритмізували весь хід життя колективів;
- вузлове питання історії ментальностей – людська особистість як структурна одиниця соціальної групи; міра її відокремленості та індивідуалізації або, навпаки, включення та поглинання соціумом; засоби самосвідомості особистості; розуміння її місця в загальній структурі світобудови;
- усвідомлення національної, племінної, державної ідентичності, національні протиріччя і закладені в них стереотипи, їхнє використання державою і будь-якими соціальними маніпуляторами;
- біографія видатної людини в зв'язку з її епохою та культурою, як фокус, у якому відображаються характерні риси часу;
- символіка влади і сприйняття політичних закладів.

Всі перераховані теми – це аспекти вивчення історії ментальностей, вони збігаються до єдиного центру – до особистості, що структурується незалежно від типу культури. Вони повинні і можуть бути осмислені як аспекти стратегії історико-антропологічного вивчення людини, що утворюється стихійно. У своїй сукупності розгляд усіх цих аспектів картини світу і поведінки людей минулого створює можливість побудови історії саме

як людської історії. Мова йде не про деяку історію абстрактної людини, а про історію людини у суспільстві, у соціальній групі. Історико-антропологічний підхід реалізується в контексті соціальної історії і тим самим змінює її предмет. Це не історія торгівлі, а історія купців і жителів міста; не аграрна історія, а історія селянства; не історія раннього капіталізму, а історія банкірів і лихварів. Саме на цьому шляху історичне дослідження ментальностей перетворюється на антропологічне орієнтоване вивчення соціальної історії [84].

У підрозділі коротко розглянутий процес становлення та еволюції однієї з провідних онтологічних підсистем сучасної системи філософії історії – некласичної ментальної філософії історії, що розробляється школою «Анналів» та її послідовниками. Встановлена головна мета філософсько-історичних досліджень «Анналів» – створення картини «тотальної» історії. Від поверхні явищ до незвіданих глибин колективного несвідомого (чи неусвідомленого) – такий магістральний шлях анналістів.

Послідовники школи «Анналів» створили онтологічний варіант філософсько-історичної картини світу в його некласичній ментальній підсистемі, концептом цієї системи є виявлення суті тотальності історичного на основі застосування принципу історичної ментальності. Структурний компонент цієї підсистеми амбівалентний: відношення може бути задане як рух від об'єкту до суб'єкта і від суб'єкта до об'єкту. Відповідно до структури змінюється і субстрат: колективні уявлення М. Блока, розумовий інструментарій Л. Февра, час великої тривалості Ф. Броделя.

2. 2. Сучасні теоретичні пошуки історичної антропології в межах від макро- до мікроісторії

Теоретико-методологічні пошуки історичної антропології вимагають деякого узагальнення, бо конкретні історичні дослідження під впливом цього напрямку з'явилися майже в усіх сферах та хронологічних періодах. Разом з

тим, таке узагальнення виявляється вже зроблене ними самими, їх власними працями. Справа в тому, що історики-анналісти неодноразово «звітували» перед своїми читачами як на сторінках часопису «Анналі», так і протягом різноманітних міжнародних дискусій та наукових семінарів, що проводили вчені різних країн. Треба відзначити, що представники історичної антропології як вчені виявилися дуже схильними до саморефлексії. Найбільш яскравим підтвердженням цього є трьохтомна збірка «Faire de l'histoire» [444-446], в якій її учасники ставлять самі собі наукові діагнози.

Ми зупинимося лише на декількох працях, як нам здається, достатньо важливих для характеристики цього напрямку, а також частково відомих вітчизняному дослідникові. Коло істориків, творчість яких треба було б вивчати, насправді значно більше. Однак, під час роботи над дисертацією, ми остерігалися втратити ту частину цілісного погляду на цей напрямок, якому можна надати назву антропологічного.

Поняття «класика» дуже умовно, і вибір декількох книг з безлічі робіт, гідних згадки, неминуче буде суб'єктивний. Віддаючи перевагу дослідженням чотирьох авторів: Е. Леруа Ладюрі, К. Гінзбурга, Н. З. Девіс і П. Берка, – на долю яких випав у 1970-80-х роках великий успіх, ми керувалися передусім тим, що саме ці роботи вплинули на формування методології сучасної історичної антропології, ставши зразком (тепер вже хрестоматійним) нового підходу до вивчення минулого. При цьому, за винятком П. Берка, названі дослідники не виходили у своїх роботах з якоїсь готової теоретичної програми; навпаки, успіх цих книг надав поштовх іншим ученим для широких методологічних узагальнень. Нарешті, та обставина, що ці історики представляють чотири різні національні школи (французьку, італійську, американську і британську), як не можна краще підкреслює міжнародний характер історичної антропології.

Книга Еманюеля Леруа Ладюрі «Монтайю, окситанське селище з 1294 по 1324 рр.» [222, 476], що вийшла першим виданням у 1975 р., стала справжньою сенсацією, завоювавши визнання не лише фахівців-істориків,

але і широкої читацької аудиторії. «Шедевром етнографічної історії» назвав цю книгу один з рецензентів [107, 109]. Автор поставив своєю метою воскресити життєвий світ одного села в Аквітанії упродовж одного покоління, з кінця XIII по початок XIV ст. Таке дослідження стало можливе завдяки збереженим протоколам допитів жителів цього села єпископом г. Памьє Жаком Фурньє, який проводив у 1318 – 1325 рр. інквізиційне розслідування в тих краях на предмет виявлення альбігойської єресі. Дійшлість інквізиторів, що провели за цей час 478 допитів, і дала можливість історикові «побачити» селянське життя в усіх деталях, як відмічає Е. Леруа Ладюрі в передмові до своєї книги, вдало названій «Від інквізиції до етнографії». У першій частині книги, озаглавленій «Екологія Монтайю: будинок і пастух», автор знайомить нас з обстановкою, в якій жило населення (від 200 до 250 осіб у описуваний час) цього піренейського села: природно-кліматичними умовами, землеробством і скотарством, соціальними структурами і розподілом влади. За спостереженнями Леруа Ладюрі, феодалний сеньйор, а також церква (в особі єпископа) знаходилися поза маленьким сільським маленьким світом; їх вплив на життя місцевих селян малопомітний. Взагалі класова боротьба, протистояння знаті і селянства на рівні гірського селища, про яке йде мова, по суті ніяк себе не проявляли; а ось суперництво між сімейними кланами, або «домами» (ostals), мало визначальний вплив на соціальні стосунки в селі.

У другій, найбільшій частині книги «Археологія Монтайю: від жесту до міфу» автор здійснює дослідження поведінки і світосприйняття селян: перед нами проходить усе життя мешканців Монтайю, від народження до смерті, включаючи сексуальні стосунки, любов і шлюб, роботу і відпочинок, турботу про здоров'я, спілкування в церкві і на вечірніх посиденьках. Леруа Ладюрі реконструює сприйняття жителями села різного віку життя (при цьому виявляється, всупереч гіпотезі Ф. Арієсу, що батьки відчували глибоку прихильність до своїх дітей і сильно горювали по померлій дитині); їх релігійні вірування, фольклор, уявлення про час і простір, природу і долю;

поняття про сором, про норми поведінки і їх порушення. Так на мікрорівні досягається ефект цілісної («тотальної») історії, реальне життя відтворюється в усьому різноманітті і складності.

Необхідно підкреслити, що етнологія присутня в книзі про Монтайю не у вигляді численних цитат з праць антропологів (їх там по суті немає), а як спосіб дослідження: обмеживши свій об'єкт вивчення в часі і просторі, автор, подібно до етнолога, як би «розпитує» самих селян про їх життя і реконструює на основі їх «відповідей» усі аспекти сільського побуту – матеріальні соціальні, культурні, психологічні. Але головна складність методу полягає саме в цьому «як би», адже історик позбавлений можливості безпосередньо спостерігати персонажів своєї книги і вимушений спиратися на свідчення джерел (в даному випадку, протоколів інквізиції), складених із зовсім іншими, не науковими, цілями. Тобто, можливості історичної антропології зовсім не безмежні; і проте роботи, подібні «Монтайю», дозволяють глянути на минуле з нової точки зору, примушуючи дослідників переглянути багато уявлень, що стали всім звичними.

У тому ж році, що і дослідження Леруа Ладюрі, вийшла книга американського історика Наталі Земон Девіс «Суспільство і культура Франції початку нового часу» [431]. До книги увійшло 8 нарисів, що є серією case studies, тобто досліджень окремих «випадків», об'єднаних загальним підходом, який можна назвати історико-антропологічним. Авторку цікавить, як релігія, культура і соціальні процеси перепліталися і взаємодіяли в житті простих людей, французьких городян і селян (переважно у XVI ст.). Який зв'язок існував, наприклад, між організацією праці ліонських друкарів і поширенням в Ліоні ідей Реформації? Або яку роль грали жінки в русі Реформації і чому менш освічені представниці прекрасної статі з сімей купців і ремісників відгукувалися на заклик прибічників релігійної реформи, а освічені аристократки залишалися байдужі до протестантизму?

Самі ці питання показують, що американська дослідниця приділяє значно більше уваги проблемі громадських змін і конфліктів, чим історики

школи «Анналів» (які, поза сумнівом, значно вплинули на її творчість), підкреслюючи стабільність і незмінність соціальних і ментальних структур.

Найбільш колоритно виявляється антропологічна методологія авторки в нарисах «Основи безладу» (глава 4) і «Обряди насильства» (глава 6). У першій з названих глав Н. Девіс намагається відшукати «порядок безладу»: чи існували деякі правила «королівств (абатств) дурнів», які засновувалися в день свят, різдвяних або карнавальних звеселянь, коли весь світ здавалося, перевертався догори ногами? У чому був сенс ходів типу шаріварі, учасники яких висміювали старого вдівця, який одружився на молодій, або рогносця чи перелюбця? Використовуючи спостереження М. М. Бахтіна, антропологів В. Тернера і А. Ван Геннепа, притягаючи фольклорний матеріал, Н. З. Девіс приходить до висновку, що подібні пародійні «абатства» або «королівства» виникли спочатку в селах і були групи молоді, які здійснювали свого роду моральний контроль над поведінкою однолітків (передусім у сфері шлюбних і сексуальних стосунків). Звичай шаріварі в гротесковій формі відбивав реальні життєві проблеми: шлюб вдівця з молодою дівчиною, вважає дослідниця, означав для молодих хлопців втрату відповідної шлюбної пари, а дочка вдівця від першого шлюбу ставала в новій сім'ї падчеркою. Будучи перенесені з села в місто, подібні блазенські обряди видозмінилися: тепер під час свята в «абатства» об'єднувалися люди однієї професії або сусіди.

В главі «Обряди насильства», одній з кращих в книзі, авторка показує, що релігійні повстання 60 – 70-х років XVI ст. у Франції зовсім не були безладними діями випадкового натовпу; навпаки, їм була властива певна організація. Вбивства і насильства набували форми релігійного очищення від скверни або законного відправлення правосуддя; початку хвилювань сприяли релігійні свята і ходи; повсталі почували себе впевненіше, якщо серед них знаходився священик або королівський чиновник. Головне, що усі ці обставини, як підкреслює Н. З. Девіс, допомагали натовпу забути про те, що його жертви – теж люди, і виправдати створене насильство. Так обряди релігійного насильства довершували дегуманізацію супротивників, які

представлялися натовпу вже не людьми, а «дияволами» або «паразитами» [431].

Найяскравіший приклад застосування методології історичної антропології надає нам італійський історик Карло Гінзбург, який протягом декількох десятків років був вірний одній темі – вивченню народної культури і релігії, у тому числі магії і відьомства. Ще в 1966 р. він видав книгу про «добрих чаклунів», які, згідно повір'ям фріульських селян, билися ночами з диявольськими силами за порятунок урожаю. Але всевітня популярність прийшла до К. Гінзбурга після виходу його книги «Сир і черв'яки. Космологія мірошника XVI ст.» [65].

У основі цієї роботи – почерпнута з протоколів інквізиції історія грамотного фріульського мірошника Доменіко Сканделла, на прізвисько Меноккіо, яка, за задумом Гінзбурга, покликана пролити світ на так звану «народну культуру». Цей термін розуміється автором у дусі культурної антропології і означає комплекс уявлень, вірувань і кодів поведінки нижчих класів суспільства. «Культура» представляється Гінзбургу більш відповідним поняттям для характеристики оригінального світогляду свого героя, ніж «ментальність». Останній термін, на його думку, підкреслює ірраціональні, темні, несвідомі елементи у світосприйнятті, тоді як в поглядах Меноккіо присутній сильний раціональний компонент, хоча він і не тотожний з нашою раціональністю. Крім того, «ментальність» Гінзбург відкидає через «безкласовий характер» цього поняття. Таким чином, автор прагне не до створення деякого середнього, типового або збирального образу людини з народу, а, навпроти, до його індивідуалізації. І один випадок може бути репрезентативний: він виявляє приховані можливості народної культури, про які інакше ми б і не здогадувалися із-за незначності джерел [65]. Гінзбург скрупульозно відтворює факти біографії незвичайного мірошника, від його народження у 1532 р. до останнього арешту інквізицією і страти у 1600 р. Так саме ретельно автор з'ясовує (по окремих згадках і обмовках, розсіяних по протоколах допитів) круг читання свого героя і зіставляє те, що Меноккіо

прочитав, з неортодоксальними висновкам, до яких той прийшов. Оригінальні погляди цього мірошника на релігію, церкву, земні порядки і космогонію (він, зокрема, стверджував, що на початку світ нагадував собою «сир, в якому з'явилися черв'яки, – ангели»: звідси і назва книги) неможливо звести ні до однієї з прочитаних ним книг. Архаїчні селянські вірування, окремі положення, що випадково потрапили до Меноккіо з небагатьох прочитаних книг, а також його власна багата уява і породили дивний сплав його ідей, – до такого висновку приходять дослідник.

У 1980-і роки усе більш помітну участь в історико-антропологічних дослідженнях беруть американські учені: в цей час виходять роботи Лінн Хант, Роберта Дарнтон (про його книгу «Велике побиття кішок», що викликала велику полеміку, ми поговоримо нижче), але в першу чергу тут знову треба назвати ім'я Наталі Земон Девіс. У 1983 р. вийшла, мабуть, найвідоміша з її книг – «Повернення Мартена Герра» [150]. Сюжет, покладений в основу книги, не раз привертав увагу істориків: молодий селянський парубок, Мартен Герр, покинув у 1548 р. рідне село і на 12 років зник з поля зору земляків. Під час його відсутності деякий авантюрист, Арно дю Тіль, що зустрів Мартена під час його мандрів, видав себе за нього, був прийнятий ріднею Гера і його дружиною, Бертрандою де Ролс, і прожив з нею декілька років. Потім виникли підозри, і почався судовий розгляд, проте думки земляків відносно достовірності «Лже-Мартена» розділилися, і тільки повернення істинного Мартена Герра вирішило справу; самозванець зізнався в обмані і був страчений. Уся ця дивна історія виглядає не більш, ніж забавним епізодом, але майстерність Н. З. Девіс наповнила її серйозним змістом: вона зуміла «вписати» цей казус в контекст епохи; драма Мартена і Бертранди розігрується на тлі реконструйованої авторкою історії їх сімей, Герів і Ролсів; головною героїнею цієї історії під пером Девіс стає Бертранда, яка, за припущенням дослідниці, «визнала» в чужаку свого чоловіка не помилково, а намагаючись таким чином знайти, нарешті, особисте щастя, якого не міг їй дати справжній чоловік. Ще одна виразна деталь: на суді

декілька десятків жителів села, включаючи чотирьох сестер Мартена, не змогли розпізнати самозванця в людині, що видавала себе за їх брата і земляка. Якою була міра індивідуальності людини в селянському середовищі XVI ст.? – над таким питанням примушує замислитися книга Н. З. Девіс.

Оригінальністю задуму відрізняється і наступна робота тієї ж дослідниці – «Белетристика в архівах»: позитивістська історіографія вважала, що архівні документи (на відміну від хронік і інших наративних джерел) – найнадійніші і достовірніші матеріали; але ось виявлені Н. Девіс у французьких архівах копії королівських листів XVI ст. про помилування злочинців, засуджених за вбивство, містять чималу долю художньої вигадки – плід спільної творчості самих засуджених і їх адвокатів. Як складалися подібні документи, що вважалося «правдоподібним» в розповіді засудженого і сприяло отриманню пробачення, які були тодішні літературні норми і прийоми, – усе це ретельно досліджується автором у поєднанні з аналізом французької юридичної системи XVI ст. і ролі монарха в чиненні правосуддя [433].

Нарешті, не можна не згадати про важливу для нашої теми книгу англійського історика Пітера Берка «Історична антропологія Італії початку нового часу» [420]. Книга «Історична антропологія Італії» має підзаголовок «Нариси історії сприйняття і спілкування». Основному тексту передують великий вступ, в якому дається характеристика самому напряму, що дістав назву «історичної антропології» (цю характеристику доречніше розглянути далі, при порівнянні різних спроб визначення цієї дисципліни). Дослідження складається з двох частин: в одній вивчаються способи сприйняття дійсності (чи «колективні уявлення»), в іншій – форми спілкування італійців у XVI–XVIII ст. Автор розглядає переписи, що регулярно проводилися в той період в італійських містах, як спосіб соціальної класифікації і форму уявлень суспільства про себе. У інших главах аналізуються уявлення сучасників про святість, про жебраків і шахраїв. Особливий інтерес представляють нариси про способи і форми спілкування: про усну мову (автор реконструює

«етнографію усної мови», усну культуру Італії початку нового часу), письмо (вивчаються його різні застосування: в комерції, сім'ї, церкві, державному управлінні), ритуали і святкові церемонії. Декілька несподівано для читача, але цілком обґрунтовано, виглядає трактування П. Берком ображення (жестом, словом, за допомогою ганебних написів або малюнків) також як «акту комунікації», спрямованого проти індивіда або групи осіб. Автор робить спробу реконструювати «систему ображень», з властивими їй «правилами», стереотипами, умовностями [420]. У іншій главі П. Берк переконливо показує, що і ренесансний портрет може розглядатися не лише як витвір мистецтва, що свідчить про смак і майстерність художника, але і – оскільки портрети писалися на замовлення – як віддзеркалення уявлення зображеної на портреті особи про себе, про свою роль в суспільстві. Картина чи портрет має певний символічний код, який історик повинен зуміти розшифрувати.

Зрозуміло, перелік новаторських історико-антропологічних досліджень, що з'явилися у 1970 – 80-х роках, зовсім не вичерпується тими роботами, про які йшла мова. За рамками нашого розгляду залишилися книги Ж. Ле Гоффа, Ж.-К. Шмітта, А. Я. Гуревича, Дж. Леві, нові дослідження К. Гінзбурга і Е. Леруа Ладюрі (частково цей пропуск буде заповнений далі). Проте охарактеризовані вище роботи чотирьох видатних істориків відбивають дуже важливу тенденцію в розвитку методології історичної науки (чим, значною мірою, і визначався їх вибір) – поворот до мікроісторії. Дійсно, при усій відмінності сюжетів, індивідуальних дослідницьких методик і манер письма, усі автори, чиї твори були прокоментовані, обрали обмежений в часі і просторі об'єкт для вивчення (одне місто або одне село, а то і незвичайну біографію «людини з народу», як в книгах К. Гінзбурга і Н. З. Девіс). Ця тенденція набула значного поширення, проте не стала загальною. Різниця в підходах позначилася і в запропонованих тоді рядом істориків теоретичних визначеннях того, що слід розуміти під «історичною антропологією».

За відправну точку можна прийняти вже згадувану вище статтю Жака Ле Гоффа «Історик і людина повсякденності», перевидану в збірці «За інше середньовіччя» [218]. У цій програмній статті автор констатує передусім, що в наші дні історія і етнологія знову зближуються після більш ніж двовікової «розлуки» («батько історії» Геродот, помічає Ле Гофф, був і «батьком етнології»); шляхи обох наукових дисциплін надовго розійшлися лише в епоху Просвітництва, коли об'єктом вивчення істориків стали вважатися лише «цивілізовані» народи, що йдуть шляхом прогресу; вивчення ж «варварських» племен стало з XIX ст. спеціальністю етнологів). Зараз оновлена історія має тенденцію стати «етнологічною» історією. Що ж за допомогою цього етнологічного погляду може відкрити історик у своїй області дослідження?

По-перше, вважає Ле Гофф, етнологія міняє хронологічну перспективу історії, радикально усуваючи з неї подію, або, швидше, пропонуючи історію, що складається з подій, які постійно повторюються: календарних свят і церемоній. Часи історії вимагають диференціації, і особлива увага має бути приділена сфері тривалої протяжності (*la longue durée*), майже нерухомому часу, про який писав Фернан Бродель. У своєму зверненні до повсякденності історична етнологія природним чином веде до вивчення ментальностей, які розглядаються як те, що менше всього міняється в ході історичної еволюції.

Етнологія, далі, допомагає історикові краще зрозуміти певні соціальні структури (сімейні, споріднені, статеві, вікові тощо), які в так званих «історичних» суспільствах з'являються в нечіткому, розмитому виді. Етнологічна історія означає також переоцінку магічних, харизматичних елементів у минулому і сьогоденні (слідuje посилання на роботу М. Блока про королів-чудотворців і праці його послідовників). Крім того, під етнологічною точкою зору на перший план виходить історія повсякденності. Далі Ле Гофф намічає цілу програму вивчення історії техніки, історії тіла, історії одягу, житла ... Нарешті, етнологія сприяє таким тенденціям в історичній науці, як

поширення компаративістського і ретроспективного методу, а також позбавлення від європоцентристської точки зору.

В той же час, співпраця історії з етнологією має свої межі, підкреслює Ле Гофф, і просте перенесення етнологічного підходу в історію таїть в собі відомі труднощі і небезпеки. Це стосується як термінології, так і необхідності, позбавляючись під впливом етнології від ілюзій лінійного і постійного прогресу, зберегти увагу до проблем змін, еволюції.

Програма розвитку історичної антропології, намічена Ле Гоффом, дуже близька до тієї, яку виклав у своїй статті в енциклопедії «Нова історична наука» його колега по редакції журналу «Аннали» Андре Бюргьєр. Детально зупинившись на питанні про «попередників» історичної антропології (коректність подібного підходу вже обговорювалася нами вище), А. Бюргьєр переходить до характеристики цього напрямку: на його думку, історичну антропологію можна було б визначити як історію звичок – фізичних (включаючи жести), харчових, емоційних, ментальних. «Втім, – помічає автор, – яка ж звичка не є ментальною?» Проте Бюргьєр не хоче давати закінченого визначення обговорюваному напрямку, вважаючи, що історична антропологія швидше відповідає нинішньому моменту історичної науки, чим якому-небудь її сектору. «У історичної антропології немає власної території (*domaine propre*), – стверджує він і перераховує далі ряд сфер успішного застосування нового підходу: історія харчування, історія тіла (включаючи історію хвороб, сексуальної поведінки, гігієни), історія сім'ї. Проте найбільш плідними на сьогодні, констатує автор, являються історико-антропологічні дослідження у сфері вивчення ментальностей.

Своє розуміння історичної антропології А. Бюргьєр уточнив в статті, написаній для «Словника історичних наук». «Історія поведінки і звичок», – так визначив він «поле», займане історичною антропологією, і пояснив: історія звичок – на відміну від подієвої історії, тобто історія того, що повторюється (жестів, обрядів, думок); «але і історія поведінки – на відміну від історії інституцій і історії [прийняття] рішень» [417, с. 484]. Детально

охарактеризувавши напрями історико-антропологічних досліджень (біологічна антропологія, економічна, соціальна тощо), Бюргер закінчує статтю декілька несподіваної фразою: «Те, що ми сьогодні називаємо історичною антропологією, – можливо, ніщо інше, як реалізація програми, наміченої Марком Блоком для історії ментальностей» [417, с. 485].

Тут, природно, виникає питання: як співвідносяться між собою названі напрями – історична антропологія і історія ментальностей? Чи не являється перша лише продовженням і розвитком другої, але під новою назвою?

Деякі дослідники, що пильно стежили за еволюцією школи «Анналів», схильні були вважати, що йдеться про один і той же напрям. Такої думки, наприклад, дотримувалися німецькі історики В. Лепенієс, М. Ербе та інші, які підкреслювали, що головним завданням історичної антропології є вивчення менталітету. У тому ж дусі висловлювалися провідні російські медієвісти А. Я. Гуревич і М. А. Барг. На розумінні А. Я. Гуревичем предмета і завдань історичної антропології слід зупинитися особливо.

Творчість А. Я. Гуревича явно співзвучна традиції школи «Анналів», для популяризації досягнень якої Арон Якович зробив дуже багато. Його еволюція як ученого, за власним визнанням Гуревича, мала ту ж спрямованість, що і у його французьких колег: від аграрної і соціальної історії – до історії ментальностей і культури. Дослідник видав цілу серію книг, що сприяли проясненню багатьох аспектів середньовічної картини світу: сприйняття часу і простору, стосунки до життя і смерті, до праці, бідності і багатства, до людської особистості [74-76, 82]. «Картина світу» в концепції А. Я. Гуревича – центральна категорія історії ментальностей, – дисципліни, яка, по думці цього видатного дослідника, робить можливим синтез соціальної історії і історії культури, створює ситуацію діалогу дослідника з людьми минулі епох [84].

Саме А. Я. Гуревич познайомив радянську наукову громадськість з терміном «історична антропологія». Проте при цьому зміст нового методологічного напрямку, його предмет в інтерпретації Гуревича

залишилися колишніми – історія ментальностей. У статті «Історична наука і історична антропологія», А. Я. Гуревич писав: «Одне з головних завдань історичної антропології і полягає у відтворенні картин світу, властивих різним епохам і культурним традиціям» [78, с. 57]. У іншій статті на ту ж тему однією з цілей нового напрямку називалося «вивчення соціальної поведінки людей» і «людського індивіда... у рамках соціуму» [79, с. 73]; проте тут же А. Я. Гуревич підкреслював, що поведінка людей детермінується не лише об'єктивною реальністю, але і «у величезній мірі» – їх суб'єктивним сприйняттям світу, тобто знову-таки ментальністю. Наданий далі перелік тем історико-антропологічних досліджень по суті нічим не відрізняється від списку «основних уявлень людей», що служать предметом вивчення історії ментальностей, який той же автор приводить в іншій своїй роботі. І надалі А. Я. Гуревич зберіг колишній погляд на співвідношення цих двох напрямів: в узагальнюючій книзі про школу «Анналів» (1993) він написав про «переростання» історії ментальностей в історичну антропологію, «націлену на реконструкцію картин світу» [84, с. 293].

При такому трактуванні виходить, що сталася лише зміна назви. І потрібно визнати, що самі історики-анналісти, як виявляється з процитованих вище статей Ж. Ле Гоффа і А. Бюргєра, дали привід для подібних інтерпретацій, не намагаючись якось розмежувати два. Тим цікавіше відповідь Ж. Ле Гоффа на питання, задане йому А. Я. Гуревичем в інтерв'ю в грудні 1991 року: чи є якийсь внутрішній сенс в заміні «історії ментальностей» поняттям «історична антропологія», або ці поняття взаємозамінні? Ле Гофф відповів з усією певністю: «Історія ментальностей і історична антропологія ніколи не змішувалися. Вони склалися майже одночасно, але відповідали різним цілям і об'єктам. Історична антропологія є загальною глобальною концепцією історії. Вона обіймає усі досягнення "Нової історичної науки", об'єднуючи вивчення менталітету, матеріального життя, повсякденності навколо поняття антропології. Вона охоплює усі нові області дослідження, такі, як вивчення тіла, жестів, усного слова, ритуалу,

символіки і тому подібне. Ментальність же обмежена сферою автоматичних форм свідомості і поведінки» [84, с. 297].

Категоричне затвердження Ж. Ле Гоффа про те, що «історія ментальностей і історична антропологія ніколи не змішувалися», представляється нам далеко не безперечним: якраз навпаки, в працях істориків школи «Анналів», починаючи з її засновників – Февра і Блока – і закінчуючи самим Жаком Ле Гоффом можна знайти чимало прикладів змішення (чи, точніше, нечіткого розподілу) цих двох напрямів. Проте наведене судження одного з лідерів «Нової історичної науки» характеризує певну тенденцію, що проявилася на початку 1990-х років, – тенденцію до обмеження сфери історії ментальностей. Можливо, не усі колеги Жака Ле Гоффа згодні з ним в тому, що ментальність – лише частина проблематики історичної антропології, але свого роду розчарування в евристичних можливостях цього терміну (і пов'язаного з ним напряму досліджень) відчули багато істориків.

З часів Л. Февра і до останніх десятиліть категорія ментальностей розумілася виключно широко: в неї включалися і «колективні уявлення», і емоції (наприклад, книга Ж. Делюмо про страх: [94]), і сприйняття навколишнього світу, і уява; при цьому ментальність зазвичай ототожнювалася із стереотипами свідомості, з «колективним несвідомим» (Арієс) чи з не повністю усвідомленим, невідрефлектованим (Гуревич). В середині 1970-х років, як вже говорилося, К. Гінзбург виступив з серйозною критикою теорії ментальностей, справедливо вказавши на пониження нею раціональності простих людей і на однорідно-безкласовий характер цієї категорії. У 1980-ті роки критиків стало значно більше: зокрема, П. Берк звернув увагу на статичність і штучну гомогенність масової свідомості в зображенні істориків ментальності [420]. Алан Буро, піддавши критиці психологічну версію історії ментальностей, запропонував «обмежену» концепцію їх вивчення [413]. Нарешті, Ж. Ле Гофф в процитованому вище інтерв'ю 1991 р. висловився за «доповнення» історії

ментальностей історією ідеологій, уяви і цінностей: отже, перераховані ним категорії не включаються в сферу ментальностей. Наявне звуження або обмеження цієї сфери.

Таким чином, розмежування історії ментальностей і історичної антропології відбулося не згідно логіко-семантичним критеріям, а стало віддзеркаленням впливу ідей деконструкції, постмодерністської критики та сучасних тенденцій до глобалізації та націоналізації. Також можливо зв'язати ці тенденції з посиленням індивідуалізуючого підходу в історичній науці, з відмовою від переважної уваги до детермінант (до яких, безумовно, відноситься і теорія ментальностей); про ці тенденції вже йшла мова на початку цієї книги.

Повертаючись до розбіжностей між А. Я. Гуревичем і його французькими колегами з питання про співвідношення історії ментальностей і історичної антропології, необхідно підкреслити, що ці розбіжності все ж знаходяться у рамках одного напрямку, і їх не варто перебільшувати. Подібно до Ле Гоффа і Бюргєра, А. Я. Гуревич розуміє історичну антропологію широко – по суті як програму оновлення усієї методології історичної науки. Розділяє він і інтерес своїх французьких колег до часу «великої тривалості»: адже саме до цієї категорії часу належать «картини світу», реконструкцію яких, як ми вже знаємо, А. Я. Гуревич вважає головним завданням історичної антропології.

З істотно іншим трактуванням цього наукового напрямку ми зустрічаємося в книзі Пітера Берка «Історична антропологія Італії початку нового часу». У першій главі своєї роботи автор роз'яснює, що розуміється під «історичною антропологією». Цей термін, відмічає він, увійшов до вживання протягом останніх десятиліть ХХ століття і використовується стосовно робіт К. Гінзбурга, Е. Леруа Ладюрі, К. Томас і деяких інших авторів. Не намагаючись переоцінити єдність і цілісність цього напрямку, П. Берк проте вважає, що, незважаючи на різноманітність дослідницької практики, термін «історична антропологія» описує певний підхід до історії.

На його думку, цей підхід відрізняють такі характерні риси. По-перше, історична антропологія – на відміну від багатьох робіт по соціальній історії, зайнятих описом загальних тенденцій на підставі кількісних даних, – навмисно якісна і фокусує увагу на особливих випадках. По-друге, автори історико-антропологічних досліджень обирають предметом свого вивчення не долі мільйонів людей, а малі співтовариства (на зразок села Монтайю, описаного Леруа Ладюрі). Така «мікроскопічність» потрібна для надання дослідженню більшої глибини, більшої барвистості і життєвості. По-третє, замість каузальних пояснень на основі довготривалих тенденцій – пояснень, які сучасники не зрозуміли б, і тенденцій, про існування яких вони не підозрювали, – історики-антропологи удаються до того, що відомий етнолог К. Гірц назвав «щільним, насиченим описом» (thick description) [66], тобто, пояснює Берк, до «інтерпретації соціальної взаємодії в цьому суспільстві в термінах норм і категорій самого цього суспільства». По-четверте, історики антропологічного напрямку приділяють велику увагу символізму повсякденного життя: буденним ритуалам, рутині, манері одягатися, їсти, спілкуватися один з одним, жестах тощо. Нарешті, по-п'яте, теоретичні витoki: якщо соціальна історія надихається (прямо або побічно) теоріями Маркса і Вебера, то для істориків-антропологів їх велика традиція йде від Еміля Дюркгейма і Арнольда ван Геннепа до Марселя Мосса і далі до таких сучасних фігур, як Кліффорд Гірц, Віктор Тернер і П'єр Бурдьє [420].

Перед нами явно інша, філософські-обґрунтована точка зору: характерно, що питання про співвідношення історичної антропології і історії ментальностей тут навіть не виникає («ментальність» взагалі нечасто згадується на сторінках книги Берка). Проте виявляється дуже актуальною інша проблема – про співвідношення мікро- і макропідходів в історичному дослідженні: Берк підкреслює, що в його наміри зовсім не входить відкидати макроскопічний підхід: обидва названі підходи взаємодоповнюють один одного; термін «історична антропологія» в заголовку лише вказує на те, що проблеми, які обговорюються в книзі і лежать на стику традиційної

«соціальної» і «культурної» історії, легше «піддаються» мікроскопічному підходу.

Отже, можна констатувати наявність щонайменше двох трактувань або двох програм історичної антропології в сучасній науці. Одне трактування пов'язане з традицією школи «Анналів» (включаючи не лише французьких істориків, але і їх однодумців в інших країнах); для неї характерно бачити в історичній антропології «нову історичну науку» в цілому, а сам її предмет представляти у вигляді дуже стійких, існуючих в тривалій часовій протяжності структур повсякденності. Інший варіант розуміння історичної антропології представлений Пітером Берком; до нього близькі також італійські прибічники мікроісторії (К. Гінзбург, Дж. Леві), деякі американські (Н. З. Девіс) і німецькі (Х. Медик) дослідники. У цій версії історична антропологія з'являється лише як один з напрямів соціальної (соціокультурної) історії, а як інструмент дослідження наполегливо рекомендується «соціальний мікроскоп».

Можна, проте, спробувати виділити ряд рис, властивих історичній антропології в обох її трактуваннях – можливо саме так ми наблизимося до суті, смислового ядра філософії історії наукового напрямку.

Передусім, прибічники цього напрямку одностайні в тому, що стосується міждисциплінарного характеру історичної антропології, плідної взаємодії її з соціальними науками, в першу чергу – етнологією. Усі вони, далі, бачать важливе завдання історичної антропології у відкритті інакості минулих епох, несхожості їх одна на одну і на наш час. Образ іншого – тема, однаково близька і етнологам, і історикам антропологічного напрямку. За словами Кліфорда Гірца, американського етнолога, чії роботи особливо часто цитуються істориками, «завдання етнографії полягає насправді в створенні (разом з мистецтвом і історією) таких описів, які дозволяли б перенастроювати нашу увагу». І далі він продовжує: «Формування уявлень про відмінності (мається на увазі не винахід нових, а виявлення реальних відмінностей) залишається наукою, якої ми усі потребуємо» [67, с. 288-290].

Нарешті, історична антропологія, на загальну думку вчених різних країн, має свою специфіку у сфері проблематики: особливу увагу історики цього напрямку приділяють символіці повсякденного життя, манері поведінки, звичкам, жестам, ритуалам і церемоніям.

Для розуміння елементів традиції та інновацій у антропологічній методології історичних досліджень виділимо старі і нові інтелектуальні впливи, які зумовили напрямки її еволюції.

З попереднього викладу видно, що історична антропологія, так би мовити, – «дитя» міждисциплінарності; вона багато що запозичила з соціальних наук і, передусім, – з етнології. Ці запозичення, проте, визначалися логікою розвитку самої історичної науки. Яскравим доказом цього служать численні випадки повторного «відкриття» істориками давно виданих робіт соціологів і антропологів. Так, тільки в останні десятиліття увагу істориків притягнули до себе праці Арнольда ван Геннепа (1873 – 1957) і Марселя Мосса (1872 – 1950), а з книг Еміля Дюркгейма (1858 – 1917) особливу популярність раптом здобули «Елементарні форми релігійного життя» (1912). Невипадково пізній успіх цих книг у істориків, які не виявляли особливої цікавості до них за життя їх авторів, співпав з періодом становлення історичної антропології і, зокрема, з активним вивченням ритуалів і обрядів в житті минулих епох. У ще більшій мірі це відноситься до роботи німецького соціолога Норберта Еліаса «Про цивілізаційний процес», уперше виданої у 1939 р., але непоміченої науковим світом; слава прийшла до цієї книги і її автора лише після перевидання цієї праці у 1969 р. У 1970 - 80-ті роки роботи Еліаса завоювали величезну популярність – якраз в той час, коли історики різних країн активно розробляли проблематику приватного життя і історії повсякденності.

Окрім старих інтелектуальних впливів, що з новою силою виявилися в наші дні, є і новіші впливи. Тут треба зупинитися на працях антрополога Кліфорда Гирца, соціолога і етнологів П'єра Бурдьє.

Серед антропологів, чії роботи особливо часто цитувалися істориками упродовж останніх десятиліть, треба, поза сумнівом, назвати ім'я американського вченого Кліфорда Гірца, провідного представника «символічної» або «інтерпретативної» антропології. Найбільше значення мають його книги «Інтерпретація культур» і «Місцеве знання» [67]. Будь-який етнографічний опис є «щільним» (thick), насиченим інтерпретаціями описом, стверджує К. Гірц. Культуру він розуміє як систему знаків, і завдання дослідника полягає в досягненні сенсу того, що відбувається в цій культурі. Цій меті і покликаний служити «щільний опис» (thick description), тобто такий опис конкретної події, ритуалу, ситуації, за допомогою якого дослідник намагається реконструювати ті значення або відтінки сенсу, що вкладалися самими учасниками у свої слова і вчинки. Пафос цього твердження К. Гірца полягає в тому, що запис антропологом того, що він побачив або почув, є (не може не являтися!) інтерпретацією. Але звідси витікає, що перевага етнологів перед істориком (позбавленого, за визначенням, можливості «безпосереднього спостереження») ілюзорна: в обох випадках відбувається інтерпретація отриманою дослідником інформації [134, с. 13-15].

Роботи соціолога і етнологів П'єра Бурдьє сприяли пробудженню інтересу істориків до практичної логіки повсякденного життя людей. Можливе рішення складної проблеми співвідношення свободи і соціальної детермінації в поведінці людини міститься в розробленій ним концепції «хабітуса». «Хабітус» визначається ним як «принцип регульованих імпровізацій», сукупність схем (чи матриць) сприйняття, мислення і поведінки, відтворних певною соціальною групою, і з цього «репертуару» індивід вибирає ту або іншу стратегію поведінки, що відповідає життєвим обставинам [47].

Після того, як були охарактеризовані концептуальні праці представників соціальних наук, що вплинули на становлення напряму, за яким закріпилася назва «історична антропологія», треба поговорити про те,

що і як запозичують історики з робіт вчених інших спеціальностей, в першу чергу – антропологів.

Можна говорити про різні типи міждисциплінарних запозичень. Найбільш простий і поширений – залучення етнографічного матеріалу, що відноситься до цього регіону і до цієї конкретної теми, як це зробили, наприклад, Е. Томпсон і Н. Девіс (при вивченні шарівари в Англії і Франції) або П. Берк (при реконструкції «системи» ображень) в проаналізованих вище роботах. Інший, теж вельми поширений тип запозичення – залучення для пояснення феномену (магії, чаклунства, якого-небудь ритуалу), порівняльного матеріалу, почерпнутого з робіт етнологів, які описували культури, дуже віддалені від тієї, яка в даний момент є предметом дослідження. Такий прийом теж може бути плідний, але він таїть в собі і чималі небезпеки: на них звертав увагу колега Наталі Земон Девіс: «Ми звертаємося до творів антропологів не за приписами, а за пропозиціями... Не існує заміни великій роботі з історичними джерелами. Немає способу, як ритуал на Новій Гвінеї або в Замбії може бути використаний для встановлення сенсу і підґрунтя ритуалу, скажімо, в Європі XVI століття; факти повинні походити від людей і інституцій епохи» [432, с. 273].

Найбільш ризикованим є третій тип запозичення: коли історики беруть з праць антропологів не окремі спостереження і висновки, а їх концепції цілком. Тут раніше усього історика очікує небезпека еkleктики (на що також звернула увагу Н. З. Девіс): нерідко дослідники цитують підряд судження антропологів, що є професійними опонентами.

Але навіть якщо еkleктики вдається уникнути, наскільки продуктивним виявляється додання запозиченої з антропології концепції до аналізу історичного матеріалу? Щоб це питання не прозвучало риторично, розглянемо конкретний приклад: книгу американського історика Роберта Дарнтонна «Велике кошаче побоїще і інші епізоди французької культурної історії» (1984) і тривалу полеміку, яку викликала поява цієї роботи [429].

Ця книга, по визнанню самого автора, виросла з університетського семінару з історії і антропології, який Р. Дарнтон вів спільно з Кліфордом Гірцем. Проблематика цієї роботи відповідає тому, що у Франції називається «історією ментальностей», але цей жанр, на його думку, залишився чужий англосаксонській традиції, і Дарнтон визначає жанр своєї книги як *cultural history* – «культурну (чи, можливо, краще перекласти: «культурологічну») історію», історію з орієнтацією на антропологію. Ця орієнтація має на увазі спробу «побачити речі з точки зору місцевого жителя»; автор також розділяє з антропологами їх початкову посилку, що «символи є загальними, як повітря, яким ми дихаємо, або мова, якою ми говоримо» [93, с. 3].

Книга Дарнтонна складається з шести нарисів, але ми зупинимося тільки на перших двох, оскільки саме вони дали основу для дискусії. У першій главі, названій «Селяни розповідають казки: сенс Матінки Гуски», автор намагається через аналіз казок проникнути в «ментальний світ» французьких селян. Дарнтон звертає увагу на те, що оригінальні французькі казки, записані фольклористами в минулому столітті, сильно відрізняються від тих варіантів, які читають дітям тепер. І головна відмінність полягає не в тих або інших деталях, а в дивній жорстокості цих народних казок. Роздумуючи про причини такої жорстокості, Р. Дарнтон вказує на суворі реалії селянського життя при старому порядку, у XV – XVIII ст.: голод, високу смертність, нужду. Це був світ непосильної праці і постійного недоїдання, світ мачух і падчерок, світ, в якому діти здавалися тягарем, зайвими ротами. Недивно, що ці мотиви знайшли віддзеркалення у фольклорі. Порівнюючи французькі казки з німецькими і англійськими, Дарнтон приходить до висновку про наявність у перших особливого культурного стилю, який, у свою чергу, відбиває особливості національної ментальності. «Французькість існує (*Frenchness exists*)», – стверджує він [93, с. 61]. Казки показували, як влаштований світ і як слід поводитися, щоб вижити. Вони не оспівували християнські добродетності, а, швидше, заохочували хитрість і шахрайство (символом цих якостей може вважатися Кіт-у-чоботах). І цей особливий

французький «культурний стиль», наполягає автор, не мінявся протягом століть: нинішній француз так само прагне обдурити всемогутню державу, як його предок намагався перехитрити місцевого сеньйора.

Другий нарис присвячений епізоду, що дав назву усій книзі, - «Великому кошачому побоїщу на вулиці Сен-Северін» у Парижі. Цей епізод був розказаний друкарем на ім'я Нікола Конта (Contat) в творі про устої друкарських робітників (*Anecdotes typographiques*), датованому 1762 р. Оповідач серед іншого згадує там про «забавну» подію більш ніж двадцятирічної давності, учасником якої в юності він сам був: учні-працівники друкарні на вулиці Сен-Северін, яких хазяїн погано годував, страждали до того ж ночами від котячих «концертів», що заважали їм спати; хазяї, навпаки, протегували цим тваринам і годували їх делікатесами: тому працівники обрали кішок знаряддям своїй мести. Імітуючи котяче нявкання, вони влаштували декілька нічних «концертів» прямо над господарською спальнею і добилися від хазяїна веління винищити незносних котів. Після цього було влаштовано справжнє побоїще кішок, що набуло вигляду блазенського судового процесу над ними; жертвою цієї страти стала і улюбленка хазяйки – сіра кішечка. Побачивши наслідки цієї розправи хазяїн прийшов в лють, хазяйка – у відчай, працівники ж залилися веселим сміхом. Згодом вони не раз ще згадували цю «забавну» сцену.

Приступаючи до аналізу цього епізоду, Р. Дарнтон звертає передусім увагу на те, що згадана похмура історія зовсім не здається нам смішною. Явне нерозуміння нами гумору паризьких ремісників XVIII ст. свідчить про культурну дистанцію між епохами і стає відправною точкою для реконструкції зниклої символічної системи. Саму подію Дарнтон інтерпретує як символічний бунт робочих проти свавілля хазяїв; бунт, форма якого дозволила йому залишитися безкарним. Дослідник ставить «кошаче побоїще» в один ряд з карнавальними витівками молоді і з процесіями шаріварі. Те, що знаряддям помсти були обрані саме кішки, автор вважає не випадковим: мучення кішок була поширеним явищем в Європі і складало

частину церемонії шаріварі в багатьох місцях. Кішка, крім того, асоціювалася з нечистою силою, чаклунством і жіночою сексуальністю. Розправа з улюбленкою хазяйки, вважає Р. Дарнтон, містила прозорий натяк на те, що дружина майстра – відьма, а він сам – рогоносець. Сміх працівників дослідник називає карнавальним, «раблезіанським».

Книга Р. Дарнтонна викликала жваву дискусію. Її почав відомий французький історик Роже Шартьє, відмітивши ряд протиріч в побудовах американського дослідника. Так, з одного боку, Дарнтон констатує незмінність французького стилю поведінки і мислення протягом трьохсот років, з іншої ж характеризує культуру старого порядку як чужу, незрозумілу для сучасної людини. Крім того, він розглядає як «текст» не лише казки або твір Конта, але і саму подію («котяче побоїще»), що, на думку Шартьє, досить ризиковано. При цьому Дарнтон не приділяє належної уваги справжньому тексту – рукопису Нікола Конта, звідки, власне, ми тільки і знаємо про подію на вулиці Сен-Северін. Тим часом цей твір, по спостереженню Шартьє, належить певному жанру – оповіданням про практику і секрети різних професій; цей жанр не міг не позначитися на особливостях самого твору. І взагалі: чи можемо ми бути упевнені, що сама подія («котяче побоїще») взагалі мала місце і відбувалося так, як описано в спогадах Конта? – ставить Шартьє головне питання. Французький історик оспорує також схожість цього епізоду з карнавалом і шаріварі. Ще важливішим представляється зауваження Шартьє про те, що символи зовсім не розділяються усіма, подібно до повітря, яким ми дихаємо. Навпаки, їх значення непостійні, мінливі, не завжди легко піддаються розшифровці і вже ніяк не утворюють систему. У французькому суспільстві старого порядку, розколотому на безліч соціальних груп, така єдність символіки навряд чи могла існувати, – справедливо відмічає Шартьє [425].

Не менш гострій критиці піддав книгу про велику різанину кішок італійський історик Дж. Леві [223]: вістря цієї критики спрямоване не лише і навіть не стільки проти побудов Дарнтонна, скільки проти антропології

К. Гірца, що надихнула його. Методологія Гірца, відмічає Леві, веде своє походження від філософської герменевтики, особливо від тієї її версії, яка розроблена Хайдеггером і Гадамером. На противагу об'єктивістській моделі, що зводить людину до суб'єкта, а усі речі – до об'єктів маніпуляції, ця версія по суті ототожнює історію з мовою: людина не розпоряджається мовою, на якій говорить; навпаки: мова розпоряджається людиною. Один з наслідків цієї теорії – «текстуалізація» поведінки, віри, усної культури і ритуалу, які представляються чимось цілим, що має деяке значення. Процес «текстуалізації» набирає вигляду руху по колу: спочатку факт дійсності ізольовується, потім поміщається в контекст реальності і так далі. Леві бачить в цьому порочний круг (від тексту до контексту і назад), в якому немає надійних критеріїв істинності і відповідності, а в результаті неможливо відрізнити обґрунтовану інтерпретацію від необґрунтованої і довільної. «Але Гірц є Гірц, – помічає італійський історик, – а небезпека таїться в гірцизмі» [223, с. 202]. Що стосується роботи Дарнтон, то його висновки представляються Дж. Леві «дуже спірними», а сама книга являє собою «механічне перенесення в історію проблем, сформульованих антропологією в спілкуванні з живими співрозмовниками». Тезу про «французькість» Леві порівнює зі старомодними теоріями «національного характеру», які існували в американській антропології 1940-х років. Контекст в нарисах Дарнтон заданий апріорі і залишається нерухомим фоном, а усе інше – «вишукана каліграфія філософії історії, замкнута в порочному колі», – так завершує Дж. Леві свою рецензію.

Матеріали цієї дискусії прекрасно ілюструють висловлювання видних учених, що приводилися вище, про труднощі і небезпеки, супроводжуючі діалог історика з антропологами. Напрошується висновок про те, що прямі запозичення (фактичного або концептуального порядку) мають бути строго дозовані і підпорядковані логіці самого історичного дослідження. Зате ніщо не заважає історикові без всяких обмежень знаходити в антропологічній

літературі нові ідеї і теми, розширювати свій кругозір і, у результаті, дивитися на проблеми своєї спеціальності під новою точкою зору.

Андре Бюргєр пророчо помітив, що, можливо, «антропологія для історика – лише швидкоплинне захворювання» [416, с. 61]. Схоже, до теперішнього часу історики нею вже «перехворіли»: у 1990-і роки, за спостереженнями Ю. Л. Бессмертного, посилилася критика історичної антропології і різко скоротилося число дослідників, що ідентифікують себе з цим напрямом. Ю. Л. Бессмертний зв'язує цю тенденцію із зростанням уваги до особливого і унікального і зі зрушенням у бік мікроісторії. Проте, як відмічає той же дослідник, падіння популярності історичної антропології не носить глобального характеру [24, с. 32-34].

Той етап розвитку, який переживає зараз історична антропологія, можна, на наш погляд, назвати пороговим: вона «освоює» нові країни, нові теми дослідження. Не скрізь цей напрям виступає під «власним ім'ям». Для нинішнього етапу характерна наявність цілого ряду «споріднених» напрямів, які можна вважати варіантами антропологічне орієнтованої історії. До них, наприклад, відноситься «нова культурна історія», «мікроісторія», історія повсякденності. Нарешті, слід також мати на увазі, що вплив історичної антропології відчувається зараз навіть в тих дослідженнях, автори яких ніяк не зв'язують себе з якимсь антропологічним напрямом. Це віддалений вплив може проявлятися у виборі теми дослідження (наприклад, «історія тіла»), в деяких підходах або навіть тільки у використовуваній термінології (на зразок «політичної культури»). Зупинимось на деяких сучасних напрямках, близьких до історичної антропології по методологічних установах.

Вельми впливовою та добре озброєною власними методологічними настановами є мікроісторія. Основні програмні статті провідних істориків цього напрямку: К. Гінзбурга, Дж. Леві, Е. Гренді опубліковані у російських перекладах [63-65, 70, 223, 224], що полегшує знайомство з їх дослідницьким кредо. Сам термін «мікроісторії» використовувався ще у 1950-60-х роках (наприклад, Ф. Броделем, а також французьким письменником Раймоном

Кено), але з негативним або іронічним підтекстом, тобто служив синонімом історії, що займається дурницями. Наприкінці 1960-х рр. цей термін використав мексиканський дослідник Л. Гонсалес-і-Гонсалес вже в серйозному сенсі, як підзаголовок книги про своє рідне село. Але тільки у кінці 1970-х років група італійських істориків зробила термін *microstoria* прапором нового наукового напрямку, і під цією назвою він став відомим у всьому світі [208].

Трибуною італійської мікроісторії став журнал *Quaderni storici*, в ньому друкувалися програмні статті лідерів цього напрямку: Карло Гінзбурга, Едоардо Гренді і Джованні Леві. З 1981 р. туринське видавництво «Ейнауді» приступило до видання книг з мікроісторії (до середини 1990-х років вийшло більше двадцяти томів). До найбільш відомих робіт, виконаних в цьому ключі, відносяться книги: «Галілей – єретик» П'єтро Редонді, «Нематеріальний спадок» Джованні Леві, «Робочий світ і робочий міф» Мауріціо Грібауді, «Майстри і привілеї» Сімони Черутті.

Мікроісторія виникла як реакція на традиційну історію, історію-синтез, як протиполог спрощеним уявленням про автоматизм громадських процесів і тенденцій. Як визнає Е. Гренді, сильний вплив на формування цього напрямку справила соціальна антропологія [70]. Той же автор відмічає внутрішню неоднорідність мікроісторії, і це зрозуміло, оскільки теоретичні настанови напрямку почали з'являтися лише через десять і більше років після виникнення цього руху, а визначальним моментом завжди була конкретна дослідницька практика.

Проте деякі загальні принципи мікроісторії, безумовно, існують. Для їх з'ясування звернемося до найвідомішого, можливо, «маніфесту» мікроісторії – статті Дж. Леві [224]. В першу чергу слід сказати про експериментальний характер цього напрямку: історики експериментують і з методами дослідження, і з формою викладу матеріалу. Але найпомітнішою частиною експерименту, що дала назву усьому напрямку, є зміна масштабу вивчення: дослідники удаються до мікроаналізу, щоб, немов під збільшувальним склом,

розгледіти істотні особливості явища, які зазвичай вислизають від уваги істориків. Дж. Леві підкреслює, що вивчення проблеми на мікрорівні зовсім не свідчить про масштаб самої проблеми. Навпаки, мікроаналіз дозволяє побачити заломлення загальних процесів «в певній точці реального життя». Про те, як це відбувається, можна зрозуміти на прикладі книги самого Джованні Леві, перекладеної усіма європейськими мовами: «Нематеріальний спадок: Кар'єра екзорциста у П'ємонті XVII століття» [477]. Герой цієї книги – священик Джован Баттиста Кьеза, який славився умінням «виганяти бісів» з одержимих; місце дії – п'ємонтське село Сантена, а тема дослідження – процес модернізації селянського життя при старому порядку. Сенс назви книги полягає в тому, що Дж. Б. Кьеза отримав неформальну владу і авторитет серед земляків «у спадок» від батька – судді Джуліо Чезаре Кьеза, який був протягом багатьох років лідером місцевого суспільства. Основним завданням, поставленим перед собою автором, було прослідкувати складну взаємодію індивідуальних і сімейних стратегій, з одного боку, і надособових економічних і політичних тенденцій – з іншого. З цією метою Дж. Леві вивчив біографії усіх жителів села Сантена, про які збереглися згадки в документах. Коло питань, що задаються дослідником своїм джерелам, надзвичайно широке: демографічні показники, сімейні структури і зв'язки, земельні операції, селянська ментальність, суперництво кланів, стосунки села з зовнішнім світом тощо. Висновки, до яких прийшов італійський історик, безумовно, значні і далеко виходять за рамки локальної і навіть національної історії. Так, те, що на перший погляд представлялося «ринком землі», на перевірку виявилось куди складнішим явищем: усі земельні операції мали особове забарвлення, ціна на землю нескінченно коливалася і залежала від особистих стосунків учасників угоди. Не менш цікаві спостереження над політичними процесами, в які було залучено це село. Автономія, якою користувалася Сантена у XVII ст., значною мірою була наслідком суперництва за владу над нею декількох сил: держави, довколишнього містечка Кьєрі і архієпископа. Баланс протилежних інтересів і виняткова

посередницька роль, яку грав подеста Сантени Джуліо Кьеза, забезпечували протягом ряду десятиліть «виключність» цього села з політичних процесів, що проходили навколо. Після смерті авторитетного нотарія держава зуміла повернути собі владу над селом.

У згаданій вище статті Дж. Леві, визнаючи близькість мікроісторії і антропології, вважає необхідним, проте, провести межу між підходом, якого дотримується він і його колеги, і інтерпретативною антропологією К. Гірца. Суть цих розбіжностей, про які детальніше вже йшла мова у зв'язку з розбором книги Р. Дарнтонна, зводиться до неприйняття мікроісториками крайнього релятивізму Гірца, при якому втрачаються всякі критерії достовірності. Дж. Леві і К. Гінзбург неодноразово виступали також проти іншої форми релятивізму – постмодернізму, що зводить реальність до тексту. Нарешті, важливо відмітити ще одне розмежування мікроісториків – з функціоналізмом: функціоналісти розглядають соціокультурні системи як щось цілісне та зв'язне і потім використовують їх як контекст для пояснення елементів, що входять в них. Мікроісторики ж, як підкреслює Леві, навпаки, «роблять упор на непослідовність нормативних систем і, отже, на фрагментарність, суперечність, плюралізм точок зору, який будь-яку систему робить рухливою, відкритою»; тому «зміни відбуваються завдяки стратегії і вибору, зробленому величезним числом "маленьких людей", що стає можливо внаслідок... проміжку між некогерентними нормативними системами» [224, с. 176].

До сказаного залишається додати, що в останні десятиліття мікроісторія вийшла за межі Італії; зараз у цього напрямку є активні прибічники в багатьох країнах (наприклад, Х. Медик в Німеччині, Ж. Ревель у Франції [289]).

Іншим оригінальним варіантом розвитку історичної антропології стала «історія повсякденності». На початку 1980-х років німецьку науку охопив справжній «історичний бум». Виник масовий інтерес до вивчення минулого свого міста або селища, до історії своєї сім'ї. Здавалося, ентузіасти кинули

виклик професіоналам-історикам. Великого поширення набули «історичні майстерні» (*historische Werkstätten*); широко практикувалася «усна історія»: записи спогадів літніх людей про своє життя. Цей інтерес до досвіду і переживань «маленької людини», що дістав назву «історії повсякденності» або «історії знизу» став частиною загального процесу демократизації європейського життя і не випадково співпав з піднесенням руху «зелених» і феміністського руху.

Представники академічної науки (Ю. Кока) виступили з критикою «історії повсякденності» як неоригінальної дилетантської спроби підірвати основні принципи історичної професії. Проте на тлі зусиль ентузіастів-аматорів професійні учені створили під тією ж назвою свою концепцію цього напрямку. Найбільший вклад до розробки наукової «історії повсякденності» вніс співробітник Інституту історії імені Макса Планка в Геттінгені Альф Людтке. Предметом його основної уваги стала історія німецьких робітників у XIX-XX ст., а головним питанням – проблема прийняття і/або неприйняття пролетаріями диктованих зверху «правил гри», фабричних порядків, ідей націонал-соціалізму. Ключовим в його концепції є поняття *Eigensinn* («впертість», «норовливість»): як показує А. Людтке, залежність робітників від заводського начальства не була абсолютною; вони знаходили ніші у фабричній дисципліні для самоствердження, використовуючи для цього несанкціоновані перерви в роботі, «валяння дурня» і інші форми [237, 240].

Alltagsgeschichte стала загальновизнаним науковим напрямом, здобула популярність та знайшла прихильників у історичному середовищі. Великий вклад історики цього напрямку внесли до вивчення феномену нацизму, розглядаючи його, так би мовити, зсередини, з точки зору тих «пересічних людей», які свідомо або мимоволі сприяли затвердженню фашистської диктатури в Німеччині [270]. Характеризуючи цей напрям в цілому, можна відмітити його безперечну спорідненість з іншими різновидами антропологічно орієнтованої історії. Проте, на відміну від інших прибічників історичної антропології історики повсякденності головну увагу зосередили

не на середньовічній епосі і початку Нового часу, а на житті і побуті людей в недавньому минулому, у ХХ столітті [399].

Як бачимо, історична антропологія як методологія вивчення минулого пропонує внутрішньо надзвичайно динамічну субсистему філософії історії. Складові та об'єкти конкретних досліджень цієї субсистеми можуть змінюватися, однак типологічні ознаки залишаються стійкими. Тому, на наш погляд, можна стверджувати, що історична антропологія створила власну субсистему онтологічної підсистеми філософії історії. Концептом цієї системи є інтерпретація соціальної взаємодії в суспільстві в термінах норм і категорій цього суспільства. Структура може бути визначена як історія повторювальних та унікальних звичок (соціальних, символічних, побутових). Субстратом стають поняття картини світу і соціального мікроскопу.

Для підтвердження онтологічної природи цієї субсистеми, а також для ілюстрації варіативних проявів її субстрату окреслимо коротко проблематику сучасних досліджень історичної антропології.

Метри історичної антропології (такі, як А. Бюргер, Ж. Ле Гофф, А. Я. Гуревич) неодноразово підкреслювали, що у цього напрямку немає свого особливого дослідницького «поля», своєї особливої проблематики. Тематика конкретних досліджень історичної антропології, дійсно, дуже різноманітна. Проте, можна виділити декілька проблемних областей, в яких вказаний підхід в останні десятиліття виявився особливо плідним. В якості «путівника» по цих тематичних напрямках усередині історичної антропології скористаємося вже вказаною статтею А. Бюргера [418].

Бюргер називає наступні «принципові напрями» історичної антропології: 1) матеріальна і біологічна антропологія, що стосується історії тіла, сприйняття життя і смерті, сексуальних стосунків; 2) економічна антропологія, що вивчає «економічні звички», які формуються часто під впливом чинників неекономічного порядку: соціальних, моральних, релігійних; 3) соціальна антропологія, в центрі уваги якої – сімейні структури та форми спорідненості; 4) культурна і політична антропологія: в цій рубриці

Бюргєр об'єднує вивчення народних вірувань і обрядів, з одного боку, і антропологічний підхід до історії влади – з іншого. Таке об'єднання здається штучним: кожен з цих двох напрямів настільки важливий, що заслуговує на окремий розгляд.

Фізична історична антропологія (ця назва, як здається, краще передає сенс того, що А. Бюргєр позначив як «матеріальну і біологічну антропологію») є сьогодні полем історичних досліджень, що постійно розширюється. Проблеми, що розглядаються тут, припускають активний діалог істориків не лише з іншими гуманітарними (психологією, етнологією), але і з природними науками (передусім, біологією і медициною). Сюди відноситься, зокрема, історія харчування, історія хвороб. Вивчається раціон харчування, зміна антропометричних показників, теорія і практика лікарської справи. Усі ці проблеми мають як біологічні, так і соціально-історичні аспекти. Центральне положення в цьому розділі історичної антропології займає «історія тіла», яка останнім часом придбала тенденцію до відособлення як самостійна дисципліна. Істориків цікавить, як люди сприймали і як вони використовували своє тіло в ті або інші епохи. Жести, пози, застільні манери, моделі сексуальної поведінки, – усе це служить предметом вивчення. Важливою проблемою історичної антропології, що активно обговорювалася в останні десятиліття, стало також відношення людини до смерті. Сприйняття смерті в межах різних культурних традицій в різні віки – тема численних досліджень.

Економічна історична антропологія фокусує увагу на мотивах економічної поведінки людей у минулому. На формування цього напрямку історичних досліджень великий вплив справив знаменитий «Нарис про дар» Марселя Мосса, що показав універсальне значення обміну дарами в архаїчних суспільствах [261]. Його послідовником був відомий історик традиційних економік Карл Поланьї. Головний урок, який витягнули для себе дослідники економічної історії з робіт М. Мосса і інших етнологів, полягає в тому, що до розуміння господарських стосунків в традиційних суспільствах

не можна підходити з мірками «класичного капіталізму» (у дусі теорії Адама Сміта): це не були безособові угоди купівлі-продажу, залежні від гри попиту і пропозиції на ринку, і їх учасники були заклопотані зовсім не тільки витяганням прибутку. Навпаки, для них не менш важливі були міркування престижу, релігії, моралі; і будь-які господарські операції неодмінно набували особового характеру. Мало того, в архаїчному суспільстві багатство взагалі мало не речову, а символічну природу (як це прекрасно показано А. Я. Гуревичем на скандинавському матеріалі, скарб розумівся як втілення удачі його хазяїна і тому прирікався на вічне зберігання у вигляді кладу в недоступному місці [74]).

Марсель Мосс вважав, що ринок з часом витісняє систему дар – віддаровування; нинішні дослідники схильні вважати, що ринкові стосунки прекрасно уживалися і перепліталися з традиційним обміном дарами. Стосовно Франції XVI століття це наочно продемонстровано в роботі Н. З. Девіс, що показала, зокрема, як дар служив для скріплення угод, на додаток до заробітної плати чи ренти [152].

Одна з центральних проблем економічної історичної антропології – вивчення різних типів раціональності господарської діяльності у минулому. Великий вклад до вивчення цієї проблеми вніс видатний польський історик Вітольд Кула. В книзі «Економічна теорія феодального ладу» він показав, що господарський розрахунок в епоху середньовіччя не тотожний капіталістичній калькуляції, і те, що було б збитковим при капіталізмі, виявляється цілком прибутковим в якому-небудь фільварку XVI - XVII ст. Елементи традиціоналізму і раціональності, підкреслював учений, присутні завжди, в будь-якій економіці, але їх конкретне співвідношення міняється від епохи до епохи. Таким чином, раціональна економічна поведінка суто історична. І той французький селянин, який на пропозицію продати його шість корів і натомість купити трьох племінних відповів, що, будь у нього всього три корови, він не зміг би одружити сина на дочці заможного сусіда, з якою той обручений, – розсудив цілком раціонально, бо посаг невістки

означав для його господарства незмірно більше, ніж можливий дохід від трьох племінних корів.

Основним предметом соціальної історичної антропології в трактуванні А. Бюргера виступає вивчення сімейно-споріднених зв'язків. Прикладами подібних робіт можна вважати книги Е. Леруа Ладюрі (про селян Лангедока і про відоме нам вже селище Монтайю), Д. Херлихи і Х. Клапиш (про тосканські сім'ї у XV ст.) [222]. Проте, якщо вже виділяти соціальну антропологію як особливий напрям усередині історичної антропології (що не безперечно, оскільки багато дослідників обґрунтовано вважають останню частиною, або різновидом, соціальної історії), то мало б сенс розуміти її ширше: як вивчення мікроспільнот, заснованих на родинних або, наприклад, сусідських зв'язках. І тоді, разом з перерахованими А. Бюргером роботами французьких дослідників, тут доречно згадати, наприклад, праці англійських спеціалістів із локальної історії або італійських мікроісториків.

Великим полем дослідження є в останні десятиліття історія народної культури, що розуміється антропологічне, тобто як система значень, що розділяються усіма, стосунків і цінностей, а також символічних форм, в яких вони виражаються або утілюються. При такому широкому підході вірування також розглядаються як один з аспектів народної культури, а оскільки ця остання в минулі віки була сильно забарвлена в релігійні тони, цей напрям виявляється нерозривно пов'язаним з релігійною антропологією, тобто вивченням суб'єктивного аспекту віри, народної релігійності. Для дослідників цієї проблематики характерним прийомом є протиставлення культури «низів», культури неосвічених «простаків», вченої культури «верхів». Тут можна побачити безперечний вплив марксизму і, зокрема, концепції Антоніо Грамші про наявність двох культур в класовому суспільстві (прямі посилання на роботи А. Грамші є в книгах К. Гінзбурга і П. Берка. На передній план виходить проблема взаємозв'язку між цими двома «культурами». Конкретні приклади такої взаємодії народної культури і

вченої культури наведені в розглянутих вище книгах К. Гінзбурга (про мірошника-філософа) і Н. З. Девіс (про Францію XVI ст.).

Та ж опозиція характерна і для вивчення народної релігійності: дослідники зіставляють церковні догмати, погляди богословів і прелатів і дуже своєрідні уявлення про священні предмети, що виникали в умах «простаків». Яскравим прикладом такої релігійної антропології може служити книга Ж.-К. Шмітта «Святий хорт: Гінефор, цілитель дітей» [502].

Сюжет, що ліг в основу дослідження французького історика, був уперше розказаний домініканцем Етьєнном де Бурбоном в середині XIII ст.: селяни Ліонської єпархії шанували як святого борзого собаку, який, за легендою, врятував немовля від величезного змія, але через непорозуміння був убитий хазяїном-лицарем; матері приносили на могилу пса своїх хворих дітей і зверталися до нього з молитвами. Офіційна церква заборонила цей культ, але ще в 70-х роках XIX ст. селяни цієї області, згідно із записами фольклористів, продовжували шанувати «Святого Гінефора» – борзого собаку! Ж.-К. Шмітт бачить в цій дивній історії зіткнення двох культур: селянської (фольклорної) і клерикалізмом, ортодоксальною, з яких друга упродовж багатьох віків безуспішно намагалася подавити першу.

Якщо в цьому прикладі відношення офіційної релігії і народних вірувань виглядає як протистояння, то в книзі К. Гінзбурга «Нічна історія. Тлумачення шабашу» виникнення міфу про шабаш відьом пояснюється як результат взаємодії, взаємовплив двох традицій – вченої і фольклорної: з першої традиції (представленої суддями, інквізиторами і богословами) походила віра в існування диявольської секти, з другої – віра в здатність деяких людей здійснювати в екстатичному стані подорожі у світ мертвих [62, с. 136-138].

Нарешті, як результат застосування антропологічного підходу до вивчення стосунків влади і підпорядкування виник такий напрям, як політична історична антропологія. Основоположником політичної історичної антропології нині вважається Марк Блок, автор «Королів-чудотворців», а

сама ця книга служить тепер зразком вивчення символічної природи влади. Інша класична праця на близьку тему, оцінена належним чином лише нещодавно, – «Два тіла короля. Нарис середньовічної політичної теології» Ернста Канторовича. Якщо М. Блока цікавили уявлення населення про дивні здібності їх монархів, то предметом розгляду Канторовича стали трактати юристів і твори богословів, в яких знайшла віддзеркалення та ж потреба, – осмислити подвійну природу короля, що поєднує в собі і образ смертної людини і безсмертну ідею верховної влади [237, 463].

Які були уявлення підданих про владу монарха і як сама ця влада виявляла себе підданим – в ритуалах і церемоніях, – такий один з найважливіших аспектів сучасного вивчення феномену влади. Таким чином, акцент переноситься з традиційного для політичної історії дослідження інститутів влади на вивчення їх функціонування в певному історико-культурному контексті. Історики вивчають церемонії коронації, королівські в'їзди до міст, традиційні ритуали і винахід нових. Але вивчення політичних стосунків не обмежується символічним аспектом влади. Не менш важливе дослідження повсякденності, рутина управління, а також розподіли влади на різних «поверхах» суспільства. Особливу увагу сучасних істориків притягнули проблеми патронату і клієнтели, посередництва у владі, неформальних стосунків, що доповнювали собою діяльність дуже недосконалих офіційних структур. В цілому предметне поле цього розділу історичної антропології, що охоплює різні аспекти традиційної політичної свідомості і поведінки, може бути визначене як вивчення політичної культури суспільства в ту або іншу епоху.

У підрозділі виявлена сутність антропологічної методології історичного процесу в ході її філософського аналізу. Здійснено оцінку методів концептуального аналізу історії сучасними представниками історичної антропології, окреслена їх роль і місце в системі філософського знання. Встановлено, що історична антропологія як методологія вивчення минулого пропонує внутрішньо надзвичайно динамічну субсистему

філософії історії. Складові та об'єкти конкретних досліджень цієї субсистеми можуть змінюватися, однак типологічні ознаки залишаються стійкими. Можна стверджувати, що історична антропологія створила власну субсистему онтологічної підсистеми філософії історії. Концептом цієї системи є інтерпретація соціальної взаємодії в суспільстві в термінах норм і категорій цього суспільства. Структура може бути визначена як історія повторювальних та унікальних звичок (соціальних, символічних, побутових). Субстратом стають поняття картини світу і «соціального мікроскопу».

2. 3. Антропологічна методологія вивчення історичних процесів

Найважливіший постулат некласичної ментальної філософії історії – вивчення людини в усьому різноманітті її проявів. Звідси і потреба в «тотальній історії» як протипага і компенсація розчленовування історичного об'єкту і виникнення безлічі спеціалізованих галузей дослідження [84, с. 43]. Здавалося б, ментальна філософія історії ідеально відповідає вивченню історії. Проте, декларуючи «тотальність» історії, історики «Анналів» залишилися абсолютно індиферентними до того, що не вписано в несвідомий пласт народного життя [85, с. 21], але відноситься до досвіду прямих висловлювань індивіда. Уся світова наука минулого століття, перебуваючи під впливом ідей З. Фрейда, зосередилася на вивченні несвідомого в людині. Усвідомлене в ній стало викликати підозру, недовіру, навіть ворожнечу. Але чи можна лише через несвідоме вивчати культуру, якщо вона сама є осмисленою діяльністю людини, наділеної свободою волі?

А. Я. Гуревич наполягав на тому, що ментальна філософія історії не конкретний метод, а глобальний поворот історичної науки у вивченні людини. Проте будь-який історик, не ризикуючи уславитися дилетантом, не може вивчати джерела без якої-небудь теорії пізнання і джерелознавчих установок. Існують вони і у рамках історичної антропології.

Спробуємо узагальнити ті підстави пізнавальної теорії, які приймаються істориками школи «Анналів» і її послідовниками як безумовні. Ці концепти джерелознавчої свідомості мають бути репрезентативними, оскільки історична антропологія, як зазначають самі її творці, «вкрай методологічно неоднорідний напрям» [84, с. 275]. В той же час, на думку А. Я. Гуревича, можна виявити блок єдиних загальнотеоретичних принципів [85, с. 17], без яких неможливо розглядати «Аннали»: творча активність історика – і у визначенні проблеми, і в «конструкції» історичного джерела, і в створенні ним самого предмета («об'єкту») історії – рішуче підкреслюється багатьма анналістами, починаючи з Февра. Саме ця вкрай активна позиція дослідника розглядається як вирішальна відмітна особливість школи «Анналів» [84, с. 281].

Обговоримо зміст цих загальнотеоретичних положень некласичної ментальної філософії історії.

Активну позицію дослідника слід розглядати в трьох її відношеннях:

- до завдань історії як науки;
- до предмета дослідження;
- до історичних джерел.

Наука Люсьєна Февра і Марка Блока зламала «огорожі», якими традиційно відділяли різні області діяльності людини: економіку, політику, культуру, релігію. Історик школи «Анналів» став активно вивчати міждисциплінарні проблеми, прагнучи досягнути життя «минулого» як ціле. «Нова історична наука» виникла в результаті свідомих спроб повернути історії загальний сенс, що вислизає від неї [84, с. 7].

Фернан Бродель відмічав, що за часів Люсьєна Февра і Марка Блока історична наука хотіла «оволодіти усіма науками про людину і використовувати їх у своїх інтересах, або, щонайменше, проникнути в них». Звідси виникла теза про «тотальність» вивчення людини, яка у минулій пізнавальній системі позитивізму була ізольована у відділених областях пізнання. Ле Гофф виділив три типи таких розмежувань. Це відділення історії

минулого від вивчення сучасних суспільств і економіки; відділення вивчення суспільств, розвинених або цивілізованих, від так званих екзотичних; відділення історії від близьких або споріднених наук.

Само з'єднання різних областей знання в єдиному історичному полотні породжувало «справжню історію» – проблемну [250, с. 57]. Крім того, як помітив П. Берк, традиційна історіографія була по перевазі «політичною», тобто пов'язаною з історією держави: інші області людської діяльності хоча і включалися в традиційну модель, але були в ній маргінальними [423, с. 3].

Засновники журналу «Аннали» змінили концепцію історичної науки, але вони не могли змінити міру вивченої джерел. Як відмічає О. М. Медушевська, було очевидно, що для емпіричної обробки джерел – виявлення, опису, публікації – будуть потрібні нові величезні зусилля. Позитивістська методологія була відкинута. Стосунки об'єкту і суб'єкта стали переосмислюватися в неокантіанському дусі. «Пріоритет об'єкту, характерний для позитивістської орієнтації, замінювався пріоритетом суб'єкту» [250, с. 58]. Якщо для традиційної науки об'єктом виступало джерело, і тому висувалися тези «Тексти, тексти, нічого окрім текстів» (Фюстель де Куланж), «Історія створюється джерелами. Їх немає – немає і історії» (Ланглуа і Сеньобос), то тепер затверджувався пріоритет суб'єкту, тобто історика. Люсьєн Февр іронічно писав про вченого-ерудита, що закопався в купі паперу, «зробленого з деревної тирси і замазаного аніліновими фарбами». Трудомісткі дослідницькі процедури з письмовими текстами замінювалися інтелектуальними прозріннями. На відміну від позитивізму, який стверджував, що без джерел немає історії, ментальна філософія історії проголошує: історії немає без історика [250, с. 60]. Однак критика позитивізму не привела «Аннали» до повного подолання основних його джерелознавчих постулатів; навпаки – фундаментальний принцип побудови історії залишився той же: історик вивчає «минуле» як даність.

Розглянемо особливості та результати ідейних шукань некласичної ментальної філософії історії. Засновники школи «Анналів», особливо Марк

Блок, підкреслювали, що історію слід вивчати в усьому різноманітті її соціально-антропологічних зв'язків. Перспектива, що відкрилася, тоді вражала найсміливішу уяву. Блок нічого не заперечував в пізнавальному процесі, спрямованому на людське суспільство. Наступники ж не змогли прийняти широту його думки і спробувала внести свою «правку» у концептуальну спадщину видатного історика. Зрозуміти це можна: «активність» школи «Анналів» націлювалася, головним чином, на досягнення історії, яка розкривається через вивчення колективного неусвідомленого.

Тим часом предмет історії для Блока зовсім не тільки несвідоме – навіть навпаки: «в точному і останньому сенсі, – свідомість людей. Стосунки, що зав'язуються між людьми, взаємовплив і навіть плутанина, що виникає в їх свідомості, – вони-то і складають для історії справжню дійсність» [30, с. 83]. А. Я. Гуревич розглядає ці слова як щось, що вже не вписується в традицію історико-антропологічних досліджень. «Узята у відриві від конкретної тканини творів Блока теза, яка стверджує, що суспільство є "продукт індивідуальної свідомості", – пише А. Я. Гуревич, – може бути сприйнята як відродження суб'єктивістських поглядів на історію. Перетворювати історію суспільства на історію його свідомості, нехай навіть колективної, і бачити в останній чинник, що пояснює соціальне життя і його зміни, – шкідлива і небезпечна тенденція. Такий вирок, винесений одним з сучасних провідних представників групи "Анналів", і з ним не можна не погодитися» [84, с. 78]. Якщо звернутися до думки Ле Гоффа, на яку посилається Гуревич, то можна побачити, що «вирок» цей дуже умовний і навіть не цілком очевидний. Ле Гофф, коментуючи слова Ж. Дюбі, про те, що феодалізм був передусім «схильністю розуму», писав, що всяка крайність небезпечна і шкідлива: «Розгляд цієї тенденції (на мій погляд, небезпечної і шкідливої) перетворення історії колективного мислення на чинник, що кінець кінцем пояснює усю історію ...» [217, с. 357]. Думка Ле Гоффа тут не стосується складного питання про свідомість в історії, вона звучить як

загальна сентенція про неприпустимість крайнощів у науці. Ле Гофф пише про «колективне мислення», не уточнюючи ступінь його усвідомленості.

А. Я. Гуревич не приймає ідеї Блока в тому виді, в якому вони склалися в творчості історика. Він зводить усю складність його позиції до тези, що «свідомість» включала і несвідоме, бо зроблений істориком аналіз колективної психології, спрямований «на розкриття глибин соціальної структури і її руху», виявився цілком плідним. По суті, наступники відмовляються визнавати теоретичні ідеї Марка Блока: «не чіплятимемося до формулювань, що здаються спірними, з книги, яку самому авторові не довелося підготувати до друку» [84, с. 78]. Але французький історик вистраждав кожну строчку. Його думки зараз особливо актуальні.

Відновимо контекст висновків Марка Блока про свідомість як предмет історії. Різноманітність людських фактів зводиться ним не до несвідомого, а «до єдності свідомості». Наука неминуче розчленовує «дійсність минулого», але лише для того, щоб «краще розглянути її завдяки перехресним вогням, промені яких невпинно сходяться і перетинаються. Небезпека виникає тільки з того моменту, коли кожен прожектор починає претендувати на те, що він один бачить усе, коли кожен кантон знання уявляє себе цілою державою» [30, с. 82].

Блок прекрасно розумів, що «тотальність» у вивченні людини не пустий звук, а необхідність. Він писав про небезпеку однобічності у вивченні людини, передчуваючи, що його послідовники можуть забути про єдність в людині усіх сфер діяльності. Тут полягає трудність історичної науки: навчившись розчленовувати дійсність, вона повинна потім уміти знову її «зібрати». «Біолог, звичайно, може, заради зручності вивчати окремо дихання, травлення, рухові функції, але він знає, що понад усе це існує індивідуум, про якого він повинен розповісти. Труднощі історії ще складніші. Бо її предмет, в точному і справжньому сенсі, – свідомість людей». І далі: «*Homo religiosus, homo oeconomicus, homo politicus* – ціла низка *homines* з прикметниками на "us"; за бажання її можна розширити, але

було б дуже небезпечно бачити в них не те, чим вони є насправді: це примари, і вони зручні, поки не стають перешкодою. Істота з плоті і кісток – тільки людина як така, що сполучає в собі їх усіх» [30, с. 83].

Для ментальної філософії історії стало аксіоматичним, що тільки неусвідомлене, невідрефлектоване, чуже явленій свідомості індивіда складає фрагменти справжньої історичної дійсності. Установки історичної антропології були орієнтовані не на живу особу в її міфічному стані, а на проекцію знеособленої масової свідомості.

Гуревич пише: «Історія висловлювань великих людей потіснена історією потаємних розумових структур, які властиві усім членам цього суспільства. Через їх універсальну поширеність і, головне, неусвідомленість, властивий ним автоматизм, ці форми суспільної свідомості не контролюються їх носіями і діють в них навіть окрім їх волі і намірів» [84, с. 48].

Звернемо увагу на те, що суспільна свідомість ототожнюється тут з колективним неусвідомленим, для якого характерний невідконтрольний людині автоматизм. Термін «свідомість» вказує на причетність до знання, на свідомість з'єднання частини і цілого і використовується не цілком коректно. Таке відношення до свідомості, суперечливе і неясне, характерно в цілому для книги А. Я. Гуревича «Історичний синтез і школа "Анналів"». В ній ми можемо знайти твердження, що «історія припускає включення в сферу історичного аналізу змісту людської свідомості на усіх його рівнях», що наука «не зводиться до вивчення свідомості, але неминує його припускає» [84, с. 16], що небезпечно заняття зводити історію до свідомості, що свідомість може бути помилковою, що свідомість – це колективне неусвідомлене і тому подібне. В усякому разі, згадка терміну «свідомість» ще не гарантує, що йдеться саме про свідомість, а не про щось інше. Для нас істотно, що історик-антрополог методично шукає не саму людську думку, а її неусвідомлені сліди: інакше кажучи, джерело правдиве тільки тоді, коли в ньому заперечується суб'єктивність індивіда.

Історики-анналісти вважають, що дійсність минулого існує сама по собі і навіть окрім письмових джерел. Люсьєн Февр свого часу писав, що історія «може і повинна створюватися і без письмових документів, коли їх не існує» [288, с. 84]. Джерела – тільки «сліди», по яких історик відновлює цю дійсність. Концепція «слідів», обґрунтована свого часу Марком Блоком, базується на твердженні, що усе осмислене, усвідомлене в джерелах недостовірне за природою речей. Проте Блок вважав, що відновити історію можна, порівнюючи навмисні свідчення і ненавмисні промовки. Він не відривав їх одна від одної, хоча останнім віддавав перевагу. Мимовільна промовка розкривається через усебічне вивчення діяльності людини, вважав він, і не існує ізольовано, сама по собі.

Якщо для Марка Блока всяке письмове джерело лише тенденційне внаслідок того, що у нього є автор – упереджена людина, то сучасна історична антропологія стверджує ясніше, що практично будь-яке пряме (тобто так, що мало намір) повідомлення джерела так чи інакше ідеологізоване, а значить брехливо [84, с. 47-48].

«Активність» розуміється ментальною філософією історії і як боротьба з джерелознавчою реальністю. Гуревич та Поль Вейн солідарні у тезі, що історія є саме боротьба «проти того бачення, тієї оптики, які нав'язуються джерелами». Ле Гофф відмічає, що будь-яке джерело не «безневинне». Сам Гуревич в модальній формі стверджує: «Його необхідно переструктурувати і "демистифікувати"» [84, с. 224-225]. Але всяка зміна в структурі означає зміну змісту.

Отже, йдеться про категоричну недовіру людській суб'єктивності в історії. Теоретичні витoki цієї недовіри слід шукати, мабуть, в працях Ф. Сімміана, якого часто і охоче цитують анналісти як свого учителя в області епістемології. Він був учнем і послідовником Е. Дюркгейма і, як багато інших представників соціальних наук, заперечував можливість пізнання індивідуального досвіду. Навряд чи випадково, що представники «Анналів» свого часу навіть відвернулися від біографічного жанру [296, с. 15]. Сучасне

звернення істориків-антропологів до цього жанру, по думці Ж. Ревеля, не спростовує загальні принципи і установки ментальної філософії історії: йдеться про те, що біографія «випадає із загальної норми», стає явищем абсолютно унікальним [296, с. 17]. Крім того, немає парадоксу і в тому, що Люсьєн Февр писав про таких осіб в історії, як Лютер, Рабле, Маргарита Наваррська. Прагнучи до досягнення глобальних соціокультурних реалій, Февр залишався самим собою: його увагу привертали, передусім, соціально-історичні умови [295, с. 53; 350, с. 165], які робили можливим розрив Лютера з церквою або «невіру» Рабле. «Історикові, – пише Гуревич, – доводиться не вірити безпосередньо вираженим заявам людей, що залишили ті або інші тексти і інші пам'ятники, але "докопуватися" до більш потаємного пласта їх свідомості, пласта, який може бути виявлений в цих джерелах швидше як би проти їх намірів і волі»[84, с. 60].

Для ментальної філософії історії минуле – це міфологічна субстанція, що має свою метафізичність. Історик в «діалозі» з минулим виступає не мирним і рівним співрозмовником, а як слідчий при допиті свідка, якому при деяких обставинах можна і звинувачення пред'явити. Звернемо увагу на вживану Гуревичем лексику: «Невже у нього (історика. – Ю. Д.) немає ніяких засобів, за допомогою яких він міг би змусити минуле видати йому свої таємниці, розповісти про себе те, про що прямо не повідомляють джерела» [84, с. 37]. Таким чином, цінними є факти безособові, які позбавлені будь-якої суб'єктивності, знаходяться поза осмисленим життям індивіда, в області масових уявлень. Карло Гінзбург помічає з жалем, що джерело не містить в собі «хімічно чисті факти життя».

Тут виявляється глибинний зв'язок історичної антропології зі структуралізмом [14, с. 64], який в гуманітарних науках спробував утілити принцип, висловлений ще Клодом Леві-Стросом: «Кінцева мета наук про людину не в тому, щоб конституювати людину, а в тому, щоб розчинити її»; «реінтегрувати культуру в природу і кінець кінцем життя – в сукупність фізико-хімічних станів». Структуралізм прагне виявити універсальну

несвідому праструктуру, яка переплавила б в собі людину і природу. Структура для Леві-Строса – це субстанція, що творить міф, яка існує сама по собі, поза людською самосвідомістю. Цю позицію навряд чи можна вважати до кінця гуманітарної: адже йдеться про те, щоб перетворити історію на деякий різновид природних наук. У цьому прагненні постулюється особливий природний детермінізм, що не знає ніякої свободи. Фактично стверджується, що суть людини – в несвободі. Звернемося до одного відомого судження Р. Шартъє. Будучи учасником «Спорів о главном» (1989), він відмітив, що «радянські колеги», бажаючи дізнатися правду про своє минуле, розглядають як об'єкт історичного пізнання «вільну свідомість людини». Але чи може, заявляє Шартъє, «така філософія стати надійним засобом пізнання? Чи не полягає робота історика в тому, щоб передусім виявити колективні детермінанти, що не усвідомлюються індивідами, які проте повелівають і управляють ментальними уявленнями і соціальним досвідом? Необхідна відмова від однобокого і спрощеного механізму марксистського пояснення (у його найбільш рудиментарних формулюваннях) не повинна, на мій погляд, привести до відмови від тієї стратегії дослідження, яка має на меті вивчати об'єктивні імперативи, що управляють думками і вчинками» [384, с. 42-43].

Чи це не парадокс, якщо врахувати, що сама історична антропологія в усіх своїх інтенціях є породженням антропоцентричної міфології ХХ століття [14, с. 87]? У центрі її уваги не просто Людина, а Творець усього. «Ліберальна міфологія вивільняє з-під влади цілісної міфологічної дійсності інтелігенцію і суб'єкта, перетворюючи об'єктивну дійсність на ту, яку суб'єкт тільки і може собі уявити як єдину реальну" [235, с. 430-431]. В силу людинобожого статусу суб'єкта-творця [87, с. 215] навколишній його світ трансформується в об'єкти, які міфологічно осмислюються через закони природи. Історичний процес перетворюється на своєрідну природну реальність, в якій діють закони колективного неусвідомленого. На зміну

економічному і класовому детермінізму приходить детермінізм психоаналізу і архетипів.

Прагнення знайти об'єктивний ґрунт в несвідомому провокує крайні форми суб'єктивізму. Слова Жоржа Дюбі – «Те, що я пишу, це моя історія» – приводять до питань, які фактично залишаються без відповідей: «Адже історик пише не поему, не роман і не картину. Бачення історичних явищ, яке він пропонує, звичайно, є його бачення – але вважаю, не лише його одного? Чи піддається перевірці його інтерпретація фактів і явищ, чи переконлива його система пояснення, – ці питання неминуче і правомірно спадають на думку будь-якому історикові (і не лише історикові), який читає і вивчає його статтю або монографію. Те, що я пишу, це не просто моє суб'єктивне бачення історії, це один з варіантів сучасного бачення історії, що спирається на досягнутий рівень знань і методів» [84, с. 153]. Але якщо написана історія – лише сучасне бачення, то чи треба взагалі ставити питання про перевірку інтерпретації фактів і явищ, системи пояснень? Чому стало можливим (з боку Ж. Дюбі) таке відверте зречення історика від об'єктивного сенсу науки?

Джерело – конструкція, що створюється істориком; ця теза затверджувалася в запеклій боротьбі з традиційним позитивізмом і вульгарним матеріалізмом. Нікому не дано знати, яка історія «насправді». Ще менш реально уявляти собі «грубий факт» життя, яке вже минуло. Саме тут, згідно твердженням Гуревича, історикам-анналістам відкрилася уся специфіка історичного пізнання. Вчений починає свою роботу з усвідомлення проблеми. Він керується «деякими загальними уявленнями про історію, властивими його часу і його середовищу, так само як і сучасному стану історичних знань» [84, с. 15]. Ці уявлення визначають «вибір пам'ятників і самий підхід до пам'ятника, який стає історичним джерелом тільки в результаті специфічної спрямованості дослідницьких інтересів і зусиль». Інакше кажучи, дослідник «створює історичне джерело, а не рабськи слідує його букві» [84, с. 15].

А. Я. Гуревич наполягає на тому, що історія, згідно з уявленнями історичної антропології, завжди конструюється: «Ми бачимо її з теперішнього часу і, отже, привносимо до її картини свій погляд на історію, своє розуміння її спадкоємності, власну систему оцінок» [84, с. 15]. Це конструювання здійснюється за допомогою системи запитань-відповідей. Антуан Про стверджує, що «дослідження, що спирається безпосередньо на документи, може бути позбавлене всякого наукового інтересу, якщо воно відповідає на такі питання, які зараз неактуальні» [288, с. 87].

Історик запитує, пам'ятник культури відповідає. Як відомо, питання часто містить в собі значну частину відповіді. Гуревич стверджує, що відповіді джерел відмінні від наших запитань. Але їх відмінність відчутна та припустима тільки в тих межах, які дозволяють самі запитання. Інакше кажучи, така система потайно стверджує, що відповіді джерела завжди відповідають очікуванням запитувача. Між тим контакт дослідника з минулим непрямий, і, виходить, допустимо, що історик може не знати саме тих питань, які потрібно задавати джерелу, які чекає «відповідач». Будь-яка культура містить в собі такі смислові колізії, які не лише незрозумілі, але навіть не завжди перекладаються на метамову науки. Як же відкрити цю сферу історичного життя людей минулого, якщо зміст питання нам недоступний?

Дослідник може по-різному відноситися до одвічної властивості людини приписувати свої думки об'єкту, що вивчається. Один історик шукатиме вирішення цієї ситуації на шляхах самоконтролю. Інший – приймати цю властивість як непорушну істину пізнавального методу [22, с. 5]. Але здійснений вибір змусить будь-якого з них йти своєю дорогою, де кожен наступний крок значною мірою вже зумовлений вибором шляху. Гуревич пише, що об'єкт в історії це – минуле, «яким воно, власне, було». Відновити його неможливо. Що ж нам доступно? «Те, що ми вивчаємо, є саме предмет, тобто той образ минулого, який виникає перед нашим розумовим поглядом, коли ми формулюємо свої запитання» [88, с. 85]. Як

видно, «образ минулого» існує апріорі. У якому вигляді? «З цим пов'язано питання про так званий "винахід" або створення історичного джерела. Здоровий аспект подібного формулювання, як мені здається, полягає в наступному. Історик, який вже давно знайомий з тими або іншими пам'ятниками минулого, але не надавав їм раніше великого значення, тепер підходить до них з новими запитаннями і виявляє, що ці пам'ятники, які залишалися немов би нікими і інертними для його попередників, можуть заговорити і повідомити відомості, які для нас, поза сумнівом, представляють інтерес. Відбувається перетворення минулого на історичне джерело» [88, с. 85]. Отже, логічний ланцюг висновків такий: об'єкту немає взагалі, його образ – це предмет без об'єктних властивостей, тому що він міститься тільки в голові дослідника як пасивний матеріал. Тобто в основі науки – не історичні джерела, а апріорні (і сучасні) уявлення вченого про те, що було у минулому.

Якщо джерело конструюється, то де гарантія, що таким чином ми осягаємо минуле, а не самих себе? Або в джерелі відкривається власна іманентна реальність, що таїть у своїх життєвих колізіях цілеспрямовані сенси, а також мимовільні проговори, або ця реальність позаджерельна – такий радикальний вибір шляху дослідження. Гуревич пише: «загальна картина зовсім не зводиться до суми фактів; вона будується відповідно до моделі (ідеального типу), що конструюється істориком, який володіє передзнанням («позаджерельним знанням»), даним йому його філософією, соціально-психологічним середовищем, ментальністю в неменшій мірі, ніж зібраними в джерелах фактичними спостереженнями і науковим заділом в історіографії» [87, с. 216]. По суті, ця концепція мислить історичне джерело як віртуальний об'єкт. Його історичний творець замінюється творцем сучасним.

Втім, Гуревич розуміє, що ідея «створення» джерела, яка пронизує історичну антропологію від Фюре до Шарт'є, потребує уточнення. Історик досить критично дивиться на досвід своїх французьких колег: «деякі

прибічники "історії-проблеми" явно нехтують часом "коротким" на догоду часу "великої тривалості". «Такий уніфікуючий підхід до джерела дійсно веде до того, що джерело, досліджуване істориком-квантифікатором, створюється ним самим, цілком пристосовуючись до потреб його дослідницького завдання. І це вкрай небезпечно. Бо в результаті всіх перетворень, що ведуть до витягання з препарованого пам'ятника одного тільки матеріалу, потрібного для цілей історика, в його дослідження прокрадається свавілля: історик вже не рахується ні з цілісністю, ні з внутрішньою логікою джерела і підходить до нього як до "сировини", з якої він нібито має право створювати усе, що йому завгодно. В цьому випадку теза про те, що дослідник "конструює" або "винаходить" своє джерело, суперечить принципам історичного дослідження. Бо ця історія, що "винаходиться" істориком, будується їм відповідно до встановлених ним правил і може виявитися не співвіднесеною належним чином з історичною дійсністю. "Історія-проблема" – чудово, тобто історія, що розглядається проблемне, але не проблема, яка "підминає" під себе історію і будує її довільно, не намагаючись розкрити її внутрішньої логіки» [84, с. 139].

Важко що-небудь додати до цих вкрай справедливих слів, але хіба ідея створення джерела не припускає також і уніфікуючий підхід? З пам'ятника культури вчений створює історичне джерело, тобто піддає його структурній перебудові, демістифікації [84, с. 225]. Тобто він вже з самого початку не враховує ні цілісність, ні внутрішню логіку джерела і підходить до нього як до сировини. Сам метод органічно веде до модернізації історії, якими б помислами не освячувався цей шлях.

«Предмет історії ідентичний суб'єкту, який його пізнає» – у цих словах Гуревича розкривається сутність відношення історика до людини минулого, характерного, як він вважає, для усієї історичної антропології. Якщо в природничих науках предмет відмінний від вченого, що його вивчає, то в історичній науці її предмет (тобто людина) ідентичний історикові. Людина вивчає людину. Здавалося б, в цьому твердженні немає нічого, що могло б

викликати полеміку. Але що означає «ідентичний»? Навряд чи йдеться про те, що з часом принципово не змінилися біологічні властивості людей. Подібна банальність не вимагала б ні декларацій, ні спростувань.

Очевидно, що постулюється тотожність іншого порядку. З одного боку, всіляко підкреслюється, що «предмет історії» може бути різним – мислячим, емоційним, яким завгодно складним, непередбачуваним, він здатний навіть мати «власну систему цінностей». З іншої – ніяк не обговорюється, що суб'єкт минулого може бути настільки іншим, некерованим, несхожим на історика, що прямий діалог (по типу запитання-відповідь) просто неможливий.

Така перспектива не лякає історика-антрополога, тому шлях до «діалогу» вже розчищений: усунена головна перешкода – самодостатнє (а не сконструйований кимось) джерело. «Вивчаючи людей в часі, ми не створюємо відношення суб'єкта до об'єкту, ми вступаємо в діалог з ними, який неможливий поза науками про культуру. Цей діалог, залучає до історичного дослідження систему цінностей історика», – пише Гуревич.

Те, що система цінностей історика знаходить собі місце в цій методології, сумніватися не доводиться, але які об'єктні права «предмета історії», з яким так охоче хочуть вступити в діалог? Згідно з висловленим судженням, – ніяких. Історик не створює відношення суб'єкта до об'єкту, історика до джерела, а лише дозволяє собі за власним розсудом, смаком, пристрастями конструювати потрібне йому джерело. «Діалог» цей дуже зручний, для дослідника комфортний: можна не сумніватися, що «предмет історії» зайвого не скаже, дуращів не наговорить, а буде цілком смиренне розповідати про себе під диктування досвідченого наставника.

Втім, повернемося до думок Гуревича: «Історик вивчає джерело; це джерело, точніше пам'ятник, зведений істориком в "ранг" джерела (і відповідно препарований, перебудований і осмислений ним, виходячи з цілей дослідження), є продукт людської думки, і перше, з чим має справу дослідник, – це саме думки і уявлення автора пам'ятника (анналіста,

письменника, поета, законодавця, художника, ремісника) і його людського оточення, це мова (у семіотичному плані) епохи, коли був створений пам'ятник, що нині став історичним джерелом» [84, с. 16]. Як саме історик препарує і перебудовує джерело, виходячи зі своїх цілей, і чий це, в результаті, продукт думки?

«Причинно-наслідкові ряди вибудовує історик, безпосередньо з аналізу джерел вони не витікають», – підводить підсумок А. Я. Гуревич [84, с. 219]. Але якщо в джерелах немає власних причин, то немає і повноцінного діалогу історика з минулим. Діалог – це взаємодія різноспрямованих векторів свідомості, різнопричинний умонастрій співрозмовників.

Трактування ментальності як основи пізнавальної теорії створює комплекс протиріч. Перше протиріччя: відношення усвідомленого і неусвідомленого. Вони або зливаються, або (найчастіше) протиставляються один одному. Усвідомлене – всяке явне, неусвідомлене – всяке неявне. Явне – означає кимось зрозуміле. Якщо зрозуміле, то суб'єктивне. Якщо суб'єктивне, то ідеологічне. Неусвідомлене – ірраціональне, суперечливе. Воно ще не зрозуміле і тому позбавлене ідеології. Відсутність ідеології означає правдивість. Таким чином, протиставляється брехня усвідомленого і правда неусвідомленого. Протиріччя полягає в тому, що «справжня» людина відкривається поза осмисленим нею досвідом. Таки чином історична антропологія в сучасному вигляді вивчає не людину, а її відсутність.

Друге протиріччя полягає у відношенні між джерелами і історичною реальністю. Ставиться мета – відтворення справжньої історичної дійсності. Спиратися потрібно на джерела, але їм немає довіри. Виникає «гносеологічна петля»: без джерел не можна, але і з ними не вирішується проблема відтворення реальності минулого. Ле Гофф пише: «Ув'язнити історію в окупи документів – це означає не лише закувати її в тісний залізний нашійник, але і обмежити її лише поверхневим шаром цивілізації, спотворити її, знівечити, незаконно прикрасити її» [217, с. 349]. Вихід з цієї ситуації бачиться в тому,

щоб мислити історію як проблему. Тобто, справжня історія розкривається у позаджерельному знанні.

Третє протиріччя ми знаходимо у відношенні між питаннями історика і відповідями джерел. Наші питання від сьогодення – їх відповіді від минулого; ось початкова формула. Але звідки ми знаємо їх відповіді від минулого? З наших питань, в яких вже допускається перед-знання їх відповідей. Таким чином, пряма система запитань-відповідей історичної антропології – це своєрідний рух по колу. Він повторюватиметься до тих пір, поки існує минуле як апріорна даність.

Підсумовуючи сказане, відзначимо спеціально ще раз, що школа «Анналів» не обговорює теоретичних проблем свідомості, тому що для неї тут взагалі немає жодних проблем.

Отже, основна пізнавальна трудність школи «Анналів» – суб'єктивізм в теоретичному методі. Ідея тотального вивчення минулого не отримала загальної практичної підтримки, залишившись у багатьох випадках більше побажанням, мрією, але ніяк не реальністю. Історична антропологія сьогодні не випадково стає близькою досвіду постмодернізму [282, с. 63], який фактично замінює живе дослідження джерел принципом безособової продуктивності.

Всяке перебільшення пізнавальних можливостей породжує ілюзію розуміння. Якщо джерело не знає меж, перетворюється на сховище нескінченних сенсів і перекликається з множиною інших текстів, то історик перестає бути істориком у традиційному розумінні, а наука – класичною наукою, оскільки у пошуках сенсу учений знаходить нескінченну кількість відповідей. І. П. Ільїн звертає увагу на те, що «анналісти стали прямими попередниками постструктуралістів і деконструктивістів, які прагнуть виявити структури, закономірності або стереотипи історичної ментальності, або вірніше, природно властиву їй суперечність». Він вважає, що «багато що з методики того, що сьогодні називають деконструкцією, було, якщо не вперше, то в історичному плані набагато раніше, концептуально

відрефлектоване в працях засновників школи «Анналів» – Люсьєна Февра і Марка Блока – і продовжено в працях Фернана Броделя, Жака Ле Гоффа і інших» [173, с. 172-174].

І. Олабаррі та А. Л. Ястребицька взагалі вважають, що «нова історична наука» в сучасному вигляді може розглядатися як цілком законна форма постмодернізму [272, 394].

Якщо на першому етапі існування школи «Анналів» предметом історії називалися люди або людські суспільства, то в броделівський період на їхньому місці виникають вже знеособлені структури, які діють незалежно від людей, формуючи таким чином глибокі макропроцеси. Людина, згідно Броделю, – тільки актор, який виконує свою роль, не відаючи сценарію. На третьому етапі існування школи міцніє переконання, що історію взагалі можна писати «без людей»: в роботах учених «третього покоління» ясно позначився демарш – рішуча відмова від ідеї глобальної історії. «Два взаємозв'язані явища – дегуманізація і парцеляція історичної науки – є головною відмітною особливістю третього етапу еволюції Анналів» [14, с. 165].

У сучасній історичній антропології триває процес дроблення пізнання. Відкинута ідея спадкоємності в розвитку суспільства, минуле мислиться як щось переривчасте, фрагментарне, суперечливе. Привертають увагу сюжети екзотичні, феномени приватного і повсякденного життя, факти: в цих казусах історії бачать своєрідність як деяку стійку тенденцію. Незмінним, втім, залишається цільова установка діалогу – виразити в ньому себе, особу історика, а не іншу природу свідомості: «кінцева мета діалогу з історичними пам'ятниками – не стільки реконструкція реальних пертурбацій минулого (тобто відтворення того, "як це було насправді"), скільки наше власне осмислення і цих пертурбацій, і окремих їх складових елементів, тобто наше розуміння сенсу» [26, с. 154]. Історична антропологія позбавляється своєї предметності, знаходячи замість неї порожнечу і безмовність: «полювання» на людину закінчилося... Ніким не примушена, історична антропологія

приходить до метафізики відсутності [257, с. 463-464]. У першооснові історії і культури перебуває дещо, яке під впливом історика-творця набуває життя і розгортається у вічно-тривалій (нон-фінальній) процесуальності [182].

Підсумовуючи викладене у третьому підрозділі зазначимо, що історична антропологія у своєму розвитку приходить до трьох взаємозв'язаних проблем. Перша – ідея історії людей поза осмисленим досвідом. Історична антропологія в сучасному вигляді вивчає не людину, а її відсутність. Друга полягає у відношенні між джерелами і історичною реальністю. Вихід з цієї проблеми трактується в розумінні історії як проблеми. Тобто, справжня історія розкривається у позаджерельному знанні. Третя проблема, яку відкриває історична антропологія знаходиться у відношенні між питаннями історика і відповідями джерел. Пряма система запитань-відповідей історичної антропології – це своєрідний рух по колу. Він повторюватиметься до тих пір, поки існує минуле як апіорна даність.

Висновки до другого розділу

У цьому розділі нами виявлені і досліджені головні теоретико-методологічні настанови та пізнавальні дослідницькі практики, які складають основи некласичної ментальної філософії історії. В результаті філософського аналізу нами з'ясоване співвідношення та розмежування історії ментальностей та історичної антропології; виявлена наявність двох основних трактувань або когнітивних програм історичної антропології, які складають двоєдине бачення внутрішньо-строкатої, але єдиної підсистеми. Виділені характерні риси некласичної ментальної підсистеми філософії історії, що зводяться до: 1) міждисциплінарності, що розуміється як плідна взаємодія зі всіма соціальними науками; 2) установки на відкриття інакості минулих епох, встановленню образу іншого минулого; 3) незвичної сфери проблематики: особливу увагу прибічники цього напряму приділяють символіці повсякденного життя, манері поведінки, звичкам, жестам,

ритуалам і церемоніям. Об'єктом філософсько-історичних досліджень ментальної підсистеми є картина «тотальної» історії. Від поверхні явищ до незвіданих глибин колективного несвідомого (чи неусвідомленого) – такий магістральний шлях її досліджень. Найважливіший постулат ментальної філософії історії – вивчення людини в усьому різноманітті її проявів. Звідси і потреба в «тотальній історії» як протипага і компенсація розчленовування історичного об'єкту.

Послідовники школи «Анналів» створили онтологічний варіант філософсько-історичної картини світу в його некласичній ментальній підсистемі, концептом цієї системи є виявлення суті тотальності історичного на основі застосування принципу історичної ментальності. Структурний компонент цієї підсистеми амбівалентний: відношення може бути задане як рух від об'єкту до суб'єкта і від суб'єкта до об'єкту. Відповідно до структури змінюється і субстрат: колективні уявлення М. Блока, розумовий інструментарій Л. Февра, час великої тривалості Ф. Броделя.

Також виявлена сутність антропологічної методології історичного процесу в ході її філософського аналізу. Здійснено оцінку методів концептуального аналізу історії сучасними представниками історичної антропології, окреслена їх роль і місце в системі філософського знання. Встановлено, що історична антропологія як методологія вивчення минулого пропонує внутрішньо надзвичайно динамічну субсистему філософії історії. Складові та об'єкти конкретних досліджень цієї субсистеми можуть змінюватися, однак типологічні ознаки залишаються стійкими. Можна стверджувати, що історична антропологія створила власну субсистему онтологічної підсистеми філософії історії. Концептом цієї системи є інтерпретація соціальної взаємодії в суспільстві в термінах норм і категорій цього суспільства. Структура може бути визначена як історія повторювальних та унікальних звичок (соціальних, символічних, побутових). Субстратом стають поняття картини світу і соціального мікроскопу.

Некласична ментальна підсистема філософії історії приходить до трьох взаємозв'язаних проблем: ідеї історії людей поза осмисленим досвідом, співвідношення джерел і історичної реальності та запитаннями історика і відповідями джерел.

Виклад основ ментальної філософії історії міститься у низці праць, серед яких слід виділити: «Антропологічна методологія вивчення історичного часу», «Формування уявлення про тотальність та історичні зміни у сучасній культурній антропології», «Нова історична наука» на шляху до сучасної антропології», «Філософські проблеми дослідження ментальностей у працях Жоржа Дюбі».

РОЗДІЛ 3

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА ПІДСИСТЕМА ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Постмодерністська філософія історії має безліч варіантів назви: нова версія традиційної, «старої» філософії історії, інтерпретаційна версія дескриптивної філософії історії, синтетична версія аналітичної філософії історії, лінгвістична версія критичної філософії історії, нова інтелектуальна історія, постмодерністська версія модерністської філософії історії [487]. Найбільш прийнятним і таким, що не викликає непримиренних суперечок нам представляється найменування цієї моделі філософії історії постмодерністською філософією історії.

З її точки зору «стара» (класична) і «нова» (постмодерністська) філософії історії відрізняються одна від одної різницею в поглядах на природу історичної реальності, історичного тексту і на відношення між ними. Якщо розмежувати: 1) історичну реальність і авторську інтенцію історика (під інтенцією розуміється сформульоване автором єдине і передіснуюче значення); 2) історичний текст; 3) читання історичного тексту, – те «стара» (класична) філософія історії сфокусує увагу на переході від 1 до 2, а «нова» – на 3. Стара філософія історії звинувачує нову в «абсолютно невиправданому» і «позбавленому проблематичності» інтересі до читання тексту і інтересі до читача тексту, а нова бачить в старій відсутність реалістичного підходу до історичної роботи, зашореність і трансценденталістські забобони.

Ф. Анкерсміт в роботі «Реальний результат в історіописанні: динаміка історіографічної топології» [401, с. 5] проаналізував «подвійний постулат очевидності» старої історіософії. Він полягає в наступному:

1. історичний текст має бути очевидний (прозорий) по відношенню до досліджуваної історичної реальності, яку він відкриває вперше. Тут історик пропонує особливий погляд «крізь» текст минулої реальності і гарантує існування деякого незмінного історичного фону, на якому може бути розглянута еволюція репрезентації минулого;

2. історичний текст має бути прозорий по відношенню до висновку історика про релевантну частину минулого, іншими словами, по відношенню до історіографічної інтенції, з якою історик писав текст.

Передбачається, що текст є абсолютно адекватний провідник інтенцій його автора-історика. Об'єктивна (?!) авторська інтенція гарантує, що історична робота автора є більше, ніж просто його власний досвід прочитання різних історичних джерел. Ці дві частини «постулату очевидності» старої історіософії, з одного боку, не парні, оскільки прозорість або очевидність авторської інтенції руйнує вільний, неупереджений погляд на минуле і навпаки; з іншого боку, ці частини припускають одна одну, оскільки очевидність намірів по відношенню до минулого потребує того, щоб перетворити авторську інтенцію на здатність до самоідентифікації суті, і обумовлена ця очевидність авторським бажанням змусити минуле «говорити само за себе».

На думку Анкерсміта, парадокси цієї двоїстості можуть бути вирішені тільки у тому випадку, якщо буде можлива повна ідентифікація реальності минулого і авторської інтенції. Зазначимо, що з точки зору самого минулого таку можливість створив Ранке. Він вимагав від історика повністю віднести себе і свої інтенції з історичної роботи на рахунок самого минулого. З точки зору пізнання минулого таку можливість створив Коллінгвуд, запропонувавши процедуру «передумування». «Історичне знання – знання того, що дух зробив у минулому і в той же час відтворення його дій... Його об'єкт тому – не просто об'єкт, тобто щось, що лежить поза свідомістю... а діяльність мислення, яка може бути пізнана тільки в тій мірі, в якій розум, що пізнає, відтворює її в собі і усвідомлює себе» [203, с. 207-208]. Сукупна реалізація ідей Ранке і Коллінгвуда могла б сформувати свого роду матрицю, у рамках якої може існувати і розвиватися «стара» філософія історії: суб'єкт, який пізнає (трансцендентальний), гарантує надійне історичне знання, тобто релевантну епістемологію. Епістемологія стимулює онтологічну фіксацію знання про минулу реальність так, що це знання стає незалежним від

історика, об'єктивним. Прозорість історичного тексту по відношенню до минулого стає майже абсолютною і суб'єкт, який пізнає, «крізь текст» без перешкод дивиться на це минуле.

Для постмодерністської філософії історії текст є не просто шар, крізь який ми дивимося на минулу історичну реальність або на авторські інтенції. Текст – це те, на що в першу чергу повинен дивитися історик, тобто текст – це центр історичної роботи. Постмодерністська філософія історії постулює не-очевидність і не-прозорість історичного тексту, підкреслює важливість і складність його прочитання, що веде до концентрації уваги автора і читача на конфліктах, коливаннях, амбівалентностях, двозначностях тексту, одним словом, на тому, що Поль де Ман назвав «нерозрізненнями» історичного тексту. Саме в них і проявляється «не-прозорість».

Анкерсміт вдало порівняв методологічний імідж постмодерністської філософії історії з методологією психоаналізу. Подібно до останнього, прагнучого зробити несвідоме людини надбанням його свідомості, постмодерністська філософія історії прагне досліджувати реальність, приховану під очевидно-відкритою самопрезентацією тексту, і зробити цю реальність надбанням історика і читача. Здійснюється ця робота не аналізом історичного минулого, авторської інтенції, соціального і культурного контексту тексту, а особливим текстуальним механізмом. У цей текстуальний механізм входять основні поняття і прийоми сучасного літературного і філософського постструктуралізму, деконструктивізму, неофрейдизму, лінгвістики, філософії мови. Основна ідея «текстуального аргументу» постмодерністської філософії історії відтворює, на наш погляд, одну з особливостей гуманітарного пізнання взагалі – дослідження (читання і розуміння) тексту як вторинної смислової реальності, будь-якої культурологічної реальності взагалі. Гуманітарні дисципліни вивчають текст як особливе вираження людської думки і духу. Дослідження М. Бахтіна, а також Л. Вітгенштейна, М. Хайдеггера, Н. Хомскі, Х.-Г. Гадамера, П. Рікера, П. де Мана, Р. Барта, М. Фуко, Ж. Дерріда і інших дослідників сприяли

вичлененню в гуманітарному знанні особливого поля герменевтики, в якому філософ досліджує не стільки дійсність як таку, скільки вторинну дійсність текстів, знаходить, конструює, реконструює, множить сенси і значення цих текстів.

Постмодерністські філософи історії акцентують увагу на винятковій важливості текстуального (нарративного) підходу до філософії історії. Минуле нам не дане, і ми не маємо можливості порівняти його з тим або іншим текстом для того, щоб визначити який з них кореспондує з цим минулим в найбільшій мірі. Ми маємо справу тільки з текстом нарративу – єдиною реальністю. Звідси, текст – це пам'ятник, який іноді вимагає інтерпретації більше, ніж аналізу. Діяльність інтерпретатора фокусується на відкритті і примноженні сенсів тексту: причому або на цьому тексті реконструюється сенс, що вкладається в нього його автором, або конструюється новий сенс, або одночасно і те і інше. Тоді з тексту – деякої початкової множини (субстанції), в якій масив сенсів нічим не обмежений, з'являється деяка результуюча множина (субстрат) – текст, сенс якого є результат інтерпретаційної діяльності цього філософа [99, с. 38-39].

Постмодерністська філософія історії інтерпретує історичні факти з метою примноження сенсів історичного тексту і виведення нових історичних понять, наприклад Голокосту, холодної війни тощо. Якщо аналітичний нарративізм є теорія індивідуального історичного тексту, то постмодерністський нарративізм є теорія усієї практики історії, яка розуміється як історичний текст в цілому. Постмодерністські філософи історії, заперечуючи постулати колишньої філософії історії мимоволі ставлять себе в складне становище: нерідко найбільша увага приділяється ними риторичі тексту, яка конфліктує з його аргументованою поверхнею. Виходить, що текст створюється як би його власним способом, існуючим поза історичною реальністю і авторською інтенцією.

Наведені положення постмодерністської філософії історії виявляють три круги взаємозв'язаних проблем: а) розуміння тексту як мовного явища і

як об'єктивної реальності; б) співвідношення об'єктивної історичної реальності і реальності тексту історичного наративу; в) співвідношення художньої реальності і об'єктивної реальності. Спробуємо коротко розглянути суть вказаних проблем.

3. 1. Основи постмодерністської філософії історії Х. Уайта

Першим сформулював цей механізм в постмодерністській філософії історії Хейден Уайт в роботі «Метаісторія: історична уява у ХІХ столітті» [340, 518]. Сьогодні ця робота вважається символом і прапором постмодерністської філософії історії. Як прибічники, так і супротивники згодні з тим, що по-справжньому постмодерністська філософія історії з'явилася тільки разом з публікацією роботи Хейдена Уайта. На думку Х. Келлнера, одного з філософів історії США, ніколи ще не було такого філософа історії, як Уайт, який би написав «книгу, таку повну мовою і відкритою мові» [464, с. 1]. Цю книгу називають революційною, новаторською, епохальною в історії сучасної філософії історії. Вона присвячена дослідженню історії історичної свідомості Європи ХІХ століття: підводить підсумок розвитку історичного дискурсу означеного часового періоду і одночасно пропонує загальну теорію структури того типу мислення, яке називають історичним.

Х. Уайт починає своє дослідження з вказівки на те, що питання типу: що це означає – «мислити історично»? , що це означає – «історичний метод мислення»? у ХІХ столітті дуже активно дебатовалися істориками і філософами, але завжди в контексті мовчазної згоди про те, що недвозначні відповіді на ці питання будуть дані тільки в майбутньому. У ХІХ столітті історія, вважає Х. Уайт, розумілася як особливий напрям мислення, а історична свідомість – як відносно автономна область наукових досліджень в широкому спектрі гуманітарних і природних наук. Х. Уайт пропонує власний аналіз глибинних структур історичної уяви Європи ХІХ століття, який, за

його переконанням, відкриває нові перспективи в сьогоднішніх дебатах про природу і функції історичного знання.

Х. Уайт досліджує стиль роботи істориків XIX століття (Мішле, Ранке, Токкевіль, Буркхард) і виявляє різні характеристики історичного процесу, запропоновані ними, а також стиль роботи філософів історії XIX століття (Гегель, Маркс, Ніцше, Кроче) і виявляє можливі теорії філософії історії. «Я вважаю історичну роботу дослідженням вербальних структур у формі нарративного прозаїчного дискурсу, що має на увазі можливість нарративу бути моделлю минулих структур і процесів для того, щоб, репрезентуючи їх в наративі, пояснити чим насправді були ці процеси. Мій метод формальний. Я не буду, як це роблять інші історики, аналізувати, що в роботах істориків і філософів історії XIX століття добре або погано, чи відповідають вони реальному історичному процесу або ні. Я прагнутому ідентифікувати структурні компоненти цих робіт» [518, с. 2]. Уайт підкреслює, що теорії і концепції аналізованих ним мислителів менше всього залежать від точного викладу історичних фактів і рефлексії над цими фактами. «Їх статус як моделей історичної нарації і концептуалізації залежить кінець кінцем, від пре-концептуальної і специфічно-поетичної природи їх поглядів на історії і її процеси. Я називаю це підходом формаліста до дослідження історичної свідомості» [518, с. 5].

З цих позицій роботи даних мислителів, будучи вербальними структурами, мають радикально протилежні формальні характеристики, а також мають концептуальні апарати, що принципово різними способами пояснюють історичні факти. Робота одного автора, що досліджує, наприклад, зміни фактів і трансформацію історичного процесу, може бути за своєю природою діахронною і процесуальною, а робота іншого, що аналізує факти в їх структурній організованості, синхронною і статичною. «Тому, щоб виявити основні характеристики різних типів історичного мислення, вироблених XIX століттям, необхідно передусім з'ясувати, з яких ідеально-типових структур повинна складатися історична робота» [518, с. 5].

Проте для цього треба виявити в кожній історичній роботі критерій виділення її унікальних структурних елементів. Для цього Х. Уайт складає карту фундаментальних змін в глибинній структурі історичної уяви ХІХ століття. За допомогою цієї карти, за переконанням Уайта, можна орієнтуватися в гігантському універсумі історичного дискурсу і виявляти можливі стилі історичного мислення.

Карта Х. Уайта складається з 5 рівнів концептуалізації і особливого рівня тропологічної стратегії. П'ять рівнів історичної концептуалізації такі: хроніка, оповідання (розповідь), сюжетний аргумент (естетика), пояснювальний аргумент (наука), ідеологічна імплікація (етика).

Перші два рівні Уайт називає примітивними, але необхідними елементами історичного дослідження. Ці елементи здійснюють процеси селекції і обробки історичних даних для того, щоб історичне джерело стало більш релевантним сучасної читацької аудиторії. Історична робота з цих позицій є спроба свого роду медіації між полемічним характером історичного дослідження, необробленим історичним свідомством і читачем.

Хроніки є опис історичних фактів. Історик організовує хроніку в оповідання (розповідь), що має форму «спектаклю» з початком, серединою і закінченням. Хроніки завжди не завершені, вони в принципі не мають вступу, починаються зазвичай з опису зафіксованих в літописах подій, в них немає кульмінації і розв'язки. Події в хроніках просто складаються в окремі послідовні серії.

Дійсно, хроніки є вибудовування фактів в просторово-часовому порядку, що є емпіричним рівнем історичної роботи, а наратив як вторинний історичний текст є вибудовування фактів в причинно-наслідковій залежності і є теоретичним, філософсько-історичним рівнем дослідження. На ньому передбачається розкриття закономірних зв'язків між різними історичними подіями, і принципом організації фактичного матеріалу в теорії повинні виступати закони різної міри спільності. Розуміючи це, Уайт вводить наступні рівні історичної концептуалізації, розглядаючи їх як ті закони, що

упорядковуюють факти в оповіданні. «З'єднання відібраних подій з хронік в оповідання провокує виникнення низки запитань, на які, конструюючи свій нарратив, повинен відповісти кожен історик: «що станеться далі»?», «чому і як це сталося»?», «як здійсниться розв'язка»?», «чому це сталося так, а не інакше?»».

Ці питання детермінують тактику нарративу. Але вони мають бути доповнені і іншими питаннями: «що стало причиною усього?», «що стане результатом усього?». Ці питання мають справу із структурою повного ланцюга подій, який розуміється як завершена історія, і вимагають ретельного розгляду стосунків між даними і іншими історичними оповіданнями, які можуть бути «заховані» в хроніці. Виявлені вони можуть бути трьома шляхами: сюжетним, пояснювальним і ідеологічним дослідженнями [518, с. 7]. Далі Уайт переходить до дослідження цих рівнів історичної концептуалізації.

Аргумент сюжетності є забезпечення значення оповідання через ідентифікацію типу оповідання. Уайт виділяє чотири типи сюжетності: Роман, Трагедію, Комедію, Сатиру. В принципі, на думку Уайта, сюди можна включити і епіку (вона імпліцитний міститься в хроніках), іронію (один з аспектів сатири, але може міститися в багатьох типах сюжетності, здійснюючи ефект через фрустрацію нормальних очікувань від оповідань, написаних в іншому типі). Історики ХІХ століття – Мішле, Ранке, Токкевіль, Буркхард - використовували відповідно Роман, Комедію, Трагедію і Сатиру в простій семантиці цих сюжетів, а філософи історії – Гегель, Маркс, Ніцше і Кроче – оперують з сюжетними модусами на незрівнянно складнішому рівні рефлексії. Найважливіше ж в тому, що «будь-яке оповідання, навіть найбільш синхронне і структуроване з усіх, завжди певним чином оформлене сюжетно» [518, с. 8].

Уайт послідовно характеризує кожен з виділених ним модусів сюжетності і вважає, що чотири сюжетні архетипи історичного оповідання: 1) дозволяють встановити різницю між діахронними (домінують структури

трансформації: Мішле і Ранке) і синхронними (домінують структури статички: Токкевіль і Буркхард) наративами; 2) забезпечують необхідність існування різних пояснювальних стратегій в історіографії. Останнє означає, що кожна з чотирьох архетипових сюжетних естетичних структур має свої імплікатииви в когнітивних операціях, за допомогою яких історики прагнуть знайти пояснення тому, «що дійсно сталося» і «що стало причиною того, що сталося». Рівень історичного дослідження, на якому обговорюються ці питання, є сфера застосовності пояснювального (наукового) аргументу.

На науковому рівні історичної концептуалізації будується номологічно-дедуктивна модель, причому принципи комбінації фактів в ній відповідають квазі-законам історичного пояснення. Одним з таких законів, на думку Уайта, може бути марксистський закон взаємної відповідності базису і надбудови, яким можна пояснити, наприклад, і Велику американську депресію 1930-х років і падіння Західної Римської імперії. «Тут важливе наступне: якщо історик пропонує пояснення, яким конфігурація подій в його наративі пояснюється чимось типу номологічно-дедуктивного аргументу, то таке пояснення має бути відокремлене від пояснення через сюжетний модус» [518, с. 12]. В принципі, при деяких обставинах і сюжетний аргумент можна трактувати як дедуктивно-номологічне пояснення: наприклад, Трагедія може бути інтерпретована як прояв в певній ситуації деяких законів, що управляють природою людини і соціуму.

Проте, на думку Уайта, необхідно розрізняти аналітичні операції історика і його наративні дії. «Ми домовилися, що одна справа – пояснити, чому «це сталося» і чому «це сталося саме так», і інша – запропонувати вербальну модель подій у формі наратив» [518, с. 12]. Пояснювальний аргумент в чистому вигляді є аналітичні дії історика. Слідуючи у своїх роздумах далі, Уайт диференціював чотири модуси історичного пояснення, названого їм «формальний аргумент», як Формізм, Органіцизм, Механіцизм і Контекстуалізм.

Формізм має за мету ідентифікацію унікальних характеристик об'єктів, існуючих в історичному полі. Відповідно, Формізм вважає пояснення здійсненим тільки у тому випадку, якщо дані об'єкту (кількість, якість, модальність і інші) належним чином ідентифіковані, виявлені їх класові, родові і специфічні особливості, присвоєні адекватні найменування. Тим самим історик виявляє унікальність кожного конкретного об'єкту серед безлічі інших схожих з ним феноменів. Формістську модель пояснення можна знайти у Гердера, Карлейля, Мішле, Нібура, Моммзена, Тревельяна – «в будь-якій історіографії, де зображення різноманітності кольору і яскравості історичного поля розцінюється як головна мета роботи історика» [518, с. 14]. Тут теж можуть мати місце узагальнення, але в основному за рахунок масштабу охоплюваних індивідуальностей, як правило, ці узагальнення фрагментарні і не вважаються Уайтом головними. Тому Формізм більш дисперсійний, ніж інтеграційний елемент історичного аналізу.

Інтегративність більшою мірою властива Органіцизму і Механіцизму. Перший прагне зображувати особливості, що позначилися в історичному полі, як компоненти деякого синтетичного процесу. «У серці органіцистської стратегії знаходиться свого роду метафізичне зобов'язання перед парадигмою взаємин мікро- і макрокосмосу. Історик-органіцист ведений бажанням бачити індивідуальні утворення у вигляді компонентів процесу, який агрегує в цілому усе, що більше, кількісно відрізняється або є сумою їх частин» [518, с. 15]. В органіцистській парадигмі працювали такі історики середини ХІХ століття, як фон Сібел, Трейчке, Стуббс, Мейленд, частково Ранке, усі історики-ідеалісти. У їх наративах узагальненням і цілісності надавалося величезне, якщо не абсолютне значення. Тому Органіцизм великою мірою є «абстрактний» аргумент, що надзвичайно цікавиться загальними принципами і ідеями. Історія, пояснена через таку стратегію, завжди детермінована її (історії) закінченням або її метою, тому вона телеологічна: принципи і ідеї

визначають закінчення і мету, до якої очевидно або імпліцитно рухається досліджуваний історичний процес.

Примітно, що Х. Уайт вважає, що Органіцизм розцінює будь-які уподобані ним принципи і ідеї не як об'єктивний бар'єр на шляху історичного дослідження, здатний «закрити очі» на те, що дійсно відбувається або на те, що не вписується в принцип, але, навпаки, як стимули і гарантії свободи ученого і людини.

Механіцистські гіпотези, вважає Уайт, також інтеграційні за своєю природою, але більш все-таки схильні до редукції, чим до синтезу. «Механіцизм прагне розглядати акти залучених в історичне поле агентів як маніфестації екстраісторичних дій» [518, с. 17]. Механіцизм є каузалізм, механіцистські теорії пояснення шукають каузальні закони, які детермінують процеси, що відбуваються в історичному полі. Як і Органіцизм, Механіцизм орієнтований на абстракцію. Окреме для нього менш важливо, чим той клас феноменів, до якого це окреме належить, а цей клас, у свою чергу, менш важливий, ніж закон, що ним керує. «Одним словом, для Механіцизму пояснення завершене тоді, коли знайдений закон, що управляє історією так, як управляє закон природою» [518, с. 17].

Контекстуалізм є «функціональною» концепцією значень подій, залучених в історичне поле. Відповідно до Контекстуалізму, подія може бути пояснена розміщенням її в «контекст її метазнаходження». Так само як і у Формізмі історичне поле тут розглядається як сцена, спектакль, що має ясно помітну структуру. Але на відміну від Формізма, який просто розташовує суті відповідно до міри їх унікальності, Контекстуалізм наполягає, що «те, що сталося», може бути оцінене тільки специфікацією функціональних взаємин агентів і їх дій, існуючих в цьому історичному полі в даний момент часу. Детермінація цих взаємин здійснюється операцією, що носить назву «колігація» – узагальнення. Головна мета цієї операції в тому, щоб вивчити зв'язок агентів (суб'єктів) або соціальних інститутів через аналіз специфіки їх соціокультурного сьогодення. Контекстуалізм будь-який елемент

історичного дослідження (Велику французьку революцію або один її день) розглядає через можливі зв'язки цього елемента з різними частинами і аспектами релевантного контексту. Або цей елемент зникає в кінцевому контексті, або дає імпульс для появи нового елемента.

Контекстуалізм ставить своїм завданням зв'язати історичні події в ланцюг тимчасових і обмежених характеристик невеликих провінцій маніфестно-важливого оточення. Х. Уайт справедливо підкреслює надзвичайну поширеність в історії контекстуалістської пояснювальної стратегії. Приклади її можна знайти всюди: від Геродота до Й. Хейзінги. Як стратегія пояснення Контекстуалізм прагне в рівній мірі уникати радикальної дисперсійної тенденції Формізму і абстрагуючої тенденції Органіцизму і Механіцизму. Контекстуалізм пропонує релятивну інтеграцію цих тенденцій, ясно помітну в загальній фізіогноміці історичних періодів і епох. Х. Уайт вважає, що Контекстуалізм є важливим вкладом в проблему конструювання наративу, і частково, припускає саму можливість наратива. Контекстуалістська пояснювальна стратегія схильна до синхронічної або структурної репрезентації сегментів і відділів історичного процесу і тому вимагає від своїх adeptів знання сучасного ним погляду на історичний процес в цілому, а також залучення у своє дослідження необхідних прийомів Механіцизму, Органіцизму, Формізму.

Означені чотири стратегії історичного пояснення, на думку Уайта, в рівній мірі можуть бути використані в історичній роботі, але заперечення проти пояснювальних стратегій різного типу можливі тому, що «історія не є наукою (у кунівському сенсі), це у кращому разі прото-наука із специфічними детермінуючими ненауковими елементами її конституції» [518, с. 21]. До останніх відноситься і ідеологічний аргумент.

Ідеологічний аргумент або ідеологічна імплікація є, на думку Уайта, віддзеркалення етичного елемента у позиції кожного історика відносно природи історичного знання і висновків, які витягуються з вивчення минулого. Під «ідеологією» Уайт має на увазі мережу приписів, необхідних

для заняття певної позиції в полі соціальної практики і для дій, відповідних цим приписам. Уайт, услід за Карлом Мангаймом [245], постулював чотири базові ідеологічні позиції: Анархізм, Консерватизм, Радикалізм і Лібералізм. Кожна з них є окремою ціннісною системою, що проголошує авторитети «причинності», «науки», «реалізму». Ці системи постійно вступають одна з одною в дискусію і, на відміну від своїх пізніших двійників, вважає Уайт, відрізняються «когнітивною відповідальністю». Вказані чотири форми не є емблемами політичних партій, а, швидше, загальними ідеологічними уподобаннями, що дозволяють віднести вивчення суспільства до області наукових досліджень. Певний сюжетний модус або тип пояснювальної стратегії не залежить від ідеологічного аргументу, точніше кажучи, він не вибирається свідомо під впливом цього аргументу. Але будь-яка Ідея історії залежить у своєму формуванні від вибору специфічної ідеологічної імплікації. Уайт дає традиційну характеристику кожного з чотирьох типів ідеологічного аргументу, підкреслюючи, що навіть найменш «політизовані» історики і філософи, наприклад Буркхард і Ніцше, у своїй роботі завжди наслідували певні ідеологічні імплікації. Це затвердження Уайта буквально відроджує знамениту лєнінську тезу про імперативну партійність будь-якого гуманітарного знання і примушує вірити в неусувність «партійного» контексту гуманітарного знання.

Уайт переконаний, що етичний момент історичної роботи (ідеологія) завжди комбінується з естетичним (сюжетність) і знаходить свій спосіб пізнання (пояснення). Історик, інспірований деякою ідеологією, пояснює історію, досліджуючи закон, що управляє подіями, об'єднаними в деякий сюжет. Уайт пояснює, наприклад, різницю між історіософією Шпенглера і Маркса наступним способом: обидві написані в Механіцистській моделі пояснення в сюжетному модусі Трагедії, ідеологічна імплікація – Радикалізм. Але у Шпенглера загальний настрій роботи песимістичний, а у Маркса оптимістичний, звідси різниця між їх типами історії приблизно та ж, що різниця між трагедіями Евріпіда і Софокла, ситуаціями короля Ліра і

Гамлета. Інший приклад: усі ранкеанці писали в жанровому модусі Комедії, використовували Органіцистську стратегію пояснення і надихалися Консерватизмом. Загальний настрій роботи – оптимізм. Буркхард: сюжетний модус – Сатира (іронія), Контекстуалістська стратегія пояснення, ідеологічна імплікація детермінується загальним змінним настроєм роботи - Лібералізм у разі оптимізму і Консерватизм у разі песимізму. Уайт бачить у зв'язку з цим деяку неузгодженість загальної спрямованості досліджень Буркхарда.

Отже, Хейден Уайт розглянув п'ять основних рівнів історичної концептуалізації і інтерпретації, в трьох з них виділивши чотири можливі способи (архетипу) артикуляції фактів, за допомогою яких історик може витягнути пояснювальний ефект особливого роду.

1. Хроніки
2. Оповідання (розповідь)
3. Сюжетний рівень (естетика): Роман, Комедія, Трагедія, Сатира
4. Пояснювальний рівень (наука): Формізм, Органіцизм, Механіцизм, Контекстуалізм
5. Ідеологічний рівень (етика): Анархізм, Консерватизм, Радикалізм, Лібералізм

По суті справи, Уайт ідентифікував естетику, етику і епістемологію в історіографічній роботі і спробував проникнути туди, де ці синтезовані операції мають імплікативи і практичне застосування, тобто формують історіографічний стиль.

Перш ніж перейти до дослідження цього поняття, зазначимо, що п'ять рівнів історичної роботи в цілому відповідають особливостям філософсько-історичного знання, визначеним нами в другому підрозділі першого розділу. Поєднання етики, естетики і ідеології породжує абстракції філософії історії самого високого рівня узагальнення і одночасно дає можливість послідовного аналізу епістемологічних принципів аналізованої філософсько-історичної конструкції. Можна сперечатися з приводу виділених Уайтом архетипів артикуляції фактів в кожному з названих ним рівнів, хоча якщо

дотримуватись строго пояснювальної теорії і логічної несуперечності виведення її елементів, ця суперечка безглузда: ми визначили, що абстракції філософії історії можуть бути різних форм вираження.

Під історіографічним стилем Уайт розуміє специфічну комбінацію типів жанровості, пояснення і ідеологічної імплікації. Уся проблема полягає в тому, що ця комбінація не може бути довільною: різні форми, виділені в межах вказаних рівнів інтерпретації, не можуть бути безладно змішані в одній роботі. Комедійний сюжет, наприклад, несумісний з Механіцизмом, а Радикалізм – з Сатирою. Так, Мішле безуспішно намагався з'єднати Романтизм, Формізм і Лібералізм. У історіографічному стилі повинна існувати простежена «вибіркова близькість» розглянутих модусів етики, науки і естетики. А для цього необхідно оцінити загальну форму усього історичного поля. Це надасть історіографічному дослідженню необхідну зв'язність, логічність і визначить його стилістичні атрибути. Проте тут виникає проблема іншого роду: як визначити підстави зв'язності і логічності. «На мій погляд, ці підстави поетичні і лінгвістичні» [518, с. 30]. Перш ніж історик оцінить історичне поле і вибере адекватний концептуально-інтерпретаційний апарат, він повинен здійснити операцію пре-фігурації цього поля, тобто конституювати його як об'єкт ментального сприйняття. Пре-фігурація є акт поетичний, і він «невідмітний від лінгвістичного акту, в якому історичне поле готується для інтерпретації як територія певного роду» [518, с. 30].

Це означає, що перш ніж ця територія буде особливим чином інтерпретована, вона має бути, по-перше, сконструйована як місце, заповнене певними помітними лінгвістичними фігурами; по-друге, ці фігури мають бути задумані як підвладні класифікації за принципом порядку, класу, роду, виду; по-третє, ці фігури мають бути здатними передавати від однієї до іншої певний тип стосунків, а трансформація цих фігур і їх стосунків конструюватиме проблеми, що будуть розглядатися потім різними модусами сюжетності, пояснення, ідеології.

Виходячи з цього очевидно, переконаний Уайт, що історики конструюють історичне поле практично так само, як лінгвіст конструює нову мову: шукає лексичні, граматичні, синтаксичні елементи мови, інтерпретує отримані конфігурації елементів і їх зміни. Так само як і лінгвіст, історик конструює певний лінгвістичний протокол, наповнений поняттями, що дозволяють характеризувати історичне поле і його елементи в його власних термінах і підготувати його до релевантної репрезентації, пояснення і інтерпретації. Цей пре-концептуальний лінгвістичний протокол може бути у свою чергу охарактеризований в термінах тієї домінуючої тропологічної моделі, в якій він виконаний. Тут Уайт вводить базове поняття цієї концепції – поняття тропологічної стратегії.

Операція пре-фігурації як пре-когнітивна і пре-критична – це поетичний акт свідомості історика, він утілюється у вербальних моделях історичного пояснення і репрезентації і є тропологічною стратегією. Саме цей акт конституює концепцію майбутнього дослідження: створює об'єкт аналізу і модальність концептуальних стратегій цього аналізу. Таких стратегій не множина, а всього чотири. Уайт називає їх тропами по аналогії із тропами поетичної мови. У пошуках адекватного позначення шуканих тропів Уайт звертається до відповідних праць відомих авторів: К. Леві-Стросса, Р. Джейкобсона, Ж.-Ф. Лакана. Усі вони з різних приводів і в різних аспектах використовували у своїх дослідженнях тропи поетичної мови: метафору, метонімію, синекдоху, літоту, гіперболу і інші [226]. Уайт для здійснення потреб свого аналізу вибрав Метафору, Метонімію, Синекдоху і Іронію.

Нагадаємо, що при вживанні тропів поетичної мови відбувається зрушення в семантиці слова від його прямого значення до переносного, тобто від слова (поняття) до образу. Вибір тропів (по схожості, по контрасту або по суміжності) цілком визначається особливостями індивідуального сприйняття світу людиною. Чотири названі тропи дозволяють виробити характеристику шуканих історичних об'єктів в різних типах образного дискурсу. Уайт вважає, що вони потрібні для розуміння суті операцій, за допомогою яких

зміст історичного досвіду, що чинить опір опису у великих масивах прозаїчної репрезентації, може бути пре-фігуративне організоване і підготовлене для свідомого дослідження. При цьому, для надання «реалістичної» репрезентації і інтерпретації дійсності необхідно передусім визначити домінуючий поетичний троп, в якому протікає дискурс.

У Метафорі (співвідношення значень слова по схожості) історичні феномени характеризуються аналогічно в термінах їх відповідності або відмінності одного від одного («любов і троянда»), тобто на підставі наявності або відсутності ознаки, загальної для обох понять, які зіставляються. У Метонімії (співвідношення значень слова по суміжності) найменування частини речі або феномену може бути замінено найменуванням цілого на підставі зв'язку їх значень («п'ятдесят вітрил – п'ятдесят кораблів»). У Синекдосі (співвідношення значень слова по їх співвіднесенню між собою) річ або феномен може бути охарактеризована через використання якоїсь її частини, наприклад меншої, як символу якості, властивої усій тотальності і навпаки («він увесь в його серці»). У Іронії (співвідношення значень слова на основі логічної операції «підміни терміну») річ або феномен визначається запереченням на образному рівні того, що було позитивним на рівні буквальному, тобто має місце заперечення, втілене у форму згоди і навпаки.

У найзагальнішому вигляді Метонімія, Іронія і Синекдоха є видами Метафори, вони відрізняються одна від одної способами дії на буквальний рівень значень, а також способами «повідомлення натхнення» на рівень образний. Досліджуючи в заданому алгоритмі тропи поетичної мови, які експлікуються в історичній роботі, Х. Уайт пропонує наступну схему:

Метонімія Синекдоха – Редукціонізм Інтеграція

Механіцизм Органіцизм – Мова невластивості зовнішнього Мова властивості внутрішнього

Іронія Метафора – Заперечення Репрезентація

Контекстуалізм Формізм – Мова апорій Мова тотожності

Редукціонізм Метонімії (одній частині до аспекту або функції цілого) розпадається на дві частини. Х. Уайт називає їх відповідно каузально-результативна редукція («рев бурі»), де акцент падає на спричинення, і агентно-актова («буря реве»), де акцент робиться на дії, акті. Таке трактування редукціонізму приводить Уайта до висновку про переважне дослідження Метонімією зовнішніх стосунків історичних подій і відповідність їй пояснювальній стратегії Механіцизму (відношення частини до частини). Синекдоха як символізація якості є функція інтеграції, отже, вона переважно досліджує внутрішні стосунки історичних подій і їй відповідає Органіцизм з його об'єктно-цілісним підходом. Метафора є репрезентація: «любов і троянда» репрезентує тотожність як на буквальному рівні, так і на образному (якість краси). Метафора охоплює у своєму аналізі усю гамму стосунків історичної події, і в найбільшій мірі їй відповідає Формізм з його специфічним пояснювальним підходом.

Крім того, відповідно до своєї суті кожен з тропів сприяє культивуванню унікальних лінгвістичних протоколів – мов, які Уайт відповідно називає мовою невластивості зовнішнього, мовою властивості внутрішнього, мовою апорій, мовою тотожності. На думку Уайта, вони вказують на те, що Метонімія, Синекдоха і Метафора є «наївні» тропи, оскільки можуть бути розгорнуті тільки в межах віри в здатність мови схопити суть речі в образних виразах.

Мова тропа Іронії, мова апорій покоїться на іншій основі. Іронія діалектична, вона використовує самосвідомість суб'єкта на користь вербального самозаперечення. Базисна фігуративна або образна тактика Іронії є зловживання. Риторична фігура апорії, якою автор сигналізує про справжню невіру у власні заяви про сенс, зворотний тому, що безпосередньо сприймається, є улюблений стилістичний прийом мови Іронії. Мета будь-яких заяв Іронії – мовчазно підтвердити заперечення того, що на буквальному рівні сприймається як позитив і навпаки. Іронія припускає, що читач знає або здатний зрозуміти усю абсурдність характеристик речей,

даних Метонімією, Синекдохою і Метафорою. У певному значенні, вважає Уайт, Іронія метатропологічна, оскільки розгортається «у свідомості знання про можливість зловживання образною мовою» [518, с. 37]. Іронія представляє той ступінь свідомості, на якому стає очевидною проблематична природа самої мови. Іронія вказує на потенційну дурість або недостатність усіх лінгвістичних характеристик реальності. Цю вказівку Іронія здійснює у формі скепсису, сарказму або скандалу. Іронія тому діалектична, що розуміє здатність мови в будь-якому акті вербального оформлення реальності як прояснити, так і затемнити суть цієї реальності. У Іронії образна, поетична мова як би обертається навколо себе, і тому характеристики світу, дані в тропі Іронії, часто здаються надзвичайно мудрими і дійсно реалістичними. У Іронії здійснюється акт самокритики будь-яких концептуалізацій і інтерпретацій світу.

В зв'язку з цим важко не згадати знамениту іронію Сократа, яка була «більше, ніж звичайна іронія: її мета – не лише в тому, щоб викрити і знищити, але і в тому, щоб допомогти людині стати вільною, відкритою для істини і для приведення в рух своїх духовних сил» [187, с. 96]. Іронія створює унікальну модель лінгвістичного протоколу, в якому конвенціонально поєднуються скептицизм в думці і релятивізм в етиці. Виконана в модусах Контекстуалізму і Сатири Іронія трансідеологічна, тобто може бути здійснена в будь-якій ідеологічній імплікації. Як база світогляду Іронія здатна зруйнувати віру в будь-яку можливість позитивної історичної і соціальної дії.

Розглянуті тропи поетичної мови, за задумом Х. Уайта, вказують на свого роду етапи або епізоди наративного процесу як зростаючого руху від Метафори через Метонімію і Синекдоху до Іронії і від неї знову до Метафори, але в «новій вищій її формі» [518, с. 36]. У цьому сенсі карта тропів в першому наближенні кореспондує з діалектичним процесом: початок відмічений відносною індиферентністю, протиріччя імпліцитні (метафора); незабаром вони змінюються високою напругою між двома

протилежностями, властивими одному поняттю (метонімія); у просторі синекдохи розгортається помилковий синтез, в якому один з полюсів претендує на сутнісне вираження усього цілого. Ця претензія «скидається» в Іронії «як усвідомленні неминучості релятивізму усього знання» [518, с. 38], примиряє опозиції і повертає усе в самий початок – Метафору на її новому ступені.

Очевидне бажання Уайта уподібнити тропологічний процес діалектичному руху по спіралі. Проте це не додає нічого нового в теорію діалектики, створену Гегелем і Марксом. Уайт просто трансліював іманентну динаміку протилежностей в механічну зміну ступенів або фаз свідомості (уяви), якщо, звичайно, вважати тропи формами свідомості. Рух тропів в теорії Уайта є дещо більше, чим рух від єдності диференціацій і опозицій до примирення і заперечення. Насправді, тропи для Уайта є «індикатор присутності наративу» [470, с. 67], основні типи історичного мислення і базові категорії рефлексії взагалі. На їх основі надалі повинен формуватися концептуальний рівень історичної репрезентації і інтерпретації. Головне завдання історика і філософа історії в тому, щоб через дослідження вказаних тропів встановити унікальні поетичні елементи в історіографії і філософії історії минулого і сьогодення. Саме ці тропи керують роботою дослідника від початкового аналізу до фінального тексту.

Цією тезою Уайт практично ототожнив роботу історика з роботою художника. Виходить, що історик повинен побачити в історичному процесі ритм, тему, інтонацію, побудову, тобто певний поетичний троп. Проте при цьому залишається неясним одне дуже важливе питання, яке завжди задає головоломку читачеві наративу: на якому саме рівні дослідження історичного починають функціонувати тропи – рівні власне минулого; рівні нашого обговорення минулого; рівні трансляції минулого в мову наративу. Уайт навмисно не дає точної відповіді на це питання, і читачеві самому доводиться вибирати найбільш «зручний» для нього рівень прикладеності теорії тропології до історичного аналізу. Цим прийомом Уайт обґрунтовує дуже

важливий елемент процесу історичної роботи постмодерністської філософії історії – письмо читача.

Історичний наратив як тип філософсько-історичного дискурсу складається з послідовного ланцюга авторських намірів, процесу письма, появи тексту (мови, структури, змісту), читання тексту і письма читача. «В процесі письма гине авторський намір. У тексті говорить мова, а не автор. Читач переводить, інтерпретує цю мову, створюючи тим самим свій, співавторський текст. Проблема авторського наміру і авторського тексту ставиться і вирішується не як проблема автора (письма), а як проблема читача (читання = письмо). Таким чином, проблема «хто автор (який його намір)?» заміщається питаннями «що таке цей текст?» і «що таке інтерпретація цього тексту читачем?». Звідси і переважний інтерес до читача, який, входячи в авторський текст, привносить туди себе» [164, с. 186].

По суті справи, «письмо читача» – нова назва відомого факту, що багато творів (художніх і нехудожніх) розуміються читачем і слухачем не зовсім так або зовсім не так, як їх замислив автор. Тут ми стикаємося з герменевтичною проблемою розуміння в тому її виді, який був описаний М. Бахтінін: розуміння не як пояснення, а як побудова деякого тексту в тексті. Розуміння стає одночасно зміною поняття, його експлікацією, і в цьому сенсі воно є письмо іншого – письмо читача. Крім того, умовою побудови художньої реальності є не лише відповідним способом організований і артикульований текст, але і активність самого читача. У будь-якому художньому творі читач «вчитує» самого себе і в результаті не просто зливається з цим твором, а переживає, проживає його, пише і продовжує текст. Що стосується самого ланцюга «автор – письмо читача», то він багато в чому відтворює відомий процес художньої комунікації: світ автора - знак - текст - художня реальність читача. Якщо художня комунікація є обмін сенсами, то читач має право запропонувати і виразити новий (свій) сенс тексту. Ми вже вказували на те, що мова структурує текст твору.

Постмодернізм посилив цю тезу: в тексті говорить не автор, а мова, і інтерпретуючи його, читач створює новий текст.

Тропологічна стратегія є основою всякої історичної інтерпретації. Традиційна філософія історії, розв'язавши деяку поставлену проблему, разом з цим закінчувала і інтерпретацію цієї проблеми. Наративні тексти постмодерністської філософії історії мають метафізичне відношення до самих себе і тому постійно стимулюють процедури інтерпретації історії. У дослідженні історіографічного тексту це означає наступне: якщо ми маємо тільки одну інтерпретацію деякої історичної події, то ми не маємо його інтерпретації взагалі. Інтерпретаційний спосіб розуміння минулого може бути здійснений за наявності множинних шляхів його розуміння. Наративні інтерпретації взаємно визначають одна одну і ідентифікуються як «інтертекстуальні стосунки». На думку Х. Уайта і прибічників постмодерністської філософії історії, максимальна ясність в історіографії може бути досягнута виключно множинністю історичних інтерпретацій, але ніяк не редукцією їх до деякого певного числа. По суті справи, тут пропонується безконтрольна свобода інтерпретації. Причому навіть старі інтерпретації, в даний момент знехтувані як невідповідні цьому моменту, повинні зберігатися як можливі, а також доступні зараз (через їх множинність) типи інтерпретацій взагалі.

Сама теза про множинність інтерпретацій подій минулого кореспондує з унікальністю і відмінністю кожної з них. У зв'язку з цим У. Еко підкреслив необхідність відновити напругу між інтенцією читача і інтенцією твору, при тому що інтенція автора залишається примарною і недосяжною [438]. Уайта, крім того, доповнює Анкерсміт: «Я не згоден з Х. Уайтом, що категоризувати наративні інтерпретації можна тільки чотирма тропами. Їх може бути і більше, а також ми не повинні забувати, що нові історичні свідчення можуть дискредитувати прийняту історичну інтерпретацію» [400, с. 25]. Отже, множинність інтерпретацій може збільшитися за рахунок вступу нових

тропів, а також у зв'язку з пояснювальним процесом отримання нової інформації.

Ще один момент, не цілком виразно змальований Уайтом – співвідношення наративних інтерпретацій і лінгвістичних інструментів інтерпретації. Створюється враження, що Уайт їх розрізняє. Тим часом, постмодерністська філософія історії веде дебати переважно навкруги наративних інтерпретацій як лінгвістичних інструментів, створених істориками для прояснення значення досліджуваної частини минулого. Крім того, перехід від метафоричної інтерпретації до метонімічної, від метонімічної до синекдохи і далі не забезпечує обґрунтування критерію інтерпретативного успіху. Критерій завжди має бути пов'язаний з чимось адекватнішим, прогресивним по відношенню до попереднього або з чимось ще. На думку Уайта, будь-яка нова історична інтерпретація вже є успіх і для кожної нової історичної інтерпретації вірно наступне: «якщо ви дивитеся на минуле з цієї перспективи, то саме вона є краща гарантія вашого кращого розуміння цього минулого» [518, с. 26]. Ваш суб'єктивний вибір визначає, як краще поглянути на минуле, щоб його зрозуміти.

У постмодерністській філософії історії немає критерію задовільної або незадовільної інтерпретації. Для неї сама історіографія є критерій подібного роду, і вона не потребує того, щоб шукати його в інших областях знання. «Як рів з водою покритий взимку товстим шаром льоду, так минуле покрите товстою корою наративних інтерпретацій, і історичні дебати завжди є дебатами про компоненти цієї кори, а не про саме минуле, заховане під нею» [400, с. 26]. Постмодерністські філософи історії переконані, що найбільш помітним недоліком попередньої філософії історії є ігнорування вказаного шару наративних інтерпретацій. На їх думку, попередня філософія історії не розуміла, що історичне дослідження в першу чергу торкається інструментів цього дослідження, а не його предмета, і ці інструменти є передусім лінгвістичні структури, у тому числі і створені самим істориком.

Перед нами типовий зразок епістемологічного підходу до проблем філософії історії, який з повним правом можна назвати лінгвістичною або наративною субсистемою епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії. Як засновник постмодерністської філософії історії, Х. Уайт показав, що історичний наратив є символічна структура і процедура перекладу тексту в цю структуру здійснюється визначальною роботою чотирьох тропів історичного мислення. Історичний наратив «не відтворює ті історичні процеси, які описує, він повідомляє нам, в якому напрямі слід роздумувати про ці події, і насичує наші думки про ці події різною емоційною валентністю. Історичний наратив не уявляє події, які показує, а викликає в уяві образи подій, які показує, так само як це робить, наприклад, Метафора... Метафора не уявляє речі, які характеризує, але визначає напрям пошуків того ланцюга образів, які асоціюються з цими речами» [522, с. 91].

На початку своєї роботи Уайт протиставив структуру хронік структурі наративу. Остання завжди є «початок-середина-кінець» оповідання. При цьому важливо, що форма і конфігурація цієї структури витягнуті з акту творіння наративу, а не з самих історичних подій. Саме у цьому сенсі Луїс Мінк назвав наратив «моделлю розуміння» і особливим «когнітивним інструментом», протилежним сцієнтиському редукціонізму Гемпеля – Поппера [486, с. 145]. Історія вимагає репрезентувати минуле крізь його суть як частини складної реальності. Аналітична філософія історії використовувала для цього властиві тільки їй механізми процедури «встановлення достовірності», якими наратив як уявна конструкція не може скористатися. Життя взагалі і життя історії, вважають Мінк і Уайт, не має ні початку, ні середини, ні кінця. Вона, згідно вислову Р. Барта, просто є «звалище послідовностей». Хроніки першими вибудовують ці послідовності в деякий ланцюг осмислених оповідань. При цьому «наративи не живуть, а розповідаються і наративні якості передаються життю через мистецтво» [485, с. 557]. Наратив тропологічно «оформлює» життя історії.

«Чи може світ репрезентувати себе у вигляді анналів і хронік, або як просту послідовність подій без початку і кінця, або як послідовність начал, яка тільки триває і ніколи не завершиться?» [521, с. 23] – запитує Х. Уайт. В цілому можуть, вважає він. Анналі і хроніки формулюють ті необхідні парадигми, якими реальність завжди пропонує себе до сприйняття. Але аннали і хроніки мають тільки формальні атрибути наративу, який насправді має свої витoki в мріях, фантазіях, ілюзіях, одним словом – в поетичній уяві історика. Історичні наративи описують події, яких можливо не було, але які здаються надзвичайно «життєздатними», і описують їх такими, якими вони були б, якби дійсно сталися.

Міркуючи таким чином, Х. Уайт, з одного боку, зближується із загальною позицією сучасної філософії наратива, згідно якої в житті як в реальному процесі життєдіяльності людини і як у філософському феномені відсутня єдина точка зору, з якої здійснювалася б трансформація подій життя в зв'язне оповідання. Тому людині потрібна нарація хоч би для того, щоб представити події і речі ясніше, чіткіше, причому нарації не обов'язково бути вербальною. З іншого боку, Уайт вважає, що спочатку ми живемо і діємо, а тільки потім сплітаємо з нашого буття деяке оповідання і це оповідання не живе, а розповідається.

Філософія наративу вносить тут істотне уточнення: нарація сплітається з дією в загальному потоці життя, тобто існує не просто після факту, в руках автора або на сторінках книг... наратив розповідається живучи і живе розказаним. З точки зору філософії наративу в житті відсутній єдиний погляд на неї саму, фокус, необхідний для її репрезентації і інтерпретації. Життя є складна структура темпоральних конфігурацій. Ця структура виникає з актів дії і поведінки людей і постійно додається новими елементами, які неможливо знайти в наративі.

На відміну від Уайта Рікер, наприклад, вважає, що життя має наративну структуру, тобто має початок, середину і кінець. Якщо для Уайта наратив це, передусім, етика і естетика, то для філософії наративу нарація є

практика, досвід, які конституують не лише дію, але і людину, яка здійснює цю дію. Наратив розглядається у філософії наративу як етико-практична проблема само-ідентифікації і само-корекції [338]: моя ідентифікація з самим собою залежить від розповіді, яку я виберу. Філософія наративу об'єднує в одне ціле самого суб'єкта, оповідання його життя, оповідача цього оповідання і читача (слухача) оповідання і створює на цій основі спеціальну теорію досвіду, дії і існування людини. Цікаво при цьому, що соціальний і індивідуальний суб'єкти мають, згідно цієї теорії, однакову наративну структуру, покликану не описувати те, що і так існує, але описувати сенс і зв'язність життя суб'єкта.

Можна стверджувати, що незважаючи на ряд розбіжностей в поглядах на завдання наративу, Уайт все ж сприйняв загальну інтенцію філософії наративу про виняткову роль оповідання в репрезентації і інтерпретації подій реальності.

«Narratio» як протилежність «ratio» розглянув свого часу Дж. Віко і вказав, що ratio пов'язане із здібностями мови до процедури абстрагування, які лежать в полі логіки. Ratio за своєю природою є порядок частин цілого, а narratio творить світ речі в слові і само є ціле. Отже, ще Віко інспірував інтенцію постмодерністської філософії історії до поетизації історичного оповідання і до холізму в його побудові.

Мова історичного наративу не є пасивний медіум, крізь який ми сприймаємо минуле так само, як читаємо лист, на якому лежить прозоре прес-пап'є. Анкерсміт підкреслює, що мова історика «схожа на бельведер: ми дивимося на минуле не крізь історичну мову, а з переважаючої точки зору, нею запропонованою» [400, с. 19]. Мова історії не повинна прагнути зробити себе невидимою, як це відбувалося в попередній філософії історії, вона повинна прагнути стати твердою і непрозорою як матеріальна, фізично відчутна річ, і в цьому сенсі вона само-референціальна.

«Історичний наратив є вербальна модель, зміст якої настільки ж вигаданий, скільки виявлено в джерелах, і форма якої має значно більше

загального з їх літературними двійниками, чим з чимось подібним в науці» [522, с. 44-45]. Мова історичного нарративу пропонує подивитися на історію у фігурах риторики і як філософсько-історична конструкція має на це повне право. Своєю теорією тропології Х. Уайт підкреслює цю «поетичну» функцію нарративу на протигагу «інструментальній» функції історичного в текстах попередньої філософії історії.

Уайт переконаний, що історіографія генерує велику різноманітність взаємовиключних історичних розрахунків, які виникають прямо з мета-історичної перспективи. Немає меж і обмежень, що містяться в історичних документах (легендах, хроніках, літописах), які могли б скоротити інтерпретативний вибір істориків, необхідний для проникнення в минуле або розуміння сьогодення. Будь-яка виявлена подібна межа є межа структуралістська, а отже, евристична. Цією тезою Уайт відродив в історії і у філософії історії релятивізм. На його думку, конкуруючі стосунки між різними моделями історичної репрезентації підтверджують безсумнівність не-наукової або прото-наукової природи історії як особливої пізнавальної дисципліни. Часто говорять, пише Уайт, що історія є суміш науки і мистецтва. Можливо, це і так. Але мистецтва в історії явно недостатньо, адже ще Віко вважав, що людина творить свій світ через *fantasia* (уява), Кассіреп ввів поняття *Ausdruck* (експресія), Шпенглер і Ніцше довели, що робота історика з неминучістю має поетичну природу, і теорія самого Уайта показує це з усією ґрунтовністю.

Загальні висновки з досліджень Уайта в роботі «Метаісторія» зводиться до наступних основних положень: немає історії у власному значенні слова, яка одночасно не була б філософією історії; усі можливі моделі історіографії є одночасно можливі моделі спекулятивної філософії; вказані моделі насправді є форми поетичних інсайтів (тропів), які завжди неусвідомлене передують темі філософсько-історичного дослідження і визначають стратегію історичного пояснення; отже, немає безперечних теоретичних підстав проголошувати перевагу однієї з вказаних

дослідницьких моделей над іншою як найбільш реалістичною; вимога сцієнтизації філософії історії є лише декларація, до певної міри необхідна для уточнення модальності історичної концептуалізації, але коріння останньої кінець кінцем знаходяться в етиці і естетиці. В результаті усіх викладених міркувань Уайт стверджує, що філософи і історики погоджуються вибирати релевантні інтерпретаційні стратегії на основі підходів етики і естетики, але не епістемології.

У підрозділі висвітлений каркас постмодерністської філософсько-історичної моделі, закладений у працях Хейдена Уайта. Проаналізовані складові субсистеми епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії, елементи запозичень та новацій.

Теорія Уайта надає відповідь постмодерністської філософії історії на першу з означених нами проблем – розуміння тексту як мовного явища і як об'єктивної реальності. Уайт створив особливу субсистему епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії. Концептом цієї субсистеми виступає літературознавчий принцип дослідження текстів, структурою – тропологічна заданість методу, субстратом – ті категорії, які виходять у результаті: пре-фігурація, тропологічна стратегія. Субстанцією, предметною областю є текст. По суті, реалізується складний міждисциплінарний синтез філософії і літератури. Підсумком цього синтезу виступають тексти історичних наративів, що розуміються одночасно і як дискурс, аналіз історії, і як оповідання.

Спробуємо виділити елементи традиції та інновацій, притаманні теорії Уайта: 1) п'ять рівнів історичної роботи в цілому відповідають особливостям філософсько-історичного знання. Разом з тим, поєднання етики, естетики і ідеології породжує абстракції філософії історії самого високого рівня узагальнення і одночасно дає можливість послідовного аналізу епістемологічних принципів аналізованої філософсько-історичної конструкції; 2) у пошуках адекватного позначення шуканих тропів Уайт звертається до попередньої традиції: праць К. Леві-Стросса, Р. Джейкобсона,

Ж.-Ф. Лакана. Для здійснення потреб свого аналізу він вибирає Метафору, Метонімію, Синекдоху і Іронію – найбільш пов'язані з естетичною складовою; 3) тропологічний процес може бути уподібнений діалектичному руху по спіралі. Однак рух тропів в теорії Уайта є дещо більше, чим рух від єдності диференціацій і опозицій до примирення і заперечення. Тропи для Уайта є «індикатор присутності наративу»; 4) термін «письмо читача» – нова назва відомого факту, що багато творів розуміються не зовсім так або зовсім не так, як їх замислив автор. Проблема розуміння, досліджена М. Бахтіним, трактує розуміння не як пояснення, а як побудову деякого тексту в тексті. Розуміння стає одночасно зміною поняття, його експлікацією, і в цьому сенсі воно є письмо іншого – письмо читача; 5) ще Дж. Віко інспірував інтенцію постмодерністської філософії історії до поетизації історичного оповідання і до холізму в його побудові.

3. 2. Постмодерністський підхід до дослідження історичних процесів та подій

Серед філософів історії і істориків відношення до ідей Хейдена Уайта можна охарактеризувати як непросте. З одного боку, саме з появи його «Метаісторії» у 1973 році починає відлік свого існування постмодерністська філософія історії взагалі. З іншого боку, новаторський характер його роботи не був відразу осмислений філософсько-історичною громадськістю, Уайта нерідко звинувачували в непрофесіоналізмі і некомпетентності. Незважаючи на те що індекс цитування Уайта надзвичайно високий, багато істориків не приймають його релятивізм, а літературознавці критикують його «формальний» метод. Спроби Уайта протистояти критикам доки успішні, оскільки вони, зумівши дискредитувати його оригінальну позицію, проте не запропонували їй ясну альтернативу. Наприклад, питання, яке нещодавно поставив Уайт про адекватність досліджень феномену нацизму (його

репрезентації і інтерпретації), висвітило ті теоретичні проблеми філософії історії і історіографії, на які не звернули досі уваги його критики.

Ті, хто не розділяє ідеалів постмодерністського дискурсу, не визнають концепції Уайта. «Уайтова концепція абсолютно непрофесійна. Він щосили чинить опір спробам професійних істориків запропонувати авторитетну картину минулого через автономну практику самої історії. Його концепція є гібрид історії, філософії і літератури» [483, с. 42], – пише впливовий історик США А. Мегіл. «Уайт руйнує філософію історії і історію. Він прагне порвати будь-який зв'язок між реальністю минулих подій і їх семантикою в історіографії. Метаісторія розхитує стійкий стан речей в історичному дискурсі» [462, с. 276], – вважає В. Канстейнер, відомий літературознавець і філософ.

Прибічники Уайта навпаки, зробили з його ідей свого роду Біблію постмодерністської філософії історії, яка, на їх думку, не має альтернативи. Х. Келлнер, Д. Ла Капра, С. Банн і інші пропонують нові цікаві підходи і думки, що розвивають концепцію Уайта, висвічують багатообіцяючі перспективи у вивченні історіографії і філософії історії.

Ф. Анкерсміт [400, с. 21] виділив 8 базисних підсумків досліджень Уайта: 1) відчувши лінгвістичний вплив, філософія історії стала, нарешті, частиною сучасного інтелектуального життя; 2) пояснення і опис, як спадщина позитивістської фази існування філософії історії, було здолане в цілях концентрації зусиль на проблемі історичної інтерпретації; 3) фіксованість на деталях історичного дослідження була замінена інтересом до усієї роботи в цілому. Уайт довів, що наративізм вимагає рівної уваги до усього тексту, а не до його окремої частини або суми його каузальних чи інших зв'язків; 4) мова наративу є річ (субстанція) і має бути розглянута в термінах онтологічних стосунків; 5) традиційна дихотомія ортодоксальної історичної епістемології на протилежність подій минулого і їх мови перестала мати значення; 6) традиційна селекція того, що повинно і що не має бути сказане про історичний предмет, замінена проблемою

історіографічного стилю. Визнано, що стиль не просто ідіома історіографічної роботи, він торкається не просто «манери», але суті історіографії; 7) здоланий антиісторизм позитивістської і аналітичної філософії історії; 8) це означає, що мова історика повідомляє досліджуваному минулому необхідну зв'язність. Згідно Уайту, завдання історика не в тому, щоб шукати зв'язку у минулому, а в тому, щоб повідомляти їх йому за допомогою історичної мови. Без цих зв'язків історія редукується до хроніки.

Визнаємо, що такий значний підсумок мав, принаймні, два важливі слідства: стимуляцію подальшого розвитку філософії історії і розкол філософсько-історичного співтовариства на послідовників Уайта і послідовників ментальної філософії історії.

В цьому сенсі цікавою представляється еволюція поглядів самого Х. Уайта. У пізніших роботах Уайт, до певної міри враховуючи висловлені своїми супротивниками та прибічниками претензії, постулює існування свого роду «нічийної землі» між позицією «нормальної» історії і радикальнішими уявленнями про неї, виконаними в парадигмі постмодернізму. Вказаний постулат є особлива епістемологічна позиція, яка, за задумом її автора, повинна сполучати дихотомію доказу і пре-фігурації, факту і вигадки. Ця позиція припускає, що верифіковані історичні дані можуть чинити опір наданій їм дійсності форми і вимагати іншої тропологічної структури. Уайт вважає, що грати репрезентації одночасно накладаються і обґрунтовуються самими історичними літописами і ця обставина вимагає від історика необхідності дотримуватися правил очевидності і, одночасно, враховувати будь-які метаморфози, які могли б допомогти досить точно відбити факт.

У есе «Поетика історичної репрезентації: дисципліна і десублімація» і «Історія Дройзена: історіописання як буржуазна наука» [524, 525] Уайт, розвиваючи далі свої попередні тези, формулює найбільш радикальну критику історичного дискурсу. Він описує властивий, на його думку, історії консерватизм, а історіографію трактує як одночасно емпіричну і спекулятивну. Історіографія конституює свій предмет в специфічній

моральній і політичній парадигмі, зобов'язаній імовірно проміжному положенню історіографії між областями можливого (наука) і уявного (мистецтво і література). У останній історія має справу не з очевидністю, а з вірогідністю, яка є результатом, з одного боку, конфлікту між структурами соціальної напруги, вираженими в загальній символічній структурі цього суспільства, а з іншого – існування уявного, що знайшло буття завдяки лібідо і релевантним інстинктам людей. Тому, вважає Уайт, для людини вірогідність в деякому розумінні реальніша, ніж правда науки. Вірогідність виткана з бажань людини, підкріплених значущим соціальним контекстом, вона пропонує різного роду компроміси, що дозволяють врятувати орієнтацію і положення людини у світі і суспільстві.

Неважко помітити в цих міркуваннях вплив ідей неофрейдизму, ряду програмних тез про історичну ментальність школи Анналів, а також міркувань Пітера Уінча про значущість і провідну роль соціального контексту в соціальних і філософсько-історичних дослідженнях. У цих же есе Уайт пропонує досить заплутану (трьох рівнів) епістемологію сучасної філософії. На перший рівень він поміщає одиничну історичну подію (факт), яка символізує елемент позитивної стабільності; на другому рівні знаходиться деяка стратегія концептуалізації історичних фактів і на третьому, вищому – рефлексія, що вводить в негативній і іронічній формі нові критерії для встановлення точності історіографічних досліджень. Ця запропонована Уайтом епістемологія історіографії є тільки нарисом, що так і не отримав подальшого розвитку.

Останніми роками Хейден Уайт займається проблемами міри співвідносності історичного наративу з наративом літературним. По Уайту, історичний наратив конституюється не з реальності, а з її «образів, що висвічуються», і має власні форми існування. Уайт хоче знайти раціональність історичного аргументу в «серединній землі» між абсолютною правдою реальності і поезією ірраціональності. Наратив, можна сказати, детермінує очевидність настільки, наскільки очевидність детермінує наратив.

Уайт виступає проти аргументації Р. Барта, С. Кохена, Ю. Крістевої, Ж. Ліотара, які проблематизують використання наративу у філософії у зв'язку з його «дисінтелектуалізуючією» функцією. Уайт вимагає порятунку наративу на тій основі, що мова наративу є культурний універсум, чия правдивість і повнота може бути оцінена тільки усередині його специфічного контексту. «Абсурд припускати, що оскільки історичний дискурс репрезентується в методі наративу, наратив має бути міфологічним, казковим, нереалістичним в тому, що і як він говорить нам про світ» [526, с. 39]. Сьогодні той тип історій, на перший погляд анаративних, що випускаються літературою постмодерну, пропонує, переконаний Уайт, єдино вірну форму для адекватного зображення особливого сновидного типу подій, якими відмічений наш час і який абсолютно відділяє його від усієї іншої історії, яка була раніше [528].

У 1980 – 90-х роках постмодерністська філософія історії поповнилася іменами Х. Келлнера, С. Банна, Д. Ла Капра, Л. Госсмана і багатьох інших. Вони сконцентрували свою увагу на проблемах референціальності і риторичності історичного тексту, співвідношенні тексту і контексту, історичній репрезентації, професійній ідентичності історика. За класифікацією М. Кукарцевої послідовники Уайта складають напрямок так званого деконструктивізму у постмодерні [211]. Такий поділ, на наш погляд, не має ґрунтовних підстав, що ми спробуємо довести коротким викладом теорій та поглядів декількох філософів історії вказаного напрямку.

Наслідуючи текстуалістський аргумент, постмодерністські філософи історії «трансмутували значну частину (якщо не всю) референціальної сторони історії виключно в її репрезентативну і наративну (інтерпретаційну) сторони, що неминуче руйнує імператив смисловою і подієвої фактуальності, яка первинно, за визначенням, властива історичній продукції» [410, с. 449]. На думку ж самих постмодерністів, подібна процедура трансмутації абсолютно потрібна у філософсько-історичних конструкціях, оскільки саме вона дає «владу над читачем» і відкриває перед сучасною історіографією

«плюралізм нових можливостей», навіть якщо при цьому зникнуть усі прикмети об'єктивності здійснюваного дослідження. У цій ситуації історія ризикує своєю унікальністю заради «референціальності» і «зрозумілого і прозорого історіографічного стилю»; тільки заради того, щоб, «змусити факти говорити самі за себе».

У зв'язку з цим в середовищі постмодерністських філософів історії розгортається дискусія про природу і ефективність референціального підходу до тексту наративу, причому більшість виступає за те, щоб зберегти референціальність, якій під впливом наростаючого інтересу до риторики загрожує майже повне зникнення.

Один з найвідоміших і визнаних постмодерністською історико-філософською громадськістю дослідників філософії історії – Ханс Келлнер виходить у своїх роздумах зі встановленої Уайтом дистинкції історії і хроніки: на відміну від хроніки історія завжди має бути оформлена наративно, тобто мати відому структуру «початок-середина-кінець»». Келлнер підкреслює, що в наративі відбувається необхідна селекція і організація фактів, а опис фактів фігуративне закодований так, що їх інтерпретація стає «жнивими» їх значень. «У формуванні наративу з'являються інші джерела, узяті не з очевидності, але з мови, яка на смислового рівні репрезентує очевидність» [465, с. 54]. Келлнер вважає, що сучасна філософія історії повинна здійснити загальну ре-атестацію риторики філософії історії. Риторика, на його думку, є провідник свободи, а логіка – тиранія сучасної історії. Келлнер вихвалює «чарівний імперіалізм риторики» [465, с. 229] і вважає, що структуризація риторики кодів є фундаментальною характеристикою дискурсивної роботи історика. Він схильний навіть Канта і Фрейда віднести до теоретиків риторики і вважає, що в сучасній філософії історії тільки одне питання не вирішене до кінця: де знаходиться основа і початок риторики шифрів – в мові наративу або в самій природі людини. Історичні тексти набувають шукану форму тільки у зв'язку з конструюванням в них безлічі риторики структур. Риторика

потрібна, вона є повстання «проти авторитарного дискурсу реальності», «істина і реальність» являються сьогодні, переконаний Келлнер, небезпечною зброєю нашого часу [465, с. 190].

На його думку, акцент, зроблений Уайтом на значенні уяви в історіографічній роботі, позначив не лише новий виток дебатів в історичній науці, але, що набагато важливіше, підкреслив потужність і законність уяви в самій професії історика. Необхідність конструювання риторичних структур інспірована, на думку Келлнера, нашим поглибленим розумінням дистинкції того, що ми маємо на увазі, і текстами, які ми пишемо. Проте тут виникає невеличка проблема: «тропологічно читати – дуже складна річ, але бути тропологічно прочитаним – майже нерозв'язне завдання» [465, с. 301]. Саме у цьому сенсі в роботах Дерріда і П. де Мана, серед іншого, оголошується неможливим не лише читання, але і само письмо. Надмірна апологія риторики привела Дерріда і де Мана до зворотного результату: до формулювання фундаментальних теоретичних понять, які могли б зробити теоретичну історію можливою, але замість цього створили загрозу її руйнування. Сталося те, про що писав Уайт в есе «Момент абсурду»: захоплення риторикою перетворює історію на літературу [519, с. 237].

Келлнер згоден з тим, що сучасні літературні теорії визначають інтелектуальну основу історії і філософії історії, що паралелі між реалізмом в історії, літературі і образотворчому мистецтві перетворені на фундамент історичної роботи, і, при всій симпатії до риторики, намагається уникнути в цьому відношенні зайвої гіперболізації. На його думку, історія може і повинна використовувати літературні концепції, але при цьому залишатися все-таки історією і завжди ідентифікувати себе як таку. Засіб виконання цієї вимоги – збереження і дотримання референціальності. Захоплення літературними аспектами історичної роботи, пантекстуалізм, веде до зникнення референціальності, тобто втраті почуття об'єктивності реальних стосунків у світі, і у світі історії зокрема.

Зазначимо, що сам Келлнер балансує на межі дистинкції історії і літератури, факту і вигадки і практично впритул підходить до заперечення референціальності в загальному потоці історіографічних роздумів. Відчуваючи це, Келлнер акцентує увагу на феномені «текстуалізму», який, як він вважає, практично анексує усю сучасну історіографію і породжує ряд серйозних проблем. Головна з них, переконаний Келлнер, – проблема історичної репрезентації як проблема відтворення первинного смислового змісту у вторинних формах тексту. У роботі «Мова і історична репрезентація: отримуючи історію викривленою» [465] Келлнер підкреслює, що постмодерністська філософія історії, вивчаючи питання історичної репрезентації, об'єднана інтересом до тексту історії, а текст може бути отриманий тільки завдяки «викривленню» історії. Розповідь завжди є конструкція історика, але якщо ми фокусуватимемо увагу винятково на тексті, не помічаючи реального змісту, ми отримаємо опис історичних подій «викривленим». Текст, вважає Келлнер, повинен розглядатися як засіб історичного аналізу, затребуваний історичним дискурсом, і одночасно як пристосування, яким дискурс проголошує себе репрезентованим реальності.

В зв'язку з цим показово-цікавим є вирішення Келлнером проблеми репрезентації Голокосту – однієї з самих затребуваних тем в історії і філософії історії. Цей інтерес інспірований постмодернізмом з його увагою до дослідження «малих» ситуацій, фрагментів чогось загальнішого. У зв'язку з безпрецедентними для сучасної цивілізації масштабами і засобами знищення народу, трудністю і нерідко нерозв'язністю етичної сторони справи (не можна знищити думку частини людей про безумовну правильність заподіяної нацистами акції) репрезентація Голокосту складна, вимагаються особливі форми і нові підходи до стратегії репрезентації подібних історичних подій. Келлнер розглянув цю проблему в статті «Те, що ніколи не повториться, відбувається знову» [466]. Він починає з того, що слова назви «never again is now» самі по собі являють «потужне вираження протиріч і розривів, парадоксів і апорій репрезентації... Поняття не-

повторності (never again) наповнюється вічним сьогоднім (is now) і породжує питання темпорального характеру, на які важко дати відповіді» [466, с. 127].

На думку Келлнера, жодне формальне лінгвістичне розуміння цих слів не може зробити більше, ніж тільки натякнути на їх можливу приналежність до певного типу мовного дискурсу. А розкриття семантичного змісту цих слів є величезним завданням. Достатньо сказати, що ця фраза, незважаючи на її не-імперативність мовному дискурсу, примушує «когось» вирішити, що «щось» не повинне повторитися ще раз. Цей «хтось» в першому наближенні єврей, а «щось» – Голокост. Келлнер вважає, що в ці слова залучений біблейський імператив пам'яті – Zakhor: «І будеш пам'ятати, що був ти рабом в єгипетському краї, і вивів тебе Господь, Бог твій, звідти сильною рукою та витягненим раменом, тому наказав тобі Господь, Бог твій, святкувати суботній день» [29, Повторення закону, 5: 15].

Це веління пам'ятати минулу подію оформлено як імператив дотримувати і свято зберігати день суботній, ритуальне присутній як фігура вічності. У більш ранніх біблейських вимогах шанувати суботу, наприклад у Виході, не міститься імператив історичної пам'яті. Він з'явився як свого роду точка повторення: «пам'ятай суботу, знову». Ця повторена історична пам'ять, (повторення-дефініція), яка переказується кожному єврейську Пасху, має специфічну функцію – нагадати євреям минуле щоб уникнути його повторення. Напруга між закликком святкувати і велінням пам'ятати, викликана словами «ніколи знову», і є, вважає Келлнер, суттю проблеми історичної репрезентації Голокосту. Слово «now» («знову») творить сьогодні над подіями, які не повинні повторитися, звідси і помилкові репрезентації цих подій. При репрезентації минулого нерідко виникає загроза антиісторизму внаслідок ненавмисного спотворення історичної достовірності через відмінність менталітетів людей різних історичних епох; приписування минулим подіям таких значень і ролей, яких вони не мали до появи подій

сьогодення. Найближче минуле важко репрезентувати тому, що це «все ще своє власне життя».

Свого часу А. Данто, досліджуючи структуру наративних пропозицій, сформулював тезу про принципову незавершеність історичного тлумачення минулого. В протилежність цьому Майкл Оукшотт вважав, що минуле історії є «безповоротне сьогодення», навіть якщо в даний момент воно не має практичного або взагалі ніякого значення [493]. Минуле є просто сьогодення, оскільки воно є частиною нашого колективного досвіду, а він завжди в сьогоденні.

Минуле, вважає Оукшотт, взагалі повинно стати сьогоденням до того, як воно станеться і стане історичним фактом. Якщо прийняти цю тезу Оукшотта, то тоді проблема історичної репрезентації зникне, оскільки репрезентувати сьогодення простіше. В. Межуєв, наприклад, пише: «Бути історичним фактом, означає мати... цінність сьогодення... головне питання, що хвилює філософа в його роздумах про історію – хто ми самі в історії і що є сьогодення в нескінченній черзі історичних подій» [251, с. 86]. Саме з цих позицій підходять послідовники постмодернізму до проблеми історичної репрезентації, хоча надалі і важко не стати жертвою власних індивідуальних (наукових, естетичних і соціальних) смаків і переваг і, керуючись тільки ними, вибирати найважливіше і потрібніше. Саме це має на увазі Келлнер, коли говорить про силу потреб сьогодення, які тяжіють над процесом історичної репрезентації. Він вважає, що якщо ми усвідомлюємо реальність цих потреб і реальність бажань сьогодення в репрезентації минулого, то ми відкриті контрасту між історичною вагою репрезентованих подій і історичною вагою бажань сьогодення, який неможна висловити словами. Одночасно, цей контраст, наприклад почуття порушення балансу між самим Голокостом і будь-яким інтересом до нього, веде до пошуків обмеженої репрезентації Голокосту, а обмеження репрезентації є, у свою чергу, обмеження бажання сьогодення.

Келлнер переконаний, що Уайт не розглянув історичний наратив в усіх його можливостях. Втрачений елемент в усіх дискусіях про історичну репрезентацію Голокосту – сам читач. Читач – це «будь-хто, хто має досвід репрезентації деякої частини минулого: дослідник Голокосту або учень, який дізнається про це в школі чи із засобів масової інформації, або просто хтось, хто має невизначене відчуття, що "усі знають", що Гітлер зробив євреям "щось погане". Будь-яка навмисна репрезентація Голокосту матиме відповідну аудиторію» [466, с. 140]. Ця аудиторія завжди є уявна і часто несвідома конструкція самого автора, вона завжди точно схоплює цілеспрямовану силу репрезентації. «Якщо автор успішний в роботі, це загалом тому, що він може вигадати у своїй уяві аудиторію, яку він знає не із звичайного життя, а з досвіду попередніх письменників, які вигадали свою аудиторію, у свою чергу скориставшись інформацією від попередніх авторів, і так до початку письмового наративу» [495, с. 78].

Підсумуємо елементи іноваційності та збереження традиції у ідеях Келлнера. Створення подій означає створення читача, який може пізнати подію «як подію» і, коли вона презентована, може слідувати її логіці відповідно до умов її прочитання. Читач сам конструює події, нерідко в протилежність офіційним діям і інтенціям їх принципових учасників. Читач знає сюжет, який конструює події певного типу, і відмовляється визнати за події що-небудь ще, що відбувається у рамках відомого опису. Читач завжди наслідує поняття історичної ідентичності. Наприклад, друга світова війна була названа такою саме тому, що читач мав досвід подібного історичного сюжету (першої світової війни). Так само, озброєний конфлікт в Кореї став «Корейською війною», незважаючи на усі спроби американської дипломатії представити його як поліцейську акцію, аналогічно сталося з В'єтнамською та Чеченською війною. Читач слідує своєму індивідуальному і соціальному досвіду, знанню, яке в даному випадку можна назвати почуттям історичної ідентичності. На формування відношення читача до події справляє вплив не безпосереднє враження від події, якої взагалі може не бути, але враження

суто когнітивне, апріорне, яке ще можна назвати вторинною історичною творчістю. Образ цієї події як би «насаджується» на інваріантний образ «чогось подібного» і відбувається акт ідентифікації. А оскільки історія людства відтворює величезну кількість повторень трансформацій (фарс і трагедія) оригінальних подій, самих по собі нечисленних, то запропонована Келлнером філософсько-естетична концепція історичної реконструкції і репрезентації не так вже неправдоподібна.

У разі Голокосту геноцид одного народу іншим – нерідке явище всесвітньої історії, тому асоціативна переорієнтація свідомості читача від конкретного предмета до узагальненої його суті тут нескладна. Риторичні прийоми – епітети, метафори, алегорії і інші сублімують процес репрезентації Голокосту від зовнішньої предметності до його історико-культурологічної конструкції. До того ж Голокост складається як би з окремих подій – Бабій Яр, Варшавське гетто, Освенцим тощо. Суть такої події в цілому, безумовно, полягає не в зображенні її окремих форм і частин, а в заповненні того, що називається загальною картиною – Голокостом. Концепція Келлнера нагадує давньосхідну (японську і китайську) теорію художньої творчості – «картини серця». У її основі лежать образні системи японської поезії кансі і живопис суйбокуга – елементів годзан бунгхей (мистецтва П'яти Гір). У вказаних системах, які беруть початок в даосизмі, основний вплив на творчість справляють не візуально-просторові враження, а враження літературні. Реальне спостереження природи не таке важливе, як споглядання цієї природи в «картині серця», коли не бачачи речей, можна проникнути в їх суть. У цьому сенсі, створення подій дорівнює створенню читача, як створення художнього твору дорівнює створенню його глядача і навпаки. Думаємо, що Келлнер, створюючи концепцію письма читача, слідував логіці, в чомусь подібній до тільки що описаної.

Проте, жоден автор не може бути повністю упевнений у своєму читачі. Келлнер підкреслює, що риторика забезпечує вірність читача певному баченню предмета (комедії, трагедії), але не можна не брати до уваги і

існування соціальних кодів. Вони дані для кращого розуміння суті описуваних подій, а також для регулювання взаємин між різними складовими історичної роботи: фактичним матеріалом, інтенцією автора, дискурсом, що управляє авторською інтенцією, читацькими очікуваннями аудиторії. Разом формальні можливості риторики і можливості соціальних кодів, свого роду референціальних орієнтирів, створюють реальну правдоподібність репрезентованих подій. Особливо таких подій, які здаються взагалі несумісними з реальністю, – наприклад, Голокост. У цьому значенні слова «never again is now» є риторичне вираження нашої трансцендентної віри в невикоріненність зла, і саме це робить Голокост однією з центральних подій новітньої історії.

В цілому ж, вважає Келлнер, найбільш важливий факт сучасного історичного знання полягає в тому, що в ньому існує величезна кількість різних дискурсів і ця лавина переважно спрямована на дослідження минулого. Сучасний історичний дискурс, вважає Келлнер, повинен не просто змінювати наш погляд на предмет, додавати нову інформацію і формулювати нові питання. «З кожною успішною історичною роботою повинні змінюватися самі речі, якщо професія працює так, як вона повинна це робити» [466, с. 141]. Саме це веде зрештою до кращого розуміння і репрезентації минулого. Сучасний історичний дискурс не відправляє меморалізуючих функцій, тому позбавитися від ризику історичної репрезентації не можна, оскільки немає спеціальних форм репрезентації, відповідних складним історичним подіям, подібним до Голокосту. Тому необхідно, залежно від типу подій, вважає Келлнер, вибрати найбільш адекватні форми репрезентації і працювати в усьому різноманітті і мінливості сучасного історичного дискурсу, в якому все ж домінуючим, на думку Келлнера, являється літературний, риторичний дискурс.

Модель філософії історії Келлнера є, на наш погляд, риторичною субсистемою епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії. Її концептом виступає риторичний підхід до філософсько-історичних

досліджень, структурою – літературознавчі когнітивні структури, субстратом – категорії «письмо читача» та авторська інтенція.

У дещо іншому руслі спрямована концепція постмодерністського філософа історії Лайонела Госсмана. У своєму есе «У напрямку до раціональної історіографії» [453] він закликає «кинути виклик інтелектуалізованій межі між "історією" і "літературою", показавши, що історичний дискурс є таким же видом аналізу, як будь-який інший» [453, с. 12]. Так само як Уайт і Келлнер, Госсман стурбований «моментом абсурду» – тенденцією знищення референціальності і загрозою розчинення історії в літературі. Як барикаду на шляху цієї загрози він звів постулат «раціональної історії» – ідею історії як діючої дисципліни, що має точні і ясні професійні стандарти. Госсман вважає, що історія є колективне підприємство і усередині історичного співтовариства повинні діяти правила і коди, раціонально наслідувати які зобов'язаний кожен історик і філософ історії. «Історики повинні визнати, що існують процедури верифікації і критерії встановлення істини різних історичних гіпотез і наративів» [453, с. 32].

У зв'язку з цим він аналізує дебати навколо книги істориків-кліометристів Р. Фогеля і С. Енгермана «Час на роздоріжжі» і підкреслює важливість дотримання в історичній роботі чіткому критерію професійної ідентичності. Госсман пропонує встановити «раціональність історичного аргументу», яка лежить десь в «середній землі» між абсолютною істиною (метафізичною і логічною), що базується на кореспонденції або внутрішній зв'язності і системності, і ірраціональною арбітражністю (*arbitrariness*) [453, с. 63]. Встановивши подібний стандарт, Госсман доводить, що дистинкція «раціональність – ірраціональність» є передусім «методологічна, а не фундаментальна відмінність». Проте, як сучасна наукова дисципліна, історія «глибоко залучена в процес раціоналізації і втрати ілюзії, який Вебер назвав "долею нашого часу". Як така, історія наслідує ті правила і процедури висновків, які відмінні від творчих процесів в мистецтві» [453, с. 67].

У статті «Історія і література» Госсман, критикуючи текстуалістський аргумент за руйнування референціальності, пише: «Історичний нарратив часто конститується не на самій реальності і не на враженнях від неї, а на тих значеннях, які історики власними діями трансформують в знаки» [454, с. 32]. Теоретичною основою цієї позиції стала концепція історичного дискурсу Р. Барта, який вважав, що реалізм історичного дискурсу є частиною особливого культурного патерну, в якому люди відмовляються від своєї свободи і ролі індикаторів значення історичних подій. Барт прагнув довести тотожність поезії і історії як семіотичних систем і критикував будь-які спроби провалити визнання домінанти лінгвістичної характеристики історичного тексту. Госсман вважає, що риторичний абсолютизм несумісний з раціональною історіографією. «Коли форма історичного нарративу детермінується риторичними тропами, які самі по собі не є предметом історичного дослідження, а тільки функцією у дусі кантіанських категорій, тоді історичний нарратив стає абсолютно ірраціональним» [453, с. 26-27].

Подібними заявами Госсман як би відсікає свою позицію від загального настрою постмодерністської філософії історії. Це турбує його: «В контексті історичних досліджень небезпека не в акцентуванні лінгвістичної і літературної частини історичної роботи, що нібито підриває довіру до природи історичного знання, а в постійній наполегливій байдужості до робіт Х. Уайта і інших філософів, які намагаються змусити істориків зрозуміти, що саме вони роблять, коли пишуть історію» [454, с. 9]. На відміну від Келлнера, Госсман скептично відноситься до використання риторичних тропів в історіографічному дискурсі, але як Келлнер і Уайт він переконаний, що «історичний нарратив так само детермінує очевидність, як очевидність детермінує нарратив» [454, с. 26].

Тезу Госсмана про необхідність створення інтерпретативного співтовариства істориків досліджує С. Банн в роботі «Винахід історії: есе про репрезентацію минулого» [407]. Банн знаходить закон (чи принцип) професії історика, «складно залучений в самореалізацію історичної професії: він разом

з історією використовується в дискусійній методології і висновках, так що іноді історики докладають чимало зусиль, щоб звільнитися від його об'ємів» [407, с. 30-31]. Приклад такого закону – теологія з її принципом наперед установленної гармонії. Банн скептично відносить до ідей Госсмана про раціональні методи встановлення професійної ідентичності історії і акцентує увагу на проблемі внутрішніх риторичних кодів історії. Він, за його словами, здійснює «структуралістський або, в загальнішому вигляді, "риторичний" аналіз історіографії, що приводить нас до формулювання фундаментальних питань про статус історичного дослідження і до розуміння того, що відношення історичного тексту до реальності є найцікавішою проблемою історіографії» [407, с. 34].

Банн схильний до інновацій у привнесенні невербальних елементів репрезентації до історичного дослідження. У роботі «Романтизм і підйом історії» він здійснює «романтичну інвестицію в минуле» [409, с. 9], досліджуючи великий історичний період, що передував Великій французькій революції. В цей час історія, вважає Банн, породила нові коди або шифри, які по своїй семантиці схожі на трансцендентальні шифри Ясперса. На основі цього історія сформулювала нову мову, яка транслювалася в наступні століття. Щоб зрозуміти дух тієї (і наступної) епохи, необхідно розшифрувати коди і навчитися читати мову того часу. Для здійснення цього завдання Банн концентрує увагу на дослідженні психології і особливостей особового складу і соціальних обставин таких історичних персонажів, як Жанна д'Арк і Генріх IV, для чого притягає матеріал психоісторичних досліджень і матеріали школи «Анналів».

Постмодернізм звертається, таким чином, до психіки людини і до психологічних досліджень. Співвідношення між свідомими і несвідомими проявами психіки, можливість вирішальної ролі механізмів несвідомої психіки в конкретних актах освоєння деяких цінностей життя і культури, нарешті, підлеглість психічної діяльності принципу історизму – ось далеко не повний перелік причин, через які психіка людини може стати аспектом, а при

певних обставинах і предметом філософсько-історичних досліджень, як вважав, наприклад Г. Зіммель.

С. Банн з його вимогою негайного емоційного ефекту, який справляється текстом на читача, робить дослідження психологічних обставин дій історичних осіб одним з головних прийомів текстуального аналізу. На його думку, при позитивістському підході до історичного дослідження втрачається «антикварний» елемент історичного інтересу, пов'язаного з «негайним наближенням до минулого». Професіоналізація історіографії, на думку Банна, також спричиняє за собою відхід від читача, який хотів би відноситися до історії в миттєво-емоційній манері [408]. У своїх теоретизуваннях про історію Банн, як і інші постмодерністські філософи історії, слідує Р. Барту [16]. Він згоден з ним в тому, що немає помітнішої риси тексту, чим референціальність, вона гарантує дистинкцію історії і вигадки. Якщо ж ця дистинкція зникне, то вигадка і історія перетворяться на колапс і будуть невід'ємні одно від одної. Так само як і Келлнер, Банн підкреслює риторичний характер історичного наративу, але, на відміну від Келлнера, не здійснює свої дослідження на межі знищення референціальності, а ретельно піклується про її наявність.

Модель філософії історії Госсмана-Банна можна класифікувати як референціальну субсистему епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії. Її концептом виступає референціальний підхід до філософсько-історичних досліджень, структурою – раціональність історичного аргументу, субстратом – миттєво-емоційний контакт.

Філософа історії Домініка Ла Капра називають «спікером постмодерністського підходу, який робить писання історії неможливим» [469, с. 7]. Якщо Дерріда стверджував, що без тексту немає історії, то Ла Капра переконаний, що нічого немає і в самому тексті. Ла Капра облюбував «експериментальну гіперболічну» модель історіографічного дискурсу в цілях максимально ясної репрезентації своєї позиції і максимально повного творчого самовираження. Як і Х. Келлнер, Ла Капра стійко чинить опір

тенденції знищення референціальності. Він критикує есе Уайта «Момент абсурду» за «конструктивістські» інтенції до руйнування референціальності і одночасно пантекстуалізм. Проте ідеї Уайта багато в чому інспіровані думками Дерріда про «провідний текст», тоді як сам Ла Капра неодноразово підкреслював, що відноситься до ідей Дерріда гіперболічно [471]. Ла Капра нескінченно цитує Дерріда і стверджує, що якщо хтось не приймає позиції Дерріда, то, значить, він просто її не розуміє, але якщо розуміє, то хочеш не хочеш приймає. Ла Капра стверджує, що якщо абсолютизована сама ідея тексту, усі спроби дати деяку істинну і адекватну інтерпретацію історії відхиляються або принаймні відкладаються.

Ла Капра жорстко відмовляється визнати знаменитий афоризм Дерріда «немає нічого поза текстом» як запрошення «до інтертекстуального нарцисизму» або визнання вільної гри звільнених значень. Ця фраза Дерріда, як і заява Барта «факт – це завжди не більш, ніж мовне існування», яку Уайт використовував як епіграф до своєї роботи «Зміст форми» [523], на думку Ла Капра, є гіпербола, екстравагантне перебільшення, що створює стійке оманливе враження – для риторичного ефекту. Ла Капра намагається «скинути» семіотичний редуціонізм, що асоціюється з пантекстуалізмом. Він засуджує «творче невірне-тлумачення» (creative misreading), де оголошується законною одностороння суб'єктивна агресія автора в інтерпретації тексту. Минуле має власні голоси, і це повинно бути вшановано, особливо якщо ці голоси чинять опір тим значенням, які їм намагаються надати.

Ці роздуми Ла Капра приводять його до нової редакції ролі історичного нарративу в інтерпретації історії. Він критикує позицію П. де Мана, відповідно до якої риторика спочатку оголошується істотною складовою частиною всякої літературної і історичної роботи, а потім редукується на рівень складної тропологічної техніки. На думку Ла Капра, ця позиція є перехід можливості в необхідність, апологія привабливої тенденції повернути апорію в «приховану область цілей мови». Ла Капра не бажає, як

він говорить, «потурати» хворобливій насолоді апоріями в сучасному інтелектуальному житті і дозволяти вільно вирівнювати політичний радикалізм і формальний інтелектуальний інноваціонізм під будь-якою їх маскою і за будь-яких умов.

Саме ці характеристики властиві, як вважає Домінік Ла Капра, сучасній філософії постструктуралізму і літературному критицизму Ж.-Ф. Ліотара, Ю. Крістєвої, Р. Барта. «Чарівність дискурсивної безвиході і дивного інтересу до випадкових тенденцій погрожує ідентифікації контрольних обмежень історіографічної майстерності і руйнує будь-яку концепцію критичної раціональності» [472, с. 141]. Ла Капра зв'язує крайні підходи з ідеями П. де Мана, М. Фуко, Ф. Лакана, Р. Барта – практично з усіма маститими постструктуралістами, окрім Дерріда. Слідуючи «переобтяженою самовпевненістю стежкою», вони, на думку Ла Капра, опустили сутнісну ідею деконструкції в «універсальний розчинник», і їм потрібний час для того, щоб бути готовими змагатися з Дерріда. Тому запропонований ними тип дискурсу приречений на саморуйнування.

Розділяючи загальну інтенцію постмодерністського дискурсу, Ла Капра, проте, вірить в раціональність історіографії, в референціальний детермінізм і акцентує у зв'язку з цим увагу на категоріях єдності, порядку, тотожності, які розуміє не як діалектичні, а як етичні.

Сам Ла Капра вважає, що деконструкція є не просте руйнування і не просто зміна місцями членів бінарної опозиції, а знищення їх протистояння. Деконструкція «повинна шукати нові способи встановлення відповідальності дослідження тих кодів, які були узяті з етики і політики» [473, с. 60]. Ла Капра бачить небезпеку, яка «фіксується вже на стадії простої зміни домінуючих конвенціональних припущень: єдність – неузгодженість, порядок – хаос, центр – децентралізація, детермінація – неконтрольована плюральність або дисперсія значень» [473, с. 68-69], для наукового дискурсу взагалі і для філософсько-історичного зокрема. Ця небезпека – у відсутності здорової раціональності, адекватних засобів дескрипції понять. Такий

висновок стимулює дослідницький інтерес Ла Капра до «когерентної», тобто традиційної історіографії, в якій зв'язок (когерентність) об'єктивний, не залежний від автора і читача, зв'язок викладених і аналізованих подій. У «старій» філософії історії Ла Капра шукає раціональні моменти, які могли б бути використані в постмодерністській практиці. Ці пошуки приводять його до оновлення редакції ролі історичного наративу в інтерпретації історії.

Як і Келлнер, Ла Капра підкреслює особливу роль читача в актуалізації минулого, викладеного в історичному наративі, але засоби підкреслення Ла Капра вибирає інші. Він включається в особливий круг дебатів постмодерністської філософії історії – обговорення проблем взаємовідношення тексту і контексту, що розуміються, як правило, відповідно як текст наративу і текст джерела. На думку Ла Капра, історик працює переважно з контекстом і багато в чому на його основі будує текст, тому вкрай важливо знайти правильний баланс тексту і контексту, визначити вірну стратегію прочитання контексту, з'ясувати, що саме може служити контекстом.

Проблема контексту або субтексту сама по собі не нова. У найзагальнішому вигляді контекст є те оточення, в якому знаходиться текст. Контекст потрібний для того, щоб «замінити невизначеність, властиву тому або іншому аспекту тексту, визначеністю або, навпаки, породити невизначеність з визначеності» [99, с. 26]. І. В. Дмитревська, виходячи не із змістовної, а із структурної основи, виділяє на семіотичних властивостях тексту знаковий, смисловий, предметний (денотативний), прагматичний контексти, на теоретико-системних властивостях тексту – конструктивний, ідентифікуючий, диференціюючий, варіативний, мігруючий, детермінуючий і інші види контексту [99, с. 28-38]. Також позначений контекст речей, контекст властивостей, контекст стосунків. Кожен з видів контексту, межа між якими рухлива, виконує властиві йому регулятивну, уточнюючу, доповнювальну і інші функції, необхідні даному тексту.

У постмодерністській філософії історії проблема контексту з'явилася у зв'язку з оформленням в її межах так званого «нового історизму». Зазначимо, що термін «історизм» використовують в безлічі значень, що нерідко призводить до плутанини. Поппер, наприклад, розумів історизм як науковий підхід, що має головною метою передрікання історичних подій, У. Дрей як постулат існування тільки історично конкретного, такого, що заперечує загальні закони. Для Маркса історизм є вимога послідовно розглядати предмет в розвитку, протиставляючи один одному різні моменти і рівні історичного руху. Ф. Мейнеке трактував історизм як граничну індивідуалізацію історичних подій. Е. Солов'єв виділив 4 характерних риси історизму як оформленої філософської доктрини: фіналістичний детермінізм; ідея провіденціальної необхідності; виправдання зла, несправедливості і насильства як знарядь прогресу; тлумачення сьогодення як повної істини пришлого [322, с. 353]. Подібне розуміння історизму здійснюється у рамках екзистенціального підходу до буття світу.

Новий історизм постмодернізму «не є не архівним рухом, його тріумф полягає не у відкритті нових документів, а в приголомшуючих реінтерпретаціях і ре-конфігураціях існуючих матеріалів, тих, які відкрив "старий" історизм», – пишуть його теоретики Х. Даброу і Р. Страйер [436, с. 4]. Під «старим» історизмом вони мають на увазі німецький історизм ХІХ століття, що мав метою зробити динамічним статичний погляд на світ, властивий епосі Просвітництва. Сучасний «новий» історизм має на меті позбавити історичну науку риторики і сконцентрувати її дослідження на фактографії. Сам по собі такий підхід теж не новий. Реальність минулого на основі вивчення архівних документів і інших історичних джерел намагалися побудувати різні концепції філософії історії. Новий історизм вважає, що факти повинні викладатися в наративі і їх конфігурація визначається уявою історика. Наратив і є в цьому сенсі новий вид історизму, який «здирає» усі метафізичні покриви із старого історизму Гумбольдта і Ранке і залишає у результаті субстанціалізм.

Субстанція тут розуміється як лінгвістична річ, яка задовольняє усім онтологічним вимогам, що пред'являються до речі. Базис наративу як нового історизму лежить в метафоричній суті лінгвістичної речі – мові. Новий історизм вважає необхідним інтеграцію історії і літератури. Він вважає, що літературні тексти беруть участь в конструюванні культурно-історичних систем у значно більшій мірі, ніж є їх фіксованими і замороженими продуктами. Наприклад, дебати про поетичну метрику тюдоровської Англії стали частиною новонародженого проекту англійського національного самомоделювання» [456, с. 275].

Новий історизм, а разом з ним і уся постмодерністська філософія історії, прагне повернутися до реальності, вільної від усіх філософських і ідеологічних передумов, прагне здолати розмежування між мовою (мисленням) і реальністю для того, щоб досягти прямого і негайного («миттєво-емоційного» – С. Банн) контакту з реальністю, тобто здійснити рух від мови до досвіду. Д. Іггерс назвав це прагнення «новим реалізмом» в історіографії. Новий історизм стає особливою жорсткою, тотальною високо політизованою формою деконструкції, бо робить акцент не лише на інтеграції з літературою, але і з політикою. Новий історизм пропонує ідею гомогенізації тексту наративу і контексту (образу реальності), поєднання їх в категорію «соціальний контекст».

Проте при цьому спостерігається тенденція звести політичні аспекти тексту на рівень алюзійних структур, синонімізувати «політику» з «реальним» часу і простору автора тексту. Манера деконструкції такого тексту, за задумом нового історизму, оголяє ідеологічну позицію цієї історичної роботи в цілому. «Запропонований тип інтерпретації розуміється як переписування або ре-структуризація апріорного історичного або ідеологічного субтексту. Субтекст не просто представлений, він не є деякою загальнозрозумілою внутрішньою реальністю і навіть не конвенціональним нарративом історії, він завжди (ре) конструюється після факту» [459, с. 81].

Новий історизм постмодернізму вважає, що результати подібної інтерпретації завжди запрошуються в термінах формальних, логічних і, що особливо важливо, семантичних умов можливих «ре», а потім деконструкції контексту (його змісту, наративних парадигм, стилістичної і лінгвістичної практики), і робиться це для того, щоб текст в цілому був прочитаний в його «унікальній історичній специфічності» [459, с. 57-58]. В результаті, контекст, спочатку представлений як проста ізольована виїмка з текстуальної логіки, починає діяти як керівний принцип текстуального мислення. Логіка тексту компаративне протиставляється логіці «соціального», тобто логіці контексту, яка і детермінує текст в цілому. Контекст для нового історизму є образ реальності, отже текст – сама реальність.

Вважаємо, що в цьому випадку ми маємо справу з контекстом реляційним, тобто контекстом стосунків. Новий історизм має справу не з теоретико-системним, а з семіотичним описом тексту, тому тут працює відповідна типологія контекстів і найбільш затребуваним є предметний контекст, який описує предметну ситуацію, відбиту в змісті тексту. В результаті протиставлення тексту і контексту, за задумом нового історизму, формується шукана модель зовнішньої і внутрішньої, індивідуальної і соціальної динаміки досліджуваного історичного періоду, яку потім можна використовувати для ре-інтерпретації усього аналізованого об'єктивного соціально-історичного ансамблю.

Новий історизм, таким чином, використовує постструктуралістську теорію для того, щоб отримати новий методологічний підхід до традиційного історичного поняття «контекстуалізації». Ла Капра і Уайт вважають, що контекстуалізація є найважливіший метод історичного розуміння, іноді просто тотожний цьому розумінню. Але принцип нової трактовки контексту не прояснений до кінця в новому історизмі. Залишається відчуття «розлому» тексту і необхідності знайти нові зв'язки, що збирають його воедино, тобто не перетворюючись на визначеність контекст не стає конструктивним. Новий історизм вважає, що ці зв'язки повинні реалізовуватися як фундаментальне

зчленування трьох рівнів історичної роботи: самого тексту, його автора і контексту (соціуму).

Це зчленування парадоксально виступає як суперництво (у термінології «старої» філософії історії «протилежність») вказаних рівнів в цілях їх ре-, а потім деконструкції. В цьому відношенні методологічне значення запропонованого новим історизмом підходу має два наслідки. По-перше, формується можливість раціонального і ретельнішого вивчення джерел і у зв'язку з цим зміцнюються референтні схеми. По-друге, стає більш радикальною критика контекстуалізму, запропонована Х. Уайтом. «Неправильно припускати, що контекст має більшу конкретність і можливість, чим історична робота в цілому; що легше усвідомити реальність минулого, досліджуючи тисячі історичних джерел, чим один історичний текст. Історичні документи не прозоріші, ніж один такий текст, представлений літературній критиці. Одне не доступніше, ніж інше» [520, с. 42-43].

Саме цю тезу Уайта розвинув Ла Капра. Він вважає, що контекст є рід тексту і не може бути основою редукціоністського прочитання тексту, як це здійснюється в новому історизмі. Навпаки, контекст провокує існування проблем, в чомусь аналогічних проблемі «текстуальності», а вирішення загальної проблеми історичного розуміння є поле обговорення взаємин тексту і цілого ланцюга доречних контекстів. Такий компаративний підхід створює єдиний «контекст», необхідний для специфікації будь-якого окремого контексту.

Ла Капра заперечує поняття контексту як синхронічного цілого, розташованого у визначеному місці і часі. Він наполягає на «інтерактивному контексті», тобто переважному відношенні «текст – читач». Ла Капра очевидна складність взаємодії тексту і його контекстів, і він бачить основне питання в тому, як саме текст приходить до узгодження зі своїм контекстом [472]. Йому ясно, що каузальні структури не повинні вистроюватися в напрямі «контекст – текст», об'єкт історичного дослідження не поміщається в

контекст історичної роботи. Саме тут доречно «інтертекстуальне» прочитання, якому чуже редуціоністське спрощення перетворення контексту на домінуючу структуру тексту або навпаки [472, с. 117]. Ла Капра пропонує, щоб усі джерела тексту були не просто документованими елементами: документи (образи реальності) не мають бути просто «випотрошені» в цілях отримання максимального об'єму корисної інформації, вони і без цього дають багатий урожай історичної інтерпретації. Документи читаються і для відшукування «подібних роботі» (worklike) [473, с. 29-30] елементів, наприклад літературних текстів, що служать багатим матеріалом для дослідження тієї історичної епохи, віддзеркаленням якої вони є. В цьому випадку, вважає Ла Капра, інтерпретація минулого здійснюється не лише текстом історичного нарративу і не лише автором цього тексту і його інтенцією. Тут зв'язок «текст-автор» другорядний, важливіше інтелектуальні зусилля самого читача, процес читання тексту.

Це ствердження Ла Капра цілком відповідає головній характеристиці постмодерністської філософії історії, яка припускає повну інтелектуальну самостійність читача, «перед-розуміння» читачем операцій, здійснюваних автором тексту, збіг до деякої міри авторського досвіду розуміння історичного минулого, способів його символізування і інтерпретації з читацьким. В зв'язку з цим Ла Капра не випадково звертається до ідей М. Бахтіна, підкреслюючи, що історики мають діалогове відношення з минулим: ні історик, ні само минуле не має абсолютної гегемонії в історичній роботі, їх поєднує тільки письмо читача [474, с. 291-324]. Пізнання в історії здійснюється через досягнення сенсів, тобто через діалог текстів і читача. В цьому висновку Ла Капра полягає, на наш погляд, один з значних елементів збереження, притаманних постмодерністській філософії історії.

Ще одним важливим методологічним наслідком підходу нового історизму до проблеми використання контексту стає те, що інтерпретація реконструкції як «переписування» історично- документованих історичних

джерел кінець кінцем приводить до повної дисперсії протиставлення вигадки і факту, тобто до результату, зворотного первинного задуму нового історизму. Припустимо, що буде позбавлена сенсу сама ідея об'єктивності історичного дослідження, референція реальності буде безнадійно втрачена серед різних означень і усе стане одним суцільним текстом в той самий момент, коли цей текст стане недоступним прямому аналізу. Тоді текст просто перетвориться на нескінченний і безглуздий артефакт.

В цілому саме Ла Капра якнайповніше виразив загальну дослідницьку інтенцію деконструкції постмодерністської філософії історії: мова гнучка і летуча, вона не просто дзеркало реальності, вона частина цієї реальності. Його модель філософії історії можна назвати деконструктивістською субсистемою епістемологічної постмодерністської системи філософії історії: концепт – деконструкція когнітивних принципів історичного знання, структура – переінтерпретація, контекстуалізація, субстрат – сформоване знання: текст, контекст.

«Час і історія надають нам право здійснювати необхідні лінгвістичні дослідження, без яких ми не зможемо відчутти дух нашого часу... З іншого боку, ці риторичні дослідження, які, як здається, єдино роблять історію можливою, не так вже обов'язкові. Ми можемо скільки завгодно розповідати історію, щоб пояснити самих себе, але ми ніколи не зможемо зробити це правильно», [496, с. 6-13] – пише американська дослідниця сучасної філософії історії Лінда Опп. Адекватно викласти історію ще ніколи нікому не вдавалося. Науковий, сюжетний, ідеологічний рівні дослідження, індексовані Х. Уайтом, в різних мірах виразності дійсно мають місце в конструюванні філософсько-історичних і власне історичних теорій, і з цим сперечатися важко. Полеміка ведеться навколо запропонованої Уайтом теорії тропологічної стратегії.

У підрозділі аналізується еволюціонування постмодерністської моделі філософії історії у працях Х. Уайта, а також розвиток його ідей у концепціях його послідовників. Підводячи підсумки викладеного у даному підрозділі

зазначимо, що охарактеризовані постмодерністські теорії філософії історії сконцентровані на вирішенні другої визначеної нами проблеми – співвідношення об'єктивної історичної реальності і реальності тексту історичного наративу.

Проаналізовані моделі філософії історії є особливими (риторичними, референціальними, деконструктивістськими) субсистемами епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії. Їх концепт – пізнання когнітивних і дослідницьких принципів риторики, референціальності, лінгвістики, необхідних для вивчення історії і побудови філософсько-історичних конструкцій. Ці субсистеми філософії історії реалізують гуманітарний стандарт науковості: у своїх конструкціях вони не просто демонструють специфічні для цієї гуманітарної області епістемологічні закономірності, але і розробляють (у різній мірі успішності) нові параметри фіксації цих закономірностей; позначають кореляти знайдених параметрів з реальною дійсністю.

3. 3. Парадигма постмодернізму з позиції «піднесеного історичного досвіду»

Вступом до позиції Анкерсмита можуть послужити дві просторові цитати з роботи іспанського філософа Х. Ортега-і-Гассета «Дегуманізація мистецтва». Звертаючи увагу на феномен нового мистецтва, він зокрема пише: «Щоб бачити предмет, треба відомим чином пристосувати наш зоровий апарат. Якщо зорове налаштування неадекватне предмету, ми не побачимо його або побачимо розпливчатим. Нехай читач уявить, що зараз ми дивимося в сад через шибку. Очі наші повинні пристосуватися так, щоб зоровий промінь пройшов через скло, не затримуючись на ньому, і зупинився на квітах і листі. Оскільки наш предмет – це сад і зоровий промінь спрямований до нього, ми не побачимо скла, пройшовши поглядом крізь нього. Чим чистіше скло, тим менш воно помітне. Але, зробивши зусилля,

ми зможемо відволіктися від саду і перевести погляд на скло. Сад зникне з поля зору, і єдине, що залишається від нього, – це розпливчаті кольорові плями, які здаються нанесеними на скло. Отже, бачити сад і бачити шибку – це дві несумісні операції: вони виключають одна одну і вимагають різної зорової акомодатії» [273, с. 224].

З точки зору іспанського філософа, відмітною особливістю нового мистецтва (тобто мистецтва, яке не перестає бути важким для сприйняття, незвичним) є перенесення уваги з традиційного об'єкту мистецтва (який є «традиційним» лише через багатовікове пристосування зору глядача саме до «такого» способу бути «предметом») на новий, такий, що раніше залишався незатребуваним. І далі він продовжує: «Більшість людей не можуть пристосувати свій зір так, щоб, маючи перед собою сад, побачити скло, тобто ту прозорість, яка і складає витвір мистецтва: замість цього люди проходять мимо – або наскрізь – не затримуючись, вважаючи за краще зі своєю пристрастю вхопитися за людську реальність, яка трепече в творі. Якщо їм запропонують залишити свою здобич і звернути увагу на самий витвір мистецтва, вони скажуть, що не бачать там нічого, оскільки і справді не бачать такого звичного їм людського матеріалу – адже перед ними чиста художність, чиста потенція» [273, с. 225].

Наведені цитати представляються доречними настільки, наскільки те, про що Ортега-і-Гассет говорив на початку ХХ століття про мистецтво, значною мірою застосовне при формулюванні результатів методологічних пошуків постмодерністської філософії історії на початку нашого століття.

Концептуальний стан, до якого приходять постмодерністське моделювання філософії історії надає відповідь на третє з означених на початку розділу питань: про співвідношення художньої і об'єктивної реальності.

Один з найбільш активних adeptів сучасної постмодерністської філософії історії Франклін Анкерсміт створює у своїх працях нову

субсистему епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії.

Однією з найважливіших передумов постмодерністського дискурсу є визнання непрозорості історичного тексту як по відношенню до описуваного в ньому минулого, так і по відношенню до намірів автора цього тексту. Мова, за допомогою якої оформляється всякий історичний документ, так само, як і всякий історичний текст, що базується на ньому, є межею пізнання. «Межі тексту, – стверджує Анкерсміт, – стають межами історичної літератури» [401, с. 9]. У загальнішому сенсі мова представляється універсальним полем людського пізнання, за яке суб'єкт в принципі не може вийти. Мова з цієї точки зору принципово «непрозора» по відношенню до минулого.

Анкерсміт намагається виявити в історичному тексті інші структурні одиниці. Він називає їх наративними субстанціями, що вже говорить про те, що ці форми організації тексту не мають потреби і не припускають іншої субстанції, окрім субстанції самої мови. «Наративні субстанції, – пише він, – суть справжні семантичні «чорні діри» в мовному універсумі, яким ми користуємося» [403, с. 281]. Порівняння з чорними дірами дуже показове, бо тим самим Анкерсміт підкреслює безпередпосилковість нарративних субстанцій, їх ґрунтовність в мовному дискурсі. Вони, отже, не припускають ніякої глибини, вертикалі. Вони посилають не до домовного буття, але до інших нарративних субстанцій.

Модерністський історіографічний дискурс виходить з наявності абсолютних орієнтирів, тобто абсолютних референтів. Таке передусім само минуле. Воно утворює онтологічний фундамент модерністського тексту, тобто і передумову, і абсолютну рамку всякого тексту. Останній існує в цій системі переконань тільки в тій мірі, в якій він віднесений до цього єдиного фундаменту. Постмодернізм же визнає умовою ідентифікації тексту присутність іншого тексту. Історична інтерпретація уперше стає визнаною, з точки зору Анкерсміта, тільки якщо є інша інтерпретація. Той, хто знає одну лише інтерпретацію, насправді не знає жодної. Минуле, з яким має справу

історіографія, є деякий опис минулого. Воно може бути уподібнене тексту, написаному на іноземній, невідомій мові, яка проте цілком співвідносна у своїй лексичній, граматичній, стилістичній, синтаксичній розмірності з тією, на якій ви створюєте ваш власний текст. Історія чинить опір дихотомії мова/реальність. Мова історії не є дзеркалом природи, вона є частиною самої природи. Мова, використувувана в історії, сама є річчю; і навпаки – речі, об'єкти історії, подібні мові (language-like) [402, с. 144]. Онтологія постмодерністського тексту має лінгвістичний характер. Тканина такого роду лінгвістичного буття утворюється з взаємореферентності наративних субстанцій, що створює свого роду поле письма. Анкерсміт помічає, що для нього «постмодернізм є передусім теорією письма. Таким чином це не стільки теорія інтерпретації, якої являється герменевтика, скільки теорія (неумисних) інтерпретованих наслідків письма в тій мірі, в якій ми виявляємо ці наслідки в літературній теорії і, звичайно, в історіографії» [403, с. 288]. Ці неконтрольовані автором наслідки, що витікають з простої наявності письмового тексту, утворюють свого роду «сад тропів». Їх фіксація має початок, але не має кінця, бо немає кінця грі інтертекстуальності. Текст парадоксальним чином не наближає, а видаляє від читача той об'єкт у минулому, з приводу якого він здавалося б і виник. Такий об'єкт як би «відкладається на потім», у міру нашого занурення в гру віддзеркалень і систем кодування, втілених в історичному тексті. Історія стоншується, перетворюючись на субсистему лінгвістичних знаків. У спробі описати історичну реальність ми входимо в лабіринт, з якого немає виходу, – адже грі інтертекстуальних віддзеркалень немає межі. Текст функціонує як відкрита система, що породжує нові сенси. Текст, що таким чином розуміється, не лише закриває доступ до минулого в його початковій подієвій безпосередності, але ставить під питання само його існування як суверенного об'єкта знання [503, с. 63-64].

Історичне буття виявляє, згідно з постмодерністським трактуванням тексту, не стільки присутність, скільки ефект присутності. Е. Гомбріх – один

з найчастіше цитованих Анкерсмітом учених, що працює в руслі постмодерністської естетики, стверджує, що твір сучасного художника – це вже не міметична реконструкція деякої прареальності, але її субституція. Він створює не подібність єдиної для художника і глядача реальності, але особливу псевдореальність. Точніше, нову реальність, бо вона онтологічне нічим не відрізняється від тієї, до якої посилають нас класичні художні твори. «Оскільки, – відмічає Анкерсміт, – позиція історика і мова, за допомогою якої він цю позицію виражає, ніде не стикаються з областю власне минулого, оскільки історіографія має ту ж непрозорість, ту ж інтенціональну розмірність, що і мистецтво» [402, с. 145]. Іншими словами, субститут реальності, яким є художній артефакт, подібний субституту історичного минулого, представленого в тексті історика. Єдність текстового простору, що заступила місце єдності буттєвого простору в модерністській парадигмі, дозволяє, на думку Анкерсміта, оцінювати якість того або іншого історичного тексту по суто лінгвістичних параметрах. «Зміст (історичного тексту) похідний від стилю» [402, с. 144]. Якщо для модернізму стиль оформлення тексту є чимось другорядним, що нічого в його стосунки з історичною правдою не додає, то для постмодерністського тексту його стилістичні параметри часто виявляються вирішальними. При тій посилці, що історичний текст є субститут минулого, тобто єдино для нас доступний спосіб існування цього минулого, а не його подібність, не максимально близька до єдиного оригіналу копія, природною представляється його оцінка, що ґрунтується не на критерії того, наскільки він як копія далекий або, навпаки, близький оригіналу, але на критерії того, наскільки він добре виконує свою функцію як заступника історичної реальності. Зокрема, наскільки він привабливий як оригінал минулої реальності, а не як її відображення. У цьому сенсі неминуче питання про якість текстової продукції істориків минулого також вирішується відповідно до лінгвістичних їх параметрів. Проблема прогресу в історичному пізнанні обумовлена проблемою його «текстової організації» [403, с. 295]. Саме вирішення цієї

проблеми повинне показати, чому ми віддаємо перевагу текстам Гіббона, Ранке, Маркса, а не текстам їх менш талановитих (у організації текстового простору) сучасників. Минуле само по собі як універсальний референт будь-якого історичного дослідження – це епістемологічне даремне поняття. Свого роду – фантом. «Тексти, – додає Анкерсміт, – це все, що у нас є, і ми можемо порівнювати їх тільки з іншими текстами. Якщо ми шукаємо кращий опис минулого, нам слід запитати себе, в якому з цих текстів доступні історичні дані краще всього використовуються. Але ми ніколи не в змозі перевірити наші висновки, порівнюючи обраний текст з самим «минулим». Таким чином, наративні субстанції не відсилають до минулого, як не вимагаються такого роду відсилання і для дискусій між істориками» [403, с. 281].

По перевазі лінгвістична розмірність історичного тексту, будучи визнаною як фундаментальна для історії як науки, відкриває можливість опису будь-якого відповідного тексту в термінах стилістичних тропів. Яскравим зразком продуктивності такого підходу для Анкерсміта є творчість Х. Уайта. У останнього, як відомо, фігурують чотири стилістичні тропи (метафора, метонімія, синекдоха і іронія). Згідно Уайту, всякий історик, свідомо або несвідомо, перетворює історичні джерела, що самі по собі вже є деякими текстами, які піддаються опису відповідно до норм обробки літературознавства будь-яких текстів, на історичні наративи. Сильові форми інтерпретації і подачі читачеві цих наративів утворюють деяку спрямованість, яка має на меті орієнтацію читача в тому, як слід (точніше, як можливо) приймати початкову групу джерел. Наратив не стільки відтворює події минулого у вигляді зв'язної розповіді про них, скільки задає модель його сприйняття, наповнюючи її деякими емоційними валентностями. Метафора не створює образ речі, але виявляє русло, тональність, у рамках якої можна відтворювати образи втраченого минулого. Сам вибір істориком відповідної тональності наративу і робить останній можливим і дієвим, тобто кінець кінцем цікавим для читача.

Історичний текст, створений відповідно від позиції історика - це не новина. Як не новина і те, що всякий історичний текст є результатом певної інтерпретації минулого. Як відмічає, наприклад, У. Уолш: «не справа історика передбачати майбутнє, але його важливим обов'язком є доказувати минуле, тобто встановлювати, ґрунтуючись на сьогоднішні, чим воно має бути» [515, с. 41]. Новою, проте, на думку Анкерсмита, стало залучення Уайтом уваги істориків і філософів історії до питання про те, чому дослідник взагалі віддає перевагу одній інтерпретації над іншою [400, с. 26]. Загальна відповідь Уайта на це питання – подібна перевага обумовлена мовною практикою.

Однак Анкерсміт не в усьому згоден з Уайтом. Про цю незгоду корисно згадати, оскільки це дозволить чіткіше виявити позицію самого голландського філософа. Анкерсміт заперечує, що чотиричленна схема Уайта є вичерпним реєстром, який охоплює усе багатство наративних можливостей історичного тексту. Проте, Анкерсміт визнає фундаментальний вклад Уайта в трансформацію філософсько-історичної моделі. При цьому він звертає увагу на наступні моменти такого роду трансформації: а) завдяки епохальній роботі Уайта, англomовна філософія історії із запізненням, але стала відповідати постмодерністському руху в сучасній західній філософії, що, окрім іншого, зробило її відкритою діалогу з іншими областями філософського дискурсу; б) пояснююча, дескриптивна орієнтація колишньої філософії історії поступилася місцем лінгвістично-інтерпретаційній орієнтації; в) постмодерністська філософія історії повернула інтерес до великомасштабних історичних текстів, тоді як дотримання позитивістської моделі призвело до «дрібнення тематики» історичного дослідження, до переважання в ньому приватної тематики (зрозуміло, слід мати на увазі, що повернення до тотальної історії в руслі постмодернізму не означає прийняття на озброєння чергової «великої теорії», яка дозволяє повернутися до жанру всесвітньої історії); г) постмодерністська філософія історії, визнаючи, що наративна мова субстанціальна, «речова», а отже, не допускає

епістемологічного характеру опису передумов і результатів історичного тексту – адже такий опис виходить з вертикалі речі/слова – скасовує епістемологічну модель історіографії; г) постмодернізм ліквідує традиційну для епістемології дихотомію: історична дескрипція минулого/минуле само по собі; д) традиційний відбір того, що можна і чого не можна говорити при написанні історії переводиться в площину стилістичної проблематики, стиль при цьому перестає грати роль зовнішньої «форми» історичного тексту, а перетворюється на «субстанцію» історії; е) нарешті, постмодернізм ставить межу неминучому, з точки зору Анкерсмита, антиісторизму епістемологічного проекту в історії, оскільки інаковість минулого більш не редукується до «комфортабельної» тотожності генеральних законів історії [400, с. 21].

Одним з найбільш ліберальних наслідків постмодернізму Анкерсміт вважає можливість співіснування самих різних історичних текстів, різних манер написання історії (у тому числі і таких, які виходять з постулатів іншої філософії історії). Їх рівне право на існування витікає з відкидання все того ж спільного онтологічного знаменника. Навпаки, вони самі складають такого роду знаменник. Критерії їх наукової цінності – вони самі. Анкерсміт заперечує їх претензії на винятковість, на володіння повнотою істини, їх ригористичність, засновану на несумісності з іншими манерами історичної дескрипції. Але зберігається їх роль як повноцінного учасника «розмови історичних текстів». З цієї точки зору в історії історичної науки ніщо не пропадає, ніщо не втрачає своєї цінності. Згідно Анкерсміту, цінність історичного тексту виявляється у феномені інтертексту, тобто у ситуації, коли цей текст стимулює створення інших текстів, що сперечаються з першим, реалізують інші лінгвістичні можливості, дають інші інтерпретації. Якщо для модернізму досконалий текст, максимально близький до свого абсолютного об'єкту – минулого, повинен зводити нанівець можливості інших трактувань того ж самого минулого, то для постмодерністського проекту удача історіографічного підприємства повинна

супроводжуватися сплеском конкуруючих підприємств. Анкерсміт наводить в зв'язку з цим слова Г. Башляра про те, що істинний факт – це той, який викликає найбільші заперечення.

Анкерсміт прагне виправдати свою позицію перед критиками, що звинувачують його в новому типі суб'єктивізму. Насправді, про який суб'єктивізм може йтися, коли суб'єкт-то в тексті і зникає. Залишається сам текст. Залишається спостерігач, який нічого не додає від себе, лише дозволяє тексту розкривати свої можливості. Текст існує для постмодерністського дослідження якраз в тій мірі, в якій він – нічий. Чи, якщо завгодно, всякий текст є текст інших текстів.

Анкерсміт також не претендує на легітимізацію домінування сучасних форм письма над минулими його формами. Навпаки, позиція Анкерсміта не предписова, а описова. Дуже показово наступне затвердження Анкерсміта: «Постмодернізм – номіналістична версія історизму» [403, с. 277]. Історизм тлумачить нам про нації, етноси, окремих індивідів, постмодернізм – про лінгвістичний апарат, який ми використовуємо, щоб говорити про ті ж нації, етноси, індивідів. Насправді в змістовному плані постмодернізм не йде далі поміна. Точніше буде сказати – не йде далі за констатацію деякої очевидної реальності – мови. В цьому відношенні постмодернізм цілком вірний критеріям істинності, виробленим філософією нового часу. Істинне те, що фіксується нашою свідомістю ясно і виразно. Але якщо для Декарта таку очевидність мала логіко-математична сфера, то для Анкерсміта це сфера мови, причому не стільки з точки зору граматики, скільки – стилістики і семантики.

Безперечно, що філософсько-історична концепція Ф. Анкерсміта може бути звинувачена в тому, в чому вона звинувачує інших – в недоліку скромності, який, у свою чергу, є скромне позначення догматизму або, принаймні, однобічності. Якщо повернутися до метафори Ортега-і-Гассета – однобічності бачення того, чим бачиш. Цікаво, що один з докорів Анкерсміта, адресований Уайту, якраз і полягає в тому, що останній

схильний усі історичні дискусії зводити до лінгвістичної їх сторони. Тоді як «нарративні інтерпретації .. суть лінгвістичні об'єкти, що створюються істориком для того, щоб надати сенс минулому» [400, с. 25]. Зрозуміло, визнає Анкерсміт, дебати про достоїнства і недоліки історичних інтерпретацій є дебатами про ці лінгвістичні об'єкти. Проте не слід забувати, – підкреслює філософ, – що саме історична інформація, тобто деяке подієве, задокументоване дане робить ці об'єкти тим, що вони є [400, с. 25].

Можна по-різному трактувати це висловлювання. Наприклад, так: мова є граничною для дослідника осмисленою реальністю. Сенс невід'ємний від тексту і народжується з інтертекстуальної гри нарративних субстанцій. Допустимо, що це так. Але само існування мови, сама текстуальність припускає інше по відношенню до мови і тексту. Ця інаковість неусувна, оскільки сенс народжується усередині мови. Але внутрішня породжуюча сенс функція мови все ж припускає щось поза нею. Інакше б сама мова «затихнула». Текст існує, маючи на увазі інше. Мова живиться незваним. Називаючи незване, вона не схоплює це останнє в слові, але породжує поле сенсів. Будучи постмодерністом, сам Анкерсміт вживає модерністську термінологію. Він говорить про «минуле», хоча «минуле» – це слово, це сегмент тексту, існуючий зараз, що отримує свій сенс з його співвіднесення з іншими словами, які складають текст. Але в той же час «минуле» є покажчик того, що це слово – деякий корелят того, що в слові не присутнє, не уловлюється. Мовне поле субстанціальне, бо є генератором сенсу. Але його субстанціальність обумовлена його відкритістю [6].

Анкерсміт вводить своє розуміння метафори. Це розуміння традиційне. Метафора, на його думку, по суті еквівалентна деякій індивідуальній точці зору, з якої нас запрошують подивитися на частину історичної дійсності. Анкерсміт переконаний, що така точка зору на метафору знаходиться в абсолютній відповідності з кантіанським трансценденталізмом, і є два найважливіші моменти їх схожості. Перше: і трансцендентальний суб'єкт, і суб'єкт, що розділяє метафоричну точку зору на світ, організовуючи наше

знання про цей світ, діють однаково. Це означає, що самі вони відділяють себе від того світу, який ними організовується, а їх інтелектуальна функція завжди працює не на освоєння релевантних частин дійсності, а на їх привласнення, тобто на пізнання дійсності, яка адаптується «під» них. «Можливо, що метафора взагалі є найбільш потужний лінгвістичний інструмент, який ми маємо в нашому розпорядженні для перетворення дійсності на світ, здатний адаптуватися до цілей і завдань людини. Метафора "антропоморфує" соціальну і іноді навіть фізичну реальність і, здійснюючи це, дозволяє нам в істинному сенсі цих слів пристосуватися до навколишньої дійсності і стати для неї своїми. І нарешті, що є навіть важливішим, сама здатність метафори перетворювати незнайому дійсність на знайому: метафора завжди надає нам можливість розглядати менш відому систему в термінах відомішої. Трансформація в знайоме – суть метафори» [6, с. 314]. На підставі поміченого ним збігу основних функцій трансцендентальної філософії і метафори, Анкерсміт заявляє про їх тотожність: трансцендентальна філософія є філософією метафоричною. У всі часи, продовжує він, метафора завжди вимагала від історика визнати важливість тільки того, що піддається організації її засобами, а усе, що чинить опір цьому, оголошувалося незначним і таким, що не відносяться до справи. До певної міри в цьому є чимала доля здорового глузду, підкреслює Анкерсміт, оскільки в історичній роботі метафоричний вимір завжди сильніше, ніж буквальне або фактографічне. І саме тому метафора в історичному дослідженні надовго стала більш менш автономним інструментом аналізу, здатним прояснити розуміння минулого. Протистояти цій тезі, а саме – чинити опір спокусам трансценденталізму і метафори привласнювати собі реальність, можна буде тільки тоді, вважає Анкерсміт, коли стане ясно, яким саме способом можна це здійснити. Для цього він і намагається трьома різними способами створити некантіанську, тобто неметафоричну, теорію історії. В результаті метафора втратила б минуле абсолютне значення, перестала б тільки одна здійснювати функцію компаса в історичній роботі.

Анкерсміт переконаний в тому, що в основі усіх епістемологічних систем філософії історії лежить деяка базисна метафора, просторова або оптична. Сама розхожа з них – «окуляри історика», складнішою може виступити, наприклад, метафора «річки часу», запропонована Л. Мінком, в якій історик поміщає себе в позицію над часом (чи над Богом), що дозволяє йому спостерігати історію, знаходячись як би поза часом. Постмодерністська філософія історії, переконаний Анкерсміт, повинна прагнути вийти за межі цієї звичної трансценденталістської аргументації і створити нову дисциплінарну практику історичного пізнання, яка має «освоїти» історію. Основу такої практики він бачить у своєрідному симбіозі герменевтики Гадамера і аристотелізму.

Історична герменевтика Гадамера в питанні дослідження минулого багато в чому ґрунтується на хайдеггерівській: вона також бере початок від людини, останнім горизонтом якої є історичність, і частково відтворює тезу про те, що буття є час (на відміну від онтологічної герменевтики, де предметом дослідження стає не історичність існування, а істина буття). На думку Анкерсміта, історична герменевтика Гадамера виходить з ідеї пізнання минулого як його інтерпретації. Остання розуміється Гадамером як спосіб вивчення тексту і пошуку його значення – *Wirkungsgeschichte*. *Wirkungsgeschichte* є інтерпретація тексту, вона обов'язково корелює з тим, як саме цей текст в різний час і в різних контекстах його прочитання застосовувався до різних історичних ситуацій. Виходить, що Гадамер робить акцент на способі застосування тексту до історичних ситуацій і минуле розглядається в контексті тлумачення тексту про нього, переміщаючись від самого тексту до його інтерпретації. Тим самим об'єкт роздумів (історичне минуле) розуміється як інтелектуальна конструкція свідомості історика і втрачає свою достовірність. По суті, вважає Анкерсміт, в герменевтиці Гадамера відбувається не дослідження, а копіювання і навіть іноді просто тиражування минулого внаслідок того, що Гадамер схильний організовувати розуміння історичного минулого трансцендентальне, відповідно до уявлень

інтерпретатора про це минуле. Заданий ракурс розгляду проблеми не дозволяє постмодерністській філософії історії, як вважає Анкерсміт, беззастережно прийняти герменевтику Гадамера як провідний принцип створеної нею теорії історичного пізнання, хоча вона і активує минуле у свідомості історика [6, с. 378-380]. Вказана версія герменевтики має бути підкріплена, по думці теоретика постмодерністської філософії історії, більш дієвими засобами аналізу. В якості таких засобів він розглядає принципи епістемології Аристотеля, зокрема, ідею про те, що між суб'єктом і об'єктом пізнання повинен існувати безперервний зв'язок.

Ф. Анкерсміт підкреслює, що для епістемологічної думки з часів Декарта був характерний розподіл суб'єкта і об'єкту, мови і світу, чуттєві дані були для неї просто знаками, що означають існування певного стану речей в навколишній дійсності. Усе це породило радикальний розрив між світом і свідомістю. Усунути цей розрив може повернення до аристотелівської концепції відчуття як довгого ланцюга каузальних процесів, де найважливішими є зв'язки між сприйнятим об'єктом, самим процесом сприйняття і сприймаючим суб'єктом, тобто до ідеї встановлення епістемологічної і онтологічної безперервності між сприйнятим об'єктом і самим сприйняттям. На підставі припущень Аристотеля про ідентичність функціонування свідомості і пізнання, Анкерсміт екстраполює аристотелівське уявлення про процес пізнання на принципи буття свідомості. Виходить, що свідомість, так само як і почуття, здатна приймати форми того, що вона сприймає (відбиває, розуміє). Слідом за Аристотелем Анкерсміт здійснює свого роду онтологізацію дискурсу, роздум у нього стає об'єктом думки. При цьому об'єкти думки є «об'єкти, які не містять матеріального або, буквально, речі без предмета» [6, с. 566]. Отже, свідомість набуває форми об'єктів навколишнього світу, а форми досвіду і пізнання не відділяють людину від світу, а об'єднують їх. При дослідженні історії застосування аристотелівського трактування суті пізнання і свідомості дозволяє, з точки зору Анкерсміта, зрозуміти минуле як частину нас самих. Звертаючись до

дослідження минулого, ми здійснюємо не акт привласнення чужої реальності, чужого нам світу, а акт пізнання тієї частини нас самих, яка з часом просто придбала дивну від нас незалежність. Це – не ознайомлення з незнайомим, а перетворення знайомого на незнайоме: глибоко в нашій самоті ми стали чужими самі собі і тепер, виглядаючи в дзеркало, пригадуємо власну забуту суть, і вона – реальність, а не ідеальна конструкція історика. Ця ідея, доповнена гадамерівськими принципами інтерпретації тексту, позбавляє історика від необхідності дешифрування минулого і відкриває широкий простір для його справжнього бачення і розуміння. Ф. Анкерсміт пропонує цю нову методологію філософії історії називати в протилежність традиційній історичним письмом.

Суть ідеї Анкерсміта в тому, що він порівнює писання історії не з наукою, що властиво кантіанському трансценденталізму, а з реалізмом в літературі і мистецтві. Не наука і не філософія є основою писання історії, а історія стає основою філософії. Історичний текст є текст саме історичний, він, на думку Анкерсміта, не потребує кантіанської «критики пізнання» і в метафоричному привласненні реальності, він логічно відрізняється від сингулярних тверджень, властивих «історичному дослідженню». Саме у цьому сенсі він швидше має щось загальне з образотворчим мистецтвом і літературою. Як і в мистецтві, референтні елементи тексту невідмітні від того, що автор йому просто приписав, у свою чергу, література завжди мала справу з текстами, і розумно вважати, що вона здатна надати новій філософії історії ряд необхідних евристик і інструментів дослідження. Анкерсміт нагадує, що надання чому-небудь правдоподібності не є умовою реалістичної інтерпретації: проста схема предмета може сказати про нього більше, ніж самий розгорнутий опис. Це тільки підтверджує вірність постулату Р. Барта про те, що існування історичного тексту підкоряється описаному нами вище ефекту реальності, який створюється контрастом між значенням і приміткою. У зв'язку з цим, вважає він, необхідно відмовитися від старих репрезентативних стратегій і зробити крок від простору минулого до

простору самого тексту. Цей крок для нього означає перший крок у створенні некантіанської неметафоричної теорії історії [6, с. 577-578].

Анкерсміт вважає, що деякі напрями в мистецтві ХХ століття дозволяють якнайповніше проілюструвати нові тенденції в писанні історії. Наприклад, у своїй творчості М. Дюшан, Е. Уорхол, Джаспер Джонс і інші класики (і просто послідовники) поп-арту прагнули переступити межу між реальністю і її репрезентацією так, що між репрезентацією і тим, що репрезентувалося, більше не існувало ніяких відмінностей. Якщо екстраполювати це положення на писання історії, то вийде, що в історичному тексті відмінності між роботою історика і реальністю стираються, здійснюється неминуче взаємопроникнення першого і другого, а сам «історичний об'єкт часто має невловимість і прозорість, яка робить проблематичною демаркацію між минулим і сьогоденням». З найбільшою переконливістю, вважає Анкерсміт, це здійснюється в жанрі мікроісторії (а також в історії ментальностей, частково в гендерній історії), в яких, кажучи словами Барта, значення зникло і усе стало приміткою. Межа між минулим і сьогоденням стирається, минуле проявляється з особливою прямоотою, і його реальність досягається за рахунок ефекту, створеного історичним текстом. Виходить, що немає реальності, що лежить поза текстом, і минуле є тільки наша ідея. Так, на думку Анкерсміта, новий реалізм в мистецтві допомагає змалювати контури нової некантіанської теорії історії: реалізм поп-арту тотожний реалізму мікроісторії. Анкерсміт підкреслює, що для філософствування ХХ століття взагалі характерне зближення з риторикою і літературою. Естетизм стає невід'ємною рисою писання історії хоча б тому, що і мова романіста, і мова історика створюють ілюзію реальності. Затвердження естетичної природи писання історії стає для Анкерсміта другим кроком створення некантіанської неметафоричної теорії історії.

Суттю цієї теорії є затверджувана ним інтенціональна природа історичного тексту: модель сприйняття тексту будується за принципом «сенса – текст», тобто принципу породження тексту суб'єктом, який говорить чи

пише. Тут «якісний аспект тексту формується під впливом мети повідомлення, а просторова організація вибирається відповідно до сенсу» [6, с. 592]. У такому разі текст притягує увагу читача до себе, до своєї форми, а не до зображуваної в ньому реальності, тобто не до свого змісту. Насправді в найбільшій мірі інтенціональну природу має текст літературний, про що, наприклад, пише А. Данто, на якого в зв'язку з цим і посилається Анкерсміт. Досліджуючи аргументи Данто, він ще раз підтверджує свою думку про те, що історичний текст має таку ж непрозорість і пріоритет семантичного виміру, як і мистецтво. У деконструкції модерністського розділу між мовою та світом полягає, на думку Анкерсміта, специфіка постмодерністської філософії історії. Тут фокус уваги знаходиться не на самому минулому, а на несумісності сьогодення і минулого, на несумісності мови, на якій ми говоримо про минуле, і самим минулим. Адже відповідно до положень постмодернізму минуле не має сенсу поза тією мовною формою, за допомогою якої воно показується. Мова є інструмент, який конструє реальність, і вона була таким, вважає Анкерсміт, вже в старогрецькому епосі, «коли греки розповідали один одному про справи своїх предків в наративах епопеї». Ці наративи були наративами метафоричними, оскільки у всі часи метафоричний компонент в історіописанні сильніше хронікального, вони будили почуття передусім моральні та естетичні і саме тому сприяли глибшому розумінню соціокультурного сенсу подій і процесів. Але ця метафора була метафорою естетизму, а не трансценденталізму і сцієнтизму. Тому звернення до дологічного історіописання, навіть із збереженням його метафоричного контексту, все одно позбавляє метафору провідної ролі в історичній роботі. Метафора просто стає вільною від трансценденталізму. «Критика метафор по фактичних підставах є діяльність, одночасно така ж безглузда, наскільки і позбавлена смаку. Тільки метафори "спростовують" метафори», – вважає Анкерсміт [6, с. 589].

Тому постмодерністська теорія філософії історії, розуміючи себе як антисцієнтистське, неметафоричне утворення, в той же час звертається у

своєму естетичному вимірі до метафори, оскільки, по-перше, метафоричний контекст в принципі неусувний з історіописання, а по-друге, для того, щоб показати обмеження цього контексту, і це – одна з особливостей постмодерністського проекту історії. В зв'язку з цим в постмодернізмі багато філософських творів створюються і прочитуються в контексті літературознавства, що, окрім іншого, породжує нову область філософії – філософію літератури. Не вдаючись до детального обговорення цього питання, підкреслимо, що літературизація філософії евристично виправдана, оскільки стимулює створення нових форм, зокрема, філософії історії. Естетизм літературознавства сприяв придбанню філософією історії стилістичного виміру.

Категорія стилю в традиційній філософії історії завжди сприймалася як істотний компонент писання історії. «Прекрасне письмо, показ літературного стилю, не додає ні йоти правди ні до історичного дослідження, ні до будь-якого іншого наукового дослідження», – вважає Бертелс. «Чи можна вживати поняття стилю як історичну категорію? Перенесення поняття стилю з історії мистецтва на загальну історію припускає, що історичні події мають на увазі не в істинному їх значенні, а в їх приналежності до єдиного цілого форм вираження», – сумнівався Гадамер. А ось П. Гей, навпаки, стверджує, що манера і стиль передбачає в той же час вирішення питання про суть дослідження, його зміст. В цьому ж, як ми вже вказували, переконаний і Хейден Уайт.

Однак разом з тим Ф. Анкерсміт вважає, що образотворче мистецтво і література все ж зробили недостатньо для розуміння суті історичного письма. Якщо класична філософія історії страждала від надлишкового сцієнтизму своєї методології, то нова філософія історії повинна побоюватися іншої крайності – розуміння себе як форми літератури.

Анкерсміт вважає, що теорія Уайта несе на собі явні сліди трансценденталізму. Він називає позицію Уайта амбівалентною: з одного боку, Уайт вводить поняття тропології, завдяки якій текст стає доступним

прочитанню безвідносно до його автора, і прагне порвати з кантіанською традицією, що привласнює собі минуле, а з іншого – залишається в межах кантіанського критицизму, оскільки, зближуючи тропи з кантіанськими категоріями, переносить референціальний абсолют від тексту до його автора, носія домінуючого тропу. Тут і починається падіння метафори, виявляється її недостатність в побудові вірної, як вважає Анкерсміт, філософії історії.

Від тези про падіння метафори Анкерсміт переходить до формулювання свого розуміння поняття історичного досвіду [6]. Традиційне трактування досвіду минулого, вважає Анкерсміт, прагне до відродження минулого, занурення в нього, до отримання тих самих досвідних знань, які належать минулому безпосередньо. В результаті досягається зворотний результат, оскільки досвід минулого підміняється минулим досвідом, що не одне і те ж. Постмодерністський аналіз феномену історичного досвіду побудований зовсім на інших підставах.

По-перше, сама ідея дослідження історичного досвіду принципово нова в історіописанні. «Більшість сучасних історичних теорій засновані на допущенні того, що минуле ніколи не може бути об'єктом досвіду по простій, але вирішальній причині: досвід завжди має місце тільки в сьогоденні, і досвід минулого тому виключений майже за визначенням. За загальним визнанням, історик може засновувати своє знання минулого на досвіді того, що минуле нам залишило – на документах, археологічних даних, витворах мистецтва тощо, але усе це є джерела історичного знання, а не само минуле безпосередньо», – пише Ф. Анкерсміт [6, с. 68]. Навіть тлумачення історичного досвіду Гадамера, згідно Анкерсміта, з досвіду історичності перетворилося на історичність досвіду, тобто на один з етапів інтерпретації історії. При цьому, визнає він, усі кантіанські теорії історії по суті є теорії досвіду, перетвореного на знання. Некантіанська теорія історії, яку створює сам Анкерсміт, згідно з його логікою, так само повинна виходити з досвіду, але інтерпретованого зовсім з інших позицій.

По-друге, в постмодернізмі теорії історичного досвіду взагалі немає, і тому Анкерсміт виступає тут її першим творцем. Фундаментом його теорії історичного досвіду стає феномен ностальгії, і це – останній, третій крок у спробі Анкерсміта створити некантіанську неметафоричну філософію історії. Особливість його позиції в тому, що за основу історичного досвіду взято не колективне минуле, а індивідуальне, по аналогії з тим, як емпіричний базис науки часто ідентифікується з візуальними спостереженнями, а емпіризм з індивідуалізмом. Анкерсміт переконаний в тому, що особисте ностальгічне минуле не занадто відрізняється від колективного.

По-третє, феномен ностальгії, вважає Анкерсміт, дозволить повніше пояснити історизм в термінах постмодернізму і, отже, зрозуміти його як радикалізацію історизму.

Ностальгія, вважає Анкерсміт, є реальний міст між фізичною реальністю минулого і нашими емоціями, що інспірує свого роду зміщення людини в просторі і в часі так, що сьогодення відходить на периферію наших бажань, а на перший план висувається минуле. Зазначимо, що йдеться не просто про дослідження історичного минулого і наближення його до сьогодення як безперечного завдання історії і філософії історії, але про пряме переживання досвіду минулого. Саме у ностальгії концентрується найбільш інтенсивний і найбільш справжній, на думку Анкерсміта, досвід минулого, оскільки в ній минуле переживається в сьогоденні і людина отримує досвід минулого як би «з перших рук». При цьому почуття недосяжності минулого, неможливості повернутися до нього зберігається і свідчить про те, що ностальгічний досвід захищає минуле, шанує розрізненість між ним і сьогоденням. Досвід розрізненості між минулим і майбутнім, що фіксується ностальгією, вважає Анкерсміт, надає історика і зацікавленому читачу відчуття єдності минулого і сьогодення, але при цьому розрізненість між минулим і сьогоденням залишається центральною. Реальність, пізнана в ностальгії, і є сама розрізненість, а не те, що лежить на одній з її сторін – минуле. Ностальгія являється у такий спосіб переживанням відмінності між

минулим і сьогоденням, у момент якого минуле реально повертається, завжди будучи частиною нас самих. Саме тут Анкерсміт використовує описану нами вище теорію Аристотеля про ідентичність функціонування свідомості і пізнання, згідно якої свідомість суб'єкта, який пізнає, набуває форми об'єктів навколишнього світу. При цьому ностальгічне минуле як би інвертує перспективу: задній план історичного дослідження несподівано стає центральним; приблизно так само це відбувається в мікроісторії, межі минулого як би розмиваються.

В цілях аргументації своєї позиції Анкерсміт далі розрізняє об'єкт і суб'єкт історичного досвіду. Суб'єкт історичного досвіду в історизмі завжди трансісторичний, він позбавлений всякої емпіричної самоти і має жорстко фіксовану точку зору, з вершини якої він поглядає на минуле. Тут історик вимкнений з сьогодення, він бачить відмінність тільки в межах минулого, тому що центрований в нього, але не бачить відмінності між минулим і сьогоденням. Історизм завжди матеріалізував минуле і тим самим поглинав феномен відмінності. Анкерсміт ілюструє цю думку метафорою Мінка про річку часу, в якій затверджується такий метафоричний погляд на минуле. Постмодерністський суб'єкт історичного досвіду, навпаки, історизований, тут метафорична точка зору неможлива через постійну флуктуацію точки зору самого суб'єкта, що пізнає. Історичний час тече, відмітка сьогодення постійно пересувається вперед, і разом з нею пересувається і сам історик, помічаючи і досліджуючи відмінність між минулим і сьогоденням. Постійної позиції (чи точки зору) у постмодерністського суб'єкта історичного досвіду немає, і це є основою, вважає Анкерсміт, для формулювання тези про відсутність точки зору взагалі: точка зору про відсутність точки зору. Проте ця теза не виключає трансісторичності постмодерністського суб'єкта історичного досвіду, який також знаходиться як би над річкою історичного часу: він одночасно і над нею, і в її русі, тобто він рухається паралельно цій річці, на відміну від суб'єкта історизму, що нерухомо завис над нею.

В результаті, виводить Анкерсміт, по-перше, сам постмодернізм стає радикальною формою історизму, по-друге, теза про відсутність точок зору або метафоризація метафори знищує метафору епістемології в історіописанні. Метафора не просто стає вільною, як у разі естетизації історіописання, а знищується взагалі і народжується некантіанська неметафорична теорія історії.

Що стосується об'єкту історичного досвіду, то в історизмі, вважає Анкерсміт, ним стає будь-який фізичний предмет, що знаходиться поза людиною і служить об'єктивізації минулого, що розуміється як лінійний процес. У постмодернізмі об'єктом історичного досвіду є об'єкти історії ментальностей, що мають надприродні здібності одночасно бути усередині людини і поза людини, як би деоб'єктивуючи минуле, розуміючи його як частину нашої ідентичності. Тут об'єктивується не само минуле, а розрізненість між минулим і сьогоденням, вона також стає об'єктом історичного досвіду [6, с. 118-119].

Анкерсміт вважає, що парадокс філософії історії полягає в тому, що вона завжди сильно залежала від цієї категорії розрізненості, але завжди відмовлялася надати вказаній розрізненості роль, яку вона повинна грати у філософсько-історичних дослідженнях. Центральність цієї ролі обумовлена тим, що в ході пізнання історії ми не «пристосовуємо» світ під себе, що було властиво історизму з його трансценденталізмом, а досліджуємо те, що було частиною нас самих, але стало раптом дивним, чужим і невідомим. На підтримку своєї позиції Анкерсміт наводить приклад з теорії психоаналізу Фрейда, де останній порівнює перцептивний апарат нашої свідомості з особливим записником, в якому наш життєвий досвід збережений так само, як і відбиток деякого предмета на воску. На думку Фрейда, так пишеться історія нашої психіки: травматичний досвід і поведінка невротика ідентичні. У результаті отримується досвід нашого психічного минулого, який ми переживаємо безпосередньо і який доступний нам у будь-який момент життя як у свідомому, так і в несвідомому, тому що він - невід'ємна частина нашої

психічної конституції. Так само історичний досвід доступний нам у будь-який момент життя, і відкривається він в особливому історичному почутті (описаному Ф. Мейнеке і Й. Хейзинга), яке Анкерсміт називає почуттям ностальгії. Він вважає, що історична репрезентація вимагає наявності незалежно-даної історичної реальності, тобто такої, яка мала б чітку структуру референції. Її дуже довго шукали в інших системах філософії історії, подібних марксовій і гегелівській. Але насправді, на його думку, її може дати тільки досвід розрізненості, який відкривається в ностальгічному переживанні минулого.

Помітимо, що «категорія розрізненості» Анкерсміта існує в філософії історії давно, вона завжди означала межу між минулим і майбутнім, але, можливо, не була офіційно введена як поняття. Постмодерністська філософія історії в результаті досліджень Ф. Анкерсміта здійснила цю процедуру, і сам Анкерсміт назвав вказану категорію структурою писання історії. Не можна сказати, що до теоретиків філософії історії постмодерна ніхто не шукав подібну структуру. Швидше вірне протилежне твердження: ці пошуки велися постійно. Е. Пітц, наприклад, у статті «Історичні структури» досить детально розглянув цю проблему і запропонував свій спосіб її рішення. З його точки зору, структура історіописання є принцип корелятивності зв'язків між мотиваційними комплексами особи, відтворюючими вірну картину її мотиваційних горизонтів і разом з цим картину усієї досліджуваної історичної дійсності. Структура, що розуміється таким чином, «відкриває перед істориком шлях, який допоможе здійснити об'єднання усіх сучасних історичних знань в цілісну картину... саме тут лежить ключ до створення універсальної історії» [6, с. 119]. Акцент, отже, робиться на мотивах дії людини, і сама теорія виконана у рамках теорії дії. Структура ж в розумінні Анкерсміта вписана в теорію приміток Р. Барта, що характеризується мобілізацією ірраціонального і тривіального в історії. Натягнення структури, а саме рух центру аналізу в загальному дослідницькому полі філософії історії як би від низу до верху, від старого до

нового, детермінує, на думку Анкерсмита, еволюцію філософії історії. Так, наприклад, колишній центр значень в дослідженні всесвітньої історії, що трактувалася теологічне, у дусі історії порятунку світу, помалу зміщувався до історії окремих націй Ранке, далі до економічної і соціальної історії Маркса і, врешті-решт, сьогодні знаходиться, на думку дослідника, в зоні історії ментальностей. Колишній центр значень поступився місцем тому, що раніше здавалося безглуздим. Він змушував філософію історії розвиватися у рамках структури, що відділяє реальність минулого від реальності сьогодення, що трактує межу між ними як перехід від одного до іншого. Сьогоднішній центр, навпаки, створює нову реальність минулого, акцентуючи увагу на відмінності між минулим і сьогоденням і заперечуючи перехід від першого до другого. На думку Ф. Анкерсмита, тут постмодерністська філософія історії і вся філософсько-історична наука взагалі, виходить на якісно новий рівень досліджень, що залишає позаду нарративізм і акцентує увагу на аналізі персонального досвіду і його наслідку – колективному історичному досвіді.

При досвіді розрізненості між минулим і сьогоденням відстань між одним і іншим зберігається, але в той же самий час минуле знаходиться безпосередньо у межах сьогодення. У цей момент лінійний час і вічність неначе співпадають, і разом з ними зникає і нарратив. В результаті історизується і об'єктивується не само минуле, а згадана відстань між минулим і сьогоденням, і саме вона стає об'єктом історичного дослідження. «Як рів з водою покритий взимку товстим шаром льоду, так минуле покрите товстою корою нарративних інтерпретацій, і історичні дебати завжди є дебати про компоненти цієї кори, а не про саме минуле, заховане під нею» [6, с. 123]. Насправді ж має бути здійснений акт дослідження безпосередньо минулого. Матриця ностальгії повідомляє історикові знання того, що упущено в міркуваннях про історичний нарратив. Але правила нарративу не універсальні, говорить Анкерсміт. Досвід відмінності між минулим і майбутнім, вважає він, показує, що існує установка по відношенню до минулого, яка не лише вільна від нарративу, але і протистоїть йому.

Підрозділ надає комплексну характеристику оформленої моделі постмодерністської філософії історії, яка у працях Ф. Анкерсмита приходиться до нового трактування поняття «історичний досвід».

Модель філософії історії Анкерсмита може бути класифікована як розрізнявальна підсистема епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії. Концептом цієї підсистеми виступає безперервна зміна історичного об'єкта, структурою – ностальгічне переживання минулого, субстратом – історичний досвід.

Реконструюючи основні ідеї Ф. Анкерсмита ми намагалися показати джерела і основні складові його постмодерністської, некантіанської, неметафоричної моделі філософії історії. У постмодерністській філософії історії сталася, на нашу думку, відкрита зустріч жорсткого раціоналізму у дусі класичного трансценденталізму і пафосу особистої модальності в історичних дослідженнях. Вирішальну роль тут зіграла недостатність традиційної моделі історії, в якій роль суб'єкта завжди обмежувалась «привласненням» світу відповідно до очевидних істин його буття. Аналітично сконструйована історія затверджувала анонімність самої історії, і особа самого історика в ній розчинялася під натиском «очевидних поглядів і відомих понять». Уся повнота історичної думки присвячувалась «найбільш суттєвому», а уся суб'єктивність емоційно особистих інтенцій відходила як би на другий план. Ф. Анкерсміт і разом з ним постмодерністська філософія історії намагаються відкрити горизонти іншого пізнання історії, не такого вже нового насправді, але, як правило, відкиданого усією попередньою філософсько-історичною думкою. Ці горизонти – алгоритм підпорядкування історичного дослідження суб'єкт-об'єктне заданій історичній реальності. В ідеалі тут не повинно бути відчуття втрати можливості адекватного пізнання минулого, а відкрита об'єктивна необхідність підпорядкування дослідницького пошуку філософсько-поетичним, естетичним і тільки потім (і тільки при жорсткій необхідності) логіко-теоретичним установкам історика.

Анкерсміт пише про так званий есенціалізм попередньої філософії історії. Він полягає в тому, що історики завжди шукали суть минулого – «принцип, який сполучав би у минулому (чи частині його) усе воедино і на основі якого все можна було б зрозуміти» [6, с. 168]. Постмодерністська філософія історії, вважає Анкерсміт, здійснює радикальний прорив в столітній традиції, і цей прорив полягає в тому, що метою історичного дослідження стає не тотальність історії, а тільки її відгалуження. Він стверджує, що в сучасній філософії історії наступила осінь, а разом з нею значно зменшилися зобов'язання історіографії і філософії історії по відношенню до науки і метанаративів традиційної історіографії. Анкерсміт пропонує порівняти історію з деревом. Стволом цього дерева є есенціалізм спекулятивних систем філософії історії, історизм і модерністський сцієнтизм – його гілки, що тягнуться до ствола, постмодернізм – листя дерева. Наступила осінь, і настала пора збирати листя. Метафора дерева вказує на те, що у філософії історії наступив час постмодерну. Історик повинен почати грати з історичним минулим у власну гру, засновану не на дослідженні минулого, а на його рефлексії. У цьому сенсі, стверджує Анкерсміт, метафоричне звернення уваги історика назад, до дологічної, досцієнтичної уніфікації минулого, практично не порушує традицію філософсько-історичного дискурсу, тому що невіддільно від усієї практики філософсько-історичних досліджень, від техніки їх вдосконалення (що допускає апеляцію до попереднього) і цілком вписується в регламентуючі принципи загального руху світової філософської і філософсько-історичної думки.

Ф. Анкерсміт помічає: «Одержимість мовою і дискурсом набридла. Ми говорили про мову більше ста років. Прийшов час змінити об'єкт дослідження. Особисто мені дуже цікава категорія історичного досвіду» [6, с. 262].

Категорія історичного досвіду укупі з іншими – піднесене, пам'ять, свідомість – може по-справжньому відновити філософію історії. Це спробував показати Леруа Ладюрі в «Монтайю», інтерпретувавши життя на

основі досвіду людини і інтерпретувавши історію, простежуючи життя. Саме це намагається зробити Анкерсміт у своїй новій книзі «Піднесений історичний досвід» [6]. Анкерсміт вважає, що тільки через наш досвід конкретного соціального і ментального світу як минулого шукане минуле стає реальністю.

Висновки до третього розділу

Висвітлений каркас постмодерністської філософсько-історичної моделі, закладений у працях Хейдена Уайта. Проаналізовані складові підсистеми епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії, елементи запозичень та новацій. Теорія Уайта надає відповідь постмодерністської філософії історії на першу з означених нами проблем – розуміння тексту як мовного явища і як об'єктивної реальності. Уайт створив особливу підсистему епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії. Концептом цієї підсистеми виступає літературознавчий принцип дослідження текстів, структурою – тропологічна заданість методу, субстратом – ті категорії, які виходять у результаті: пре-фігурація, тропологічна стратегія. Субстанцією, предметною областю є текст. По суті, реалізується складний міждисциплінарний синтез філософії і літератури. Підсумком цього синтезу виступають тексти історичних наративів, що розуміються одночасно і як дискурс, аналіз історії, і як оповідання.

Постмодерністською відповіддю на другу проблему – співвідношення об'єктивної історичної реальності і реальності тексту історичного наративу стають ідеї постілдівників Х. Уайта. Модель філософії історії Келлнера є риторичною підсистемою епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії. Її концептом виступає риторичний підхід до філософсько-історичних досліджень, структурою – літературознавчі когнітивні структури, субстратом – категорії «письмо читача» та авторська інтенція. Модель філософії історії Госсмана-Банна можна класифікувати як референціальну

субсистему епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії. Її концептом виступає референціальний підхід до філософсько-історичних досліджень, структурою – раціональність історичного аргументу, субстратом – миттєво-емоційний контакт. Найповніше загальну дослідницьку інтенцію деконструкції постмодерністської філософії історії виразив Ла Капра : мова гнучка і летуча, вона не просто дзеркало реальності, вона частина цієї реальності. Його модель філософії історії можна назвати деконструктивістською субсистемою епістемологічної постмодерністської системи філософії історії: концепт – деконструкція когнітивних принципів історичного знання, структура – переінтерпретація, контекстуалізація, субстрат – сформоване знання: текст, контекст.

Проблема співвідношення художньої і об'єктивної реальності розглянута у працях Ф. Анкерсмита, який приходить до нового трактування поняття «історичний досвід». Модель філософії історії Анкерсмита може бути класифікована як розрізнявальна субсистема епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії. Концептом цієї субсистеми виступає безперервна зміна історичного об'єкта, структурою – ностальгічне переживання минулого, субстратом – історичний досвід.

У цьому розділі нами виявлені і досліджені основні евристики (риторика, референціальність, «лист читача») і основні проблеми (історичної репрезентації, реконструкції, співвідношення тексту і контексту) постмодерністської підсистеми філософії історії. Проведений філософський аналіз методологічних інтенцій «старої» (класичної) і «нової» філософії історії. Визначено, що розгляд історії постмодерністською філософією історії здійснюється як інтерпретативна діяльність мислення по визначенню і примноженню сенсів тексту історичного наративу. Об'єктом постмодерністської філософії історії виступає текст історичного наративу як особлива знакова система і смислова реальність. Ця філософія історії бачить своє завдання в розшифровці символів цієї знакової системи, визначає історіографічні проблеми навколишнього світу як проблеми в першу чергу

текстуальні і лінгвістичні і намагається вирішувати їх лінгвістичними засобами і методами. Постмодерна філософія історії орієнтована не на науку, а на мистецтво і літературу і визначає своєю фундаментальною метою деконструкцію «старого, як Аристотель» відношення історії до поезії як дистинкцію факту і вигадки. Визначено, що аналітичний філософсько-історичний нарративізм є теорія індивідуального історичного тексту, а постмодерністський варіант вказаного нарративізму – теорія усєї практики історії, що розуміється як історичний текст в цілому. Аналітична філософія історії пропонує синхронну характеристику історичної реальності, а постмодерністська філософія історії – діяхронний аналіз історичного і виступає як лінгвістична, риторична, референціальна, деконструктивістська, розрізнявальна субсистема епістемологічної постмодерністської підсистеми філософії історії. У роботі обґрунтовано положення, що філософія історії є особлива філософська діяльність, яка аналізує принципи і умови пізнання історії, шукає, знаходить і конструює сенси виникнення і існування історії. Постмодерністська філософія історії, працюючи в діапазоні від раціонально-теоретичного або рефлексивного підходу до емоційно-образного, асоціативного мислення виступає як якнайповніше і вільніше знання граничних підстав історичного.

Головні ідеї цього розділу надруковані у працях «Історичний досвід» у постмодерністській філософії історії», «Постмодерністське бачення філософії історії Ф. Р. Анкерсмита», «Постмодерністські моделі філософії історії Л. Госсмана, С. Банна та Д. Ла Капра у світлі системного підходу», «Історична реконструкція і репрезентація у філософії історії Ханса Келлнера».

РОЗДІЛ 4

ПОСТНЕОКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ ЯК ПІДСИСТЕМА

Як ми вже зазначали основним моментом сучасного філософсько-історичного конструювання є переорієнтація досліджень під впливом постмодернізму, поєднання його постулатів з надбаннями некласичної ментальної філософії історії та складання нової постнеокласичної підсистеми філософії історії.

Поширення постмодерністських ідей призвело до створення особливої інтелектуальної ситуації, в якій, як відмічає Р. Тарнас, помітні два протилежні імпульси: перший спрямований на радикальне руйнування і викриття знання, вірувань, світоглядів, інший – на радикальне возз'єднання і примирення. Сучасна філософія історії, опинившись в такій неоднорідній і багато в чому сумнівній інтелектуальній ситуації, постала перед завданням розвинути гнучку систему теорій і точок зору, яка, не знімаючи і не спрощуючи усієї складності і множинності реальності, могла б служити опосередковуючою ланкою, що об'єднує і прояснює усе це різноманіття. Багато філософів і діючих істориків поставили своєю метою розвинути такий культурний спосіб бачення, наділений внутрішньою глибиною і універсальністю, який, не нав'язуючи апріорних обмежень можливого ряду законних інтерпретацій, зміг би скласти розкидані осколки знання в справжню і зв'язну картину [329, с. 346-348]. В результаті наприкінці ХХ століття стала формуватися підсистема постнеокласичної філософії історії, яка вважається елементом культури «неоглобалізму».

Культура «неоглобалізму» актуалізувала в філософському дискурсі питання про культурну єдність та різнобарвність сучасного світу. В межах дихотомічного мислення з його опозиціями «інтеграція – фрагментація», «гомогенність – гетерогенність», «архаїзація – модернізація», «конвергенція – дивергенція», «цілісність – множинність» ці проблеми постали як нездолані. Їх вирішення вимагає виходу на такий рівень концептуалізації, в

межах якої опозиції можуть бути усвідомлені не як взаємовиключні, а як взаємодоповнені.

Такий рівень концептуалізації надається сучасною концепцією світоцілісності, яка ґрунтується на методології нового універсалізму. Сутність цієї методології афористичне висловлена М. Я. Гефтером: «світ один, але не єдиний». Вона передбачає бачення глобального цілого як формування, в якому його локальні компоненти необхідно співвіднесені за допомогою загальних, прямих та зворотних зв'язків, в якому процеси глобалізації та локалізації розгортаються одночасно і взаємонеобхідно, де глобальне формує локальне, а локальне – глобальне. Такий погляд, що розкриває суть методології нового універсалізму, виражає сутність глобальної логіки, яка інтегрує локальне розмаїття [379, с. 102].

Основу концепції нової світоцілісності, що базується на методології нового універсалізму, складають теорії «культурного плюралізму», а також ті теорії глобалізації, які постулюють позитивний зв'язок між процесом глобалізації та культурною різноманітністю світу. Ці теорії визначають глобалізацію як становлення світоцілісності у вигляді єдиного простору, включаючи сюди також осмислення цього процесу в різних культурних дискурсах.

В культурі «неоглобалізму» таке глобальне ціле постає як протирічливе, конфліктне та альтернативне формування, а динаміка глобальної загальності стає результатом накладення та зіткнення множини різних траєкторій або навіть ансамбль траєкторій. В рамках культури неоглобалізму сформульовані також принципи пізнання цього цілого, що мають переважно методологічний характер, сукупність яких, власне, отримала назву нового універсалізму.

Як і старий універсалізм, сформульований в руслі класичної науки на базі принципу холізму, новий універсалізм також постулює цілісність світулюдства (світцілісність). Однак засоби бачення цієї світцілісності в старому та в новому універсалізмі вельми різні: у новій методології цілісність

базується на «визнання загальності зв'язків, позбавленої універсально-нівелірного характеру, зв'язку, учасники якого в принципі різномірні, творчо активні, а їх основи постають не як еманация цілого, а як визначальні та визначені цим цілим» [379, с. 93].

В рамках нового універсализму під світ-цілісністю розуміється глобальне сіткове суспільство, що створюється безліччю сітей та потоків або навіть як універсум потоків різного роду – економічних, політичних, культурних, фінансових, інформаційних, ідеологічних, а також різних видів знання. Культура «неоглобалізму», що базується на методології нового універсализму, характеризується, з одного боку, активізацією дихотомічного стилю мислення, а з другого – стремлінням до синтезу різних «опозицій»: глобального і локального, універсального і унікального, гомогенного і гетерогенного, соціо- і антропоцентристського, соціологістського і номіналістського, номотетичного і ідіографічного.

В культурному плані це було обумовлене тим, що постмодернізм належав до конкретного історико-культурного моменту – епохи неоліберализму. Захід епохи неоліберализму, на думку деяких дослідників, супроводжується кризою постмодернізму, оскільки в рамках таких постулатів постмодерністської парадигми, як методологічний та теоретичний плюралізм, заперечення системності та метатеорії, а також можливості застосування загально-значимих критеріїв істини, добра та краси для оцінки суспільних явищ, неможливо вирішити ті об'єктивні завдання, які сьогодні постають перед людством [46, с. 14].

Виникнення постнеокласичної підсистеми філософії історії можна обґрунтувати також реакцією на виклики постмодернізму, пов'язані із замахом на професію історика і соціальний статус самої історичної науки. Тому виклик постмодернізму, як відмічають дослідники, сформував цілком певний тип реакції істориків-професіоналів. Забувши про внутрішні корпоративні розбіжності, вони зосередились на формуванні образу

постмодернізму як погрози інтелектуальної діяльності взагалі і професійній історії особливо [207, с. 194-195].

Один з найбільш авторитетних захисників професійної історії від постмодерністської небезпеки Л. Стоун, констатує кризу ідентичності, який вразив історичну науку, визначив три найважливіші інтелектуальні течії, що погрожують існуванню професії історика.

По-перше, це – лінгвісти, послідовники Ф. де Соссюра і Ж. Дерріди, що заперечують наявність позатекстової реальності. По-друге, це – представники культурної і символічної антропології, які розглядають і реальність, і вигадку як набір семіотичних кодів, що визначають усі прояви життя. По-третє, це – прибічники нового історизму, що проголосили мову «посередником культури, в якій реальність конструюється і зізнається». В результаті політичні, інституціональні і соціальні практики постають «сценаріями культури», а точніше – дискурсивними наборами символічних систем.

Найбільшу занепокоєність у Л. Стоуна викликає відмова представників цих течій від пізнання історичної реальності *per se* (як вона є), що веде до втрати орієнтирів, які обмежують фантазію історика. При цьому Л. Стоун не заперечує заслуг ні «лінгвістичного повороту», що навчив істориків ретельніше розглядати тексти, використовуючи новий інструментарій для виявлення прихованої в них інформації, ні культурної і символічної антропології, що відкрила історикам нові можливості у вивченні функцій соціальних інститутів. Але це, на думку Л. Стоуна не зменшує епістемологічної небезпеки, яка витікає від заперечення позамовної реальності: «... адже якщо нічого не існує поза текстом, то історія, як ми її знаємо, повністю дискредитується, а факт і брехня стають нерозрізненні». Крім того, зміщення об'єктивного акту і суб'єктивної фікції знецінює архівну роботу історика і зрівнює можливості професіонала і літератора у формуванні образу історії в суспільстві.

Критикуючи постмодерністів, Л. Стоун наполягає на тому, що слова, будучи іграшкою людини, не можуть грати одне з одним. Тому, здійснивши ряд складних операцій – з'ясувавши авторський намір, вивчивши соціальний і політичний контекст, який створив сучасну форму мови, занурившись в традиції культури, – історик, на його думку, може досягти відносної істини, «в усякому разі, заслужити схвалення найбільш інформованого читача». При цьому він допускає можливість компромісного погляду на історію як на текст, що продукується позатекстовою соціальною реальністю і імпліцитне її містить [391, с. 305-311].

Захисники професійного статусу історичної науки вважають, що поширення постмодерністських ідей привело до розмиття традиційних уявлень про зміст і межі професійної наукової діяльності історика. Історія, відзначають вона, почала писатися та переписуватись «не стільки професійними істориками, скільки у більшій мірі культурною і політичною громадськістю, представниками інших наукових дисциплін, породжуючи багато альтернативних версій окремих подій та історичного процесу в цілому». Все це призвело до того, що «історична наука втратила монополію на пам'ять, можливість контролювати потребу у споминах та процес їх інтерпретації» [265]. В цьому вони бачать підтвердження висновків французького дослідника П. Нора про конфронтацію між історією і пам'яттю як основоположній ознаці постсучасного суспільства [268].

Основні ознаки депрофесіоналізації історичного пізнання, пов'язані з постмодернізмом, дослідники вбачають у таких моментах: 1) критерії науковості, спеціальні правила і норми, на які спиралось наукове історичне дослідження, втратили свою силу та вплив; 2) привнесена ззовні логіка мислення та моделі різних дисциплін не завжди входили у звичні стандарти та узгоджувались одна з одною; 3) безмірне розширення предмета дослідження та методів його аналізу вилилось у «постмодерністський хаос» писання історії, картина минулого роздрібнена «історією знизу» на безліч «різнобарвних уламків» [192, с. 30]; 4) відбулася атомізація історичної науки,

віялоподібне розходження її галузей одної від одної призвело до втрати єдиного термінологічного апарату, єдиної мови, придатної для комунікації між всіма істориками [55]; 5) була втрачена інтелектуальна привабливість історії, бо відбувся розрив історичних досліджень з соціальним та інтелектуальним досвідом; 6) посилилась увага істориків до проблем самоідентифікації замість концентрації зусиль на вирішенні суспільно-значущих проблем; корпорація істориків замкнулася на проблемах внутрішнього розвитку і актуалізації інтересу до самої себе; 7) створені в історичній науці інтелектуальні цінності потрібні лише вузькому колу професіоналів, фахівців відповідної галузі [207, с. 174].

4. 1. Новий сенс філософії історії

В процесі окреслювання контурів народження нового сенсу постнеокласичної підсистеми філософії історії спробуємо спочатку сформулювати ті положення класичної, постмодерністської і неокласичної ментальної підсистем, які розглядаються нею як крайнощі і піддаються критиці.

У рамках постнеокласичної підсистеми сформувався образ постмодернізму як погрози інтелектуальної діяльності взагалі, можливості пізнання історії, її методології, принципів. У зв'язку з цим йде відмова від деяких положень, привнесених постмодернізмом і пропонуються такі корективи:

1. Ідея конструктивізму в історичному пізнанні, яка базується на принципі: історична реальність виробляється безліччю видів соціокультурної практики, а істинність або помилковість історичних знань залежать від соціальних контекстів, в яких вони виробляються. Тези постмодернізму про те, що «історизм мертвий і його не можна більше вважати серйозним інтелектуальним явищем»; «світ поза культурою і суспільством не грає ніякої ролі в процесі конструювання знання»; «поза текстом не існує нічого» і

немає «ніякої позамовної реальності», яку історики здатні зрозуміти і описати. Постнеокласика критикує постмодерністів за те, що вони проголосили мову «посередником культури, в якій реальність конструюється і зізнається», внаслідок чого історичні практики представляються «сценаріями культури», а точніше – дискурсивними наборами символічних систем. В цілому відкидається відмова постмодерністів від реконструкції історії за допомогою наукових методів такою, «якою вона була», і можливості отримання об'єктивно-істинного знання про неї.

2. Релятивістська ідея постмодернізму про консенсусно-когерентний характер істини, згідно якої істинність історичного знання визначається не відношенням між знаннями і історичною дійсністю, а відповідністю історичних знань соціально санкціонованим понятійним схемам і, кінець кінцем, загальній системі ідей, що утворюють конкретну культуру. Постмодерністська концепція історичного знання базується на положенні про можливість численних прочитань дослідниками документальних «залишків» минулого, кожен з яких має право на власний погляд, і тому історії, які вони розповідають, є усього лише суб'єктивними преференціями, узятими з нескінченної безлічі можливих інтерпретацій історичних джерел. Постнеокласика критикує когнітивний релятивізм постмодерністів як визнання можливості численних інтерпретацій історичних подій, кожна з яких може бути визнана рівноцінною, оскільки є усього лише суб'єктивною преференцією.

3. Епістемологічна ідея про те, що історичне пізнання є усього лише дискурсивною практикою, що дозволяє історикам як представникам певних політичних позицій, пов'язаних з теперішнім моментом, «вирушати в минуле, думаючи про сучасність, корпатися там і перебудовувати його відповідно до своїх потреб», використовуючи ідеологізовану мову. Постнеокласика відмітає постмодерністський презентизм і концепт гуманітарного дискурсу, який створюється відповідно до певної мови, вибраного жанру і «режиму істини» заради культурного повідомлення.

4. Постмодерністська ідея про те, що історичні праці є видом літературної творчості, який, як і будь-який жанр, функціонує у рамках обумовлених риторичних правил, і тому характер історичного твору визначається не стільки принципами наукового дослідження, скільки естетичним вибором автора, який формує дискурсивну стратегію історичного тексту. У зв'язку з цим постнеокласика піддає критиці «лінгвістичний поворот», створений в історичній науці під впливом постмодернізму.

5. Когнітивна ідея про те, що гідним уваги істориків являються тільки одиничні історичні факти. Постнеокласика вбачає в постмодернізмі втрату холістичного сприйняття історичної реальності, «розсівання» і «фрагментарізацію» історії.

6. Ідея про «розрив» між минулим і сьогоденням, згідно якої сучасність не така, якою її «зробила» історія, а нова реальність і подолання минулого. Постнеокласична підсистема критикує таке уявлення про зв'язок історії з сучасністю, оскільки це робить професійне вивчення історії заняттям соціально малозначимим.

Постнеокласики піддають критиці не тільки постмодернізм в історичному пізнанні, але й класичну історичну традицію за те, що її різні течії та школи жорстко дотримувались соціологічно-номотетичних або номіналістсько-ідіографічних принципів. Це, на їх думку, приводило до одностороннього вивчення історії в рамках класичної моделі історичного дослідження. У зв'язку з цим постнеокласика, виводячи свій родовід від класичної історичної науки, піддає критиці деякі, на її погляд, застарілі методологічні підстави:

1. Намагання «консервативних традиціоналістів» ототожнити історичну науку з природознавством, елімінуючи специфіку історичного пізнання, його сцієнтизація за зразком природних наук. Постнеокласики вважають, що, хоча історія і природні науки можуть зближуватися у ряді основних методологічних передумов, між ними зберігаються істотні відмінності.

2. Уявлення класиків про те, що предметом історичного дослідження, якщо воно прагне бути науковим, має бути тільки надіндивідуальна історична реальність. Постнеокласики критикують предметну однобічність класичної моделі історичного дослідження, яка віддає пріоритет в історії соціальним явищам над індивідуальними, «мертвим» соціальним структурам і процесам над «живими» соціальними комунікаціями, об'єктивним чинникам над суб'єктивними. Постнеокласики вважають, що применшення ролі людини містифікує і примітивізував історію, відводячи її у бік фаталізму [171, с. 331].

3. Постулат класичної науки про те, що гідним уваги дослідника є лише загальне і закономірне, а вивчення одиничного і неповторного в історії не може бути визнано науковим. Постнеокласики критикують методологічну однобічність класичного історичного дослідження, спрямовану на виявлення каузальних зв'язків, встановлення історичних закономірностей і ігнорування історичної казуальності.

4. Уявлення класиків про історію як прогресивний рух до єдиного раціонально влаштованого майбутнього через подолання різноманіття історичних форм. Постнеокласики критикують методологію однолінійного прогресизму, яка припускає, що кожне окреме людське співтовариство йде по шляху, загальному для усіх, в руслі єдиної лінії світового прогресивного розвитку, орієнтири якого задаються найбільш розвиненими країнами.

5. Ідея класиків про органічний зв'язок минулого, сьогодення і майбутнього, погляд на сучасність як на закономірний результат попереднього історичного розвитку. Постнеокласики обережно відносяться до тези класичної науки про те, що реконструкція минулого дозволяє логічно пов'язати історію з сучасністю і досвід минулого можна використовувати в сучасній громадській практиці. Однак вони вважають, що сучасність не так жорстко детермінована минулим, і в ній завжди є місце вибору.

6. Протиставлення в класичній науці суб'єкта і об'єкту історичного дослідження, побудованого на абсолютизації позиції історика як

«нейтрального спостерігача». Постнеокласики критикують принцип «нейтральності» дослідника як методологічно не здійснений, оскільки в реальній науковій практиці таке відділення історичних фактів від цінностей просто неможливе.

7. Намагання класиків розглядати історичні знання як свого роду «зліпки» з об'єктивної історичної дійсності, що дозволяє надавати таким знанням статус наукових істин. Постнеокласики критикують крайній об'єктивізм класичної історичної науки, який відкидає всяку структурну роль тексту і мови в історичному пізнанні.

8. Положення про те, що основою історичного дослідження є наукові факти про минуле, достовірність яких (адекватність історичної реальності), встановлюється методом критичного аналізу історичних джерел. Постнеокласики критикують уявлення класиків про те, що історик грає вторинну роль в порівнянні з існуючими фактами, і що факти «говорять самі за себе». Вони вважають, що зміст наукових фактів визначається не лише історичною реальністю, але і залежить від уявлень самих істориків. Через це історичні факти не можуть бути повністю об'єктивними, оскільки стають такими лише через значення, яке надає їм історик [336, с. 158]

9. Прагнення представників класичної історичної науки до запозичення теорій з різних суспільних наук і використання їх як пояснювальних конструктів в історичних дослідженнях. Постнеокласики вважають, що історичні теорії не мають бути похідними від макросоціологічних теорій, оскільки вони нав'язують історії жорсткі схеми, в які потім втискується реальна історична дійсність [256, с. 3-6].

10. Уявлення класиків про методологічний плюралізм як епістемологічний недолік історичної науки. Постнеокласики критикують когнітивний монізм і прагнення класиків до створення універсальних теорій, за допомогою яких можна пояснювати будь-які історичні явища.

В цілому постнеокласика критикує представників класичної науки за те, що останні, виступаючи проти постмодерністської академічної моди,

фактично проповідують новітню форму «когнітивного абсолютизму», в якому наукова нейтральність і об'єктивність виходять за межі людської дії і набувають форми релігійної віри [370].

Постнеокласична підсистема ставить під сумнів також однобічність принципів неокласичної ментальної підсистеми філософії історії, висуваючи такі власні аргументи:

1. Протиставлення історії і природознавства, що поставило під сумнів питання про єдність наукового знання. Постнеокласики вважають, що, незважаючи на специфіку історичної науки, обумовлену особливостями її предмета і методології, існують загальні принципи науково-дослідної діяльності.

2. Уявлення про те, що предметом історичного дослідження може бути тільки індивідуальна історична реальність як сукупність унікальних історичних явищ. Постнеокласики вважають, що предметом історичної науки мають бути не лише індивідуальна реальність, але і надіндивідуальна, не лише унікальні історичні явища, але і універсальні історичні закономірності.

3. Абсолютизація суб'єктивного чинника в історії, що зробила предметом історичного дослідження мети, мотиви, інтереси і цінності людської поведінки, і ігнорування об'єктивних умов життєдіяльності людей. Постнеокласики вважають, що предметом історичної науки мають бути не лише суб'єктивні гуманітарні дії, але і об'єктивні історичні процеси і структури.

4. Ідея «атомізації» і казуальності історії і пов'язана з нею втрата холістичного уявлення про минуле як систему причинно-наслідкових і ситуаційно-факторних зв'язків. Постнеокласики зберігають домагання історичної науки на досягнення минулого як «цілісної матерії, витканої з безлічі різноколірних нитей», на відновлення багатофакторного, «каузального і казуального комплексу історії».

5. Звуження масштабу бачення історичної реальності, її розуміння і емпіричного освоєння на рівні історії повсякденності. Постнеокласики

вважають, що історик повинен вивчати не лише одиничні дії і створювані ними факти повсякденності, що існують безпосередньо *hic et nunc* («тут і зараз»), але і *big structures* (великі історичні структури) і процеси *longue duree* («довгої тривалості»), цілісне охоплення яких неможливе без певних пізнавальних процедур, що уловлюють рух історії в часі і просторі.

б. Зведення історії до культури, що поклало початок такому напрямку історичних досліджень, як «культурна історія», що супроводжувалося в історичних дослідженнях втратою наукової мови і заміною її судженнями в руслі «здорового глузду». Постнеокласики вважають, що історія з позицій «здорового глузду» має бути замінена науковою, тобто «понятійною» історією.

В цілому прибічники нової постнеокласичної підсистеми вважають, що суб'єктивізм і релятивізм в історичній науці посилюються у зв'язку з популярністю в ній соціокультурної проблематики, що призвело по суті до відмови від об'єктивно-каузального пояснення історичних подій. При цьому постнеокласика акцентує увагу на внутрішньому зв'язку ментальної підсистеми з постмодернізмом.

Постнеокласична підсистема припускає, з одного боку, дихотомічний стиль мислення, а з іншого – синтез різних когнітивних опозицій. Нині «все голосніше звучить заклик до подолання антитези сцієнтистської і гуманістичної тенденцій, структурного і антропологічного підходів, макро- і мікроісторії, системного і динамічного бачення історичного процесу» [300, с. 43].

Формування постнеокласичної підсистеми супроводжується переходом від одновимірних інтерпретацій історії до багатовимірних на основі синтезу когнітивних установок класичної і некласичної ментальної підсистем з урахуванням усього того раціонального, що міститься в постмодернізмі.

При цьому в постнеокласичній науці поступово затверджується уявлення про методологічний синтез як процес «культурного діалогу» і становлення нового історичного знання, що враховує «усі існуючі

можливості і вбирає в себе весь творчий процес як такий, а не його кінцевий результат» [395, с. 47]. Можна у зв'язку з цим згадати роздуми Л. М. Баткіна про те, що методологічна критика в науковому пізнанні повинна вестися не заради «заперечення і знищення опонента, а заради перенесення себе в його смисловий горизонт, а його – у власний смисловий горизонт» [17, с. 209].

Установка постнеокласичної підсистеми історичного дослідження на методологічний синтез виявляється в розумінні природи історичної науки. У поглядах на природу історичної науки серед фахівців існують різні точки зору. Одні дослідники зараховують історію, разом з літературознавством і мистецтвознавством, до гуманітарних наук, пов'язаних з вивченням унікальних культурних явищ, знання про яких мають неминущу цінність незалежно від будь-яких практичних міркувань. Інші вчені відносять історію до суспільних наук, значення яких, навпаки, пов'язане з практичним застосуванням знань про те, як влаштовано суспільство.

Постнеокласики вважають, що такі уявлення про природу історичної науки є недостатніми. На їх думку, історію не можна визначити як гуманітарну або суспільну науку, не втрачаючи при цьому значної частини її природи. Історія своєю чарівністю і складністю зобов'язана саме тому, що несе в собі риси обох підходів. Історична наука займається подіями і структурами, індивідом і масою, ментальністю і матеріальними силами. Історики повинні поєднувати наративні навички з аналітичними, демонструючи як співпереживання, так і відсторонення [336, с. 56].

Тому, замислившись про природу історичної науки і особливості свого ремесла, постнеокласики критикують і соціологізм класичної науки, і номіналізм неокласичної, розглядаючи їх як односторонні підходи до вивчення історичної реальності. Вони вважають, що в історичній реальності існують і соціальні цілісності, і індивідуальні взаємодії. Тому у рамках методології, яка синтезує соціологістський і номіналістський підходи до вивчення історичної реальності, постнеокласики вважають, що потрібно вивчати суспільство і індивідів в їх взаємозв'язку.

Останнім часом методологічні принципи такого синтезу отримали розробку у рамках антропосоціетального або соціетально-діяльнісного походу до вивчення суспільства і людини як паритетних взаємно проникаючих компонентів цілісного соціуму, що породжується діями і взаємодіями людей. В цьому підході, спрямованому на інтегральний вимір соціуму, синтезуються когнітивні ідеї реалізму (соціологізму) і номіналізму, які є базовими принципами класичної і некласичної моделей наукового дослідження. Підставами антропосоціетального походу виступають наступні аксіоматичні твердження:

1. Суспільство реальне, оскільки реальні соціальні дії/взаємодії індивідів і соціальних спільностей («основа релятивного реалізму»). Ця основа, пише М. І. Лапін, «включає розуміння того, що дії/взаємодії індивідів і соціальних спільностей мають різноспрямований, суперечливий характер. Це робить соціум суперечливою цілісністю, підвладною різноманітним ризикам, включаючи ризик катастрофи. По мірі ускладнення великих суспільств наростає щільність ризиків на одиницю соціокультурного простору-часу, вірогідність катастроф».

2. Суспільство як антропосоціетальне ціле, соціум є органічна система його інтегральних вимірів. «Це твердження, – підкреслює дослідник, – ми приймаємо як другу основу антропосоціетального підходу: основа соціетальної інтегральності, що доповнює основу релятивного соціального реалізму».

Антропосоціетальний підхід конкретизується М. І. Лапіним у вигляді декількох принципів:

1. Соціокультурний принцип паритетності і взаємопроникнення культури і соціальності. Цей принцип спирається на уявлення П. Сорокіна про те, що особа, суспільство і культура є нерозривною тріадою, жоден з членів якої не може існувати без двох інших. В той же час, ці параметри паритетні: жоден з них зводиться до іншого і не виводиться з них.

2. Принцип функціональної суперечності соціальної дії, заснований на

філософському розумінні діяльності (К. Маркс, М. Вебер) і людини як багатовимірної, біо-соціо-культурної істоти. Багатовимірність людини поєднана з її суперечністю, що проявляється в суперечності функцій її дій, взаємодій і їх результатів.

3. Принцип неповноти антропосоцієтальної відповідності, що означає неповну сумісність особово-поведінкових характеристик людини як соціалізованого актора (особи) і характеристик соціуму, можливість їх протистояння (А. Турен).

4. Принцип нестійкості антропосоцієтального балансу, який припускає, що різноспрямованість дій соціальних акторів не дозволяє забезпечити тривале збалансоване задоволення суперечливих потреб, цінностей, інтересів суб'єктів, взаємодія яких утворює суспільство (Т. Парсонс). Частіше спостерігається віддалення від точки рівноваги, що створює ситуації ризиків, а якщо це віддалення перевищує критичні значення, то ціле трансформується в якісно інший стан або руйнується.

5. Принцип проти-спрямованості і взаємно-зворотності (інверсійності) впливу соцієтальних процесів: кожному процесу, що втілює динаміку соціуму і має певну спрямованість, відповідає протилежно спрямований процес: один з них забезпечує відтворення відповідних структур, а інший – їх зміну. Ці процеси зворотні по своєму впливу в суспільстві на різних етапах його еволюції: на одному етапі може переважати один з них, а потім переважаючим стає протилежний процес

Можна сказати, що постнеокласична підсистема виступає за інтегральну версію філософії історії. Долаючи однобічності антропологічного і лінгвістичного підходів, вона пропонує ідею «третьої книги» («ghost of a potential third book»), яка повинна об'єднати дослідницькі практики, що тяжіють як до мікроісторії і наративу, так і до макроісторії і аналізу [55].

У зв'язку з цим в постнеокласичній науці питання про те, що більш значуще для пояснення минулого – вивчення соціальних структур і процесів

або дійових осіб історії і їх ціннісних орієнтацій, втратило свою минулу гостроту. Зроблені висновки про непродуктивність ізольованого розгляду соціального та індивідуального і плідності включення людини в соціальний і інтелектуальний контекст епохи, відкривають нові дослідницькі перспективи [192, с. 40]. Йдеться передусім про нове розуміння синтезу макро- і мікроісторій в постнеокласичній науці [302].

У класичній науці мікроісторичні події розглядалися як окремі випадки макроісторичних процесів і структур. У постнеокласичній підсистемі синтез макро- і мікроісторій зв'язується з цілісною і багатовимірною концепцією історії. Мікро- і макроподії в ній розглядаються як різні рівні історичного минулого. Виділення цих рівнів історичних подій, по-різному сполучених один з одним в просторово-часових координатах, і виявлення особливих точок інтеграції на кожному з цих рівнів означає нове бачення історії, в якому вона постає не у вигляді безперервного лінійного процесу, а як нелінійний розвиток суспільства з усіма його переривчатостями і нерівномірностями [25, с. 30-36].

При цьому підкреслюється, що «зв'язок між мікро- і макрорівнями соціальної реальності слід розуміти не лише як взаємодоповнює, але і як історично мінливе відношення єднання і незбіжності. Зневага такою установкою завжди означала в методологічному сенсі або об'єктивістське зведення історичної дійсності до «анонімних» процесів, або суб'єктивістське вичленення індивіда з контексту соціальної практики. Будь-який з цих підходів, безперечно, свідчив про недосконалість уявлень про минуле і ставив під сумнів критерії науковості його осмислення. Тепер йдеться не про просте «складання» рівноправних підходів, а про «розробку якісно нових методологій, здатних тримати у своєму фокусі не лише (і не стільки) об'єктивні і суб'єктивні параметри буття, а спосіб їх взаємодії» [192, с. 39].

Долаючи антитезу соціологічного і антропологічного підходів до вивчення минулого, постнеокласична підсистема виходить на проблематику соціокультурної історії, що пройшла шлях від «соціальної історії культури»

до «культурної історії соціального», в якій акценти зміщені від інтерпретації культури як «сітки символів» до конструювання соціального буття за допомогою «культурної практики». У рамках такого підходу дослідники особливу увагу приділяють точкам перетину інтелектуального і соціального в діяльності індивідів і прагнуть показати, яким чином їх суб'єктивні інтенції реалізовувалися в просторі можливостей, обмежених об'єктивними соціальними умовами, що несуть в собі безліч альтернатив історичного розвитку. Метою такої інтегральної версії історичного пізнання є «створення такого варіанту осмислення минулого, де була б розкрита внутрішньо рухлива єдність об'єктивних структур і суб'єктивних уявлень у рамках людського досвіду» [192, с. 31].

При такому розумінні історія стає «перехрестям, де сходяться завдання багатьох дисциплін. Історики перетворюють ці завдання на свої власні, поміщаючи їх в рамки історичного контексту і історичного процесу. Вони відкидають ті інтелектуальні позиції, що лежать над або за межами історії; решту вони асимілюють, тим самим незмірно збагачуючи її предмет. Це дає можливість, на їх думку, більш менш адекватно зрозуміти минуле в його реальній складності» [336, с. 286].

Поставивши завдання адекватного розуміння минулого в його реальній складності, постнеокласична підсистема особливу увагу приділяє проблемам науковості історичного дослідження. Однією з них є проблема наукової раціональності, яку в даному випадку можна розглядати як похідну від сучасних уявлень про раціональне мислення.

Специфіка сучасної раціональності, на думку В. С. Швірева, полягає в тому, що раціональне мислення виступає не як констатуюча раціональна свідомість, а як щось проектно-конструктивне. Раціональний той, хто здатний поглянути на дійсність, як вона є, той, хто побудував певний образ цієї дійсності. У цьому «образі-реальності» нерозривно злиті уявлення про дійсність з самою дійсністю. У сучасній проектно-конструктивній раціональній свідомості реальністю виступає не наявно-дана ситуація як вона

є, не буття, а становлення, та проблемна ситуація, в якій ми існуємо. Тому сучасна раціональність – це передусім сприйняття тих рамок умов проблемної ситуації, в якій ми існуємо. Сучасна раціональність припускає плюралізм різних позицій і рефлексію, і в цьому плані можна говорити про раціонально-рефлексивну свідомість [20, с. 122-123].

Постнеокласична раціональність – це раціональність особливого роду, яка сформувалася в результаті синтезу таких установок, як пошук істини в класичній науці і встановлення залежності пояснювальних характеристик предмета дослідження від його методології, доповнення їх осмисленням ціннісно-цільових орієнтацій суб'єкта наукової діяльності в їх співвідношенні з соціальними цілями і цінностями. Тому постнеокласична раціональність припускає рефлексію над ціннісними підставами наукової діяльності, вираженими в науковому етосі [325, с. 15].

У історичному пізнанні постнеокласична раціональність проявляється в інтеграції істини і моральності, а це дає можливість інтерпретувати історичне дослідження не лише як ціле-раціональну, але і ціннісно-раціональну дію. У зв'язку з цим постнеокласики, зберігаючи об'єктивістський пафос історичної науки, вже не так рішуче відстоюють тезу про «єдність наукового знання», яка була бойовим кличем логічних позитивістів в першій половині ХХ ст. Так, наприклад Д. Тош пише, що хоча історія та природничі науки можуть зближуватися в ряді основних методологічних передумов, між ними зберігаються істотні відмінності [336, с. 160].

Піддаючи критиці тезу логічних позитивістів про «єдність наукового знання», постнеокласики вважають, що історична наука, на відміну від природознавства, надає куди більший простір уяві. Уява пронизує усе мислення історика, оскільки дослідник повинен не лише висувати наукові гіпотези і пояснювати історичні факти, але і проникати в атмосферу минулого, розуміти менталітет людей іншої епохи. В процесі дослідження історикові доводиться постійно стикатися з інформаційними прогалинами,

які він може заповнити, створюючи уявні картини в ході вивчення історичних джерел.

Крім того, в історичному дослідженні жорстке відділення фактів від цінностей, як того вимагали позитивісти, неможливе. Історик «залучений» в предмет свого наукового дослідження, співпереживаючи, він пропускає минуле через себе. Наукове історичне дослідження – справа індивідуальна, а часто і дуже особиста, і творче сприйняття кожним істориком своїх матеріалів завжди буде унікальним. У зв'язку з більшою суб'єктивністю історичних пояснень їх значущість в історичній науці значно менша, ніж пояснень в природознавстві, з приводу яких між ученими в цілому існує науковий консенсус. В історичній науці такий консенсус навряд чи можливий. Відомі історичні факти, можливо, і не піддаються сумніву, але їх інтерпретація або пояснення стає предметом нескінченних суперечок серед фахівців.

У зв'язку з цими роздумами деякі представники постнеокласичної науки відзначають «конструктивістський» перелом, що відчутний в історичному мисленні. Історики, як пише президент Міжнародного конгресу історичних наук Юрген Кока, почали ясніше усвідомлювати, що «ті поняття, які вони використовують, накладають глибокий відбиток на дійсність, яку вони реконструюють. Нам відомо, що на історичну дійсність, про яку ми розповідаємо, впливають наші запитання, уявлення та поняття. Будь яка реконструкція минулого стає дитям історика» [205, с. 18-19].

Постнеокласична підсистема визнає, що в історичному дослідженні джерела нічого не «говорять» безпосередньо, історичні факти відбираються ученим, а не просто виставляються для огляду, історичні знання завжди включають змагання минулого і сьогодення, де сьогодення іноді занадто давить на минуле, наукове пояснення пов'язане з ретроспективним мисленням і кожна історична робота в певному значенні формується естетичними і політичними перевагами автора. У такому контексті історичне знання, пише Д. Тош, «не є, та і не може бути "об'єктивним", тобто

емпірично почерпнутим в усій повноті з об'єкту дослідження. Це, проте, не означає, як можуть припускати скептики, що воно є довільним або ілюзорним» [336, с. 182].

Під впливом постмодерністів постнеокласична підсистема в ході історичного дослідження велике значення надає текстам, і тому пропонує компромісний погляд на історичну реальність. З одного боку історія – це текст, що продукується позатекстовою історичною реальністю і імпліцитне її містить. З іншого боку, предмет історичного дослідження завжди вибирається істориком раніше, ніж він починає проявлятися в результаті дослідження, тобто предмет дослідження швидше задається текстами, чим позатекстовою реальністю.

У зв'язку з цим важливою стає проблема знаходження «передатної ланки» між текстом і історичною реальністю. Розглядаючи питання про те, як реальне перетворюється на дискурсивне, постнеокласика знаходить вирішення цієї проблеми в так званій текстовій аналогії, особливій «інтертекстуальності» тексту і історичного контексту, в якій реальне, втрачаючи свою реальність, ще не стало дискурсивним. Для виявлення подібної «текстової аналогії» Г. Спігел, наприклад, пропонує використовувати метод «відносного читання». Згідно з цим методом явні значення тексту, що порівнюється з контекстом, пізнаваним з інших джерел, розглядаються разом з прихованими та домислюваними значеннями. Це умовчання має відношення як до тексту і контексту, так і до соціального поза текстом [503, с. 59-86].

У зв'язку з проблемою реального і текстуального деякі представники постнеокласики, що відчували вплив постмодернізму, вважають, що «реальне» існує незалежно від наших уявлень про нього і впливає на них. «Але це вплив завжди дискурсивний, і ми повинні наполягти на тому, що історія ніколи не з'являється нам інакше як в дискурсивній формі, яка включає усі види комунікації, у тому числі і невербальні» [461, с. 247].

Захищаючи науковий статус історії, постнеокласики вважають, що якщо в теорії усі ці моменти, пов'язані з текстовою і позатекстовою реальністю, компрометують роботу істориків, то на практиці вони можуть бути зведені (і зводяться) до розумних пропорцій. Історія – не зразок реалізму, але і не жертва релятивізму. Вона займає проміжне положення, при якому наукові методи удосконалюються з метою якомога більше наблизити рівень дослідження до «реальності» і максимально видалити його від «відносності» [443].

Звідси витікає, що перед тим, як робити який-небудь висновок про реальний статус наукового історичного знання, потрібне старанно вивчити уявлення істориків. При цьому ми здобудемо більшу впевненість, якщо вважатимемо, що інтерпретація історії формується соціальним, а не особистим досвідом. Оскільки суспільні цінності міняються, то і інтерпретація історії схильна до постійної переоцінки. «Ті аспекти минулого, – пише Д. Тош, – які в цю епоху вважаються гідними уваги, цілком можуть відрізнитися від того, що було вартим згадки в попередні періоди» [336, с. 160]. Тому не лише кожне покоління переписує історію, але і кожен напрям історичної науки трактує її по-різному [38, с. 432].

Проте, незважаючи на це, історичні знання не перестають претендувати на статус наукових, і історики не бажають відмовлятися від претензій своєї дисципліни на наукову репутабельність. Тому однією з головних функцій професії історика є впровадження наукових стандартів дослідження і обмеження інтерпретаційного свавілля [336, с. 180]. Таке обмеження передбачає, на думку Д. Тоша, дотримання дослідником трьох вимог. По-перше, історик повинен аналізувати власні погляди і переконання, щоб зрозуміти, як вони співвідносяться з дослідженням, яке він проводить. По-друге, ризик сплутати очікувані і реальні відкриття зменшується, якщо спрямованість дослідження виражена у вигляді ясної гіпотези, яка підтверджується, відкидається або модифікується у світлі фактів, і автор повинен першим шукати проріхи у своїй концепції. По-третє, дослідник

повинен поміщати свою роботу в строго історичний контекст. Недолік «презентизму» та «деконструктивізму» полягає в тому, що події та особистості вириваються з реалій своєї епохи та заганяються в рамки концептуальної структури, яка до цього періоду була позбавлена будь якого сенсу. Дотримання цих трьох вимог дозволяє багато в чому обмежити рівень спотворень в історичних роботах. Проте воно не здатне покласти край спорам і розбіжностям. Було б невірним вважати, пише Д. Тош, що варто історикам виробити високий рівень самопізнання, надати чіткість своїм робочим гіпотезам і скрупульозно дотримуватися вимог історичного контексту і їх наукові судження співпадуть. «Нікому не дано повністю абстрагуватися від власних переконань або сторонніх впливів; факти зазвичай можна витлумачити на підтримку прямо протилежних одна одній гіпотез; а оскільки джерела ніколи не передають минуле в усій повноті, то відчуття історичного контексту пов'язане і з даром уяви, який залежить від прозорливості і досвіду кожного конкретного історика» [336, с. 183].

Слід зазначити, що деякі сучасні історики, стурбовані проблемою науковості історичних досліджень, шукають притулок в необмеженому емпіризмі. Для них науковість – це передусім відновлення пріоритету діяльності історика, спрямованої на отримання історичних фактів. Відкидаючи історичні метанаративи і теорії як такі, вони вважають, що «в скарбниці минулого більш ніж достатньо окремих прикладів для підтримки будь-якого загального припущення. Найпростіше стукнути історію по голові тупим знаряддям гіпотези і залишити на ній відбиток» [481, с. 380]. Однак знайти переконливе пояснення однієї окремої події в історії не так вже і просто, а спроба зв'язати їх в ланцюг або в систему усеосяжних категорій призводить до того, що дослідник занадто далеко віддаляється від достовірних фактів. Тому теоретичну історію як історію у вигляді абстрактних міркувань, на їх думку, потрібно залишити філософам і віщунам [36].

Ці дослідники вважають, що теоретизування в історичній науці заперечує саму суть цієї наукової дисципліни, що має справу з людиною – унікальним суб'єктом в конкретному контексті часу і простору. Усі історичні теорії містять детерміністський елемент, а детермінізм – це заперечення свободи особи в історії. Тому особливо негативно, як відмічає Д. Тош, вони відносяться до теорій, які проповідують зумовленість історичного процесу і нездатність осіб що-небудь змінити ні в сьогоденні, ні в майбутньому [336, с. 190-191].

Крім того, спроби теоретизування в історичній науці закінчуються, на їх думку, тим, що вона потрапляє в залежність від суспільствознавства, оскільки історики-теоретики не створюють власних теорій, а запозичують теоретичні положення у соціології, соціальної антропології і політекономії – дисциплін, що вивчають не минуле, а сьогодення, де історія є усього лише випробувальним полігоном для їх соціальних теорій. Історики-теоретики просто «підіграють» їм, підриваючи самодостатність власної дисципліни.

Визнаючи емпіризм найважливішим елементом історичного дослідження, його науковість постнеокласика зв'язує з розробкою власне історичних теорій. При цьому підкреслюється, що «наші поняття визначаються результатами досліджень, але і результати досліджень визначаються початковими поняттями, які впливають на наш вибір фактів, на їх аналіз і на наші висновки. Ті, хто думають, що можуть обійти такі теоретичні проблеми і "багатослівні філософствування", кажучи "просто про факти", особливо підвладні небезпеці потрапити в цю пастку. Концептуальна наївність анітрохи не краще за розпливчатість висновків» [382, с. 430].

При цьому постнеокласика вважає, що історичні теорії не заперечують ні унікальності конкретних подій, ні значення людського чинника в історії, оскільки предметом теоретичного аналізу виступає суть історичних явищ, їх порівняння і систематизація з метою виявлення історичних закономірностей. Тому завданням історика є не лише емпірична реконструкція історичних подій в їх унікальній неповторності і у властивих їм буденних поняттях, але і

теоретична філософська інтерпретація історичних фактів в категоріях науки. Остання починається зі з'ясування суті історичних подій. Оскільки суть – це привласнення імені, то історики, займаючись теоретичною інтерпретацією фактів, стикаються з проблемою загальних понять, які виходять за межі безпосередньої області їх досліджень. Використання таких понять надає можливість не лише встановити те загальне, що властиво певному класу історичних явищ, і повторюваність їх характерних рис, але і виділити ті аспекти, які не вписуються в загальні поняття і які надають історичним явищам унікальні риси.

Теоретична філософська інтерпретація передбачає також пояснення історичних фактів. Наукове історичне знання включає не лише опис конкретних ситуацій і процесів, що мали місце у минулому. Історики-емпірики з їх професійною прихильністю до роботи з історичними джерелами часто забувають про існування загальних проблем наукової інтерпретації, що вимагають пояснення цих ситуацій і процесів. При цьому, як вважає постнеокласика, чим ширше масштаб історичного дослідження, тим сильніше потреба у філософській теорії, яка не просто вказує історикові на нові дані, але і дає йому можливість пояснювати ту або іншу ситуацію або процес. Може статися, що історичні теорії не витримують випробування фактами, але це не причина для відмови від застосування теорій в історичному дослідженні, а привід для уточнення когнітивного поля дії цих теорій або перевірки достовірності історичних фактів. Саме завдяки крихкій рівновазі між синтетичним і аналітичними методами, невідповідності між теорією і емпірією, моделлю і дійсністю відбувається розвиток історичного знання [511, с. 78].

Тому одним із завдань історичного дослідження є перевірка теорій, їх вдосконалення і розробка нових з урахуванням усіх доступних історичних фактів. Історики, відмічає Д. Тош, займаються цим не в гонитві за теорією як останньою інстанцією, яка вирішить ту або іншу інтерпретаційну проблему, а тому що без теорії вони просто не можуть підступитися до дійсно значущих

питань історії. При цьому він відмічає, що в сучасній дослідницькій практиці найбільший вплив мають дві групи теорій, які широко використовуються ученими в пояснювальних процедурах. Одна з них включає теорії, що відносяться до проблем сенсу і відображення, інша група – це теорії, що розкривають природу суспільства і його структуру [336, с. 218].

Надаючи велике значення філософії в історичному дослідженні, постнеокласика підкреслює специфіку історичних теорій. У багатьох наукових дисциплінах теорії є індуктивне виведені на основі вивчення фактичних даних загальні положення, що іноді набувають форми закону. Історики, як відмічають дослідники, в такому значенні поняття теорії практично не використовують. У зв'язку з цим деякі учені, що розглядають традиційну історію (історіографію) передусім як емпіричну історію, звертають увагу на те, що розрив просторових, тимчасових і логічних масштабів між філософією історії і емпіричною історією настільки великий, що з'являється необхідність в середній проміжній ланці. Таку ланку називають теоретичною історією, розглядаючи її як номінацію для позначення усіх напрямів, що характеризуються застосуванням наукової логіки теоретичних понять і гіпотез, моделей і теорій до виявлення закономірностей історичного розвитку у відносно великих соціально-просторових і часових масштабах.

В цьому випадку «образ теоретичної історії, – відмічає М. С. Розов, – бачиться, з одного боку, як необхідна ланка, що сполучає філософію історії і традиційну емпіричну історію, з іншого – як синтез різнорідних парадигм соціального і історичного знання. Таке розуміння корисне, оскільки дозволяє "стягувати" і інтегрувати накопичені теоретичні знання про історію з різних, часто дисциплінарно ізольованих напрямів. В той же час таке широке і дуже розмите розуміння теоретичної історії перешкоджає розробці єдиної методології» [306, с. 34]. У зв'язку з цим М. С. Розов розглядає теоретичну історію у вузькому сенсі як наукову дисципліну, спрямовану на вивчення закономірностей, результатів і напрямів великих якісно-кількісних змін в

історії (зародження, зростання і розвитку, занепаду, розпаду, трансформації людських суспільств) шляхом запозичення з інших наук, синтезу і перевірки гіпотез, моделей і теорій через зіставлення їх з даними емпіричної історії.

Таким чином, теоретична історія використовує як початковий матеріал і основу для перевірки гіпотез результати емпіричної історії. У цьому сенсі теоретична історія є прибудовою, що як би «паразитуює» на потужному дереві емпіричної історії. Проте результати самої теоретичної історії потім з неминучістю пронизують усе це тіло подібно до нервової системи, примушуючи переосмислювати колишні усталені дискурси, і спрямовують інтерес і діяльність емпіричної історії по нових руслах [306, с. 35-37].

Для більшості представників постнеокласичної підсистеми історична теорія зазвичай означає інтерпретаційну схему, що надає дослідженню імпульс і впливає на його результат. При цьому одні історики чітко дотримуються певних теоретичних орієнтацій, в руслі яких здійснюється інтерпретація історичних фактів. Інші визнають значення теорії тільки як стимулу, відправної точки дослідження, але виступають проти підгонки під неї історичних фактів [336, с. 218].

Таке сполучне теоретизування в історичному дослідженні, будучи однією з істотних ознак його науковості, в той же час таїть дві когнітивні небезпеки. Перша полягає в тому, що теорія в історичній науці може витіснити історичні факти. Таку можливість необхідно сприймати серйозно, оскільки, з одного боку, пропуски в історичних джерелах і особливо відсутність переконливих даних в питаннях причинності історичних подій дозволяють висувати досить абстрактні припущення і видавати бажане за дійсне. З іншого боку, історичне дослідження – це завжди відбір історичних фактів, і теоретичні принципи цього відбору можуть спотворити результати. Крім того, на доказ майже будь-якій теорії можна підібрати вражаючий набір окремих історичних прикладів, що вписуються в бажану схему.

Орієнтована на теорію історична наука, поза сумнівом, як підкреслює дослідники, схильна до цих небезпек, як, втім, і робота багатьох істориків,

що відкидають теорію і залишаються в блаженному невіданні про уявлення і цінності, що впливають на їх власний відбір і інтерпретацію фактів. Історики, які намагаються просто «йти за джерелами», швидше підпадуть спокусі прийняти бажане за дійсне, ніж ті, хто починає дослідження з формулювання чіткої гіпотези. Якщо відбір даних необхідний, то він має бути репрезентативним. Однак якщо певній теорії відповідає лише частина даних, що відносяться до проблеми, то цього мало; вона повинна корелюватися з усім об'ємом наявних історичних фактів. Усе це передбачає, що історик в певній мірі повинен уміти дистанціюватися від тієї або іншої теорії і бути готовим відмовитися від неї, якщо теорія не підтверджується історичними фактами.

Ще одна когнітивна небезпека, яку таїть таке теоретизування в історичному дослідженні, пов'язана із загрозою поглинання історії суспільними науками, оскільки історики часто використовують теорії, запозичені з цих наук. Використання в історичних дослідженнях соціальних теорій, які пов'язані з масовими, а не індивідуальними діями людей, цілком можливо, але за умови, що вони виступають пояснювальним концептом, а не схемою, під яку підганяють історичні факти. Як вважають постнеокласики, ці теорії «слід розглядати як відправну точку. Результатом роботи істориків стане їх модифікація, можливо, дуже істотна, і побудова на їхньому місці теорій, що вміщують справжнє схрещуванням історії і суспільних наук. При такому результаті обидві сторони тільки виграють» [336, с. 195].

Постнеокласики відзначають також, що використання соціальних теорій в історії надає тотальність (однозначність) історичним інтерпретаціям, які містять «реальні елементи історії», але не дозволяють усвідомлювати їх частковість. Крім того, соціальні теорії задають граничний рівень абстракції, що веде до розриву між «логікою теоретичного викладу та емпіричним матеріалом» [336, с. 195].

Постнеокласична підсистема вважає найпродуктивнішою в історичному дослідженні «теорію середнього рівня» як точку перетину

філософської теорії і емпіричних узагальнень [383, с. 30]. Ця теорія, що розробляється істориком, не є похідною від соціальної теорії. Її «серединний» рівень полягає не в тому, що її категоріальна система стоїть «на півдорозі» між загальними категоріями соціальної теорії і дослідницькими методиками історика і зовсім не в використанні пояснювальних методів і теорій різних суспільних наук. Цей рівень – в самій природі історико-теоретичного знання, що орієнтується на дослідження конкретної історичної дійсності.

«Теорії середнього рівня» – це синтетичні теорії, які інтерпретують взаємозв'язок між індивідуальними діями і соціальними структурами, включаючи, з одного боку, розуміння індивідуальних дій, спрямоване на встановлення їх цілей або цінностей, що суб'єктивно мають на увазі, а з іншого – соціальне пояснення цих дій, пов'язане з визначенням їх суті, виявленням стійких взаємозв'язків між ними, закономірностей функціонування і тенденцій зміни.

«Теорія середнього рівня» як форма наукового дослідження має інструментальне значення. Відкидаючи існування універсальної істини, так само як і можливість зображувати минуле «як це було насправді», така теорія за своєю епістемологічною природою, проте, оптимістична, оскільки не просто декларує наявність історичної істини, але обґрунтовує її своєрідність і способи отримання. Тим самим затверджується науковість історії, здатної продукувати істинне знання про свій предмет, і разом з цим розкривається специфіка цього знання.

Ця специфіка полягає в тому, що історична теорія носить імовірнісний характер і є за своєю природою об'єктивно-суб'єктивним знанням. Об'єктивним в тому плані, що його основою виступає історична реальність, на яку спрямована пізнавальна активність дослідника з метою її реконструкції. Суб'єктивним в тому відношенні, що це знання несе на собі невідгубний відбиток часу історика, а також його особових якостей. Суб'єктивним історичне знання являється і тому, що це – уявлення про те, як

«історія робиться», тобто знання про суб'єктивні компоненти діяльності людини, необхідно присутні в усьому ланцюзі історичних подій. Тому у «теорії середнього рівня» увага акцентується на суперечливості, взаємозв'язку і взаємопереході об'єктивного і суб'єктивного в історичній реальності [383, с. 28-29].

Така теорія, як підкреслює Б. Г. Могильницький, виходить з визнання діалектичної взаємодії об'єктивного і суб'єктивного начал в історії, знімаючи одвічне питання про те, чи є вона об'єктивним закономірним процесом або непередбачуваним продуктом суб'єктивної діяльності людей. Тим самим теорія, демонструючи об'єктивно-суб'єктивну природу історичного знання, допомагає уникнути обох епістемологічних крайнощів. Але такий об'єктивно-суб'єктивний характер носить і сама минула дійсність, яка вивчається істориком, що і обумовлює пізнавальну ефективність «теорії середнього рівня» [256, с. 6].

У постнеокласичній підсистемі вважається нормою наявність множинності теоретичних підходів і оцінок. Природа історичного дослідження така, пише Д. Тош, що при найжорсткішому професійному підході залишається плюралізм тлумачень. І це потрібно розглядати як силу наукового дослідження, а не його слабкість. Адже прогрес історичного знання в рівній мірі залежить і від зусиль окремих дослідників, і від зіткнення конкуруючих інтерпретацій в ході наукових дебатів [336, с. 183-184].

Необхідність теоретичного плюралізму обумовлена, як вважають дослідники, невичерпністю самої історичної реальності. Це робить можливим створення не одного, а декількох варіантів історичної теорії, перетворюючи при цьому на ілюзію претензії будь-якого з них на монополію в плані затвердження істини [317, с. 3-4]. Тому історики завжди думали і думають по-різному, і в цьому сенсі різниця мислення виступає «необхідною, хоча і не єдиною умовою розвитку історичного пізнання, отримання нового знання» [318, с. 8-9].

Однак, при позитивному відношенні до теоретичного плюралізму в історичній науці, деякі постнеокласики, претендуючи на об'єктивну науковість історичного дослідження, розглядають плюралізм «як необхідну умову розробки найбільш адекватного варіанту історичної теорії». Вони вважають, що єдність історії, її інваріантність виправдовує пошук такого варіанту історичної теорії, тому наявність багатьох теорій «не може означати їх рівноцінності з точки зору головної умови, що правомірно висувається до них – ступеня адекватності осягнення дійсності» [253, с. 79].

З питанням про способи інтерпретації історії тісно пов'язана проблема, яка часто трансформується в дилему – пояснення або розуміння як вираження класичного і некласичного в історичному пізнанні. Нині в дослідницькій практиці широко використовуються такі класичні моделі раціонального пояснення історичних явищ, як дедукція загальних теоретичних передумов і реконструкція цілей і мотивів людської діяльності. Разом з класичними моделями пояснення в дослідницькій практиці використовуються різні моделі розуміння, засновані на «вживанні» історика в предмет свого дослідження, на осягненні «ідеальних сутностей» – сенсів, що безпосередньо відкриваються свідомості дослідника.

Постнеокласика вважає, що різні варіанти пояснення і розуміння в історичній науці не виключають один одного і не можуть бути зведені до якого-небудь одного з них – універсального. У дослідницькій практиці ці варіанти повинні доповнювати один одного, в тому сенсі, що вони орієнтовані на рішення різного класу дослідницьких завдань, обумовлених не лише предметною областю, але і цілями конкретно-історичного пізнання. При цьому будь-яка з вдалих теоретичних інтерпретацій історії, виконана в руслі певних методологічних орієнтацій, є евристично обмеженою, і тому не може бути екстрапольована як універсальна методологія на весь процес історичного пізнання.

Таким чином, постнеокласична підсистема прагне не до універсальності тієї або іншої методології, заснованої на абсолютизації її

пізнавальних можливостей, а до альтернативності і додатковості методологій як одного з принципів наукового історичного дослідження. Цей принцип дозволяє ученому в ході конкретного історичного дослідження переходити від одного типу теоретичної інтерпретації до іншого, міняючи методологічні позиції залежно від специфіки предметної області і завдань цього дослідження.

У зв'язку з цим деякі дослідники ставлять завдання створення такої історичної методології, яка б синтезувала дослідницькі стратегії, вироблені в різних галузях наукового знання. При цьому вони підкреслюють, що не йдеться про побудову строго ієрархізованої супертеорії з претензією на вичерпне пояснення історичного процесу. Але це і не еkleктична мішанина різних дослідницьких підходів, а цілісна методологія історичного дослідження, яка обґрунтовує пізнавальну значущість і взаємодоповненість усіх конкуруючих дослідницьких стратегій.

Не ранжуючи їх апіорі і не віддаючи перевагу якій-небудь одній з них, така методологія, як відмічає Б. Г. Могильницький, надає історикові в кожному випадку можливість вибору (у відповідності до проблеми, яка вивчається) і наполягає на тому, що ефективність такого вивчення цілком залежить від його здатності максимально розширити круг застосованих пізнавальних засобів і синтезувати їх в єдину дослідницьку методологію, яка дозволяє досягти цілісного розуміння об'єкту. Чим значніше і масштабніше цей об'єкт, чим більш суперечні його грані і складніше механізм їх взаємодії, тим ширше має бути круг дослідницьких стратегій, що притягаються для його вивчення. При цьому йдеться не про просте паралельне використання цих стратегій (з одного боку.., з іншого боку..), а про їх синтез, єдино здатний дати нове, інтегроване знання про об'єкт [256, с. 6].

У підрозділі визначено, що постнеокласична підсистема філософії історії почала формуватися наприкінці ХХ ст. в руслі культури неоглобалізму, в рамках «нової світо-цілісності» та постнеокласичної раціональності. Вона поставила проблему синтезу когнітивних практик і

методології нового універсалізму, основу якого складають теорії «культурного плюралізму», а також ті теорії глобалізації, які постулюють позитивний зв'язок між процесом глобалізації та культурною різноманітністю світу. Ці теорії визначають глобалізацію як становлення світо-цілісності у вигляді єдиного простору, включаючи сюди також осмислення цього процесу в різних культурних дискурсах.

В науковому плані виникнення постнеокласичної підсистеми філософії історії було реакцією на виклики постмодернізму, пов'язані із замахом на професію історика і соціальний статус самої історичної науки. Представники постнеокласичної філософії історії піддають критиці перш за все постмодернізм, а також класичну та некласичну ментальну підсистему за методологічну однобічність. Постнеокласична підсистема припускає, з одного боку, дихотомічний стиль мислення, а з іншого – синтез різних когнітивних опозицій.

Формування постнеокласичної підсистеми супроводжується переходом від одновимірних інтерпретацій історії до багатовимірних на основі синтезу когнітивних установок класичної і некласичної ментальної підсистем з урахуванням усього того раціонального, що міститься в постмодернізмі.

Можна стверджувати, що постнеокласична підсистема виступає за інтегральну версію філософії історії. Долаючи однобічності антропологічного і лінгвістичного підходів, вона вважає найпродуктивнішою в історичному дослідженні «теорію середнього рівня» як точку перетину філософської теорії і емпіричних узагальнень.

«Теорії середнього рівня» – це синтетичні теорії, які інтерпретують взаємозв'язок між індивідуальними діями і соціальними структурами, включаючи, з одного боку, розуміння індивідуальних дій, спрямоване на встановлення їх цілей або цінностей, що суб'єктивно мають на увазі, а з іншого – соціальне пояснення цих дій, пов'язане з визначенням їх суті, виявленням стійких взаємозв'язків між ними, закономірностей функціонування і тенденцій зміни.

«Теорія середнього рівня» як форма наукового дослідження має інструментальне значення. Відкидаючи існування універсальної істини, так само як і можливість зображувати минуле «як це було насправді», така теорія за своєю епістемологічною природою, проте, оптимістична, оскільки не просто декларує наявність історичної істини, але обґрунтовує її своєрідність і способи отримання. Тим самим затверджується науковість історії, здатної продукувати істинне знання про свій предмет, і разом з цим розкривається специфіка цього знання.

Ця специфіка полягає в тому, що історична теорія носить імовірнісний характер і є за своєю природою об'єктивно-суб'єктивним знанням. Об'єктивним в тому плані, що його основою виступає історична реальність, на яку спрямована пізнавальна активність дослідника з метою її реконструкції. Суб'єктивним в тому відношенні, що це знання несе на собі невивгубний відбиток часу історика, а також його особових якостей.

Така «теорія середнього рівня» виходить з визнання діалектичної взаємодії об'єктивного і суб'єктивного начал в історії, знімаючи одвічне питання про те, чи є вона об'єктивним закономірним процесом або непередбачуваним продуктом суб'єктивної діяльності людей. Тим самим теорія, демонструючи об'єктивно-суб'єктивну природу історичного знання, допомагає уникнути обох епістемологічних крайнощів. Але такий об'єктивно-суб'єктивний характер носить і сама минула дійсність, яка вивчається істориком, що і обумовлює пізнавальну ефективність «теорії середнього рівня».

4. 2. Нові підходи до вивчення історичної реальності

В межах постнеокласичної підсистеми філософії історії виникли нові підходи до вивчення історичної реальності. Необхідно зосередити увагу на аналізі можливостей застосування синергетичних концепцій у філософії

історії, а також до спроб побудови теорій локальних цивілізацій в контексті глобалізації.

Останнім часом нову ідею методологічного холізму пропонує синергетика – область наукових міждисциплінарних досліджень, що займається вивченням кооперативних явищ в складних динамічних системах в процесі їх самоорганізації [186, с. 919-920]. Інтерес до ідей синергетики в історичній науці обумовлений тим, що вона пропонує новий погляд на природу цілісності історичної реальності. За допомогою синергетики дослідники сподіваються здолати ті методологічні труднощі, які виникають при вивченні «крутих поворотів історії», коли виникали альтернативні ситуації, що припускали необхідність соціального вибору. Синергетика надає можливість в контексті самоорганізації суспільства як цілісної системи по-новому розглядати такі питання історичного розвитку, як можливість і дійсність, традиції і інновації, минуле і сьогодення, альтернативність і вибір [39-41?]. При цьому підкреслюється, що людська дія не є чимось зовнішнім по відношенню до суспільства як системи, що саморозвивається. Людська дія включається в систему, видозмінюючи кожного разу поле її можливих станів [324, с. 113].

Деякі дослідники, правда, вважають, що звернення до синергетики таїть небезпеку позитивістської редукації історичного пізнання до природознавства, оскільки в цьому випадку закономірності процесів самоорганізації у фізичному світі переносяться на розвиток суспільства. Вони, зокрема, висловлюють сумніви в тому, що у рамках синергетичного підходу взагалі можна розглядати «свободу волі», оскільки в самій синергетиці відсутній необхідний для цього математичний апарат. В цілому синергетика не дає для історичного аналізу нічого більшого, ніж зібрання нових термінів і метафор. Тому синергетичний стиль мислення, на їх думку, не стільки сприяє реконструкції минулого, скільки перетворює історичне дослідження на експеримент, який через специфіку історичного пізнання менш продуктивний, чим традиційний «похід» в минуле [42, 43, 334].

У зв'язку з цим потрібно відзначити, що хоча синергетика як тип наукової раціональності виникла в межах природознавства у 70-х рр. ХХ ст., нині вона претендує бути новою парадигмою наукового пізнання взагалі [312, с. 150]. Тому синергетичний стиль мислення, що сформувався у пошуках нового холистичного світобачення, на думку багатьох вітчизняних і зарубіжних дослідників, має потужний методологічний і евристичний потенціал. Про це свідчить дискусія, яка велася протягом 1991-1995 рр. на сторінках журналу «History and Theory». У ній брали участь як прибічники, так і противники застосування ідей синергетики в історичних дослідженнях. Аналізуючи матеріали цієї дискусії можна зазначити, що противники синергетики опинилися у меншості [39, с. 25]. Синергетичний стиль мислення дозволяє розвивати нестандартні підходи і в історичній науці, стимулюючи рішення в першу чергу тих проблем, які обумовлені інтересом до пошуку єдності в різноманітті органічних причин, способів і напрямів історичної еволюції.

Синергетика як теорія самоорганізації складних систем ґрунтується на ідеях цілісності об'єктивної реальності і спільності розвитку усіх рівнів її матеріальної і духовної організації, а також наукового знання про світ. У цьому плані синергетика як нове світобачення тісно пов'язана з традиційним для східних навчань і поетичних творінь розумінням світу, яке базується на уявленнях про єдність світу, спорідненості живого і неживого, природного і людського, вселенського і мікроскопічного [198, с. 3-5]. В цьому аспекті, на думку деяких дослідників, украй цікавими виглядають «переклички синергетики і російської релігійно-філософської думки» [386, с. 25].

У основі синергетичного світобачення лежить ідея внутрішнього всепроникного зв'язку, «усього в усьому». Таке світобачення органічно містить в собі і той погляд, що дрібні, незначні, випадкові деталі, які складають ледве помітний фон, можуть виявити свою значущість і привести до великих, незрівняних з ними наслідків. Кожна скороминущість таїть в собі вихід в інші картини світу, може розвернути віяло нових форм буття,

несуттєве і незначне може виявитися засадничим і важливим.

Синергетика прагне здолати розчленовування світу на живу і неживу природу. Розглядаючи природу як креативну систему, синергетика зближує в цьому сенсі її еволюцію з історією суспільства. Тому деякі ідеї, що являються в синергетиці центральними, генетично сходять до тих принципових положень, які вже давно є предметом рефлексії, наприклад, в історичному пізнанні. Проте синергетика, використовуючи розвинений математичний апарат, по-новому переосмислює ці ідеї, включаючи їх в ширший контекст наукових уявлень, створюючи універсальні моделі пояснення процесів, що відбуваються в складних системах, розкриваючи механізм самоорганізації цих систем незалежно від природи їх елементів.

Синергетика як нова парадигма пізнання виникла як опозиція позитивізму і класичному раціоналізму. Вона стирає грань між природою і суспільством, розглядаючи їх як фенотипи одного генотипу – складної системи. У цьому сенсі синергетика прагне здолати неповноцінність дисциплінарного розчленовування єдиного знання про світ і процеси самоорганізації в ньому.

У науковому пізнанні синергетика виступає передусім як теорія самоорганізації складних систем. Ці системи мають однакову природу процесів, що відбуваються як на макро-, так і мікрорівнях. Атрибутом складної системи виступає емерджентність, тобто незвідність властивостей системи в цілому до властивостей її складових – підсистем і елементів. Фахівці відмічають, що у складних систем на певному рівні самоорганізації можуть виникати властивості, які не зводяться до властивостей її складових елементів. При цьому вони підкреслюють, що вивести регулярними методами властивості складної системи з властивостей її елементів і особливостей їх локального розвитку не вдається [258, с. 30-37].

У цьому плані синергетичний стиль мислення забороняє, наприклад, історикові виводити властивості суспільства як системи з властивостей її економічної, соціальної або політичної підсистем, а властивості

надіндивідуальної історичної реальності – з властивостей індивідів або особливостей їх локальної взаємодії.

Складні системи є відкритими, в них відсутня жорстка детермінація і завершеність процесів. У зв'язку з цим дослідник, який вивчає минуле, повинен представляти його в якості історичної реальності у процесі становлення та неперервного виникнення. Тому у рамках синергетичного стилю мислення категорії «історичне буття» і «історичний розвиток» об'єднуються в єдині понятійні рамки.

Складні системи існують тільки на основі свого включення в навколишній світ. Такі системи, що дістали назву «вкладених», підтримують своє існування, обмінюючись енергією і інформацією з іншими супер- і субсистемами. В цьому також проявляється відкритість складно організованого світу.

Еволюція складних систем – це ритмічний процес, в основі якого лежить перехід від нестійкого стану системи (хаосу) до відносно стійкого (порядку) і назад. На ритми історії звернули увагу вже давно, але синергетика дозволяє інтерпретувати ритмічність як функціональну спільність процесів самоорганізації складних систем і розглядати, наприклад, кризу і стабільність як природно-історичні стани суспільства, а «застій», «спад» або «підйом» в історії не лише як наслідок чийось «прорахунків» або «мудрого» керівництва, але і як прояв механізму самоорганізації соціальних систем в процесі їх еволюційного розвитку.

Синергетика як теорія самоорганізації складних систем пояснює механізми виникнення, існування і руйнування впорядкованих макроструктур, що мають місце в такого роду системах. Згідно цієї теорії механізми переходу від хаосу до порядку і назад не залежать від конкретної природи елементів або підсистем. Вони властиві і світу природних (живих і неживих), і світу людських, соціальних процесів. Синергетика розкриває загальні, універсальні механізми самоорганізації. Вона, як відмічають фахівці, «робить зрозумілими ті закони, згідно яких складається, пишеться

дивний для учених єдиний малюнок подій в самих різних областях і масштабах дійсності» [198, с. 15].

Складні системи – нелінійні. У синергетиці нелінійність інтерпретується як можливість багатоваріантної еволюції систем. Нелінійність стосовно історії може бути розгорнута за допомогою ідеї безповоротності і альтернативності історичного процесу і можливості суспільного вибору в ситуації історичної невизначеності. Особливістю нелінійних систем є те, що при однакових приростах зовнішніх впливів на систему вона може давати різну реакцію, залежну від початкового свого стану. Тоді як реакція лінійних систем залежить тільки від величини приросту такого впливу. На цій особливості складних систем будується ефект управління ними: малі зовнішні впливи на систему можуть привести до значних наслідків і, навпаки, значні впливи можуть виявитися в управлінському плані нікчемними. Знання цього ефекту надає історикові можливість зрозуміти, чому, наприклад, багато реформ не призводили до бажаного результату, незважаючи на істотні витрати, і, навпаки, незначні, здавалося б, події викликали катастрофічні іноді наслідки.

У синергетиці сталася відмова від образу світу, побудованого з елементарних часток (цеглинок об'єктивної реальності), на користь світу як сукупності нелінійних процесів, які характеризуються альтернативністю і безповоротністю розвитку. У зв'язку з цим синергетика пропонує якісно іншу картину історичної реальності як в порівнянні з класичною, так і некласичною наукою.

Основу цієї картини складає уявлення про історичну реальність як складну систему, яка в процесі самоорганізації проходить історичний цикл, пов'язаний з виникненням впорядкованих макроструктур, їх відносно стійким існуванням і руйнуванням. Виникнення стійких макроструктур означає перехід від хаосу до порядку, руйнування макроструктур – перехід від порядку до хаосу [287]. Хаос – це характеристика складної системи в стані нерівновагомості і невизначеності. Стосовно історії хаос – це «криза», тобто

такий стан соціальної системи, при якому перестають нормально функціонувати її різні підсистеми, у тому числі блок управління і суспільна свідомість [315]. В стані хаосу в суспільстві виникають альтернативні ситуації, у рамках яких складаються різні можливості його подальшого розвитку. Виникнення альтернативних ситуацій надає історичному розвитку імовірнісний характер, виявлення якого припускає вивчення тих історичних можливостей, які існували в певний час в конкретній історичній ситуації.

Таким чином, синергетика, акцентуючи увагу на проблемі вірогідності історичного розвитку, актуалізує питання про взаємозв'язок можливого і дійсного в історичному процесі.

Минуле як історична дійсність в тому виді, як воно відбулося, було інваріантним, тобто однозначним. Минуле як історична реальність включало різні можливості історичного розвитку, і його інваріантність була результатом реалізації однієї з цих можливостей. Звідси витікає, що важливим завданням історичного дослідження є вивчення не лише інваріантів історичного розвитку, але і тих потенційних можливостей, у рамках яких цей інваріант відбувся як реалізація однієї з них.

Виникнення різних можливостей в історичному процесі обумовлене неоднозначністю взаємозв'язку форми і змісту, мети і засобів історичного розвитку. Один і той же зміст історичного розвитку може виражатися в різних формах, але і одна і та ж його форма може наповнюватися різним змістом. Так само, одна і та ж мета історичної дії залежно від конкретних історичних умов може досягатися різними засобами і, навпаки, одні і ті ж засоби можуть служити досягненню різних цілей. Усе це, як вважають фахівці, і призводить до виникнення різних історичних можливостей в історичній реальності [199, с. 75-76].

При виділенні і оцінці реальних можливостей важливим і складним, але необхідним є визначення їх часових і просторових меж. В ході історичного розвитку будь-яка можливість виникає в певний момент часу. За наявності відповідних умов, що створюються суспільними силами, вона

може перетворитися на дійсність. Але цього може і не статися, якщо зусиль виявляється недостатньо. Деякі можливості взагалі можуть залишатися потенціями, не поміченими сучасниками. Але в будь-кому варіанті можливість має межі реального існування. Ігнорування цих меж при аналізі історичних можливостей може привести історика до помилкових висновків [199, с. 71].

Вивчаючи історичні можливості, дослідники часто жалкують з приводу того, що якісь них не були помічені сучасниками або неправильно реалізовані, внаслідок чого історичні події відбулися не так, як могли б статися. У історичній науковій літературі відзначається, що бажання побачити в історії втілення яких-небудь етичних і моральних принципів приводить до «жалю» про так звані «упущені можливості» і «втрачені шляхи», «не проведені реформи» і «не прийняті рішення» [42, с. 28-29]. Історик, звичайно, може керуватися мотивами «суду над минулим» і витяганнями «уроків історії», проте завдання дослідника полягає передусім в з'ясуванні і поясненні того, чому і як були реалізовані ті або інші історичні можливості.

Оскільки історичні можливості мають певні часові рамки свого існування, то їх виявлення припускає вивчення конкретних альтернативних ситуацій. Альтернативною є така історична ситуація, яка характеризується наявністю, з одного боку, різних історичних можливостей, а з іншої – соціальних сил, що усвідомлюють ці можливості і здатних їх реалізувати. Отже, виникнення конкретних альтернативних ситуацій в історичній реальності було обумовлене як об'єктивними, так і суб'єктивними чинниками.

Інтерес до вивчення альтернативних ситуацій в історії існував давно і виник окрім синергетики, проте саме у рамках синергетики як теорії самоорганізації складних систем надається нове трактування механізму реалізації тієї або іншої історичної можливості і перетворення її на історичну дійсність. В історичній науці питання про перетворення можливості на

дійсність традиційно зв'язувалося з наявністю певних суспільних сил, які діяльно прагнули реалізувати ту або іншу історичну можливість. Ці сили, як відзначалося в історичній літературі, повинні усвідомити цю можливість, принаймні, на рівні буденного пізнання історичної реальності, співвіднести її зі своїми інтересами і почати боротьбу за її здійснення. При цьому підкреслювалося, що виникнення різних можливостей – це об'єктивний процес, альтернатива – це суб'єктивний вибір з існуючих можливостей і боротьба за реалізацію вибору. Тому суб'єктивний чинник в історичних альтернативах представляв собою компонент, який визначав результат боротьби за реалізацію тієї або іншої можливості розвитку. Цей результат залежав від співвідношення сил, їх цілеспрямованості, згуртованості і організованості

Пізнавальний інтерес постнеокласики до альтернативних ситуацій в історичній реальності багато в чому обумовлений тим, що їх вивчення дозволяє історикові, з одного боку, не озиратися постійно на поточні події, не займатися пошуком історичних прецедентів, а виявляти реальні історичні можливості [336, с. 38]. З іншого боку, вивчення альтернативних ситуацій дозволяє постнеокласикам реалізувати принцип холізму в тій його предметній області, яка синтезує об'єктивні і суб'єктивні моменти історичного розвитку. А це є однією з методологічних установок постнеокласичної підсистеми історичного дослідження.

Продовжуючи традиції вивчення альтернативних ситуацій як взаємозв'язки об'єктивного і суб'єктивного, закладені в попередній історіографії, постнеокласики в той же час вважають, що пізнавальні можливості історичної науки в цій області значно розширює синергетика.

Синергетика надає можливість представити конкретні потенції історичного розвитку і по-новому розкрити співвідношення і взаємозв'язок необхідного і випадкового. Згідно цієї теорії в точці біфуркації, коли перетворення можливостей на дійсність стає історичною реальністю, поведінка соціуму як складної системи характеризується нестійкістю і

невизначеністю і залежить від деяких, відносно небагатьох чинників, які називаються параметрами порядку. Параметри порядку, які формуються в системі більш високого рівня ієрархії, стають параметрами управління для підсистем нижчого рівня. Ці параметри визначають поведінку підсистем складної системи і як би «підкоряють» її деякій єдиній поведінковій структурі. У свою чергу самі підсистеми формують параметри порядку і, таким чином, виникає круговий причинний зв'язок. Якщо враховувати тимчасові масштаби, то зміна параметрів порядку в системі відбувається значно повільніше, ніж зміни підсистем, що «підкоряються» їй. Виникнення параметрів порядку в складній системі пов'язано з взаємодією і конкуренцією підсистем.

Параметри порядку слід відрізнити від управляючих параметрів, які є зовнішніми діями, що змінюють параметри порядку. Впливи на управляючі параметри в моменти біфуркації можуть призводити до істотних змін в поведінці складних систем [186, с. 920]. Таким чином, «параметри порядку» і «управляючі параметри» грають вирішальну роль при поясненні процесів самоорганізації на усіх рівнях складних систем.

Для історичного дослідження принципове значення має положення про те, що суспільство як складна система в альтернативній ситуації може різко змінити свій стан під впливом найнезначніших чинників. Такими чинниками виступають передусім управляючі параметри або зовнішні впливи на систему, які виводять її на певний аттрактор історичного розвитку (відносно стійке існування макроструктур) і перетворюють одну з можливостей розвитку на історичну дійсність.

Згідно синергетиці в історичній реальності як нелінійному середовищі в точці біфуркації потенційно існує спектр структур (форм організації), які в ній можуть з'явитися. Причому те, які структури можуть виникнути в цьому середовищі, тобто які можливості історичного розвитку, визначається виключно внутрішніми властивостями цього середовища, а не параметрами зовнішнього впливу. Іншими словами, в самій історичній реальності як

нелінійному середовищі в ситуації альтернативності приховано поле органічно можливих шляхів її розвитку. Проте незначні зовнішні дії (випадковості) можуть справити істотний вплив на вибір варіантів цього розвитку.

Синергетика визначає також необхідну умову, при якій малий вплив (випадковість) може привести до великих результатів, до істотних змін системи. Такою умовою є нестійкий стан нелінійного середовища, що означає його чутливість до малих зовнішніх впливів, породжених історичними випадковостями. Звідси витікає, що розвиток суспільства як складної системи носить, по-перше, імовірнісний і, по-друге, незворотній характер. Вірогідність є атрибутом розвитку відкритої системи, що грає важливу роль в еволюційних механізмах, тому з позицій синергетики не можна ототожнювати вірогідність розвитку з незнанням.

Розглядаючи історію як безповоротний процес, синергетика обґрунтовує неспроможність постановки в науковій свідомості таких проблем, як «виправлення помилок минулого» або «пошук виходу з історичної безвиході». З позицій синергетики «виправити помилки минулого» не можна, оскільки кожна нова альтернативна ситуація створює свій спектр історичних можливостей, реалізація яких залежить багато в чому від випадковостей. Це ж торкається і «пошуку виходу з історичної безвиході», оскільки не можна повернутися назад, на ту «розвилку історії», яка нібито відвела нас з істинного шляху розвитку. З позицій синергетики минуле в точці біфуркації не детермінує сьогодення. У зв'язку з цим М. М. Мойсєєв писав: «Біфуркація – це стан системи, коли "траєкторія" її може розгалужуватися і вибір нового русла еволюційного розвитку стає неоднозначним, коли спадковість, тобто залежність сьогодення, а, отже, і майбутнього від минулого практично зникає – багато хто говорить, що в такій ситуації відбувається втрата системної пам'яті» [258, с. 30].

Таким чином, синергетика при вивченні переходу від хаосу до порядку орієнтує дослідника на пошук в історії таких ситуацій, що створюють реальні

можливості для вибору шляхів і засобів суспільного розвитку, їх реалізації у вигляді різних варіантів, а також тих чинників, які вплинули на цей вибір.

Синергетика як теорія самоорганізації складних систем пояснює також перехід від порядку до хаосу, пов'язаний з руйнуванням відносно стійкого стану впорядкованих структур. Для цього в синергетиці використовується поняття «дисипація», яке у фізичному сенсі означає процес розсіяння енергії впорядкованого стану в енергію нерегульованого процесу. Дисипація розглядається в синергетиці не як зло і чинник руйнування, а як важлива властивість самоорганізації, необхідна для виходу в «детермінований хаос». У цьому плані руйнування відносно стійких соціальних структур і вихід в «детермінований хаос» або кризи, що супроводжуються складанням альтернативної ситуації, є конструктивним началом, необхідним для подальшого розвитку суспільства як складної системи.

Перехід від порядку до хаосу обумовлений змінами в управляючих параметрах, які справляють руйнівний вплив на параметри порядку складної системи. Значну роль в цих змінах синергетика відводить флуктуаціям (випадковим відхиленням). В історії перехід від хаосу (нестійкого стану системи суспільних відносин) до порядку (їх відносно стійкому стану) і назад є ритмічним процесом, в якому випадковість грає конструктивну роль.

Таким чином, істотною характеристикою нелінійного світу, складних систем виступає випадковість. Синергетика відкриває особливу, творчу роль випадковості в процесах самоорганізації складних систем. Вона формує принципово важливий і нетрадиційний погляд на випадковість, що грає в нелінійних системах роль того спускового механізму, тієї сили, яка здатна вивести систему на аттрактор (відносний стійкий стан), на одну з власних структур самоорганізації.

Якщо в класичній науці випадковість є тільки доповненням до форми прояву необхідності, віддзеркаленням зовнішніх, несуттєвих зв'язків дійсності, то синергетика допускає, що за певних умов необхідність стає доповненням до випадковості. Згідно ідей синергетики однозначний напрям

еволюції нелінійної системи після того, як пройдена точка біфуркації, є підсумком кореляції взаємно посилюючих флуктуацій, тому необхідність і випадковість в складних системах доповнюють одна одну, в плані вкоріненості в бутті вони рівноправні.

Синергетика розглядає два види флуктуацій. Перший вид – це випадковість, що лежить поблизу точки біфуркації (розгалуження можливих шляхів еволюції системи). Така випадковість, що знаходиться у витоків історичного розвитку, виникнення нового, визначає можливі «блукання» по полю шляхів цього розвитку і задає, кінець кінцем, його напрям. В цьому випадку історична необхідність народжується як наслідок гри випадку. Другий вид – це випадковість, яка доповнює необхідність і супроводжує всякий процес, напрям якого вже цілком визначився. Тут випадковість випалює, відсікає усе зайве, таке, що заважає виходу системи на аттрактор – відносно стійку структуру.

Так випадковість в нелінійних процесах грає різну роль залежно від етапу самоорганізації складної системи. Випадковість поблизу точки біфуркації породжує необхідність, а між точками біфуркації виступає випадковістю другого виду, тобто конструктивною, завдяки своїй руйнівності.

Класична наука, розглядаючи випадковість тільки як доповнення до необхідності, ігнорувала випадковість як несуттєвий чинник в історії, відмовляючи йому, відповідно, в статусі самостійного виміру історичного буття. Нове осмислення ролі випадковості в синергетиці дозволяє інакше інтерпретувати роль випадковості в історії, розглядаючи її передусім як конструктивне начало історичного розвитку і причину появи нового. Конструктивна роль випадковості в історії обумовлена тим, що вона запускає механізм переходу від однієї відносно стійкої ситуації до іншої, вибираючи при цьому один з шляхів цього переходу, можливий спектр яких визначається самою системою.

Це – один з найістотніших висновків синергетики. Він докорінно

змінює класичні уявлення про історичний процес, які хоча і були орієнтовані на опис одиничного і випадкового, бо без цього втрачається сам сенс історичного пізнання, але в яких власне науковими визнавалися лише знання про історичну необхідність і історичні закономірності.

У класичній історичній науці випадковість трактувалася лише як привід історичних подій, який ніколи не змішувався з причинами (історичною необхідністю). Це відбувалося тому, що з позицій класичної науки саме необхідність визначає розгортання історичного процесу, а випадковості позначаються лише на його формі. З позицій синергетики випадковість може виявитися тим чинником, що саме й визначає, яка з об'єктивних можливостей почне реалізовуватися в дійсність. Тому така випадковість вже є не приводом розгортання ланцюга історичних подій, а причиною того, що цей ланцюг розгортатиметься саме в такій, а не в іншій послідовності, хоча сам спектр цих можливостей обумовлений історичною необхідністю.

Синергетика, яка широко використовує математичний апарат для опису і пояснення процесів, формалізує тим самим хід історичного розвитку, однак в той же час і «поетизує» історію. Відновлюючи в історичному пізнанні роль і значення флуктуацій (випадковостей) як самостійного і важливого виміру історичного буття, синергетика наповнює історію творчими процесами еволюції, розглядає надіндивідуальну історичну реальність як креативну систему. Світ створюється випадковістю – такий один з найважливіших постулатів синергетичного стилю мислення. Саме завдяки випадковості, у своїх випадкових рисах історичний світ стає прекрасним.

Розглядаючи суспільство як складну систему, синергетика в той же час не ототожнює механізми природної і соціальної еволюції. Вона розглядає соціальну реальність як креативний світ з неповною інформацією і цінностями, що змінюються, світ, в якому майбутнє може бути представлене в багатьох варіантах. При цьому соціальна проблема цінностей в широких межах може бути цілком пов'язана з нелінійністю, бо цінності – це духовні

коди життєдіяльності, які використовуються людьми, щоб утримати соціальну систему на деякій лінії розвитку, яка була вибрана історією. Система цінностей тому завжди протистоїть дестабілізуючим ефектам флуктуацій, які породжуються самою системою. Це і надає історичному процесу в цілому риси безповоротності і непередбачуваності.

Використовуючи ідеї синергетики, наукове мислення демонструє переваги плюралістичної інтерпретації історії і одночасно обмеженість моністичних підходів. Разом з тим застерігає істориків-професіоналів від захоплення, від визнання за синергетикою статусу універсальної наукової парадигми. Синергетика розглядає процес пізнання як діалог суб'єкта і об'єкту, незалежно від того, чи є цей об'єкт природним або соціальним. Суть цього «діалогу» полягає не лише в тому, що учений постійно «запитує» предмет свого дослідження, але і в тому, що конвертується бачення світу, який знаходиться навколо нас, і того, який ми маємо усередині себе. Тому в гносеологічному плані ідеї синергетики досить співзвучні ідеям постнеокласичної філософії історичної науки, у рамках якої переосмислюється роль суб'єкту в процесі пізнання як «нейтрального спостерігача».

На рубежі ХХ – ХХІ століть актуалізація цивілізаційного дискурсу була обумовлена темою соціокультурного плюралізму людства, що повертається від уніфікації до специфіки. Представників постнеокласичної філософії історичного дослідження відрізняє прагнення до синтезування різних метатеоретичних конструктів. Це виразно проявляється, наприклад, в спробах, пов'язаних з проблемами синтезу формаційної і цивілізаційної теорій в історичних дослідженнях.

Останнім часом у рамках «синтетичного» підходу була висунена концепція «формаційно-цивілізаційного резонансу», згідно якої історичний процес є «просуванням» людського суспільства, що складається з взаємодіючих цивілізацій, від однієї формації до іншої. В ході цього «просування» виникають особливі історичні ситуації так званого

«формаційно-цивілізаційного резонансу», при яких «формаційні характеристики виявляються найбільшою мірою органічно відповідними цивілізаційним характеристикам, що забезпечує найбільш швидкий розвиток тієї або іншої цивілізації по порівнянню і з іншими етапами її власного розвитку, і з іншими цивілізаціями» [388, с. 5].

Іншою спробою синтезу різних метатеоретичних конструктів є побудова теорії локальних цивілізацій в контексті глобалізації Події, що сталися у світі на початку ХХІ століття, ще більш актуалізували проблему їх цивілізаційної інтерпретації. Сьогодні вже не йдеться про кінець історії як перемогу цивілізаційних ідей Заходу. Предметом суперечок стала цивілізаційна концепція формування нового світового ладу, запропонована С. Хантінгтоном. В центрі уваги опинились проблеми, пов'язані із змістом і перспективами взаємодії цивілізацій у сучасному світі. Питання про «кінець історії або боротьбу цивілізацій» було трансформоване в дилему: «конфлікт або діалог цивілізацій» [332, с. 10].

Проте евристичні можливості існуючих цивілізаційних теорій виявилися недостатніми для вирішення цих проблем. З'явилася потреба в створенні нових теорій, які, на відміну від більш ранніх їх варіантів, будуть здатні органічно з'єднати вивчення духовно-рідного і чужого, загального і особливого в історії, основних тенденцій світового розвитку і локальних варіантів історичного процесу, логіку яких можна зрозуміти тільки у рамках світобачення і системи цінностей місцевих культур [175, с. 7-8].

Методологічна рефлексія підказує, що потрібний новий рівень концептуалізації, який може задати парадигма нового універсалізму. Його основу складають теорії «культурного плюралізму» і ті теорії глобалізації, які постулювали позитивний зв'язок між процесом глобалізації і культурною різноманітністю світу. Ці теорії визначають глобалізацію як становлення цілісності світу у вигляді єдиного простору, включаючи сюди і осмислення цього процесу в різних культурних дискурсах.

У рамках цієї парадигми «глобалісти», відмовившись від

європоцентристського бачення світу, пішли назустріч «локалістам», визнаючи цивілізації найважливішими компонентами глобальної спільності і підкреслюючи, що їх теорії глобалізації постулюють позитивний зв'язок між процесом глобалізації і соціокультурною різноманітністю світу. Сучасні «локалісти», у свою чергу, здолавши тезу Шпенглера про єдність людства як помилкову концепцію, вже не заперечують наявності проблем глобальної взаємодії. Тому взаємодію локальних цивілізацій вони розглядають не лише під кутом їх взаємного соціокультурного співвіднесення, але і в ракурсі їх причетності до проблем і норм глобального, універсального порядку. У зв'язку з цим фахівці підкреслюють, що імперативом теоретичного аналізу цивілізацій у сучасному світі стає пошук принципів їх взаємодії, обумовленої і опосередкованої світовим контекстом [378, с. 148].

Постнеокласична філософія історії виступає з ідеєю подолання односторонностей глобалістського і мондіалістського підходів і пропонує синтетичну концепцію локальних цивілізацій в умовах їх глобальної взаємодії, яка враховує як тенденцію до глобалізації, так і тенденцію до локалізації. Визнаючи існування глобальної конфігурації універсальних символічних форм і навіть глобальної свідомості, постнеокласики застосовують поняття «цивілізація» тільки до тих соціокультурних утворень, які мають творчу здатність виробляти (чи переробляти) універсальні символи, тобто мають здатність до комунікації, засвоєння і тлумачення універсальних ідіом і значень. При цьому вони підкреслюють, що окремі цивілізації виробляють власні оцінки цих універсалій (наприклад, свободи, прав людини, влади тощо) і виражають їх через призми своїх цінностей і історичного досвіду. В цьому плані деякі дослідники взагалі розглядають локальні цивілізації як «виклики» глобальним імперативам [378, с. 151].

Постнеокласики трактують функціональне прагнення цивілізації до універсальності як постійну здатність до генералізації і комунікації та пропонують покласти в основу визначення локальної цивілізації не її соціокультурний код, а принцип «співвіднесення» властивих їй символічних

універсалий.

У рамках такого розуміння цивілізації визнається, що в сучасному світі, з одного боку, йде процес глобалізації, а з іншої – зростає значення цивілізаційних відмінностей. Універсальні ідіоми і значення сприймаються і осмислюються людьми через цивілізаційну призму свого історичного досвіду, який протиставляється «семіотичному імперіалізму» глобальної культури. Тому різні локальні цивілізації зберігають свою життєву силу, оскільки служать основою для самовираження мас населення, для вироблення відповідних символів.

Таким чином, у рамках цієї версії цивілізаційного підходу, з одного боку, сучасний світ розглядається як багатозначність цивілізацій (*polylogue of civilizations*) і цивілізація зустрічі (*civilization of meeting*), з іншого – самі цивілізації стають можливими лише як «зустріч цивілізацій», як їх діалог на базі загальних символічних форм. На цій основі відбувається як специфічно цивілізаційна інтерпретація загальних універсалий, так і виробляється їх глобальна конфігурація.

Таке трактування цивілізацій долає уявлення про них як про дискретні соціокультурні одиниці. Новації в такому трактуванні поняття «цивілізація» полягають в тому, що одночасно реалізується і цивілізаційний, і мондіалістський підходи, визнається соціокультурна специфіка цивілізацій і зберігається екуменістичне бачення світу, встановлюється взаємозв'язок локалізму і глобалізму через посередництво універсально-символічних форм.

Складність створення нових цивілізаційних теорій полягає в тому, що в сучасному науковому дискурсі існує широкий розкид значень і сенсів, в яких вживається поняття «цивілізація». Це надає основу деяким ученим стверджувати, що нині єдиного, загальновизнаного значення терміну «цивілізація» не існує, в різних контекстах цей термін може означати прямо протилежні поняття. Тому термін «цивілізація», як відмічають сучасні дослідники, став втіленням «квітучого гуркітливого безладдя», в якому то виникають десятки цивілізацій на одному континенті, то фігурує єдина

світова цивілізація» [157].

Потрібно відзначити, що поняття «цивілізація» належить до семантично дуже містких, і у сучасному світі його використовують так часто, що іноді просто забувають про дефініції [50, с. 150]. При цьому серед сучасних уявлень про цивілізації існує повне свавілля, і наука взагалі не має в розпорядженні методологічного інструментарію для виділення системоутворюючих підстав цивілізації. У деяких дослідників взагалі виникають сумніви в доцільності використання цього поняття в дослідницькій практиці [157].

У філософській та історичній науковій літературі підкреслюється, що різноманіття трактувань поняття цивілізації не дозволяє однозначно визначити деяку специфічну соціальну реальність, яка могла б раз і назавжди бути занесена в рубрику «цивілізацій». Дослідники доки не в змозі виділити ту глибинну внутрішню основу, яка робить усі цивілізації чимось єдиним, дозволяє інтегрувати в єдиному логічному просторі етнічні, економічні, соціальні і культурні характеристики, узяті в їх всесвітньо-історичному розверстуванні. Тому поняття цивілізації більшою мірою виступає не як віддзеркалення деякої соціальної реальності, а як філософський принцип з дуже невизначеним змістом, як досить розмита загальна соціологічна установка, яка дозволяє «розчленовувати» суспільство на певні «зрізи» [266, с. 20].

Це дозволяє стверджувати, що поняття цивілізації, які використовуються в сучасній літературі, є лише розумовими конструктами, створеними незалежно від емпіричної реальності. Уперше на це звернув увагу ще Р. Дж. Коллінгвуд, який вважав, що «цивілізація» належить до тих понять, які називаються філософськими, метафізичними або трансцендентними, виникають через рефлектуючу здатність судження, незалежну від емпіричного матеріалу [196, с. 39].

У зв'язку з цим одним з важливих методологічних завдань є прояснення значення поняття «цивілізація», підвладного нині різним інтелектуальним інтерпретаціям.

Актуалізація проблеми «взаємодії цивілізацій в умовах глобалізації» припускає з'ясування евристичних можливостей, в першу чергу різних локально-історичних концептів цивілізації. Таких концептів можна виділити два – одновимірний і багатовимірний. У рамках одновимірного концепту склалися вузьке (однофакторне) і широке (багатофакторне) тлумачення поняття цивілізації. У руслі вузького тлумачення поняття локальної цивілізації з урахуванням домінуючого чинника можна виділити декілька підходів в його інтерпретації: культурологічний, етнопсихологічний, екологічний і соціологічний. В цілому переважає культурологічний підхід, у рамках якого локальна цивілізація або ототожнюється з культурою, або культура розглядається як основа цивілізації [365, с. 117]. В руслі культурологічного підходу від М. Вебера йде традиція, у рамках якої підстави локальних цивілізацій бачать в релігії. У російськомовній літературі найвиразніше ця тенденція простежується в роботах Л. С. Васильєва, в яких цивілізація представляється «в сенсі унікальної розвиненої релігійно-культурної традиції» [51, с. 150]. Схожих позицій дотримується і В. М. Межуєв, який вважає, що при деякій спірності «визначення цивілізації, яке ототожнює її з культурою (що взагалі характерно для англо-американської наукової традиції), воно вірно фіксує початкову відмінність однієї цивілізації від іншої – тип релігійної віри, тобто культури в тій її частини, в якій вона ще не відокремилася від культу». У цьому сенсі «релігія є як би останньою межею між цивілізаціями» [252, с. 48-50].

Етнопсихологічний підхід базується на посилці: скільки народів – стільки і цивілізацій. Початок йому поклала етнографічна концепція цивілізацій Т. Жуффруа, який висловив ще у 30-х роках ХІХ століття думку про те, що у кожного народу є своя цивілізація. Тому у рамках цього підходу поняття цивілізації зв'язується, з одного боку, з особливостями етнічної

історії, а з іншої – з психологією (національним характером) того або іншого народу [126, с. 125-127].

Існують у сучасній літературі уявлення про локальні цивілізації, що базуються одночасно на етнопсихологічному і культурологічному підходах. В цьому випадку поняття цивілізація зводиться до «самобутності культури і психології кожного народу» при збереженні їх взаємообумовленості і внутрішньої цілісності на усіх етапах історії. Завдяки чому в певному історико-культурному і географічному просторі тисячоліттями відбувається відтворення різних чинників духовної і матеріальної культури, традицій і звичаїв народів [133, с. 21-24].

У рамках екологічного підходу склалося уявлення про те, що вирішальний вплив на характер цивілізації справляє географічне середовище існування того або іншого народу, яка впливає передусім на форми кооперації людей, що поступово змінюють природу [127, с. 56-57]. Цей підхід припускає розгляд локальних цивілізацій в контексті єдності суспільства і місця його існування. При цьому цивілізація розуміється як стійка у своїх основних типологічних рисах історико-культурна і соціально-економічна система, детермінована особливостями природно-ландшафтних умов, що знаходить своє вираження в специфічному комплексі господарських, соціальних, духовних і психологічних рис [127, с. 58].

У руслі соціологічного підходу локальні цивілізації визначаються як соціальні утворення, що носять гетерогенний етнічний, культурний і конфесійний характер. При цьому одні дослідники вважають, що цивілізації, що мають загальний часовий і просторовий ареал, існують як соціальні системні спільності, завдяки дії механізмів соціально-політичних зв'язків, що включають стосунки співпраці і конфліктності. Інші розглядають локальні цивілізації як стійкі «метаєтносоціокультурні спільноти» і вважають, що їх зв'язки лежать у сфері комунікації, представляючи глибинні символічні структури [266, с. 21-23].

У руслі широкого (багатофакторного) тлумачення поняття локальної

цивілізації склався синтетичний підхід, представники якого вважають, що основу локальної цивілізації складає не який-небудь один чинник, а взаємодія самих різних чинників [376, с. 369]. Так, на думку одних дослідників, «цивілізація – це співтовариство людей, що об'єднане засадничими духовними цінностями і ідеалами, має стійкі особливі риси в соціально-політичній організації, культурі, економіці і психологічне почуття приналежності до цього співтовариства» [314, с. 37]. Інші дослідники, вважаючи, що критерієм виділення цивілізацій має бути система ціннісних орієнтирів суспільства, вказують на велику цивілізаційну роль географічно-економічних і історико-політичних чинників, а також різних форм експлуатації. Основи широкої інтерпретації поняття цивілізації були закладені французькими ученими. Так, у А. Нічіфоро цивілізація – це сукупність способів буття і діяльності групи людей, що виражаються в матеріальному, інтелектуальному і моральному житті, політичній і соціальній організації. На думку М. Крузе, кожна цивілізація визначається сукупністю ідей і політичних інститутів, умовами матеріального і культурного життя, виробничими силами і суспільними відносинами, усіма проявами релігійної, інтелектуальної і художньої діяльності

Широкої інтерпретації поняття цивілізації дотримувалися і представники школи «Анналів», у яких воно по суті стало синонімом суспільства. Це дозволяло застосовувати термін «цивілізація» по відношенню до будь-яких складно побудованих суспільств, в яких важливе значення мають як економічні чинники, так і соціальна система, як моральні принципи регуляції стосунків, так і політичний устрій, як практичні знання, так і естетичні ідеали [157].

У російській науковій традиції в руслі широкого тлумачення поняття цивілізації склалося уявлення про цілісну суспільну систему, яка саморозвивається, включає усі соціальні і несоціальні компоненти історичного процесу, усю сукупність створених людиною матеріальних і духовних об'єктів. Основи такого розуміння цивілізації були закладені

М. А. Баргом, який охарактеризував цивілізацію як обумовлений природними умовами життя, з одного боку, і об'єктивно історичними її передумовами – з іншого, рівень розвитку людського суб'єктивізму, що проявляється в образі життя індивідів, в способі їх спілкування з природою і собі подібними [15].

Використання одновимірних вузьких і широких інтерпретацій поняття «цивілізація» в дослідницькій практиці породжує ряд методологічних труднощів, оскільки вони не є універсальними, і тому, поза сумнівом, маючи певний евристичний потенціал при вивченні одних цивілізацій, виявляють методологічну неефективність при вивченні інших. Широкий, або синтетичний, підхід взагалі не містить чітких критеріїв виділення тієї або іншої локальної цивілізації, ототожнюючи по суті поняття суспільства і цивілізації.

Аналіз існуючих підходів до конструювання поняття локальної цивілізації дозволяє зробити досить істотний, на наш погляд, висновок. Спроби вивести з емпіричного матеріалу універсальний зміст поняття цивілізації доки не увінчалися успіхом. Більше того, під само поняття «цивілізація» підводять часто різні явища дійсності. Це дає основу припустити, що термін «цивілізація» є «рамковим концептом», тобто у рамках одного і того ж концептуального змісту допускається накладання його на різні ареали, суспільства і стадії. В цілому можна констатувати, що поняття локальної цивілізації, представлені в сучасному дискурсі, багато в чому є інтелектуальними проектами – ідеями, втіленими в «конструктивній реальності».

Уявлення про локальну цивілізацію як ідею і трансцендентне поняття, що виникає внаслідок рефлектуючої здатності судження, незалежною від емпіричного матеріалу, вимагає відповідної методологічної рефлексії, що примушує замислитися в першу чергу про ті утворюючі систему підстави цивілізації, які дозволяють перетворити ідею цивілізації на інструмент пізнавальної діяльності. Це припускає створення такого універсального

методологічного конструкта вивчення унікальних цивілізацій, евристичний потенціал якого може бути використаний в рішенні конкретних дослідницьких завдань, у тому числі і компаративного характеру. Універсального не в сенсі того, що він претендує бути єдиним, а в тому плані, що його можна використовувати при виявленні специфіки локальних цивілізацій в ході порівняльного їх вивчення на основі деяких загальних для них параметрів.

Один з таких конструктів може бути створений в руслі постнеокласичної системи історичного наукового дослідження. Цей конструкт, будучи реалізацією багатовимірною концепту локальних цивілізацій, включає три параметри – спатіальний, темпоральний і конативний. Вибір цих параметрів обумовлений таким методологічними установками. По-перше, цивілізація – це локальна спільність, її ареал просторово (спатіально) обмежений. По-друге, цивілізація – це історична спільність, яка має тимчасові (темпоральні) обмеження. По-третє, для кожної локальної цивілізації характерний особливий тип колективної поведінки (конативний аспект). Кожна цивілізація як локально-історична спільність є єдиним цілим в спатіальному, темпоральному і конативному стосунках [236].

Спатіальний параметр локальної цивілізації припускає не просто виділення певного її ареалу, але і виявлення особливостей її єдиного нормативно-ціннісного простору (символічного універсуму). Цей символічний універсум є «цивілізаційною матрицею» або «домінантною формою інтеграції». Така цивілізаційна матриця або домінантна форма інтеграції, задаючи базові принципи соціальних взаємодій усередині локально-історичної спільності, її стосунків з природним середовищем і навколишнім світом, об'єднує цю спільність в єдине ціле і робить її унікальною. Цивілізаційні матриці можуть формуватися різними основами: релігією, культурою, ідеологією, державністю. Виділення цивілізаційної матриці дозволяє здолати уявлення про локальну цивілізацію як конгломерат різноманітних явищ, а також прагнення звести цивілізацію до специфіки

культури або релігії, бо домінантною формою інтеграції можуть виступати різні основи.

Темпоральний параметр локальних цивілізацій виражається в соціотипі розвитку, під яким розуміються ті найбільш характерні риси та способи його рішення, що алгоритмічно повторюються в тривалій перспективі. Специфіка цих алгоритмів дозволяє виділити декілька соціотипів розвитку: еволюційний, інноваційний і мобілізаційний. Еволюційний соціотип є розвитком за рахунок поступового органічного визрівання чинників і умов соціальної динаміки без свідомого втручання людей в суспільні процеси. Інноваційний і мобілізаційний соціотипи розвитку характеризуються, навпаки, активною цілеспрямованою діяльністю людей, спрямованою на перетворення усіх сторін життя суспільства. У основі інноваційного соціотипу лежить процес пошуку і реалізації нововведень, що дозволяє підвищити ефективність функціонування суспільного виробництва і посилити міру реалізації потреб членів суспільства за рахунок свідомого культивування внутрішніх чинників розвитку, передусім таких, як наука і техніка, сфера застосування яких постійно розширюється в усіх сферах людської життєдіяльності. Мобілізаційний соціотип розвитку здійснюється за рахунок свідомого втручання людей в суспільні процеси, які спираються при цьому на традиційні ресурси і екстраординарні методи діяльності

Конативний параметр локальних цивілізацій визначається культурними архетипами як сукупностями неусвідомлених архаїчних образів, цінностей і установок, що носять стійкий характер і проявляються як у сфері повсякденної життєдіяльності людей, так і в області елітарної творчості. Подібно до архетипів Юнга, культурні архетипи, як тільки виникають відповідні ситуації, активізуються, в результаті розвивається примусовість, яка, подібно до сили інстинкту, прокладає собі дорогу, всупереч розуму і волі.

Переваги такого багатовимірного підходу полягають в тому, що в його рамках можна описувати різні полікультурні цивілізації, характерною рисою

яких є інтенсивний взаємовплив багатьох унікальних культур і світових релігій, визначати потенційне поле можливих взаємодій цивілізацій в умовах глобалізації, а також цивілізаційні реакції на її виклики.

У підрозділі проаналізовані ідеї та методи синергетики, яка пропонує новий погляд на природу цілісності історичної реальності та дозволяє вивчати історичні структури та процеси в альтернативних ситуаціях переходу від хаосу до порядку. Синергетика надає можливість в контексті самоорганізації суспільства як цілісної системи по-новому розглядати такі питання історичного розвитку, як можливість і дійсність, традиції і інновації, минуле і сьогодення, альтернативність і вибір. Згідно синергетиці в історичній реальності як нелінійному середовищі в точці біфуркації потенційно існує спектр структур (форм організації), які в ній можуть з'явитися. Причому те, які структури можуть виникнути в цьому середовищі, тобто які можливості історичного розвитку, визначається виключно внутрішніми властивостями цього середовища, а не параметрами зовнішнього впливу. В самій історичній реальності як нелінійному середовищі в ситуації альтернативності приховано поле органічно можливих шляхів її розвитку. Проте незначні зовнішні дії (випадковості) можуть справити істотний вплив на вибір варіантів цього розвитку.

Синергетика визначає також необхідну умову, при якій малий вплив (випадковість) може привести до великих результатів, до істотних змін системи. Такою умовою є нестійкий стан нелінійного середовища, що означає його чутливість до малих зовнішніх впливів, породжених історичними випадковостями. Звідси витікає, що розвиток суспільства як складної системи носить, по-перше, імовірнісний і, по-друге, незворотній характер. Вірогідність є атрибутом розвитку відкритої системи, що грає важливу роль в еволюційних механізмах, тому з позицій синергетики не можна ототожнювати вірогідність розвитку з незнанням. Синергетика при вивченні переходу від хаосу до порядку орієнтує дослідника на пошук в історії таких ситуацій, що створюють реальні можливості для вибору шляхів

і засобів суспільного розвитку, їх реалізації у вигляді різних варіантів, а також тих чинників, які вплинули на цей вибір.

Також досліджена інша спроба синтезу різних метатеоретичних конструктів – теорії локальних цивілізацій в контексті глобалізації. Постнеокласична філософія історії виступає з ідеєю подолання односторонностей глобалістського і мондіалістського підходів і пропонує синтетичну концепцію локальних цивілізацій в умовах їх глобальної взаємодії, яка враховує як тенденцію до глобалізації, так і тенденцію до локалізації. Визнаючи існування глобальної конфігурації універсальних символічних форм і навіть глобальної свідомості, постнеокласики застосовують поняття «цивілізація» тільки до тих соціокультурних утворень, які мають творчу здатність виробляти (чи переробляти) універсальні символи, тобто мають здатність до комунікації, засвоєння і тлумачення універсальних ідіом і значень. При цьому вони підкреслюють, що окремі цивілізації виробляють власні оцінки цих універсалій (наприклад, свободи, прав людини, влади тощо) і виражають їх через призми своїх цінностей і історичного досвіду. В цьому плані деякі дослідники взагалі розглядають локальні цивілізації як «виклики» глобальним імперативам.

Постнеокласики трактують функціональне прагнення цивілізації до універсальності як постійну здатність до генералізації і комунікації та пропонують покласти в основу визначення локальної цивілізації не її соціокультурний код, а принцип «співвіднесення» властивих їй символічних універсалій. У рамках такого розуміння цивілізації визнається, що в сучасному світі, з одного боку, йде процес глобалізації, а з іншої – зростає значення цивілізаційних відмінностей. Універсальні ідіоми і значення сприймаються і осмислюються людьми через цивілізаційну призму свого історичного досвіду, який протиставляється «семіотичному імперіалізму» глобальної культури. Тому різні локальні цивілізації зберігають свою життєву силу, оскільки служать основою для самовираження мас населення, для вироблення відповідних символів.

4. 3. Когнітивна стратегія постнеокласичної філософії історії

Спробуємо виокремити та охарактеризувати основні концепти когнітивної стратегії і принципи наукового дослідження, пропоновані постнеокласичною підсистемою філософії історії.

При реалізації наукової стратегії особливе значення надається трьом принципам – історизму, об'єктивізму і холізму.

В принципі історизму виділяється три аспекти. По-перше, це – визнання того, що кожна епоха є унікальним проявом людського духу з властивими їй культурою і цінностями, що між нашою епохою і усіма попередніми існують серйозні відмінності. Тому принцип історизму вимагає врахування відмінностей між минулим і сьогоденним, подолання уявлень про те, що люди минулого поводитися і мислили так само, як ми. По-друге, це – розуміння того, що завдання історика полягає не просто в тому, щоб розкрити подібні відмінності, але і пояснити їх, занурюючи в історичний контекст. Принцип історизму в цьому аспекті припускає, що предмет історичного дослідження не можна виривати з навколишнього оточення. По-третє, це – вимога не розглядати історичні події в ізоляції, а представляти історію як процес і зв'язок між подіями в часі [336, с. 18-20].

Розробка принципу історизму у постнеокласичній науці пов'язана з критикою, з одного боку, постмодернізму, а з іншого – класичного, або «строного історизму». Постмодерністи вважають, що історична реальність – це те, що ми про неї думаємо, тобто минуле постає в якості суб'єктивної презентації сучасного. Тому вони проголосили, що історизм мертвий і його не можна більше вважати серйозною інтелектуальною течією. Згідно принципу «строного історизму», історична реальність – це те, що було у минулому «насправді». Тому історик повинен, з одного боку, відмовитися від будь-яких стандартів та пріоритетів, що знаходяться поза межами досліджуваної епохи, а з іншого – спробувати побачити події з точки зору їх учасників. Завдання історика – інтерпретувати минуле в його власних

критеріях або, як писав Г. Елтон, «зрозуміти дану проблему зсередини» [392, с. 71].

Постнеокласики також трактують історичну реальність як те, що було у минулому, яке потрібно реконструювати якомога адекватніше. На їх думку це можливо зробити, дотримуючись принципу історизму, який розуміється як визнання незалежності і шанування минулого. На відміну від постмодерністів, постнеокласики вважають, що принцип історизму забезпечує протистояння наукових історичних знань соціально мотивованим помилковим тлумаченням минулого, оскільки відправною точкою для постмодерністського знання про минуле є вимоги сучасності. В той же час постнеокласики вважають, що спроби «говорити голосом минулого» також не витримують перевірки практикою історичного дослідження. Постнеокласики відзначають, що «нам ніколи не вловити справжнього "аромату" конкретного моменту історії так, як його відчували люди того часу, адже ми, на відміну від них, знаємо, що сталося потім, і значення, яке ми надаємо тій або іншій події, неминуче обумовлене цим знанням. Хочемо ми того або ні, історик дивиться на минуле "з висоти" – він вже знає, чим усе це кінчилося» [336, с. 168]. Крім того, положення історика в часі відносно об'єкту дослідження дозволяє осмислюючи минуле, виділяти передумови, про які сучасники і не підозрювали, і побачити справжні, а не бажані з точки зору учасників подій наслідки.

Принцип «строного історизму», або «історії заради історії» в класичній науці був синонімом безпристрасного історичного дослідження, позбавленого, по суті, практичного застосування. Постнеокласики стверджують, що строге дотримання принципу «історії заради історії» веде до відмови від того, що надає історії привабливість, а повне відсторонення від сучасності при цьому взагалі не виникає. Тому вони вважають, що «перед лицем практично необмеженого об'єму відомостей про людську діяльність і необхідності відбору деяких проблем та періодів, які заслуговують на більшу

увагу, ніж інші, історик має повне право допустити вплив важливих для суспільства питань на власний вибір» [336, с. 36].

Фахівці, звичайно, розуміють, що галузі історії, які претендують на зв'язок з сучасністю, більше підпадають під маніпуляції з боку ідеологів. Але це повинне лише підвищити відповідальність істориків, яка полягає в тому, щоб «забезпечити історичну перспективу для придання сучасним дискусіям більшої науковості, а не обслуговувати якусь ідеологію». Відкликнутися на «призив сучасності», як підкреслює Д. Тош, «не означає фальсифікувати чи спотворювати минуле, це означає воскресити ті аспекти минулого, які можуть більше сказати нам саме зараз» [336, с. 52].

Не відмовляючись від домагань на практичне значення своїх робіт, постнеокласична історична наука наполягає на пріоритеті достовірного відтворення минулого. Вона виходить з реальності його існування і можливості об'єктивного його пізнання, тому іншим важливим принципом когнітивної стратегії постнеокласичної філософії історії є принцип об'єктивізму. При цьому постнеокласики, з одного боку, продовжують традиції, закладені класичною наукою, а з іншого – претендують на нове трактування цього принципу.

У класичній науці принцип об'єктивізму ґрунтувався на приматі суб'єктно-об'єктної дихотомії і необхідності реконструкції історії «такої, якою вона була насправді» за допомогою істинної (верифікаційної) теорії і наукових методів історичного дослідження. Класики вважали, що історичне знання, будучи результатом взаємодії суб'єкту (історика) і об'єкту (історичної реальності), здатне адекватно відбивати цю реальність саму по собі, існуючу поза культурою і соціальним порядком, до яких належить дослідник, і висловлювану в мові. При цьому вони вважали, що істина знаходиться поза культурою, соціальним порядком і мовою, оскільки об'єктивна історична реальність сама по собі здійснює відбір її істинних описів і пояснень, а слово тільки забезпечує присутність істини в історичному знанні.

Постнеокласики також вважають, що основою принципу об'єктивізму є визнання минулого як об'єктивної реальності і можливість отримання наукового знання, адекватного історичній реальності. В той же час вони претендують на нове розуміння історичної об'єктивності як відношення взаємного діалогу між досліджуваним предметом і суб'єктом, що його досліджує. Якщо класики заporуку об'єктивності бачили в нейтральності суб'єкта дослідження по відношенню до його предмета, то постнеокласики вважають, що ще нікому не вдалося позбавитися від «ідолів» власної свідомості, і тому історичне знання завжди носить суб'єктивний відбиток епохи і індивідуальної культури історика. У суб'єктивному погляді на історію, як відмічає Т. Шанін, «звичайно, закладені свої "ідоли", яких треба мати на увазі – особливо небезпеку втратити бачення важливості "об'єктивного" в його зв'язку з "суб'єктивним" і "інтерсуб'єктивним", небезпеку сповзти на позиції, що роблять пізнання єдиним критерієм причинності історичного процесу» [383, с. 31]. Проте це не відміння необхідності прагнення до об'єктивності, тобто до адекватного відтворення минулого.

Постнеокласики, з одного боку, вважають, що історичне знання є результатом взаємодії між дослідником і предметом, який вивчається, і що слова здатні «артикулювати різноманітні форми контактів суб'єкта, що пізнає, з об'єктами історичного дослідження» [404, с. 221]. З іншого боку, вони визнають, що мова – це умовність, і історики використовують риторичні стратегії, відтворюючи минуле. Тому постнеокласики готові повчитися у постмодерністів, як шукати в текстах прихований зміст і протиріччя, але при цьому вони не згодні з тим, що мова є абсолютно нестабільною і що вона не здатна виражати сенс. У зв'язку з цим Т. Шанін пише: «Вони (постмодерністи – Ю. Д.) дуже добре показують, що у нас в пізнанні і в житті не вийшло, а далі роблять висновок, що нічого у нас і не може вийти. Ось з цим-то я і не згоден. Неможливого немає. Є тільки важке» [383, с. 34].

При цьому слід зазначити, що деякі постнеокласики вважають, що з питання про роль мови в історичному пізнанні між ними і постмодерністами непримиренних протиріч немає, оскільки постмодерністи не заперечують існування позатекстової реальності, а лише сумніваються у можливості її пізнання. Зокрема, Г. Спігел робить спробу довести протилежне за допомогою сучасного поняття медіації. Вона підкреслює, що осмислення історичних даних завжди носить текстуальний характер. У зв'язку з цим історик або відштовхується від постмодерністської ідеї, згідно якої мова конструє світ, або ґрунтується на підході інструменталізму, згідно якому мова, яка як «вигадує», так і описує реальність, створює інструмент медіації між людською свідомістю і пізнаваним світом. Для історика, вважає Г. Спігел, набагато важливіше версія інструменталізму, оскільки на відміну, скажемо від літературного критика у нього немає вже написаних «історій». При цьому вона наполягає на тому, що, хоча уявлення про соціальний світ формуються мовою, сама мова залежна від соціальних суспільств, які нею користуються і в яких вона створена. Спігел також стверджує, що у всякого тексту є своя «соціальна логіка» і її наявність передбачає нашу здатність «відтворити деяке відчуття матеріального світу минулого». Це надає дослідникові упевненість у можливостях мови надати інформацію про історичні форми життя, оскільки інакше ми ніколи не змогли б відчувати, що хоч що-небудь знаємо про минуле [504, с. 266].

Тут можна бачити поворот від радикальної позиції Ж. Дерріди з його запереченням позатекстової реальності до концепції Ф. де Соссюра, який визнавав наявність в тексті як того, що означає, так і того, що означається. Але Спігел не закликає до відмови від деконструкції історичних текстів, яка допомагає «виявити шляхи, якими тексти поставляють ідеологічні містифікації», а також до виявлення і розкриття цих містифікацій. Окрім того, вона нагадує, що деконструкція навчила істориків уважно відноситися до умовчань, які грають важливу роль у створенні текстів. Таке поєднання семіотики зі способами деконструкції читання збагачує наше розуміння

минулого, воно постає чимось більшим, ніж просто набір дискурсивних стратегій і явищ. Хоча існуючий зв'язок думки, мови і дії важко пояснити, доступ до минулого відкриває аналіз переплутаних між собою дискурсивних і соціальних практик. Тому постмодернізм, на думку Г. Спігел, допомагає розширити історіографічну практику, не звертаючись при цьому до ідейного екстремізму [391, с. 312-313].

У зв'язку з цим постнеокласики стверджують, що між минулим і поглядом історика на нього існує певний зв'язок. При цьому у якості об'єкту історичного дослідження розрізняють минуле як таке, що пройшло (і змінило світ певним чином) і минуле як присутнє в сьогоденні за допомогою нашої пам'яті, як відбиток цієї зміни світу, що відбулася. Це друге «минуле» використовується для конструювання історичної перспективи і ретроспективи, картини історії. Таке використання можливо завдяки першому минулому, а саме об'єктивності змін, що сталися у минулому і що є тепер умовами нашого життя [319, с. 36].

Розглядаючи проблему об'єктивності в контексті діалогу між істориком і історичною реальністю, деякі з постнеокласиків, слідуючи за М. М. Бахтіним, представляють цей діалог як дискурс, в якому висловлювання і історична реальність продукують один одного [391, с. 306]. У зв'язку з цим проблема історичної об'єктивності починає набувати етичного характеру, а «етичною серцевиною» професії історика стає переконання в тому, що його стомлива праця може приносити автентичну інформацію про мертве «інше», яка не зводиться до його власних фантазій.

В цьому випадку прагнення виявити об'єктивність історичних подій можна розглядати як зворотну сторону бажання уникнути обмеженості і спотворення в інтерпретації історії. «Цей страх перед спотворенням історії (свідомим або несвідомим) і є, – як вважає А. М. Смоліна, – ключем до питання про те, що стоїть за бажанням об'єктивності, що означає цей імпульс "розслідування" і випитування адекватності відносно власного минулого.

Очевидно, що страх перед спотворенням уявлення про минуле спрямований не в минуле: це страх того, що невірно представлене минуле спотворить майбутнє, зробить його "неістинним", що істина минулого буде загублена у минулому і не зможе перейти в майбутнє, зберегтися для майбутнього» [319, с. 37].

Постнеокласика не згодна з постмодерністами в тому, що в науковому дискурсі відбиваються тільки наші власні концепти і конструкти, а сама історична дійсність має дуже слабкий референціальний статус. В той же час, розглядаючи науковий діалог як дискурсивне моделювання історичної реальності, вона визнає, що в історичному дослідженні чимале значення мають епістемологічні фільтри, які опосередковують інтерпретацію його предмету [244, с. 79]. У цьому плані науковий діалог розглядається як вираження онтологічної зв'язаності в історичному дослідженні об'єктивного і суб'єктивного, що здійснюється за допомогою симулякрів або патернів різного рівня. Ця ідея базується на уявленні про те, що минуле існувало об'єктивно, але ми можемо дізнатися про нього тільки за допомогою нашого бачення історичної реальності. У цьому сенсі ми залежні від «окулярів», якими користуємося при сприйнятті світу, від так званих «організованих міфів», які були названі Мак-Нейллом «міф-історією», без яких ми взагалі безпорадні що-небудь сказати [482].

Постнеокласики звертають увагу на те, що, вивчаючи історичну реальність, дослідник не «спілкується» безпосередньо з нею, а створює уявний образ цієї реальності, а потім працює з ним. Теоретичні побудови, які відбивають образи історичної реальності, і дістали назву симулякрів. Існують, як підкреслює В. П. Култигін, «різні міри збігу симулякрума з реальністю. Повністю симулякрум ніколи не співпадає з реальністю. Цей збіг може бути наближений до істинного стану справ, а може бути і абсолютно протилежним йому за значенням. Симулякрум може взагалі не мати ніякого зв'язку з реальністю. Таким чином, наше розуміння дійсності, наша соціальна рефлексія завжди виявляються опосередкованими цими симулякрами. Звідси

витає, що не існує понять, які не були б плюральними; що усі універсалії є окремими; і що існує множинність універсалій» [215, с. 466-474].

Патерни – це також образи історичної реальності і когнітивні «призми», крізь які дослідники дивляться на цю реальність в цілому (макропатерни) або на окремі її фрагменти (мезо- і мікропатерни). У дослідницькій практиці патерни – це теоретико-методологічні переваги, що дозволяють репрезентувати історичну реальність і презентувати уявлення про неї самого дослідника.

Постнеокласична система стверджує, що на історичну реальність можна дивитися крізь призму різних патернів. У цьому плані патерни «рівні, однаково правомірні і самостійні», історики їх не стільки вибирають, скільки віддають перевагу. Тому в розумінні патернів «важлива не істинність, а автентичність, тобто що сам автор думає про усе це, яким чином і чим саме він переконує нас у своїй правоті» [71, с. 19-25]. Різноманітність патернів створює проблемне поле напруженості в історичній науці, породжує наукові дискусії як найважливішу умову її саморозвитку.

Таке трактування принципу об'єктивізму через відношення взаємного діалогу між істориком (суб'єктом) і історичною реальністю (об'єктом), надає можливість зрозуміти не лише те, чому в історичній науці постійно конкурують різні точки зору, але і чому кожне покоління переписує історію.

Звертаючи увагу на те, що історики постійно переоцінюють минуле і переписують історію, деякі сучасні дослідники бачать в цьому своєрідну особливість історичного пізнання. На їх думку, це відбувається тому, що плин часу допомагає нам «відсунутися» від подій минулого на певну дистанцію і побачити, виявити в них ті зв'язки, яких ми не могли помітити раніше. «Час, – як відмічає В. А. Лекторський, – не тільки виявляє нові зв'язки, стосунки між подіями, але і нерідко примушує нас інакше бачити значення тих або інших фактів минулого. До того ж міняються і наші загальні уявлення про людину і суспільство. І у світлі цих нових уявлень ми починаємо бачити у минулому те, чого не бачили раніше. Недаремно

говорять, що сучасники не можуть зрозуміти справжнього значення того, що відбувається у них на очах» [228, с. 245].

Переписування історії відбувається також і тому, що кожне покоління веде діалог з минулим по-своєму, в термінах, які значущі саме для цього покоління. Проте, як підкреслює Г. А. Бордюгов, «необхідність для кожного покоління істориків переписувати історію наново, хоча і зводить нанівець старий позитивізм, проте, не робить її менш об'єктивною. При цьому від історика – кваліфікованого дослідника – не вимагається бути імперсональним шукачем істини, який не враховує себе, свій характер, свою національність, стать тощо. Усвідомлення одного цього – вже революція. Прагнення до наукової нейтральності і об'єктивності не повинне набувати форми релігії, а значить, і нового абсолютизму» [38, с. 432].

В сучасній дослідницькій практиці проблема об'єктивності минулого, тобто адекватної інтерпретації історичної реальності, постає як пошук об'єктивної істини. На відміну від тих дослідників, які стверджують, що істинна гносеологія – це інтелектуальній анахронізм, постнеокласики вважають, що поняття істини є атрибутом наукового історичного дослідження. При цьому «об'єктивною істиною» постнеокласики називають таке наукове знання, яке адекватно предмету дослідження і, відповідно, не залежить від пізнавальних здібностей та пізнавальної активності дослідника. Проте пошук такої об'єктивної істини, яка задає стратегічний орієнтир діяльності ученого, є процес досить проблематичний. Це обумовлено тим, що якщо представляти «знання як "віддзеркалення" характеристик об'єкту, то "віддзеркалення" це далеко не схоже на дзеркальне. Наука "відбиває" свій об'єкт, створюючи ідеальні понятійні системи, які можуть розцінюватися як знання того або іншого об'єкту тільки тоді, коли піддаються предметній інтерпретації. Ці теоретичні конструкції мають власну логіку побудови, відмінну від будови своїх об'єктів, що визначає межі адекватності теоретичної моделі своєму об'єкту» [165, с. 415-146].

Коли такі межі виявляються, наприклад, у разі невідповідності теорії історичним фактам, то дослідники починають займатися пошуком або розробкою нових теоретичних конструкцій. Проте встановлення відповідності між фактами і новою теорією не означає, що надалі знову не виявиться межа цієї теорії предмету дослідження, і все не повториться наново: прагнення до адекватності через створення ефективнішого теоретичного інструментарію. Проблематичність адекватної (повної і точної) реконструкції історичної реальності проявляється в теоретичному плюралізмі, який обумовлений тим, що історичні теорії є різними інтерпретаціями доступних історичних фактів. Кожна з них, будучи реконструкцією і поясненням з певної точки зору деякої безлічі історичних фактів, може представлятися такою, що суперечить іншим реконструкціям і не може претендувати на статус наукової істини аналогічно, наприклад, з природничо-науковими теоріями. Проте уся сукупність таких реконструкцій, відтворюючи усе більш різноманітну картину історичного минулого, а також включаючи це минуле в контекст проблем, завдань, дискусій сьогодення, може претендувати на статус історичної істини [166, с. 127].

В цілому питання про те, що вважати істиною в історичній науці постнеокласики переводять в площину уявлень про евристичні можливості її різних епістемологічних образів, які містять обумовлені критерії науковості та відповідають при цьому вимогам сучасних розумових комунікацій [209, с. 123–124; 304, с.129].

Таким чином, постнеокласична підсистема оперує кореспондуючою концепцією істини. Проте наукова істина стає завжди контекстна і констатується за умови прийняття методологічних постулатів, на основі яких сконструйована конкретна дослідницька ситуація [380, с. 107-108].

В історичних дослідженнях пошук наукової істини завжди пов'язаний або з вивченням конкретних історичних подій, або з побудовою історичних теорій. Обидва підходи по-своєму вирішують проблему об'єктивності: теоретична історія намагається виявити істину, очищену від конкретних рис,

а історія подій бажає виявити істину, надану у повноті нюансів конкретної події.

Спираючись на кореспондуючу концепцію істини, постнеокласики прагнуть реконструювати історичну реальність «в усій її повноті, конкретності і складності». Головне завдання дослідника при цьому, на їх думку, полягає в тому, щоб «з'ясувати значущість, надати пояснення і прояснити сенс історії – цьому тріумвіраті історичної істини, яка пробивається на світ завдяки роботі істориків, незважаючи на скептицизм, властивий сучасній епосі» [404, с. 276].

Займаючись пошуком наукової істини, історик використовує таку форму оповідання, як історичний наратив. З його допомогою дослідник намагається створити у читачів ілюзію безпосередньої присутності, відтворюючи атмосферу і розставляючи історичні декорації. Як і інші форми оповідання, пише Д. Тош, «історичний наратив може служити розвагою завдяки здатності тримати читача в напрузі і викликати сильні емоції. Але наратив також є важливим методом історика, коли він викладає матеріал так, як ніби сам є учасником подій минулого або як би спостерігає їх з боку» [336, с. 131].

Нова підсистема визнає, що погляди на минуле можуть бути різними, тому необхідно постійно розширювати базу джерел історичних досліджень і удосконалювати їх інструментарій, без чого неможливе створення адекватної емпіричної основи історичної науки. Крім того, історичні джерела повинні постійно перевірятися ще раз різними дослідниками з метою виявлення свідомих або неумисних спотворень історичної реальності. Це дозволить визначити, при багатоваріантній, різноликій історії, адекватніший погляд серед конкуруючих точок зору на минуле.

Ще одним когнітивним принципом постнеокласичної філософії історії виступає холізм, хоча деякі її представники вважають, що ідея історії як цілого може бути предметом тільки спекулятивних філософських роздумів [71, с. 23]. У постнеокласичній науці цей принцип орієнтує історика, з одного

боку, на необхідність цілісного вивчення предмета дослідження, а з іншого – на вивчення історичної реальності як ієрархії «цілісностей», що не зводяться до частин, з яких складаються. При цьому підкреслюється, що в розумінні цих частин має бути неодмінно присутнє відчуття цілого як контексту [336, с. 40].

Принцип холізму прагне відновити рівень домагань історичної науки на осягнення минулого як «цілісної матерії», витканої з безлічі різноколірних нитей, який різко впав у зв'язку з поширенням в ній постмодерністських ідей. У зв'язку з актуалізацією принципу холізму в історичних дослідженнях постнеокласики поставили питання про необхідність глобального синтезу на основі інтеграції мікро- і макроісторії, наративу і метатеорії.

Цей принцип у постнеокласиків реалізується в прагненні до цілісного бачення історичної реальності і створення єдиного інструментарію її дослідження. Отже, принцип холізму в такому розумінні поширюється не лише на предмет дослідження, але і на його методологію. У предметному плані холізм реалізується конкретно в тому, що історія розглядається як складна соціальна система і сукупність гуманітарних дій, а також сверждіяльнісне начало. Окрім загальних законів фізичного, соціального і морального порядку, що управляють світом, логічно допустити керуючі світом одиничні і навіть виняткові, епізодичні залежності [171, с. 131].

У зв'язку з цим В. В. Ільїн пише, що історія як закономірне системне явище номологічна, вона пов'язана з проявом об'єктивних залежностей (від моральних, культурних – до фізичних). Історія як гуманітарне явище пов'язана з діяльністю осіб і на неї зав'язана: без одиничних особових вчинків немає загальних історичних дій. «З історії, – підкреслює Ільїн, – не видворити ні номологічності (законовідповідності), ні волюнтаристичності (свободи волі агентів дій). Відокремлення волюнтаризму від номологізму дає псевдоісторичну доктрину, стилізацію під повноцінну історію». Гіпертрофія як одного, так і іншого робить з історії компендіум анекдотів, а не науку. Неадекватність суб'єктивістських (волюнтаризм) і об'єктивістських

(номологізм) доктрин історії примушує шукати нові експлікативні евристичні схеми, такі, які дозволили б провести обое начала адекватно [171, с. 115-117].

Тому предметом вивчення історії мають бути не лише соціальні процеси, структури і інститути, але і індивідуальні і колективні дії людей, їх уявлення, цінності і установки. «Той, хто обмежується аналізом глобальних процесів, – пише Ю. Кока, – відмовляється тим самим від фундаментального положення про те, що вони (особливо у фазі їх виникнення) є наслідком індивідуальних і колективних дій. Ніколи не можна забувати про те, що структури народжуються, змінюються і рушаються під їх впливом. Структури завжди залежні від людини, якою б не була їх власна динаміка, який би відбиток вони, у свою чергу, не накладали на сферу суб'єктивності, і як би мало вони у результаті не співпадали з цілями діянь людей або з їх життєвим досвідом» [204, с. 174-189].

Це ж відноситься і до соціальних інститутів. «Двосторонній характер суспільства, – пише Ф. Абрамс, – той факт, що суспільна діяльність – це одночасно наш вибір і обов'язок, нерозривно пов'язані з іншим фактом: єдина реальність, притаманна суспільству, це історична реальність, реальність в часі. Коли ми говоримо про двосторонній характер суспільства, ми маємо на увазі, яким чином з течією часу дії перетворюються на інститути, а інститути, у свою чергу, змінюються завдяки діям» [398, с. 2-3].

Людські дії в історії В. В. Ільїн порівнює з «діями» в межах коаліційних та позакоаліційних ігор в умовах неповної, постійно змінної інформації. Процес історичної дії полягає в осмисленому переході від вихідного стану до наступного через вибір гравцями стратегій поведінки. Акти вибору відповідають стратегіям гравців в іграх з неповною інформацією, коли жодному з учасників гри досконально невідома позиція дерева гри, в якій він знаходиться. Прийняття рішення (вибір стратегії) в умовах невизначеності здійснюється з опорою на відстеження розстановки сил, вивчення кон'юнктури, врахування ресурсів тощо. Однак оптимізаційну

спрямованість актів вибору (прийняття рішень) здійснює зміст фундаментальних соціальних констант, які орієнтують на розумну, передбачувану поведінку персонажів історії, що, як правило, приймають участь в антагоністичних, затратних, конфліктних іграх. До фундаментальних соціальних констант В. В. Ільїн відносить «оптими устрою життя», які відбивають «стиль, строй, порядок максимально відрегульованого (відповідно до ідеалів) існування» [171, с. 321-322].

У зв'язку з цим центральне місце в роботі історика займає тлумачення сенсу, без якого, – пише Д. Тош, – історичні джерела не «заговорять», і ми ніколи не наблизимося до розуміння минулого. При цьому сенс тексту розглядається як сфера не лише індивідуального, але і колективного сприйняття світу. Ключовим поняттям є культура як система сприйняття, яка характеризує суспільство і об'єднує його членів. Це гігантська сфера для вивчення, яка охоплює усе, починаючи від формальних переконань, виражених в ритуалах і «правилах гри», до неусвідомленої логіки жестикуляції і зовнішнього вигляду [336, с. 241-242].

Прагнучи до холістичного розгляду предмета наукового дослідження, постнеокласики виділяють в історії структурні залежності різного рівня, діахронні і синхронні зрізи, різні системи. Зокрема, В. В. Ільїн в онтології історії виділяє: 1) структурні залежності далекого порядку (мегатенденції), які розкриваються соціальною фенологією, фундаментальною ритмодинамікою (цикліка, ритміка соціально-історичних структур, генерація, реставрація, елімінація соціально-історичних обставин); 2) структурні залежності середнього рівня (макротенденції), що розкриваються модульними теоріями соціуму (типи державних рухів, ґрунтові впливи); 3) структурні залежності локального рівня (мікротенденції), які розкриваються антропологічними описами (діяння осіб, масштаб персональних цілей) [171, с. 323].

Д. Тош вважає, що будь-яку історичну ситуацію можна розглядати як місце перетину двох площин. «Одну з них можна назвати вертикальною (чи

діахронною) – вона є тимчасовою послідовність попередніх проявів цієї діяльності. Інша площина – горизонтальна (чи синхронна), тобто дія різних чинників, що впливають в той момент, на конкретну подію» [336, с. 134].

У предметному полі історичного дослідження І. Савельєва та А. Полетаєв виділяють три системи: 1) систему особи (включає розумові і поведінкові аспекти існування людини), що генерує соціальний світ; 2) систему соціальну, яка організує цей світ; 3) систему культурну (включає продукти матеріальної і духовної культури), що забезпечує функціонування соціального світу. У соціальній системі відповідно до видів соціальної взаємодії ці учені виділяють економічну, політичну і соціетальну підсистеми. Внутрішнім середовищем для цих підсистем є система буденного життя, тобто повсякденної взаємодії. Якщо елементами соціальної системи є взаємодії осіб, то елементами системи культури – продукти діяльності осіб. Система культури охоплює ідеальні і інституціональні традиції, цінності і ідеї, світогляди, ідеології і форми їх вираження, тобто символічне розуміння і тлумачення реальності, за допомогою яких підтримується і накопичується не лише усний і письмений, але взагалі будь-який вид комунікацій [311, с. 8-9].

Постнеокласична історія стає і каузальною, і казуальною. Тому в предметі історичного дослідження постнеокласична підсистема пропонує виділяти, з одного боку, різні пласти, пов'язані з впливом загальних і необхідних причин, а також з впливом особових причин і вільних вчинків. З іншого – встановлювати відношення усього цього до організації людини, оскільки людина у актах своєї діяльності, заявляючи свободу волі, обов'язок, повинність, самозвеличання, пересилує природні межі, виходить за встановлені буттям рамки [171, с. 331].

У зв'язку з цим питання про причинність історичних подій відрізняється особливою багатоплановістю, відбиваючи постійний взаємовплив різних сфер людського досвіду. Д. Тош вважає, що «треба, як мінімум, розмежувати загальні і безпосередні причини: перші мають довгострокову дію і локалізують конкретну подію, поміщають її, так би

мовити, в "потік" історії, другі ж зумовлюють її результат, що часто має специфічний, абсолютно непередбачений характер» [336, с. 134]. Наприклад, народні рухи, – пише В. В. Ільїн, – інспіруються циклічними об'єктивними явищами (торгівельно-промислові, фінансові кризи, природні катаклізми, економічні дисфункції тощо), на які накладаються людські фактори дії. «Зв'язок одного с іншим, будучи ані єдиним, ані обов'язковим, стає все ж таки суттєвим. Каузальний порядок історії залежить від казуальних впливів персонажів та осіб – їх вчинків, інтенцій, комплексів» [171, с. 335].

Багатосторонній характер причинності в історії вимагає призупинення послідовного (хронологічного) викладу подій, щоб по черзі зважити всі чинники, що відносяться до справи, не втрачаючи із виду їх взаємозв'язку і вірогідності того, що конфігурація кожного чинника з часом міняється. Тому постнеокласика підкреслює обмеженість наративного способу викладу історичних подій, особливо в тих областях історичної реальності, де «може не бути яскраво виражених "головних героїв", чиї дії і роздуми можна представити у вигляді розповіді» [336, с. 137].

І нарешті велика увага приділяється проблемі довгих хвиль в історії, її циклам і ритмам. Погляд на предмет історичної науки через призму довгих хвиль (циклів і ритмів) дозволяє зробити висновок про тих, що "онтологічний базис історії має дві складові" : вихідним початком виступають людські цілі, мотиви, інтереси, цінності, які накладаються на об'єктивні (підвладні циклічним залежностям, що мають власну ритміку) умови життєдіяльності. Історичні події через це багатопричинні: сморід породжені і особами (лицедіями), і об'єктивними залежностями, внаслідок включення осіб в більш глибокі каузальні зв'язки, що мають визначену історичну циклічність і ритміку. При такому погляді на предмет історичної науки особливе значення надається фазовим переходам в історії як динамічній системі, яка взаємопередбачає і історичну мінливість (розвиток), і історичну стійкість (збереження). Стосовно історичної реальності розрізняють два типи фазових переходів:

1. Фазові переходи першого роду – соціальні мутації: в точці фазового переходу спостерігається виділення цивільної енергії і насильницька, фронтальна катастрофічна зміна форм існування. Фазові переходи першого роду йдуть під прапором революцій.

2. Фазові переходи другого роду – соціальні трансформації: в точці переходу реєструються ненасильницькі поліморфні перетворення за рахунок ламінарних акцій, які санують процес. До фазових переходів другого роду відносяться реформації. Стан фазової рівноваги характеризується балансом сил в суспільстві [171, с. 329-330].

Проблема довгих хвиль (циклів і ритмів) в історії вписується в так звану «немарківську парадигму», яку розглядають як основу однієї з наукових картин світу.

У ХХ столітті під впливом передусім фізики склалася наукова картина світу, основу якої складають «марківські процеси», або процеси без наслідків. «Марківські процеси» – це випадкові процеси, для яких при відомому стані системи зараз її подальша еволюція не залежить від стану системи у минулому. Іншими словами, минуле і майбутнє процесу не залежать один від одного при фіксованому сьогодні. Тому, знаючи стан системи в який-небудь момент часу, можна лише визначити імовірнісну картину поведінки системи в майбутньому.

Нині деякі учені говорять про формування такої наукової картини світу, яка складається під впливом біології і «немарківської парадигми», під якою розуміють систему уявлень, що описують процеси з пам'яттю. Згідно з цими уявленнями в біологічних, економічних, соціальних явищах ніяк не можна нехтувати передісторією. Тут роль пам'яті дуже велика, вона безпосередньо впливає на вибір шляху розвитку. Процеси, що відбуваються у минулому, відображуються в змінах структур. Стосовно історії це означає, що пам'ять про минуле, яка є соціальною інформацією, зафіксованою в певних структурах, зумовлює не лише актуальний стан соціальної системи, але і картину її поведінки в майбутньому.

На основі «немарківської парадигми» складається уявлення про суспільство як квазірівноважну систему, що включає величезну сукупність структурних ритмів, обумовлених «рекурентним характером зміни системи, визначуваним залежністю від минулого, від пам'яті». Тому вивчення минулого, спрямованого на встановлення в ньому різноманітних ритмів (історичних циклів) дозволяє пояснити і передбачати актуальну і майбутню поведінку соціальних систем [3, с. 94–103].

При цьому потрібно враховувати, що з позицій «немарківської парадигми» наступні фази історичних циклів «не є точним повторенням попередніх і можуть сильно відрізнятись від того, що було у минулому. З цих позицій чистий поступальний розвиток суспільства зовсім не представляється найбільш вірогідним». У зв'язку з цим, як пишуть Азроянц, Харитонов та Шелепін, «цілком можна припустити циклічний хід історії, наприклад, уявити собі сценарій поступового повернення від ліберально-демократичного суспільства сучасності до рабовласницького, але, природно, в змінній формі. Якщо в давнину застосовувалися фізичні форми утримання рабів в покорі, то в майбутньому може виявитися ефективним безпосередня дія на свідомість, що дозволяє маніпулювати людьми. Перші прояви цієї можливості можна бачити вже зараз в результаті дії засобів масової інформації» [3, с. 94–103].

Характерною рисою постнеокласичної підсистеми філософії історії виступає різномасштабність розгляду історичної дійсності. Перший масштаб припускає вивчення одиничних дій і створених ними історичних фактів; другий – конкретних історичних подій, процесів і інститутів, цілісне охоплення яких неможливе без певних процедур, що уловлюють рух в часі і в просторі; третій – універсальних історичних подій і процесів. Різні масштаби розгляду історичної дійсності відповідають, як вважають постнеокласики, самій її природі. Тому дуже небезпечні спроби оголосити той або інший масштаб єдиною реальним, а усі інші – фікціями. Такі спроби ведуть до спотворення дійсності, заважають сприймати усю її повноту і складність

У зв'язку з цим принцип холізму в постнеокласичній історичній науці передбачає врахування переплетення і взаємопроникнення реальностей різних масштабів у просторі історії в цілому. Ключовим завданням постнеокласичної підсистеми історичного дослідження є побудова «диференційованих моделей» пояснення реалій минулого з подальшим синтезом результатів і різномасштабних інтерпретацій [192, с. 40].

Проте предмет історії, як вважають постнеокласики, не вичерпується комбінацією об'єктивних соціальних чинників і суб'єктивних людських дій. Річ у тому, що в історії, як підкреслює В. В. Ільїн, в стихії особової діяльності переслідується локальний (єгоїстичний) інтерес; загальний же сенс того, що відбувається встановлюється заднім числом, реставрацією ідеалів. Тому результат діяльності, як відмічав ще Гегель, не співпадаючи з її мотивами, здійснює ще щось більш далеке, що хоча і поміщене внутрішньо в суб'єктивний інтерес (локальна дія), але його перекидає.

У рамках постнеокласичної підсистеми історичного дослідження історики прагнуть до вивчення не лише поведінки індивідів, але і великих подій і колективних змін, які не зводяться до сукупності людських прагнень. «Справа в тому, – пише Д. Тош, – що під шаром очевидної історії висловлених намірів і усвідомлених (хоча іноді і не висловлених) тривог лежить латентна історія, що складається з процесів, про які сучасники мають лише смутне уявлення, таких, як демографічні зміни, еволюція економічних структур і глибинних цінностей. Оскільки історики вивчають розвиток суспільства в часі, вони здатні виявити вплив подібних чинників. Тому історики зайняті не лише "воскресінням" минулого. Цьому завданню цілком би відповідало трактування подій минулого в ізольованому, довільному вигляді, але насправді історики трактують їх інакше. Створення наукової праці засноване на припущенні, що конкретна подія пов'язана з тим, що відбувалося раніше, одночасно, а також з тим, що за ній слідувало; коротше, вона розглядається як частина історичного процесу. Особливо важливими, з

точки зору історика, вважаються події, які при ретроспективному погляді виявились важливими віхами процесу [336, с. 133-134].

У зв'язку з цим постнеокласичні дослідники відмічають, що «час і порядок подій в часі – лише один ключ до розгадки; завдання історика полягає і в тому, щоб виявити більш істотні зв'язки між ними, ніж чисто хронологічні». Історик повинен не лише «ковзати» по поверхні історичних подій, але і вводити їх в ширший часовий і ціннісний контекст, оскільки «прозорі дії людей мають непрозорі значення, які не співпадають з перипетіями історичного самопливу. Історія як би розшаровується на історію подій і історію значень. Перша – фіксація фактів, історіографія, хроніка самоочевидної рутини природного потоку життя. Друга – розуміюча історія, ідеалологія, рефлексія цілей, цінностей, які відлущуються над часом. У хроніках залишаються події, в анналах – тенденції (надособові, імперсональні, трансуб'єктивні складові ходу речей). Онтологія історії, як видно, складається з фактичного і над-фактичного, до якого відноситься неминущий вимір діяльності – спосіб організації життя на інноваційних, ефективних началах. Подвійне, не видне нами дно історії – це царство значень, яке акумулює якість історичних дерзань та виходить за емпіричний час [171, с. 337-338].

Цілісне бачення історичної реальності обумовлює, на думку постнеокласики, необхідність комплексного підходу до її вивчення. Успішну реалізацію цього підходу вони зв'язують із застосуванням в історичних дослідженнях і методів кількісного аналізу, використовуваних, як правило, при вивченні надіндивідуальної реальності, і формально-логічних методів в текстології, що припускають вивчення баз даних за допомогою комп'ютерних технологій, і методів неокласичної герменевтики, спрямованих на досягнення сенсу чужих культур.

Визнаючи необхідність не лише предметного, але і методологічного холізму в історичній науці постнеокласики знову підняли питання про уніфікацію наукового знання. Вони вважають, що межу між соціальними і

природними науками необхідно стерти приблизно так само, як стерлася межа між хімією і біологією. Таку спробу, зокрема, зробив Е. О. Уілсон, який в роботі «Збіг: єдність знання», показав, що наше розуміння навколишнього світу і самих себе визначається людською природою, що розвивалася в постійній взаємодії генів і культури [345].

Беручи під захист проект уніфікації наукового знання П. Гросс вважає, що він дозволяє заповнити пропуски і встановити взаємозв'язки між різними науками, у тому числі і гуманітарного циклу. Крім того, в цьому проекті П. Гросс бачить не лише шанс до відродження в науці строгіших методів і критеріїв, але і засіб до досягнення масштабніших цілей. Без універсалій, здобутих наукою, підкреслює Гросс, «ми мали б лише безліч приватних уявлень, що склалися у різних народів, у тому числі і тих, до яких ми самі по волі випадку належимо» [72].

Нова постнеокласична підсистема філософії історії перебуває у стані свого становлення та розвитку, однак вже можливо, на наш погляд, надати їй первинну характеристику цієї з позицій системного підходу. Можна констатувати створення нової підсистеми філософії історії. Концептом цієї підсистеми виступають принципи історизму, об'єктивізму і холізму, структурою – теорії середнього рівня, субстратом – категорії «інтертекстуальності» тексту і історичного контексту.

У заключному підрозділі виокремлено та охарактеризовано основні концепти когнітивної стратегії і принципи наукового дослідження, пропоновані постнеокласичною підсистемою філософії історії. Виділені три основні принципи: історизму, об'єктивізму та холізму.

В принципі історизму виділяється три аспекти. По-перше, це – визнання того, що кожна епоха є унікальним проявом людського духу з властивими їй культурою і цінностями, що між нашою епохою і усіма попередніми існують серйозні відмінності. Тому принцип історизму вимагає врахування відмінностей між минулим і сьогоденним, подолання уявлень про те, що люди минулого поводитися і мислили так само, як ми. По-друге, це –

розуміння того, що завдання історика полягає не просто в тому, щоб розкрити подібні відмінності, але і пояснити їх, занурюючи в історичний контекст. Принцип історизму в цьому аспекті припускає, що предмет історичного дослідження не можна виривати з навколишнього оточення. По-третє, це – вимога не розглядати історичні події в ізоляції, а представляти історію як процес і зв'язок між подіями в часі.

Другим важливим принципом когнітивної стратегії постнеокласичної філософії історії є принцип об'єктивізму. Основою принципу об'єктивізму стає визнання минулого як об'єктивної реальності і можливість отримання наукового знання, адекватного історичній реальності. Історична об'єктивність в межах цього принципу розуміється як відношення взаємного діалогу між досліджуваним предметом і суб'єктом, що його досліджує.

Постнеокласична філософія історії стверджує, що історичне знання завжди носить суб'єктивний відбиток епохи і індивідуальної культури історика. Проте це не відмінняє необхідності прагнення до об'єктивності, тобто до адекватного відтворення минулого.

У зв'язку з цим постнеокласики стверджують, що між минулим і поглядом історика на нього існує певний зв'язок. При цьому у якості об'єкту історичного дослідження розрізняють минуле як таке, що пройшло (і змінило світ певним чином) і минуле як присутнє в сьогоденні за допомогою нашої пам'яті, як відбиток цієї зміни світу, що відбулася. Це друге «минуле» використовується для конструювання історичної перспективи і ретроспективи, картини історії. Таке використання можливо завдяки першому минулому, а саме об'єктивності змін, що сталися у минулому і що є тепер умовами нашого життя.

Трактування принципу об'єктивізму через відношення взаємного діалогу між істориком (суб'єктом) і історичною реальністю (об'єктом), надає можливість зрозуміти не лише те, чому в історичній науці постійно конкурують різні точки зору, але і чому кожне покоління переписує історію. В цілому питання про те, що вважати істиною в історичній науці

постнеокласики переводять в площину уявлень про евристичні можливості її різних епістемологічних образів, які містять обумовлені критерії науковості та відповідають при цьому вимогам сучасних розумових комунікацій.

Таким чином, постнеокласична підсистема оперує кореспондуючою концепцією істини. Проте наукова істина стає завжди контекстна і констатується за умови прийняття методологічних постулатів, на основі яких сконструйована конкретна дослідницька ситуація. В історичних дослідженнях пошук наукової істини завжди пов'язаний або з вивченням конкретних історичних подій, або з побудовою історичних теорій. Обидва підходи по-своєму вирішують проблему об'єктивності: теоретична історія намагається виявити істину, очищену від конкретних рис, а історія подій бажає виявити істину, надану у повноті нюансів конкретної події.

Спираючись на кореспондуючу концепцію істини, постнеокласики прагнуть реконструювати історичну реальність в усій її повноті, конкретності і складності та приходять до третього принципу постнеокласичної філософії історії – принципу холізму. Цей принцип орієнтує історика, з одного боку, на необхідність цілісного вивчення предмета дослідження, а з іншого – на вивчення історичної реальності як ієрархії «цілісностей», що не зводяться до частин, з яких складаються. При цьому підкреслюється, що в розумінні цих частин має бути неодмінно присутнє відчуття цілого як контексту.

Принцип холізму відновлює домагання історичної науки на осягнення минулого як «цілісної матерії», витканої з безлічі різноколірних нитей, та ставить питання про необхідність глобального синтезу на основі інтеграції мікро- і макроісторії, наративу і метатеорії.

Звичайно, узагальнюючу характеристику нової підсистеми філософії історії значно легше було б писати широкими мазками та *post factum*, коли наукова течія вже припинила своє існування або стала традиційно-класичною, коли вже склалася історична перспектива, за допомогою якої можна бачити початок та закінчення її діяльності з необхідною часткою об'єктивності та спокійної відокремленості.

Але у випадку постнеокласичної підсистеми філософії історії все значно складніше. Ми маємо справу із живою, дуже динамічною течією філософсько-історичної думки. Вона нещодавно виникла, продовжує своє існування та активну діяльність, яка викликає жваву та гостру реакцію як прибічників, так і противників – перш за все, як будь-яка новація.

Висновки до четвертого розділу

У четвертому розділі визначено, що постнеокласична підсистема філософії історії почала формуватися наприкінці ХХ ст. в руслі культури неоглобалізму, в рамках «нової світо-цілісності» та постнеокласичної раціональності. Вона поставила проблему синтезу когнітивних практик і методології нового універсалізму, основу якого складають теорії «культурного плюралізму», а також ті теорії глобалізації, які постулюють позитивний зв'язок між процесом глобалізації та культурною різноманітністю світу. Ці теорії визначають глобалізацію як становлення світо-цілісності у вигляді єдиного простору, включаючи сюди також осмислення цього процесу в різних культурних дискурсах.

В науковому плані виникнення постнеокласичної підсистеми філософії історії було реакцією на виклики постмодернізму, пов'язані із замахом на професію історика і соціальний статус самої історичної науки. Представники постнеокласичної філософії історії піддають критиці перш за все постмодернізм, а також класичну та некласичну ментальну підсистеми за методологічну однобічність. Постнеокласична підсистема припускає, з одного боку, дихотомічний стиль мислення, а з іншого – синтез різних когнітивних опозицій.

Формування постнеокласичної підсистеми супроводжується переходом від одновимірних інтерпретацій історії до багатовимірних на основі синтезу когнітивних установок класичної і некласичної ментальної підсистем з урахуванням усього того раціонального, що міститься в постмодернізмі.

Можна стверджувати, що постнеокласична підсистема виступає за інтегральну версію філософії історії. Долаючи однобічності антропологічного і лінгвістичного підходів, вона вважає найпродуктивнішою в історичному дослідженні «теорію середнього рівня» як точку перетину філософської теорії і емпіричних узагальнень.

«Теорії середнього рівня» – це синтетичні теорії, які інтерпретують взаємозв'язок між індивідуальними діями і соціальними структурами, включаючи, з одного боку, розуміння індивідуальних дій, спрямоване на встановлення їх цілей або цінностей, що суб'єктивно мають на увазі, а з іншого – соціальне пояснення цих дій, пов'язане з визначенням їх суті, виявленням стійких взаємозв'язків між ними, закономірностей функціонування і тенденцій зміни.

«Теорія середнього рівня» як форма наукового дослідження має інструментальне значення. Відкидаючи існування універсальної істини, так само як і можливість зображувати минуле «як це було насправді», така теорія за своєю епістемологічною природою, проте, оптимістична, оскільки не просто декларує наявність історичної істини, але обґрунтовує її своєрідність і способи отримання. Тим самим затверджується науковість історії, здатної продукувати істинне знання про свій предмет, і разом з цим розкривається специфіка цього знання. Ця специфіка полягає в тому, що історична теорія носить імовірнісний характер і є за своєю природою об'єктивно-суб'єктивним знанням. Об'єктивним в тому плані, що його основою виступає історична реальність, на яку спрямована пізнавальна активність дослідника з метою її реконструкції. Суб'єктивним в тому відношенні, що це знання несе на собі невідгубний відбиток часу історика, а також його особових якостей. Така «теорія середнього рівня» виходить з визнання діалектичної взаємодії об'єктивного і суб'єктивного начал в історії, знімаючи одвічне питання про те, чи є вона об'єктивним закономірним процесом або непередбачуваним продуктом суб'єктивної діяльності людей. Тим самим теорія, демонструючи об'єктивно-суб'єктивну природу історичного знання, допомагає уникнути

обох епістемологічних крайнощів. Але такий об'єктивно-суб'єктивний характер носить і сама минула дійсність, яка вивчається істориком, що і обумовлює пізнавальну ефективність «теорії середнього рівня».

Також проаналізовані методологічні складові постнеокласичної підсистеми філософії історії. Значна увага приділена ідеям та методам синергетики, яка пропонує новий погляд на природу цілісності історичної реальності та дозволяє вивчати історичні структури та процеси в альтернативних ситуаціях переходу від хаосу до порядку. Синергетика надає можливість в контексті самоорганізації суспільства як цілісної системи по-новому розглядати такі питання історичного розвитку, як можливість і дійсність, традиції і інновації, минуле і сьогодення, альтернативність і вибір.

Згідно синергетиці в історичній реальності як нелінійному середовищі в точці біфуркації потенційно існує спектр структур (форм організації), які в ній можуть з'явитися. Причому те, які структури можуть виникнути в цьому середовищі, тобто які можливості історичного розвитку, визначається виключно внутрішніми властивостями цього середовища, а не параметрами зовнішнього впливу. Іншими словами, в самій історичній реальності як нелінійному середовищі в ситуації альтернативності приховано поле органічно можливих шляхів її розвитку. Проте незначні зовнішні дії (випадковості) можуть справити істотний вплив на вибір варіантів цього розвитку.

Синергетика визначає також необхідну умову, при якій малий вплив (випадковість) може привести до великих результатів, до істотних змін системи. Такою умовою є нестійкий стан нелінійного середовища, що означає його чутливість до малих зовнішніх впливів, породжених історичними випадковостями. Звідси витікає, що розвиток суспільства як складної системи носить, по-перше, імовірнісний і, по-друге, незворотній характер. Вірогідність є атрибутом розвитку відкритої системи, що грає важливу роль в еволюційних механізмах, тому з позицій синергетики не можна ототожнювати вірогідність розвитку з незнанням.

Таким чином, синергетика при вивченні переходу від хаосу до порядку орієнтує дослідника на пошук в історії таких ситуацій, що створюють реальні можливості для вибору шляхів і засобів суспільного розвитку, їх реалізації у вигляді різних варіантів, а також тих чинників, які вплинули на цей вибір.

Іншою спробою синтезу різних метатеоретичних конструктів є побудова теорії локальних цивілізацій в контексті глобалізації. Постнеокласична філософія історії виступає з ідеєю подолання односторонностей глобалістського і мондіалістського підходів і пропонує синтетичну концепцію локальних цивілізацій в умовах їх глобальної взаємодії, яка враховує як тенденцію до глобалізації, так і тенденцію до локалізації. Визнаючи існування глобальної конфігурації універсальних символічних форм і навіть глобальної свідомості, постнеокласики застосовують поняття «цивілізація» тільки до тих соціокультурних утворень, які мають творчу здатність виробляти (чи переробляти) універсальні символи, тобто мають здатність до комунікації, засвоєння і тлумачення універсальних ідіом і значень. При цьому вони підкреслюють, що окремі цивілізації виробляють власні оцінки цих універсалій (наприклад, свободи, прав людини, влади тощо) і виражають їх через призми своїх цінностей і історичного досвіду. В цьому плані деякі дослідники взагалі розглядають локальні цивілізації як «виклики» глобальним імперативам.

Постнеокласики трактують функціональне прагнення цивілізації до універсальності як постійну здатність до генералізації і комунікації та пропонують покласти в основу визначення локальної цивілізації не її соціокультурний код, а принцип «співвіднесення» властивих їй символічних універсалій.

У рамках такого розуміння цивілізації визнається, що в сучасному світі, з одного боку, йде процес глобалізації, а з іншої – зростає значення цивілізаційних відмінностей. Універсальні ідіоми і значення сприймаються і осмислюються людьми через цивілізаційну призму свого історичного досвіду, який протиставляється «семіотичному імперіалізму» глобальної

культури. Тому різні локальні цивілізації зберігають свою життєву силу, оскільки служать основою для самовираження мас населення, для вироблення відповідних символів.

Виокремлено та охарактеризовано основні концепти когнітивної стратегії і принципи наукового дослідження, пропоновані постнеокласичною підсистемою філософії історії. Виділені три основні принципи: історизму, об'єктивізму та холізму.

В принципі історизму виділяється три аспекти. По-перше, це – визнання того, що кожна епоха є унікальним проявом людського духу з властивими їй культурою і цінностями, що між нашою епохою і усіма попередніми існують серйозні відмінності. Тому принцип історизму вимагає врахування відмінностей між минулим і сьогоденним, подолання уявлень про те, що люди минулого поводитися і мислили так само, як ми. По-друге, це – розуміння того, що завдання історика полягає не просто в тому, щоб розкрити подібні відмінності, але і пояснити їх, занурюючи в історичний контекст. Принцип історизму в цьому аспекті припускає, що предмет історичного дослідження не можна виривати з навколишнього оточення. По-третє, це – вимога не розглядати історичні події в ізоляції, а представляти історію як процес і зв'язок між подіями в часі.

Другим важливим принципом когнітивної стратегії постнеокласичної філософії історії є принцип об'єктивізму. Основою принципу об'єктивізму стає визнання минулого як об'єктивної реальності і можливість отримання наукового знання, адекватного історичній реальності. Історична об'єктивність в межах цього принципу розуміється як відношення взаємного діалогу між досліджуваним предметом і суб'єктом, що його досліджує.

Постнеокласична філософія історії стверджує, що історичне знання завжди носить суб'єктивний відбиток епохи і індивідуальної культури історика. Проте це не відмінняє необхідності прагнення до об'єктивності, тобто до адекватного відтворення минулого.

У зв'язку з цим постнеокласики стверджують, що між минулим і поглядом історика на нього існує певний зв'язок. При цьому у якості об'єкту історичного дослідження розрізняють минуле як таке, що пройшло (і змінило світ певним чином) і минуле як присутнє в сьогоденні за допомогою нашої пам'яті, як відбиток цієї зміни світу, що відбулася. Це друге «минуле» використовується для конструювання історичної перспективи і ретроспективи, картини історії. Таке використання можливо завдяки першому минулому, а саме об'єктивності змін, що сталися у минулому і що є тепер умовами нашого життя.

Трактування принципу об'єктивізму через відношення взаємного діалогу між істориком (суб'єктом) і історичною реальністю (об'єктом), надає можливість зрозуміти не лише те, чому в історичній науці постійно конкурують різні точки зору, але і чому кожне покоління переписує історію. В цілому питання про те, що вважати істиною в історичній науці постнеокласики переводять в площину уявлень про евристичні можливості її різних епістемологічних образів, які містять обумовлені критерії науковості та відповідають при цьому вимогам сучасних розумових комунікацій.

Таким чином, постнеокласична підсистема оперує кореспондуючою концепцією істини. Проте наукова істина стає завжди контекстна і констатується за умови прийняття методологічних постулатів, на основі яких сконструйована конкретна дослідницька ситуація. В історичних дослідженнях пошук наукової істини завжди пов'язаний або з вивченням конкретних історичних подій, або з побудовою історичних теорій. Обидва підходи по-своєму вирішують проблему об'єктивності: теоретична історія намагається виявити істину, очищену від конкретних рис, а історія подій бажає виявити істину, надану у повноті нюансів конкретної події.

Спираючись на кореспондуючу концепцію істини, постнеокласики прагнуть реконструювати історичну реальність в усій її повноті, конкретності і складності та приходять до третього принципу постнеокласичної філософії історії – принципу холізму. Цей принцип орієнтує історика, з одного боку, на

необхідність цілісного вивчення предмета дослідження, а з іншого – на вивчення історичної реальності як ієрархії «цілісностей», що не зводяться до частин, з яких складаються. При цьому підкреслюється, що в розумінні цих частин має бути неодмінно присутнє відчуття цілого як контексту.

Принцип холізму відновлює домагання історичної науки на досягнення минулого як «цілісної матерії», витканої з безлічі різноколірних нитей, та ставить питання про необхідність глобального синтезу на основі інтеграції мікро- і макроісторії, наративу і метатеорії.

Нова постнеокласична підсистема філософії історії перебуває у стані свого становлення та розвитку, однак вже можливо, на наш погляд, надати їй первинну характеристику цієї з позицій системного підходу. Можна констатувати створення нової підсистеми філософії історії. Концептом цієї підсистеми виступають принципи історизму, об'єктивізму і холізму, структурою – теорії середнього рівня, субстратом – категорії «інтертекстуальності» тексту і історичного контексту.

Передумови складання постнеокласичної філософії історії проаналізовані у працях: «Чисті системи» Альфреда Крьюбера», «Розуміння проблеми енкультурації у сучасній культурній антропології», «Антропологічний еволюціонізм Джуліана Стюарда і Леслі Уайту», «Культурний релятивізм в антропології М. Херсковиця».

ВИСНОВКИ

Особливість сучасної методологічної ситуації в філософії історичної науки полягає в переході від моністичної інтерпретації історії до плюралістичної. В методологічній свідомості актуалізовані проблеми мови наукового дискурсу, суб'єктивності і об'єктивності в історичному пізнанні. Триває дискусія між прибічниками кореспондентної, когерентної, контекстної і семантичної концепціями історичної істини, а також постмодерністами, які вважають гносеологію істини продуктом міфологізованої репресивної свідомості.

Зміни, що відбуваються у світі, перетворили і сучасну філософію історії, тенденції якої, як ніколи, різноманітні і неоднозначні. На виклики і кризи, що так гостро відчуваються в період *fin de siècle*, формулюються і пропонуються суспільству конструктивні «відповіді», у тому числі – нові моделі вивчення і осмислення історії. Тоді як корпус мікроісторичних досліджень продовжує рости з неймовірною швидкістю, стають усе більш інтенсивними і зусилля із філософсько-історичного осмислення глобальних процесів. У новому контексті переглядається і зміст таких звичних понять, як «всесвітня історія», оновлюється методологія історії.

Пошук сучасного погляду на нескінченну різноманітність історичного досвіду актуалізує філософськи-історичні дослідження, одночасно все більше зміщуючи їх в міждисциплінарний простір. Систематичний аналіз різноманітних дослідницьких практик, що спираються на міждисциплінарні підходи, і численних теоретико-методологічних дискусій про ефективність і межі їх застосування в різних областях історичного знання показує, що само поняття міждисциплінарності, відбиваючи зміну епістемологічних орієнтирів, також міняє своє змістовне наповнення.

По суті, йдеться про проблему формування нової історичної свідомості, здатної адекватно осмислити зміни, що відбулися і здійснюються у світі, критично здолати європоцентристську перспективу, про створення в цьому

світлі нової історичної культури і нового образу історичної науки. На наш погляд, стає усе більш очевидним, що збереження за ремеслом історика гідного суспільного статусу неможливе без осмислення усіх наслідків різноманітних «поворотів», без створення нових теоретичних моделей і відновлення синтезуючого потенціалу історичного знання на новому рівні.

Проведений у дисертації аналіз ключових типів сучасної філософії історії дозволяє дійти таких висновків:

1. Проблемна ситуація, в якій сформувалася досліджувана наукова тема, характеризується дослідницькими лакунами та когнітивними протиріччями при домінуванні якісних, невизначених сторін проблеми. Пагубний розрив, що існує між «історією філософів» та «історією істориків», призводить до усвідомлення необхідності їх зближення в процесі освоєння єдиного історичного досвіду. В цьому плані пріоритет має бути відданий філософському розгляду історичного знання і його місця у ряді інших наук про суспільство, але з обов'язковим врахуванням значущості поглядів на історію самих істориків.

2. Історичне дослідження в рамках різних соціокультурних та епістемологічних контекстів, типів наукової раціональності та стилів історичного мислення, поки ще не отримало своєї концептуальної інтерпретації. В ситуації методологічного плюралізму різні когнітивні практики необхідно звести до деяких дискурсивних типів чи моделей, а також на базі загальних для них індикаторів виокремити притаманні кожній з них еталони науковості.

3. Вивчення філософії історії вимагає нового методологічного підходу, який би враховував надбання класичної філософії історії, наслідки «антропологічного» та «лінгвістичного» поворотів, основні відмінності між якими полягають в різному розумінні їх представниками основних індикативних параметрів історичного дослідження та його когнітивних принципів.

4. Типологія сучасної філософії історії вимагає уточнення її категоріального апарату. Об'єктом філософії історії виступає тотальність історичних фактів і закономірностей. Предмет філософії історії – знання про загальні, первинні витоки і причини всесвітньої або будь-якої локальної історії; знання про сенс, фундаментальну періодизацію і процесуальну форму історії; знання про методологію пізнання історії; змістом предмета філософії історії є взаємно детерміновані процеси філософського пошуку, що закономірно змінюються від загальних філософсько-історичних понять і підстав, які дозволяють міркувати про історію в специфічних термінах стадій і фаз історичного розвитку, до формування і дослідження специфічної мови історії; об'єм предмета філософії історії дорівнює сумі аспектів об'єкту наукового пізнання філософії історії: онтологічного, гносеологічного, аксіологічного – і варіацій цих аспектів. Філософія історії виконує у філософському знанні аналітичні процедури, тобто філософія історії, як і філософія, є особлива когнітивна діяльність, що в рівних частках поєднує пояснення і систему його логічного обґрунтування і розуміння у вигляді художньо-емоційного і безпосередньо-інтуїтивного досягнення істини.

5. Системним методом обґрунтована цілісність і типологія сучасної філософії історії. Виділена система філософії історії як система відкрита і варіативна, тобто здатна включати нове значення на рівні субстрату, структури або концепту. Система специфікована на онтологічну, епістемологічну та аксіологічну підсистеми філософії історії. Відповідно варіативність концепту, структури та субстрату вказаних систем провокує існування безлічі їх різних субсистем. Кожна задана підсистема і субсистема філософії історії містить в собі необхідні аспекти інших систем (підсистем), реалізує себе в особливих філософсько-історичних категоріях, залежить від типу і рівня філософської рефлексії. Онтологічна підсистема філософії історії має своїм концептом встановлення суті, сенсу і логіки буття історії як фрагмента об'єктивної (суб'єктивної) реальності, тобто створення загальної теорії історії на основі єдиного пояснювального принципу; структурою –

онтологічне відношення; субстратом – загальний план і процесуальну форму тотальності історичного. Варіативність концепту онтологічної підсистеми філософії історії провокує у свою чергу існування її різних субсистем: телеологічної (Вольтер, Віко, Гегель), антропологічної (Ранке, Маркс, Карсавін, Ігнатов), есхатологічної (Шопенгауер), теологічної (Т. де Шарден, Бердяєв), ноєматичної (Ортега-і-Гассет), світ-системної (А. Франк, І. Валлерстейн), ментальної («Аннали»), глобалістської (Робинсон), енваєронментальної (Вернадський, російський космізм), цивілізаційної (Тойнбі, Хантінгтон, Ясперс, Дюмон, Айзенштадт, Уілкінсон), психо-соціально-економічної (Дьяконов), культурологічної (Шпенглер, Шубарт, Сорокін), синергетичної (Капіца, Курдюмов, Малінецький, Бранський, Назаретян, Кульпин, Ткачук).

Епістемологічна підсистема філософії історії має своїм концептом пізнання законів і тенденцій минулого, сьогодення і майбутнього історичного; пізнання можливих евристичних принципів історичного дослідження; структурою – гносеологічне відношення; субстратом – пізнавальну «якісність» тотальності історичного. Варіативність концепту і частково структури епістемологічної підсистеми філософії історії провокує існування її різних субсистем: позитивістської (Конт, Гардінер), феноменологічної (Гуссерль, Шюц), аналітичної (Данто, Гемпель, Поппер, Врігт), спекулятивної (Маркс, Гегель), нормативної (Туккер), метафізичної (Мак-Таггарт), біологічної (Херлих), дівінаторної (Дільтей, Джентіле, Коллінгвуд, Зіммель, Арон), деконструктивістської (Дерріда, Фуко, Келлнер), постмодерністської (Х. Уайт, Д. Ла Капра).

Аксіологічна підсистема філософії історії має своїм концептом встановлення цінності історії і в історії; структурою – оцінне відношення, субстратом – ідеал і належне тотальності історичного. Варіативність субстрату цієї підсистеми філософії історії дозволяє виділити такі її субсистеми: етико-теологічну (Трельч), етико-телеологічну (Кант), реконструктивну (Ріккерт), етико-політичну (Роулс, Кроче).

6. Виділені характерні риси некласичної ментальної підсистеми філософії історії, які зводяться до міждисциплінарності, що розуміється як плідна взаємодія зі всіма соціальними науками, до установки на відкриття інакості минулих епох, встановленню образу іншого минулого, а також до незвичної сфери проблематики: особливу увагу прибічники цього напрямку приділяють символіці повсякденного життя, манері поведінки, звичкам, жестам, ритуалам і церемоніям. Об'єктом філософсько-історичних досліджень ментальної підсистеми є картина «тотальної» історії. Найважливіший постулат ментальної філософії історії – вивчення людини в усьому різноманітті її проявів. Звідси і потреба в «тотальній історії» як протизвага і компенсація розчленовування історичного об'єкту.

7. Виявлені і досліджені основи евристики і основні проблеми постмодерністської підсистеми філософії історії. Визначено, що розгляд історії постмодерністською філософією історії здійснюється як інтерпретативна діяльність мислення по визначенню і примноженню сенсів тексту історичного наративу. Об'єктом постмодерністської філософії історії виступає текст історичного наративу як особлива знакова система і смислова реальність. Ця філософія історії бачить своє завдання в розшифровці символів цієї знакової системи, визначає історіографічні проблеми навколишнього світу як проблеми в першу чергу текстуальні і лінгвістичні і намагається вирішувати їх лінгвістичними засобами і методами. Постмодерна філософія історії орієнтована не на науку, а на мистецтво і літературу і визначає своєю фундаментальною метою деконструкцію «старого, як Аристотель» відношення історії до поезії як дистинкцію факту і вигадки. Визначено, що аналітичний філософсько-історичний наративізм є теорія індивідуального історичного тексту, а постмодерністський варіант вказаного наративізму – теорія усієї практики історії, що розуміється як історичний текст в цілому.

8. Визначено, що постнеокласична філософія історії почала формуватися наприкінці ХХ ст. в руслі культури неоглобалізму, в рамках

«нової світо-цілісності» та постнеокласичної раціональності. Вона поставила проблему синтезу когнітивних практик і методології нового універсалізму, основу якого складають теорії «культурного плюралізму», а також ті теорії глобалізації, які постулюють позитивний зв'язок між процесом глобалізації та культурною різноманітністю світу.

9. Методологічними складовими постнеокласичної філософії історії виступають методи синергетики, яка пропонує новий погляд на природу цілісності історичної реальності та дозволяє вивчати історичні структури та процеси в альтернативних ситуаціях переходу від хаосу до порядку, а також синтетична концепція локальних цивілізацій в умовах їх глобальної взаємодії, яка враховує як тенденцію до глобалізації, так і тенденцію до локалізації.

10. На основі можливостей застосування нових підходів до вивчення історичної реальності та обґрунтування правомірності системної характеристики постнеокласичної філософії історії констатується існування нового методологічного напрямку пізнання історичної реальності.

11. Когнітивна стратегія постнеокласичної підсистеми філософії історії може бути зведена до принципів історизму, об'єктивізму і холізму. Принцип історизму передбачає визнання унікальності кожної епохи, контекстність у виявленні цієї унікальності та необхідність взаємозв'язків історичних подій. Принцип об'єктивізму вимагає встановлення взаємного діалогу між істориком (суб'єктом) і історичною реальністю (об'єктом). Принцип холізму відновлює домагання історичної науки на цілісне осягнення минулого.

12. Постнеокласична підсистема філософії історії демонструє, з одного боку, метаісторичну наративність як принцип історичного мислення, який логічно протистоїть всякій науковій об'єктивності в уявленні минулого як історії; з іншого боку, все ще досить міцні академічні традиції і процедури професійних істориків з їх прихильністю до раціонального методу, який забезпечує знання, що претендує на об'єктивність. Своє завдання постнеокласична підсистема бачить в тому, щоб примирити ці дві сторони,

показавши, що історична об'єктивність може бути легітимована у рамках нарративістської теорії історії. Плюралізм точок зору розглядається нею не як заперечення об'єктивності історичної інтерпретації, а навпаки – як реалізація цієї об'єктивності: історична інтерпретація або розглядається крізь призму різних поглядів, що співвідносяться з різними ідентичностями, або вбирає їх в себе як комплементарні.

13. Філософське осмислення ключових підсистем сучасної філософії історії може по-новому зорієнтувати дослідницьку практику у вивченні історичних процесів, дозволить більш глибоко проникнути в просторово-часову сферу історичного дослідження, краще розібратися в суперечливій діалектиці минулого і сьогодення. Когнітивний потенціал постнеокласичної підсистеми філософії історії надає практичну можливість здійснювати ефективний методологічний вибір при вирішенні широкого класу дослідницьких завдань. Цей методологічний спектр необхідний для обґрунтування загальної методологічної стратегії та досягнення узгодженості між різними пізнавальними конфігураціями, які складають єдине поле сучасної філософії історії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агафонов В. В. Нарративная философия истории: критический анализ эпистемологических оснований / В. В. Агафонов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. — 2006. — №3 (11). — С. 12–25.
2. Агафонов В. В. Эпистемология истории Х. Уайта: тропологический подход / В. В. Агафонов // Вестник РУДН (Российского университета дружбы народов). Серия «Философия». — 2008. — № 2. — С. 28–38.
3. Азроянц Э. А. Немарковские процессы как новая парадигма / Э. А. Азроянц, А. С. Харитонов, Л. А. Шелепин // Вопросы философии. — 1999. — № 7. — С. 94–103.
4. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Франклин Рудольф Анкерсмит; [Пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева]. — М. : Прогресс-Традиция , 2003. — 496 с.
5. Анкерсмит Ф. Р. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Франклин Рудольф Анкерсмит; [Пер. с англ. О. Гавришина, А. Олейников; науч. ред. Л. Б. Макеева.] — М. : Идея-Пресс , 2003. — 360 с.
6. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Франклин Рудольф Анкерсмит; [Пер. с англ. А. А. Олейников, И. В. Борисова, Е. Э. Лямина и др.] — М. : Европа , 2007. — 612 с.
7. Анчел Е. Этнос и история / Ева Анчел; [Пер. с венг. М. А. Хевеши]. — М. : Мысль , 1988. — 126 с.
8. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / К.-О. Апель // Вопросы философии. — 1997. — № 1. — С. 76-92.
9. Аристотель О душе / Аристотель // Сочинения в четырех томах; [Пер. с древнегреч. П. С. Попов, М. И. Иткин] — Т. 1. [ред. В. Ф. Асмус.] — М. : Мысль , 1976. — С. 369-450.

10. Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века / Юлия Евгеньевна Арнаутова. — СПб. : Алетейя , 2003. — 398 с. — (Библиотека средних веков).
11. Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке / Филипп Арьес ; [Пер. с франц. Я. Ю. Старцев при участии В. А. Бабинцева]. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1999. — 416 с. — (Другая история).
12. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Филипп Арьес; [Пер. с франц. В. Ронин]. — Москва : Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия , 1992. — 528 с.
13. Асадуллин Э. Ф. Виртуальная антропология социально-исторического познания / Эльдар Фаритович Асадуллин. — СПб. : Нестор , 2009. — 443 с.
14. Афанасьев Ю. Н. Историзм против эклектики. Французская историческая школа «Анналов» в современной буржуазной историографии / Юрий Николаевич Афанасьев. — М. : Мысль , 1980. — 277 с.
15. Барг М. А. Категория «цивилизация» как метод сравнительно-исторических исследований / М. А. Барг // История СССР. — 1991. — № 5. — С. 68-77.
16. Барт Р. Дискурс истории / Ролан Барт // Система моды. Статьи по семиотике культуры ; [Пер. с франц., вступ. ст. и сост. С. Н. Зенкин] — М. : Издательство им. Сабашниковых , 2003. — С. 427-441.
17. Баткин Л. М. Полемические заметки / Л. М. Баткин // Одиссей. Человек в истории. — 1995. — М. : Наука , 1995. — С. 206-210.
18. Бауман З. Спор о постмодернизме / З. Бауман // Социологический журнал. — 1994. — № 4. — С. 69-80.
19. Башляр Г. Новый рационализм / Гастон Башляр; [Пер. с франц. Ю. П. Сенокосов, Г. Я. Туровер]. — М.: Прогресс, 1987. — 376 с.
20. Берега рациональности. Беседа с В. С. Швыревым / В. С. Швырев ; [Беседу вел Н. Н. Шульгин]. // Вопросы философии. — 2004. — № 2. — С. 113-126.

21. Бессмертный Ю. Л. Школа «Анналов»: весна 1989 / Ю. Л. Бессмертный // Европейский альманах. История: Традиция: Культура. — М. : Наука , 1991. — С. 14-154.
22. Бессмертный Ю. Л. История на распутье / Ю. Л. Бессмертный // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской Школы «Анналов» ; [отв. ред. Ю. Л. Бессмертный]. — М. : Институт всеобщей истории РАН , 1993. — С. 3-15.
23. Бессмертный Ю. Л. Изменчивое видение прошлого: к изучению творческого пути Ж. Дюби / Ю. Л. Бессмертный // Диалог со временем: историки в меняющемся мире. — Вып. 2. — М.: Институт всеобщей истории РАН, 1996. — С. 185-199.
24. Бессмертный Ю. Л. Историческая антропология сегодня: французский опыт и российская историографическая ситуация / Ю. Л. Бессмертный // Историческая антропология: место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации: Тезисы докладов и сообщений научной конференции. Москва, 4 – 6 февраля 1998 г. — М. : РГГУ, 1998. — С. 32 - 34.
25. Бессмертный Ю. Л. Как же писать историю? Методологические веяния во французской историографии 1994–1997 гг. / Ю. Л. Бессмертный // Новая и новейшая история. — 1998. — № 4. — С. 29-42.
26. Бессмертный Ю. Л. Тенденции переосмысления прошлого в современной зарубежной историографии / Ю. Л. Бессмертный // Вопросы истории. — 2000. — №9. — С.152-158.
27. Бёрк П. Антропология итальянского Возрождения / П. Бёрк // Одиссей. Человек в истории. — 1993. — М. : Наука , 1994. — С. 272-283.
28. Бичко А. К. Феномен української інтелігенції: Спроба екзистенціального дослідження / А. К. Бичко, І. В. Бичко. — Дрогобич , 1997. — 268 с.
29. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту: Із мови давньоєврейської й грецької на українську перекладена. 988-1988. —

Ювілейне видання з нагоди тисячоліття християнства в Україні. – [Переклад Івана Огієнка.] — К. : Місійне товариство «Нове життя Україна» , Кемпус Крусейд фор Крайст , 1992. — 1528 с.

30. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Марк Блок; [Пер. с франц. Е. М. Лысенко]. — М. : Наука , 1973. — 232 с. — (Памятники исторической мысли).

31. Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Марк Блок ; [Пер. с франц. В. А. Мильчина]. — М. : Школа «Языки русской культуры» , 1998. — 712 с.

32. Блок М. Феодальное общество / Марк Блок; [Пер. с франц. М. Ю. Кожевникова]. — М. : Издательство им. Сабашниковых , 2003. — 504 с.

33. Блюхер Ф. Н. Философские проблемы исторической науки / Федор Николаевич Блюхер — М. : Институт философии РАН , 2004. — 200 с.

34. Бодрийяр Ж. Фрагменты из книги «О соблазне» / Ж. Бодрийяр // Иностранная литература. — 1994. — № 1. — С. 59-66.

35. Бойцов М. А. Скромное обаяние власти (К облику германских государей XIV - XV вв.) / М. А. Бойцов // Одиссей. Человек в истории. — 1995. — М. : Наука , 1995. — С. 37-66.

36. Бойцов М. А. Вперед к Геродоту / М. А. Бойцов // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. — 1999. — Вып. 2. — С. 17-41.

37. Бойченко І. В. Філософія історії: Підручник / Іван Васильович Бойченко. — К. : Товариство «Знання» , КОО, 2000. — 723 с. — (Вища освіта ХХІ століття).

38. Бордюгов Г. А. Вместо заключения. Каждое поколение пишет свою историю // Исторические исследования в России. Тенденции последних лет. [Под ред. Г. А. Бордюгова]. — М. : АИРО—XX , 1996. — С. 427-436.

39. Бородкин Л. И. История и хаос: модели синергетики в дискуссиях историков / Л. И. Бородкин // Историческое знание и интеллектуальная культура: Материалы научной конференции. [Под. ред. Б. Г. Могильницкого, Л. П. Репиной]. — Москва, 4-6 декабря 2001 г. — М. : РАН, 2001. — С. 24-28.

40. Бородкин Л. И. «Порядок из хаоса»: концепция синергетики в методологии исторических исследований / Л. И. Бородкин // Новая и новейшая история. — 2003. — № 2. — С. 98-118.

41. Бородкин Л. И. Синергетика и история: моделирование исторических процессов / Л. И. Бородкин // История и математика: Анализ и моделирование социально-исторических процессов. [Под. ред. С. Ю. Малкова, Л. Е. Гринина, А. В. Коротаева]. — М. : КомКнига/УРСС, 2007. — С. 8-48.

42. Бочаров А. В. Проблема альтернативности в истории: традиционные и нетрадиционные подходы / А. В. Бочаров // Историческое знание и интеллектуальная культура: Материалы научной конференции. [Под. ред. Б. Г. Могильницкого, Л. П. Репиной]. — Москва, 4-6 декабря 2001 г. — М. : РАН, 2001. — С. 29-33.

43. Бочаров А. В. Проблема альтернативности исторического развития: историографические и методологические аспекты: автореф. дис. на соискание науч. степени канд. ист. наук: спец. 07.00.09 «Историография, источниковедение и методы исторического исследования» / А. В. Бочаров — Томск, 2002. — 20 с.

44. Бранский В. П. Теоретические основания социальной синергетики / В. П. Бранский // Вопросы философии. — 2000. — № 4. — С. 112-129.

45. Браун Е. Школа Анналов — «Новая историческая наука» / Е. Браун // Анналы экономической и социальной истории: Избранное. — М. : Вильямс, 2007. — С. 7-26. — (Университетская библиотека Александра Погорельского).

46. Бузгалин А. В. Постмодернизм устарел... (Закат неолиберализма чреват угрозой «протоимперии») / А. В. Бузгалин // Вопросы философии. — 2004. — №2. — С.3-15.

47. Бурдьё П. Начала. Choses dites / Пьер Бурдьё ; [Пер. с франц. Н. А. Шматко]. — М. : Socio-Logos , 1994. — 288 с.

48. Бюрджер А. От серийной к комплексной истории: генезис исторической антропологии / А. Бюрджер // Homo historicus: К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного: В 2 кн. [Отв. ред. А. О. Чубарьян]. — М. : Наука , 2003. — Кн.1. — С. 191-219.

49. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / Иммануил Валлерстайн; [Пер с англ. П. М. Кудюкин, под общей ред. Б. Ю. Кагарлицкого]. — СПб. : Университетская книга, 2001. — 416 с.

50. Васильев Л. С. Генеральные очертания исторического процесса. (Эскиз теоретической конструкции) / Л. С. Васильев // Философия и общество. — 1997. — № 1. — С. 89-156.

51. Васильев Л. С. Генеральные очертания исторического процесса. (Эскиз теоретической конструкции) / Л. С. Васильев // Философия и общество. — 1997. — № 2. — С. 90-162.

52. Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии / Поль Вен; [Пер. с франц. Л. А. Торчинский]. — М. : Научный мир , 2003. — 393 с.

53. Визгин В. П. Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы / В. П. Визгин // Одиссей. Человек в истории. — 1996. — М. : Coda , 1996. — С. 39-59.

54. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Людвиг Витгенштейн // Философские работы; [Пер. с нем. М. С. Козлова и Ю. А. Асеев]. — Ч. I. — М. : Гнозис , 1994. — С.1-74.

55. Володихин Д. М. «Призрак третьей книги»: методологический монизм и «глобальная архаизация» / Д. М. Володихин // Диалог со временем:

Альманах интеллектуальной истории. [Под ред. Л. П. Репиной]. — Вып.9. — М. : Институт всеобщей истории РАН , 2002. — С. 51-66

56. Вригт Г. Х., фон. Объяснение и понимание / Георг Хенрик фон Вригт // Логико-философские исследования ; [Пер. с англ. под ред. Г. И. Рузавина и В. А. Смирнова] — М. : Прогресс , 1986. — С.160-194.

57. Гайденко П. П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века / П. П. Гайденко // Философские проблемы исторической науки. — М. : Наука , 1969. — С. 225-262.

58. Гараджа А. В. После времени: Французские философы постсовременности / А. В. Гараджа // Иностранная литература. — 1994. — № 3. — С. 54-59.

59. Геллнер Э. Слова и вещи. / Эрнест Геллнер; [Пер. с англ. И. Добронравов, В. Швырев] — М. : Иностранная литература , 1962. — 344 с.

60. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп; [Пер. с франц. Ю. В. Иванова и Л. В. Покровская] — М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН , 1999. — 198 с. — (Этнографическая библиотека).

61. Герье В. И. Философия истории от Августина до Гегеля / Владимир Иванович Герье. — М. : печатня С. П. Яковлева , 1915. — 208 с.

62. Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки / К. Гинзбург // Одиссей. Человек в истории. — 1990. — М. : Наука , 1990. — С. 132 -146.

63. Гинзбург К. Приметы: Уликовая парадигма и ее корни / К. Гинзбург // Новое литературное обозрение. — 1994. — № 8. — С. 32-61.

64. Гинзбург К. Микроистория: две-три вещи, которые я о ней знаю / К. Гинзбург // Современные методы преподавания новейшей истории. — М. : Школа «Языки русской культуры» , 1996. — С. 207 - 236.

65. Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Карло Гинзбург; [Пер. с итал. М. Л. Андреев, М. Н. Архангельская]. — М. : РОССПЭН , 2000. — 272 с.

66. Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры / К. Гирц // Антология исследований культуры. — Т. 1. — СПб. : Университетская книга, 1997. — С. 171-200.
67. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе / Кліффорд Гірц ; [Пер. з англ. Н. Комарова]. — К. : Дух і літера, 2001. — 542 с.
68. Гобозов И. А. Философия истории: проблемы и перспективы / И. А. Гобозов // Философия и общество. — 1997. — № 2. — С.162-192.
69. Гомаюнов С. Г. От истории синергетики к синергетике истории / С. Г. Гомаюнов // Общественные науки и современность. — 1994. — № 2. — С. 99-106.
70. Гренди Э. Еще раз о микроистории / Э. Гренди // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. — 1996. — М. : РГГУ, 1997. — С. 291-302.
71. Гречко П. К. Концептуальные модели истории: Пособие для студентов / Петр Кондратьевич Гречко. — М. : Логос, 1995. — 141 с.
72. Гросс П. Р. Прорыв Икара / П. Р. Гросс // Интеллектуальный Форум. — 2001 — 5 выпуск — Режим доступа: if.russ.ru/2001/5/20010626_w.html
73. Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций / Борис Львович Губман. — М. : Наука, 1991. — 192 с.
74. Гуревич А. Я. Норвежское общество в раннее средневековье: Проблемы социального строя и культуры / Арон Яковлевич Гуревич. — М. : Наука, 1977. — 337 с.
75. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры / Арон Яковлевич Гуревич. — М. : Искусство, 1981. — 359 с.
76. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / Арон Яковлевич Гуревич. — М. : Искусство, 1984. — 350 с. — (2-е изд., испр. и доп.).

77. Гуревич А. Я. Этнология и история в современной французской медиевистике / А. Я. Гуревич // Советская этнография. — 1984. — № 5. — С. 36-48.

78. Гуревич А. Я. Историческая наука и историческая антропология / А. Я. Гуревич // Вопросы философии. — 1988. — № 1. — С. 56-70.

79. Гуревич А. Я. Историческая антропология: проблемы социальной и культурной истории / А. Я. Гуревич // Вестник АН СССР. — 1989. — № 7. — С. 71-78.

80. Гуревич А. Я. Проблема ментальностей в современной историографии / А. Я. Гуревич // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. — Вып. 1. — М. : Наука, 1989. — С. 75 - 89.

81. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников / Арон Яковлевич Гуревич. — М. : Искусство, 1989. — 366 с.

82. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / Арон Яковлевич Гуревич. — М. : Искусство, 1990. — 396 с.

83. Гуревич А. Я. Избиение кошек в Париже, или Некоторые проблемы символической антропологии / А. Я. Гуревич // Труды по знаковым системам. — Т. 25. Семиотика и история. — Тарту, 1992. — С. 23-34.

84. Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» / Арон Яковлевич Гуревич. — М. : Индрик, 1993. — 328 с.

85. Гуревич А. Я. От истории ментальностей к историческому синтезу / А. Я. Гуревич // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской Школы «Анналов»; [отв. ред. Ю. Л. Бессмертный]. — М.: Институт всеобщей истории РАН, 1993. — С. 16-29.

86. Гуревич А. Я. Загадка Школы «Анналов». «Революция во французской исторической науке» или Об интеллектуальной ситуации

современного историка / А. Я. Гуревич // Мировое древо. — 1993. — №2. — С. 168-178.

87. Гуревич А. Я. Историк и история. К 70-летию Юрия Львовича Бессмертного / А. Я. Гуревич // Одиссей. Человек в истории. — 1993. — М. : Наука, 1994. — С. 213-217.

88. Гуревич А. Я. «Территория историка» / А. Я. Гуревич // Одиссей. Человек в истории. — 1996. — М. : Coda, 1996. — С. 81-109.

89. Гурьянова А. В. Ключевые парадигмы современной эпистемологии истории: классика, опыт неклассической рефлексии и ситуация «пост-» / Анна Викторовна Гурьянова. — Самара : СамЛюксПринт, 2008. — 344 с.

90. Гурьянова А. В. «История философов» и «история историков»: в поисках компромисса / А. В. Гурьянова // Известия Самарского научного центра РАН. Специальный выпуск «Гуманитарные исследования». — Самара : Изд-во Самарского научного центра РАН, 2006. — С. 5-11.

91. Гурьянова А. В. Между текстом и дискурсом: лингво-семиотическая природа постмодернистской историографии / А. В. Гурьянова // Вестник Волжского университета имени В. Н. Татищева. Серия «Философия». — Вып. 7. — Тольятти: ВУиТ, 2006. — С. 77-87.

92. Данто А. Аналитическая философия истории / Артур Данто; [Пер. с англ. А. Л. Никифоров, О. В. Гавришина, под ред. Л. Б. Макеевой]. — М. : Идея-Пресс, 2002. — 292 с. — (Университетская библиотека ; Исследования по аналитической философии).

93. Дарнтон Р. Великое кошацье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры / Роберт Дарнтон; [Пер. с англ. Т. Доброницкая, С. Кулланда]. — М. : Новое литературное обозрение, 2002. — 432 с.

94. Делюмо Ж. Ужасы на Западе / Жан Делюмо; [Пер. с франц. Н. Елифанцев]. — М. : Голос, 1994. — 408 с.

95. Деррида Ж. Позиции / Жак Деррида; [Пер. с франц. В. В. Биbihин]. — Киев : Д. Л. , 1996. — 192 с.

96. Двор монарха в средневековой Европе: явление, модель, среда; [под. ред. Н. М. Хачатурян]. — Вып. 1. — М. : СПб. : Алетейя , 2001. — 352 с.

97. Дмитриєва М. С. Історична свідомість та історична наука / М. С. Дмитриєва, С. Г. Мисик // Вісник Одеського інституту внутрішніх справ. — 1998. — №1. — С.97-101.

98. Дмитриева М. С. Синергетика в науке и наука языком синергетики. Сборник статей / Маргарита Степановна Дмитриева. — Одесса: Астропринт , 2005. — 182 с.

99. Дмитриевская И. В. Текст как система: понимание, сложность, информативность. Учебное пособие / Ирина Владимировна Дмитриевская. — Иваново : издательство Ивановского государственного университета, 1985. — 84 с.

100. Дмитриевская И. В. Специфика философии как системы знания / И. В. Дмитриевская // Диалектика как методология научного познания. — Иваново : издательство Ивановского государственного университета, 1988. — С. 20-31.

101. Добролюбская Ю. А. Историческое сознание как объект исследования в трудах Марка Блока / Ю. А. Добролюбская // Історичний досвід та сучасність. Матеріали 3 міжнародної наукової студентської конференції, присвяченої ролі м. Одеси у світовій та вітчизняній історії, науці і культурі. — Вип.3. — Одеса : ПДПУ , 1997. — С. 4-5.

102. Добролюбська Ю. А. Смерть як проблема соціокультурної свідомості / Ю. А. Добролюбська // Науковий вісник Південноукраїнського державного педагогічного університету. — Вип.1. — Одеса : Вість , 1997. — С. 9-13.

103. Добролюбська Ю. А. Антропологія – нова парадигма історико-культурного знання / Ю. А. Добролюбська, А. О. Добролюбський, А. І. Кавалеров // Перспективи. — 1998. — №3-4. — С. 124-129.
104. Добролюбская Ю. А. Ментальность и «коллективные представления» как основа методологии истории / Ю. А. Добролюбская, В. И. Шамко // Наукове пізнання: методологія та технологія. — Вип.1-2. — Одеса: Астропринт, 1998. — С. 99-102.
105. Добролюбська Ю. А. Антропологічна методологія дослідження матеріальної цивілізації в працях Фернана Броделя / Ю. А. Добролюбська, А. О. Добролюбський // Південний архів. — Вип. II. — Херсон: Айлант, 1999. — С. 102-107.
106. Добролюбська Ю. А. Антропологічна методологія історичних досліджень: три шляхи / Ю. А. Добролюбська // Розвиток історичного мислення як засіб формування особистості, її інтелекту та творчих здібностей. Збірник статей. — Одеса : Астропринт, 1999. — С. 193-197.
107. Добролюбська Ю. А. «Застилий час» або «нерухома історія». Еманюель Леруа Ладюрі / Ю. А. Добролюбська // Південний архів. — Вип.1. — Херсон: Айлант, 1999. — С. 81- 92.
108. Добролюбська Ю. А. Історична антропологія про проблему смерті чи «Виникнення чистилища» Жака Ле Гоффа / Ю. А. Добролюбська // Науковий вісник Південноукраїнського державного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського. Збірник наукових праць. — Вип.3. — Одеса : ПДПУ ім. К. Д. шинського, 1999. — С. 182-185.
109. Добролюбська Ю. А. Проблеми розробки методології «нерухомої історії» в працях Е. Леруа Ладюрі / Ю. А. Добролюбська // Вісник Одеського інституту внутрішніх справ. — 1999. — №2. — С. 138-143.
110. Добролюбська Ю. А. Філософські проблеми дослідження ментальностей у працях Жоржа Дюбі / Ю. А. Добролюбська // Наукове пізнання: методологія та технологія. — Вип.1 (3). — Одеса : Астропринт, 1999. — С. 79-84.

111. Добролюбська Ю. А. Антропологічна методологія вивчення історичного часу / Ю. А. Добролюбська // Наукове пізнання: методологія та технологія. — Вип.1-2. — Одеса : Астропринт , 2000. — С. 24-29.
112. Добролюбська Ю. А. Ментальність як ґрунт культури та цивілізації в працях Люс'єна Февра / Ю. А. Добролюбська // Перспективи. — №2 (10). — Одеса , 2000. — С. 16-23.
113. Добролюбська Ю. А. Темпорально-історичні погляди Фернана Броделя та їх значення для сучасної української науки / Ю. А. Добролюбська // Південний архів. — Вип. 3. — Херсон: Айлант , 2000. — С. 40-46.
114. Добролюбская Ю. А. Школа «Анналов» — Новая историческая наука / Ю. А. Добролюбская, А. О. Добролюбский, С. С. Мохненко. — Одесса-Херсон-Москва : Звездапад , 2000. — 188 с.
115. Добролюбська Ю. А. Формування та становлення танатології в працях М. Вовеля / Ю. А. Добролюбська // Перспективи. — №4 (12). — Одеса , 2000. — С. 30-35.
116. Добролюбская Ю. А. Культурная антропология – научно-педагогические перспективы / Ю. А. Добролюбская // Виховання і культура. Міжнародний науково-практичний журнал. — №1 (1). — липень-серпень 2001 року. — С. 30-34.
117. Добролюбська Ю. А. Нариси історії «Нової історичної науки» / Ю. А. Добролюбська, А. О. Добролюбський, С. С. Мохненко — Одеса – Херсон : Звездапад , 2001. — 194 с.
118. Добролюбская Ю. А. Проблемы введения учебного курса «Философия истории» / Ю. А. Добролюбская // Матеріали VI міжнародної науково-методичної конференції «Удосконалення підготовки фахівців». 28-30 травня 2001 р. — Одеса : Астропринт , 2001. — С. 202.
119. Добролюбская Ю. А. Рождение исторической антропологии / Ю. А. Добролюбская // Наукове пізнання. Методологія та технологія. — Вип.1. — Одеса : Астропринт , 2001 (7). — С. 45-48.

120. Добролюбська Ю. А. Формування уявлення про тотальність та історичні зміни у сучасній культурній антропології / Ю. А. Добролюбська // Перспективи. — Вип. 3 (15). — Одеса, 2001. — С. 76-81.

121. Добролюбська Ю. А. Антропологічний еволюціонізм Джуліана Стюарда і Леслі Уайту / Ю. А. Добролюбська // Культура народів Причорномор'я. — № 30. — Симферополь, 2002. — С. 146-149.

122. Добролюбская Ю. А. Возникновение культурно-антропологической парадигмы / Ю. А. Добролюбская // Постметодика. — 2002. — №7-8. — С. 99-103.

123. Добролюбська Ю. А. Культурний релятивізм в антропології М. Херсковиця / Ю. А. Добролюбська // Наукове пізнання. Методологія та технологія. — Вип. 1. — Одеса : Астропринт, 2002. — С. 75-79.

124. Добролюбська Ю. А. Методологія «місце історичної пам'яті» П'єра Нора / Ю. А. Добролюбська, І. А. Будикін // Історичний досвід і сучасність. Матеріали 8 наукової студентської конференції «Суспільство і людина». — Вип. 8. — Одеса : ПДПУ, 2002. — С. 5-8.

125. Добролюбська Ю. А. «Нова історична наука» на шляху до сучасної антропології / Ю. А. Добролюбська // Грані. — №6 (26). — 2002. — С. 69-74.

126. Добролюбська Ю. А. Тип мислення та рівень культури: проблема співвідношення / Ю. А. Добролюбська // Культура народів Причорномор'я. — №35. — Симферополь, 2002. — С. 125-129.

127. Добролюбська Ю. А. Розуміння проблеми енкультурації у сучасній культурній антропології / Ю. А. Добролюбська // Перспективи. — №2 (18). — Одеса, 2002. — С. 55-59.

128. Добролюбська Ю. А. «Чисті системи» Альфреда Крjöбера / Ю. А. Добролюбська // Культурологічний вісник. Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. — Вип.8. — Запоріжжя, 2002. — С. 121-125.

129. Добролюбська Ю. А. «Екстатичні» стани свідомості / Ю. А. Добролюбська // Вестник СевГТУ. — Вып 46. Философия. — Севастополь : Изд-во СевГТУ , 2003. — С. 45-55.
130. Добролюбська Ю. А. Етологічні основи клептопаразитизму та альтруїзму / Ю. А. Добролюбська // Грані. — №5 (31). — 2003. — С. 122-127.
131. Добролюбська Ю. А. Загальна характеристика расистського та соціально-біологічного дослідження культур / Ю. А. Добролюбська // Культурологічний вісник. Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. — Вип. 10. — Запоріжжя : Просвіта , 2003. — С. 84-88.
132. Добролюбская Ю. А. Измененные состояния сознания в свете исследований культурной антропологии / Ю. А. Добролюбская // Credo new. Теоретический журнал. — №2 (34). — Санкт-Петербург , 2003. — С. 124-137.
133. Добролюбская Ю. А. Психологические типы культур и национальный характер / Ю. А. Добролюбская // Наукове пізнання. Методологія та технологія. — Вип. 1 (11). — Одеса : Астропринт , 2003. — С. 21-26.
134. Добролюбська Ю. А. Символічна культурологія Кліфорда Гірца / Ю. А. Добролюбська, І. А. Будикін // Історичний досвід і сучасність. Матеріали ІХ наукової студентської конференції. — Вип. 9. — Одеса : ПДПУ , 2003. — С. 13-15.
135. Добролюбская Ю. А. Становление культурно-антропологической парадигмы в современной археологии // Ю. А. Добролюбская / Credo new. Теоретический журнал. — №3 (35). — Санкт-Петербург , 2003. — С. 82-92.
136. Добролюбская Ю. А. Возникновение исторического мифа о «праве первой ночи» / Ю. А. Добролюбская, Т. И. Фуклева // Материалы научно-практической конференции «Перспективные разработки науки и техники». — Том. 11. История. — Белгород – Днепропетровск , 2004. — С. 5-9.

137. Добролюбська Ю. А. Інстинктивно-генетичні програми соціокультурної поведінки людини / Ю. А. Добролюбська // Культура народів Причорномор'я. — №48. — Симферополь, 2004. — С. 132-138.

138. Добролюбська Ю. А. Культурологічна теорія Т. Парсонса / Ю. А. Добролюбська, К. А. Петрова // Історичний досвід і сучасність. Матеріали Х наукової студентської конференції, присвяченої пам'яті В. І. Шамко. — Одеса : ПДПУ, 2004. — С. 15-18.

139. Добролюбська Ю. А. Ціннісне-змістовний історичний досвід християнства / Ю. А. Добролюбська // Матеріали I Міжнародної науково-практичної конференції «Науковий потенціал світу 2004. 1-15 листопада 2004 р. — Дніпропетровськ : Наука і освіта, 2004. — С. 49-51.

140. Добролюбська Ю. А. Проблема «відкриття дитинства» у середньовіччі / Ю. А. Добролюбська, Т. І. Фуклева // Історичний досвід і сучасність. Матеріали XI наукової студентської конференції, присвяченої 60-річчю Перемоги в Великій Вітчизняній війні. — Вип. 11. — Одеса : ПДПУ, 2005. — С. 67-68.

141. Добролюбська Ю. А. Англія часів Реставрації очима Семюеля Піпса / Ю. А. Добролюбська, Т. В. Затушевська // Історіосфера. — Одеса: ЦВТ, 2009. — С. 19-23.

142. Добролюбська Ю. А. Антропологічне підґрунтя суспільної ієрархічності / Ю. А. Добролюбська // Життя і пам'ять. Наукова збірка, присвячена пам'яті В. І. Шамко. — Одеса : Наука і техніка, 2009. — С. 87-92.

143. Добролюбська Ю. А. Проблематика сучасних історико-антропологічних досліджень / Ю. А. Добролюбська // Історіосфера. — Одеса : ЦВТ, 2010. — С. 15-23.

144. Добролюбська Ю. А. Традиція та інновації антропологічної методології історичних досліджень / Ю. А. Добролюбська // Культура народів Причорномор'я. — № 183. — Т. 2. — Симферополь, 2010. — С. 140-145.

145. Добролюбська Ю. А. «Історичний досвід» у постмодерністській філософії історії / Ю. А. Добролюбська // Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць. — Вип. 40. — Київ : ВІР УАН, 2010. — С. 210-216.
146. Добролюбська Ю. А. Постмодерністське бачення філософії історії Ф. Р. Анкерсмита / Ю. А. Добролюбська // Наукове пізнання. Методологія та технологія. — Вип. 1 (25). — Одеса, 2010. — С. 69-74.
147. Добролюбська Ю. А. Філософія історії: типи та моделі / Юлія Андріївна Добролюбська. — Одеса : Астропринт, 2010. — 232 с.
148. Добролюбська Ю. А. Історична реконструкція і репрезентація у філософії історії Ханса Келлнера / Ю. А. Добролюбська // Традиції та інновації в науці та освіті ХХІ століття. Матеріали міжнародної наукової конференції. 30 вересня – 1 жовтня 2010 р. — Одеса, 2010. — С. 76-78.
149. Дьяконов И. Н. Пути истории: от древнейшего человека до наших дней / Игорь Михайлович Дьяконов. — М. : Восточная література, 1994. — 383 с.
150. Дэвис Н. З. Возвращение Мартена Герра. Посвящ. Чандлеру Дэвису / Натали Земон Дэвис; [Пер. с англ. А. Л. Величанский]. — М. : Прогресс, 1990. — 208 с.
151. Дэвис Н. З. Дамы на обочине. Три женских портрета ХVII века / Натали Земон Дэвис ; [Пер. с англ. Т. Доброницкая]. — М. : Новое литературное обозрение, 1999. — 591 с.
152. Дэвис Н. З. Дары, рынок и исторические перемены: Франция, век ХVI / Н. З. Дэвис // Одиссей. Человек в истории. — 1992. — М. : Круг, 1994. — С. 193 - 203.
153. Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года / Ж. Дюби // Одиссей. Человек в истории. — 1991. — М. : Наука, 1991. — С. 48 - 59.
154. Дюби Ж. Европа в Средние века / Жорж Дюби; [Пер. с франц. В. Колесников]. — Смоленск : Полиграмма, 1994. — 318 с.

155. Дюби Ж. Трехчастная модель, или представления средневекового общества о себе самом / Жорж Дюби; [Пер. с франц. Ю. Гинзбург]. — М. : Школа «Языки русской культуры», 2000. — 320 с.

156. Ерасов Б. С. Послесловие. Категории «цивилизация» и «революция» в концепции Ш. Эйзенштадта на фоне «нового мышления» / Б. С. Ерасов // Эйзенштадт Ш. Н. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций; [Пер. с англ. А. В. Гордон под ред. Б. С. Ерасова]. — М. : Аспект Пресс, 1999. — С. 380-396.

157. Ерасов Б. С. Введение. Цивилизация: слово – термин – теория / Б. С. Ерасов // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия; [Сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов]. — М. : Аспект Пресс, 1998. — С. 9-35.

158. Ершова-Бабенко И. В. Методология исследования психики как синергетического объекта: монография / Ирина Викторовна Ершова-Бабенко. — Одесса : ОДЭКОМ, 1992. — 124 с.

159. Ершова-Бабенко И. В. Психосинергетические стратегии человеческой деятельности. Концептуальная модель: монография / Ирина Викторовна Ершова-Бабенко. — Киев : Книга-Нова, 2005. — 368 с.

160. Ершова-Бабенко И. В. Методологические проблемы разработки теории психики в русле постнеклассических практик / И. В. Ершова-Бабенко // Постнеклассические практики: определение предметных областей. Материалы междунар. междисциплинарного семинара. — М. : МАКС Пресс, 2008. — С. 226 – 237.

161. Жук С. И. Эффект зеркала: (Журнал «Вильям энд Мэри Куотерли» и современная американская историография) / С. И. Жук // Американский ежегодник. — 1994. — С. 18-26.

162. Зайцева Н. В. Историософия как метафизика истории: опыт эпистемологической рефлексии: дис. ... доктора филос. наук: 09.00.11 / Наталья Валентиновна Зайцева. — Самара, 2005. — 297 с.

163. Зайцева Н. В. Историософия как сфера метафизического поиска: проблемное поле, специфика концептуальных построений, методология

исторического моделирования / Наталья Валентиновна Зайцева. — М. : Феникс , 2005. — 316 с.

164. Зверева Г. И. Онтология новой интеллектуальной истории / Г. И. Зверева // Вестник РГГУ. — 1997. — № 3. — С. 183-199.

165. Зотов А. Ф. Истина / А. Ф. Зотов // Глобалистика: Энциклопедия. [Гл. ред. И. И Мазур, А. Н. Чумаков]. — М. : Диалог : Радуга , 2003. — С. 415-416.

166. Зуев К. А. Следует ли считать архаизмом понятие научной истины? / К. А. Зуев // Общественные науки и современность. — 1995. — № 6. — С. 125-127.

167. Ивакин А. А. Диалектическая философия: издание второе, переработанное и дополненное / Алексей Аркадьевич Ивакин. — Одесса : Феникс , Сумы : Університетська книга , Москва : ТрансЛит. — 2007. — 440 с.

168. Иггерс Г. Г. История между наукой и литературой / Г. Г. Иггерс // Одиссей. Человек в истории. — М. : Наука , 2001. — С. 148- 145.

169. Ільїн В. В. Філософські визначення напрямків методологічних досліджень / В. В. Ільїн, В. Д. Базилевич // Метафізика економіки. — К. : Знання , 2008. — С. 117-124.

170. Ильин В. В. Классика – неклассика – неонеклассика / В. В. Ильин // Вестник МГУ. — Серия 7. Философия. — 1993. — № 2. — С. 16-34.

171. Ильин В. В. Человек в политической истории (антропологический анализ) / В. В. Ильин // Человек и современный мир. — М. : ИНФРА-М , 2002. — С. 107-341.

172. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм/ Илья Петрович Ильин. — М. : Интрада , 1996. — 256 с.

173. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / Илья Петрович Ильин. — М. : Интрада. — 1998. — 255 с.

174. Ильин М. В. Десять лет академической политологии – новые масштабы научного знания / М. В. Ильин // Политические исследования. — 1999. — № 6. — С. 135-143.

175. Ионов И. Н. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века / И. Н. Ионов, В. М. Хачатурян. — СПб. : Алетейя, 2002. — 384 с.

176. Историк в поиске. Микро- и макроподходы к изучению прошлого: Доклады и выступления на конференции 5-6 октября 1998 ; [отв. ред. Ю. Л. Бессмертный]. — М. : Институт всеобщей истории РАН, 1999. — 308 с.

177. Историческая антропология: место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации: Тезисы докладов и сообщений научной конференции. Москва, 4 – 6 февраля 1998 г. ; [отв. ред. О. М. Медушевская]. — М. : РГГУ, 1998. — 346 с.

178. Йога-сутры Патанджали и Вьяса-бхашья. [Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого]. — М. : Центр исследований традиционных идеологий Востока «Asiatica», 1992. — 230 с.

179. К новому пониманию человека в истории: Очерки развития современной западной исторической мысли. [Отв. ред. Б. Г. Могильницкий]. — Томск : Изд-во Томск. ун-та, 1994. — 226 с.

180. Кавалеров А. І. Наука ХХ століття: методологія, трансформації, епістемологія : Монографія / А. І. Кавалеров, О. О. Погорелова. — Одеса : Астропринт, 2008. — 136 с.

181. Каган М. С. Взаимоотношение наук, искусства и философии как историко-культурная проблема / М. С. Каган // Гуманитарий. Ежегодник Академии гуманитарных наук. — СПб. : Петрополис, 1995. — С. 14-28.

182. Каравашкин А. В. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности / А. В. Каравашкин, А. Л. Юрганов. — М. : РГГУ, 2003. — 385 с.

183. Кареев Н. И. Основные вопросы философии истории, критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса / Николай Иванович Кареев. — Т.1. Сущность и задачи философии истории — М. : Типография А. И. Мамонтова , 1883. — 456 с.

184. Карсавин Л. П. Философия истории / Лев Платонович Карсавин. — СПб. : АО Комплект , 1993. — 351 с.

185. Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII - XIII веках преимущественно в Италии / Лев Платонович Карсавин. — СПб. : Типография «Научное Дело» , 1915. — 360 с.

186. Качанов Ю. Л. Синергетика / Ю. Л. Качанов // Глобалистика: Энциклопедия. [Ред.-сост. И. И. Мазур, А. Н. Чумаков]. — М. : Радуга , Диалог , 2003. — С. 919-920.

187. Кессиди Ф. Х. Сократ / Феохарий Харлампиевич Кессиди. — М. : Мысль , 1976. — 200 с.

188. Кизима В. В. Человекомирная тотальность. Постнеклассический манифест / В. В. Кизима // Totallogy. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 1995. – С. 311-340.

189. Кизима В. В. Идея та принципи постнекласичної освіти / В. В. Кизима // Вища освіта України. — 2003. — №2. — С. 20-30.

190. Кизима В. В. Тоталлогия (философия обновления) / Владимир Викторович Кизима. — К. : Видавець ПАРАПАН , 2004. — 226 с.

191. Ким С. Г. Основные тенденции исторической антропологии в Германии 1960-80-х гг. / С. Г. Ким // К новому пониманию человека в истории: Очерки развития современной западной исторической мысли. — Томск : Изд-во Томск. ун-та , 1994. — С. 130-190.

192. Ким С. Г. В поисках интегральной версии историописания (по материалам немецкой науки 1990-х годов) / С. Г. Ким // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. — 2002. — №9. — С. 30-50.

193. Кимелев Ю. А. Философия истории / Ю. А. Кимелев // Современная западная философия. Словарь. — М. : ТОН-Острожье , 1998. — С. 434-437.

194. Кислюк К. В. Новое происхождение философии истории или о чем свидетельствует опыт «Анналов» / К. В. Кислюк // Философские перипетии. Вестник Харьковского госуниверситета. — Серия «Философия». — №394"97 — Харьков , 1997. — С.68-71.

195. Кислюк К. В. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції / Костянтин Володимирович Кислюк. — Харків : ХДАК , 2008. — 288 с.

196. Киссель М. А. Цивилизация как диалектическая проблема: Проблема цивилизации в философии Р. Дж. Коллингвуда. / М. А. Киссель // Цивилизации. — Вып 1. — М. : Наука , 1992. — С. 38-54.

197. Классика и современность: Две эпохи в развитии буржуазной философии / М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьёв, В. С. Швырёв // Философия в современном мире: Философия и наука: Критические очерки буржуазной философии. — М. : Наука , 1972. — С. 28-94.

198. Князева Е. Н. Случайность, которая творит мир (новые представления о самоорганизации в природе и обществе) / Е. Н. Князева // В поисках нового мировидения: И. Пригожин, Е. и Н. Рерихи. — М. : Знание , 1991. — С. 3-31.

199. Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования / Иван Дмитриевич Ковальченко. — М. : Наука , 1987. — 440 с.

200. Козлов С. Л. Умберто Эко в поисках границ / С. Л. Козлов // Новое литературное обозрение. — 1996. — № 2. — С. 5-14.

201. Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития / Петер Козловски; [Пер. с нем. Л. В. Федорова и др.]. — М. : Республика , 1997. — 238 с.

202. Колесников К. М. Українська історична думка та історіософія на рубежі XIX-XX ст.: автореф. дис. канд. іст. наук: спец. 07.00.06

«Історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни» / К. М. Колесников. — Дніпропетровський державний університет. — Дніпропетровськ, 1999. — 18 с.

203. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Робин Джордж Коллингвуд ; [Пер. с англ. и комм. Ю. А. Асеев]. — М. : Наука, 1980. — 486 с. — (Памятники исторической мысли).

204. Кока Ю. Социальная история между структурной и эмпирической историей / Ю. Кока // THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. — 1993. — Вып.1. — С. 174-189.

205. Кока Ю. Современные тенденции и актуальные проблемы исторической науки в мире / Ю. Кока // Новая и новейшая история. — 2003. — № 3. — С. 12-21.

206. Копосов Н. Е. Как думают историки / Николай Евгеньевич Копосов. — М. : НЛЮ, 2001. — 326 с.

207. Кравцов В. Н. Трансформация оснований профессионализма исторического знания в современном историографическом процессе / В. Н. Кравцов // Образы историографии : Сборник статей. — М. : РГГУ, 2001. — С. 161-195.

208. Кром М. М. Историческая антропология. Пособие к лекционному курсу / Михаил Маркович Кром. — СПб. : «Дмитрий Буланин», 2000. — 77 с.

209. Кротков Е. А. Эпистемологические образы научной истины / Е. А. Кротков // Общественные науки и современность. — 1995. — № 6. — С. 123-124.

210. Ксенополь А. Д. Понятие «ценности» в истории / Александр Дмитриевич Ксенополь. — Киев : Типография Т. Г. Мейнандера, 1912. — 52 с.

211. Кукарцева М. А. Современная философия истории США / Марина Алексеевна Кукарцева. — Иваново : Ивановский государственный

университет , 1998. — 215 с.

212. Кукарцева М. А. Опыт метафилософии истории / М. А. Кукарцева, Е. Н. Коломоец // Вестник Московского университета. — Серия 7. Философия. — 2000. — № 6. — С. 48-59.

213. Кукарцева М. А. Историография и историческое мышление (аналитический обзор) / М. А. Кукарцева, Е. Н. Коломоец // Вестник Московского университета. — Серия 7. Философия. — 2004. — №2. — С. 31-49.

214. Кукарцева М. А. Эпистемология и онтология истории / М. А. Кукарцева, Е. Н. Коломоец // Вестник Московского университета. — Серия 7. Философия. — 2007. — № 1. — С. 24-35.

215. Култыгин В. П. Классическая социология / Владимир Павлович Култыгин. — М. : Наука , 2000. — 528 с.

216. Лапин Н. И. Антропосоциетальный поход: методологические основания, социологические измерения / Н. И. Лапин // Вопросы философии. — 2005. — № 2. — С. 17- 29.

217. Ле Гофф Ж. Существовала ли французская историческая школа «Annales»? / Ж. Ле Гофф // Французский ежегодник. Статьи и материалы по истории Франции. — 1968. — М. : Наука , 1970. — С.346-363.

218. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / Жак Ле Гофф; [Пер. с франц. С. В. Чистякова и Н. В. Шевченко под ред. В. А. Бабинцева]. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та , 2002. — 328 с.

219. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Жак Ле Гофф; [Пер. с франц. под общ. ред. С. К. Цатуровой]. — М. : Прогресс , 2001. — 440 с.

220. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак Ле Гофф ; [Пер. с франц. Е. И. Лебедев, Ю. П. Малинин, В. И. Райцес и др.] — М. : Издательская группа Прогресс , Прогресс-Академия , 1992. — 376 с.

221. Ле Гофф Ж. Является ли все же политическая история становым хребтом истории? / Ж. Ле Гофф // THESIS. Теория и история экономических

и социальных институтов и систем. — 1994. — Т. II. — Вып. 4. — М. : Начала Пресс. — С. 177-192.

222. Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294-1324) / Эмманюэль Ле Руа Ладюри ; [Пер. с франц. В. А. Бабинцев и Я. Ю. Старцев]. — Екатеринбург : Издательство Уральского университета , 2001. — 544 с.

223. Леви Дж. Биография и история / Дж. Леви // Современные методы преподавания новейшей истории. — М. : Школа «Языки русской культуры» , 1996. — С. 191-206.

224. Леви Дж. К вопросу о микроистории / Дж. Леви // Современные методы преподавания новейшей истории. — М. : Школа «Языки русской культуры» , 1996. — С. 167-190.

225. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Люсьен Леви-Брюль ; [Пер. с франц. под ред. В. К. Никольского, А. В. Киссина]. — М. : Атеист , 1930. — 344 с.

226. Леві-Строс К. Структурна антропологія / Клод Леві-Строс. — [Пер. з франц. З. Борисюк]. — [2-е вид.] — К. : Основи , 2000. — 387 с.

227. Леви-Строс К. Структурная антропология / Клод Леви-Строс ; [Пер. с франц. В. В. Иванов]. — М. : Эксмо-пресс , 2001. — 512 с.

228. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая / Владислав Александрович Лекторский. — М. : Едиториал УРСС , 2009. — 256 с.

229. Леонтьев Д. А. Ценность как междисциплинарное понятие: Опыт многомерной реконструкции / Д. А. Леонтьев // Вопросы философии. — 1996. — №4. — С.4-36.

230. Лепти Б. Некоторые общие вопросы междисциплинарного подхода / Б. Лепти // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской Школы «Анналов»; [отв. ред. Ю. Л. Бессмертный]. — М. : Институт всеобщей истории РАН , 1993. — С. 71-77.

231. Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах «пост» / Ж.-Ф. Лиотар // Иностранная литература. — 1994. — № 1. — С. 56-59.
232. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар ; [Пер. с франц. Н. А. Шматко]. — Москва : Алетея , 1998. — 159 с.
233. Логика и методология системных исследований / [Уемов А. И., Цофнас А. Ю., Пауль З. и др.]. — Киев-Одесса : Вища школа , 1977. — 255 с.
234. Лооне Э. Н. Современная философия истории / Ээро Николаевич Лооне. — Таллин : Ээсти раамат , 1980. — 293 с.
235. Лосев А. Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» / Алексей Федорович Лосев // Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». — М. : Мысль , 2001. — С. 430-431.
236. Лубский А. В. Альтернативные модели исторического исследования / Анатолий Владимирович Лубский / [Отв. ред. Ю. Г. Волков]. — М. : Изд-во «Социально-гуманитарные знания» , 2004. — 352 с.
237. Лучицкая С. И. Реферат. E. Kantorowicz. Les Deux Corps du Roi. Essai sur la theologie politique du Moyen Age / С. И. Лучицкая // История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. — М. : Наука , 1996. — С. 142-154.
238. Людтке А. Полиморфная синхронность: немецкие индустриальные рабочие и политика в повседневной жизни / А. Людтке // Конец рабочей истории? [Приложение 1 к «International Review of Social History», vol. 38] ; [Под ред. М. Ван дер Линдена]. — М. : Улисс , 1996. — С. 63-129.
239. Людтке А. «История повседневности» в Германии после 1989 года / А. Людтке // Казус: индивидуальное и уникальное в истории. — 1999. — Вып.2. — М. : РГГУ , 1999. — С. 117-126.
240. Людтке А. Что такое история повседневности? Ее достижения и перспективы в Германии / А. Людтке // Социальная история. Ежегодник , 1998/99. — М. : РОССПЭН , 1999. — С. 77-100.

241. Малинецкий Г. Г. Нелинейная динамика – ключ к теоретической истории / Г. Г. Малинецкий // *Общественные науки и современность*. — 1996. — № 4. — С. 105-112.

242. Малинов А. В. Философия истории в России. Конспект университетского спецкурса / Алексей Валерьевич Малинов. — СПб. : Издательско-торговый дом «Летний сад», 2001. — 189 с.

243. Малков С. Ю. История и математика: Анализ и моделирование социально-исторических процессов / С. Ю. Малков, Л. Е. Гринин, А. В. Коротаев. — М. : КомКнига, 2007. — 360 с.

244. Мальковская И. А. Россиеведение: между символом и симулякром / И. А. Мальковская // *Россия и современный мир*. — 2003. — № 1. — С. 76-87.

245. Мангайм К. Идеология і утопія / Карл Мангайм; [Пер. з нім. В. Швед]. — К. : Дух і Літера, 2008. — 370 с.

246. Мандру Р. Франция раннего Нового времени, 1500-1640. Эссе по исторической психологии / Робер Мандру ; [Пер. с франц. А. Лазарев]. — М. : Территория будущего, 2010. — 328 с.

247. Мегилл А. Историческая эпистемология / Аллан Мегилл ; [Пер. с англ. М. А. Кукарцева]. — М. : Канон+, 2007. — 480 с.

248. Медик Х. Микроистория / Х. Медик // *THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем*. — 1994. — Т. II. — Вып. 4. — М. : Начала Пресс. — С. 193-202.

249. Медик Х. Народ с книгами. Домашние библиотеки и книжная культура в сельской местности в конце раннего Нового времени. Лайхинген (1748-1820) / Х. Медик // *Прошлое – крупным планом: Современные исследования по микроистории*. [Под ред. М. Крома, Т. Зоколла, Ю. Шлюмбама]. — СПб. : Алетейя, 2003. — С. 181-222.

250. Медушевская О. М. Теория источниковедения / И. Н. Данилевский, В. В. Кабанов, О. М. Медушевская, М. Ф. Румянцева //

Источниковедение. Теория. История. Метод. Источники российской истории. — М. : РГГУ , 1998. — С. 17-168.

251. Межуев В. М. Философия истории и историческая наука / В. М. Межуев // Вопросы философии. — 1994. — № 4. — С. 74-86.

252. Межуев В. М. Российская цивилизация: утопия или реальность? / В. М. Межуев // Россия. XXI. 2000. — № 1. — С. 44-69.

253. Методологические поиски в современной исторической науке. Дискуссия // Новая и новейшая история. — 1996. — № 3. — С. 76-79.

254. Микешина Л. А. Философия познания. Полемиические главы / Людмила Александровна Микешина. — М. : Прогресс-Традиция , 2002. — 624 с.

255. Михальченко М. І. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи / Микола Іванович Михальченко. — Дрогобич : ВФ «Відродження» , 2004. — 488 с.

256. Могильницкий Б. Г. Историческая теория как форма научного познания / Б. Г. Могильницкий // Историческое знание и интеллектуальная культура: Материалы научной конференции. [Под. ред. Б. Г. Могильницкого, Л. П. Репиной]. — Москва , 4-6 декабря 2001 г. — М. : РАН , 2001. — С. 5-7.

257. Можейко М. А. Метафизика отсутствия / М. А. Можейко // Постмодернизм. Энциклопедия ; [сост. и науч. ред. А. А. Грицанов, М. А. Можейко]. — Минск : Интерпрессервис ; Книжный Дом , 2001. — С.463-464.

258. Моисеев Н. Н. Проблема возникновения системных свойств / Н. Н. Моисеев // Вопросы философии. — 1992. — № 11. — С. 30-37.

259. Мокляк М. М. Структурно-системний предмет суспільствознавчих наук / М. М. Мокляк // Вісник національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. — Київ , 2008. — № 1 (7). — С. 34-46.

260. Мосионжник Л. А. Синергетика для гуманитариев / Леонид Авраамович Мосионжник. — СПб. ; Кишинев : Издательство СПб ИИ РАН

«Нестор – История» ; Издательство «Высшая Антропологическая Школа», 2003. — 155 с.

261. Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Марсель Мосс ; [Пер. с франц., послесл. и комм. А. Б. Гофмана]. — М. : Восточная литература , 1996. — 396 с.

262. Мосс М. Социальные функции священного / Марсель Мосс ; [Пер. с франц. под общ. ред. И. В. Утехина]. — СПб. : Евразия , 2000. — 444 с.

263. Мусаелян Л. А. Теория исторического процесса: становление и сущность: дис. ... доктора филос. наук : 09.00.11 / Лева Асканазович Мусаелян. — Пермь , 2006. — 458 с.

264. Мысык И. Г. Специфика концепта как способа ментальной и лингвокультурной репрезентации времени / И. Г. Мысык // Перспективы. — 2006. — №3 (35). — С. 61-66.

265. Нагорная О. С. «Век катастроф» в культурной памяти современного российского общества / О. С Нагорная // Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии; [Сб. статей под ред. И. В. Нарского]. — Челябинск : Каменный пояс , 2004. — С. 228-241.

266. Найдыш В. М. Проблема цивилизации в научной мысли нового времени / В. М. Найдыш // Человек. — 1998. — № 2. — С. 6-23.

267. Николаева И. Ю. Проблема методологического синтеза и верификации в истории в свете современных концепций бессознательного / Ирина Юрьевна Николаева. — Томск : Изд-во Томского ун-та , 2005. — 301 с.

268. Нора П. Франция – память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок ; [Пер. с франц. Д. Р. Хапаева]. — СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета , 1999. — 328 с.

269. Оболенская С. В. «История повседневности» в современной историографии ФРГ / С. В. Оболенская // Одиссей. Человек в истории. — 1990. — М. : Наука , 1990. — С. 182-198.

270. Оболенская С. В. Некто Йозеф Шефер, солдат гитлеровского вермахта. Индивидуальная биография как опыт исследования «истории повседневности» / С. В. Оболенская // Одиссей. Человек в истории. — 1996. — М. : Coda , 1996. — С. 128-147.

271. Одиссей. Человек в истории. 1996. Ремесло историка на исходе XX века ; [отв. ред. А. Я. Гуревич]. — М. : Coda , 1996. — 336 с.

272. Олабарри И. «Новая» новая история: структура большой длительности / И. Олабарри // Ойкумена. Альманах сравнительных исследований политических институтов, социально-экономических систем и цивилизаций. — Выпуск 2. — Харьков : Константа , 2004. — С. 36-51.

273. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства / Хосе Ортега-и-Гассет // Эстетика. Философия культуры ; [Пер. с исп. и вступ. ст. Г. М. Фридлендера, сост. В. Е. Багно]. — М. : Искусство , 1991. — С. 120-312. — (История эстетики в памятниках и документах).

274. Павлов Ю. В. Про специфіку модерну і постмодерну / Ю. В. Павлов // Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. Вип. 36. — К. : ВЦ «Київський університет» , 2001. — С. 72-73.

275. Павлов Ю. В. Критика історицистської раціональності в контексті філософії постмодерну / Ю. В. Павлов // Вісник Київського університету. Серія : Філософія. Політологія. Вип. 38-41. — К. : ВЦ «Київський університет» , 2002. — С. 107-111.

276. Павлов Ю. В. Втрата історичності в структурі постмодерністського дискурсу (концепція епістемологічного розриву М. Фуко) / Ю. В. Павлов // Філософська спадщина Г. С. Сковороди і сучасність. Матеріали ІХ Харківських міжнародних Сковородинівських читань (до 280 річчя Г. С. Сковороди). — Харків : «Екограф» , 2002. — С. 37-39.

277. Параметрическая общая теория систем и ее применения: сборник трудов, посвящ. 80-летию проф. А. И. Уемова / [ред. А. Ю. Цофнас]. — Одесса : Астропринт , 2008. — 248 с.

278. Перепелица О. Н. Historia abscondita и пародия (у) Ф. Ницше / О. Н. Перепелица // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. — №509. — 2001. — С. 115-118.

279. Перепелица О. Н. Ценность истории: смысл и бессмыслица / О. Н. Перепелица // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. — № 531. — 2001. — С. 102-105.

280. Перепелица О. Н. Эсхатологический «фетишизм» эпохи постмодерна / О. Н. Перепелица // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. — № 547. — 2002. — С. 115-120.

281. Перепелица О. Н. Призн(р)аки историцизма / О. Н. Перепелица // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. — № 561. — 2002. — С. 73-79.

282. Пигалев А. И. «Деконструкция» и «диалог» как стратегические альтернативы культурологического исследования / А. И. Пигалев // Выбор метода: Изучение культуры в России 1990-х годов. — М. : РГГУ , 2001. — С.60-69.

283. Питц Э. Исторические структуры (К вопросу о так называемом кризисе методологических основ исторической науки) / Э. Питц // Философия и методология истории. — Благовещенск : БГК им. И. А. Бодуэна де Куртене , 2000. — С. 168-196.

284. Попович М. В. Червоне століття / Мирослав Володимирович Попович. — К. : АртЕк , 2007. — 888 с.

285. Порус В. Н. Эпистемология: некоторые тенденции / В. Н. Порус // Вопросы философии. — 1997. — № 2. — С. 93-110.

286. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история / Борис Федорович Поршнев. — М. : Наука , 1966. — 214 с.

287. Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс ; [Пер. с англ. Ю. А. Данилов]. — М. : ЛКИ, УРСР, 2008. — 296 с.

288. Про А. Двенадцать уроков по истории / Антуан Про ; [Пер. с франц. Ю. В. Ткаченко]. — М. : РГГУ, 2000. — 333 с.

289. Прошлое – крупным планом: Современные исследования по микроистории. [Под ред. М. Крома, Т. Зоколлы, Ю. Шлюмбама]. — СПб. : Алетей, 2003. — 268 с. — (Современные направления в исторической науке: серия переводов).

290. Пружинин Б. И. Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии / Борис Исаевич Пружинин — М. : Росспэн, 2009. — 423 с.

291. Пунченко О. П. Рациональность как форма рефлексивного осмысления научного познания / О. П. Пунченко // Наукове пізнання: методологія та технологія. — 2008. — №1 (21). — С. 123-128.

292. Ракитов А. И. Историческое познание: (Системно-гносеологический подход) / Анатолий Ильич Ракитов. — М. : Политиздат, 1982. — 303 с.

293. Раппопорт Х. Философия истории в ее главнейших течениях / Хоне Раппопорт. — СПб. : Павленков, 1898. — 180 с.

294. Ревель Ж. Микроанализ и конструирование социального / Ж. Ревель // Одиссей. Человек в истории. — 1996. — М. : Coda, 1996. — С. 110-127.

295. Ревель Ж. История ментальностей: опыт обзора / Ж. Ревель // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской Школы «Анналов»; [отв. ред. Ю. Л. Бессмертный]. — М. : Институт всеобщей истории РАН, 1993. — С. 51-58.

296. Ревель Ж. Биография как историографическая проблема / Жак Ревель. — М. : РГГУ, 2002. — 57 с.

297. Репина Л. П. Социальная история и историческая антропология: новейшие тенденции в современной британской и американской

медиевистике / Л. П. Репина // Одиссей. Человек в истории. — 1990. — М. : Наука , 1990. — С. 167-181.

298. Репина Л. П. Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории / Л. П. Репина // Одиссей. Человек в истории. — 1996. — М. : Coda , 1996. — С.25-38.

299. Репина Л. П. «Новая историческая наука» и социальная история / Лорина Павловна Репина. — М. : Институт всеобщей истории РАН , 1998. — 282 с.

300. Репина Л. П. Смена познавательных ориентаций и метаморфозы социальной истории. [Ч. 1] / Л. П. Репина // Социальная история. Ежегодник , 1997. — М. : РОССПЭН , 1998. — С. 11-52.

301. Репина Л. П. Смена познавательных ориентаций и метаморфозы социальной истории. [Ч. 2] / Л. П. Репина // Социальная история. Ежегодник , 1998/99. — М. : РОССПЭН , 1999. — С. 7-38.

302. Репина Л. П. Комбинационные возможности микро- и макроанализа: историографическая практика / Л. П. Репина // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. [Под ред. Л. П. Репиной]. — Вып. 7. — М. : Институт всеобщей истории РАН , 2001. — С. 61-88.

303. Репина Л. П. История исторического знания. Учебное пособие / Л. П. Репина, В. В. Зверева, М. Ю. Парамонова — М. : Дрофа , 2004. — 288 с. — (Высшее образование).

304. Розин В. М. Контекстное, полифоническое мышление — перспектива XXI века / В. М. Розин // Общественные науки и современность. — 1996. — № 5. — С. 120-129.

305. Розов Н. С. Возможность теоретической истории: Ответ на вызов Карла Поппера / Н. С. Розов // Вопросы философии. — 1995. — № 12. — С. 55-69.

306. Розов Н. С. Философия и теория истории. — Кн. 1. Прологомены / Николай Сергеевич Розов. — М. : Логос , 2002. — 655 с.

307. Рорти Р. Прагматизм без метода / Р. Рорти // Логос. — 1996. — № 8. — С. 155-172.

308. Рорти Р / . Философия и зеркало природы Ричард Рорти; [Пер. с англ. и науч. ред. В. В. Целищев]. — Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та , 1997. — 320 с.

309. Русакова О. Ф. Историсофия: структура предмета и дискурса / О. Ф. Русакова // Вопросы философии. — 2004. — № 7. — С. 48-59.

310. Рэдклифф-Браун А. Р. Метод в социальной антропологии / Альфред Реджинальд Рэдклифф-Браун; [Пер. с англ. и заключ. ст. В. Николаева]. — М. : Канон-пресс-Ц : Кучково поле , 2001. — 415 с.

311. Савельева И. М. История как знание о социальной реальности / И. М. Савельева, А. В. Полетаев // Историческое знание и интеллектуальная культура : Материалы научной конференции. [Под. ред. Б. Г. Могильницкого, Л. П. Репиной]. — Москва , 4-6 декабря 2001 г. — М. : РАН , 2001. — С. 7-9.

312. Сапронов М. В. Концепция самоорганизации в обществознании: мода или необходимость? (Размышления о будущем исторической науки) / М. В. Сапронов // Общественные науки и современность. — 2001. — № 1. — С. 148-161.

313. Семенов Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней) / Юрий Иванович Семенов. — М. : Современные тетради , 2003. — 776 с.

314. Семенникова Л. И. Россия в мировом сообществе цивилизаций / Любовь Ивановна Семенникова. — М. : Интерпракс , 1994. — 608 с.

315. Сидорина Т. Ю. Философия кризиса: Учебное пособие / Татьяна Юрьевна Сидорина. — М. : Флинта : Наука , 2003. — 456 с.

316. Силичев Д. А. Ж. Деррида: деконструкция или философия в стиле постмодерн / Д. А. Силичев // Философские науки. — 1992. — № 3. — С. 103-118.

317. Смоленский Н. И. Возможна ли общеисторическая теория / Н. И. Смоленский // Новая и новейшая история. — 1996. — № 1. — С. 3-17.
318. Смоленский Н. И. Проблемы теоретического плюрализма / Н. И. Смоленский // Новая и новейшая история. — 1998. — № 1. — С. 6-18.
319. Смолина А. Н. Глубина времени, поверхность истории и проблема объективности события / А. Н. Смолина // Историческое знание и интеллектуальная культура: Материалы научной конференции. [Под. ред. Б. Г. Могильницкого, Л. П. Репиной]. — Москва, 4-6 декабря 2001 г. — М. : РАН, 2001. — С. 36-37.
320. Современные теории цивилизаций. Реферативный сборник / [Отв. редактор М. М. Наринский]. — М. : Просвещение, 1995. — 348 с.
321. Согрин В. В. Современная историография Великобритании / Согрин В. В., Зверева Г. И., Репина Л. П. — М. : Наука, 1991. — 232 с.
322. Соловьев Э. Ю. Судьбическая историософия Хайдеггера / Э. Ю. Соловьев // Прошлое толкует нас. (Очерки по истории философии и культуры). — М. : Политиздат, 1991. — С. 346-388.
323. Стасюлевич М. М. Философия истории в главнейших ее системах. — 2-е изд. / Михаил Матвеевич Стасюлевич. — СПб. : типография М. М. Стасюлевича, 1902. — 335 с.
324. Степин В. С. Смена типов научной рациональности / В. С. Степин // Синергетика и психология. — Вып. 1. Методологические вопросы. — М. : Союз, 1999. — С. 112-132.
325. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В. С. Степин // Вопросы философии. — 2003. — № 8. — С. 5-17.
326. Степин В. С. Синергетика и системный анализ / В. С. Степин // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. — М. : Прогресс-Традиция, 2004. — С. 58-77.

327. Стрелков В. И. К онтологии исторического текста: некоторые аспекты философии истории Ф. Р. Анкерсмита / В. И. Стрелков // Философия и современные проблемы гуманитарного знания. — 2000. — Вып. 2. — С. 123-138.

328. Табачникова С. В. Комментарий / С. В. Табачникова // Фуко М. Воля к истине. Работы разных лет. / [Сост., перевод с франц. С. В. Табачниковой]. — М. : Магистериум-Касталь, 1996. — С. 327-396.

329. Тарнас Р. История западного мышления («Страсти западного ума») / Ричард Тарнас; [Пер. с англ. Т. А. Азаркович]. — М. : Крон-пресс, 1995. — 444 с.

330. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. THESIS. Общественно-научный альманах ; [Под ред. А. В. Полетаева, И. М. Савельевой]. — 1994. — Вып. 4. — М. : Начала Пресс. — С. 158.

331. Терещенко Н. А. Постмодерн как ситуация философствования / Н. А. Терещенко, Т. М. Шатунова. — СПб. : Алетейя, 2003. — 192 с. — (Серия: Интеллектуальная история в текстах и исследованиях).

332. Тимофеев Т. Т. Противоречия глобализации и цивилизационные процессы // Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций? (вызовы – версии – перспективы) ; [Под ред. Т. Т. Тимофеев, Э. А. Азроянц, Ю. И. Рубинский, Э. С. Шиманская]. — М. : Новый век, 2002. — С. 6-12.

333. Ткачук М. Е. Археология свободы / Марк Евгеньевич Ткачук. — Кишинев : Stratum, Центр балканских исследований, 1996. — 198 с.

334. Топольский Е. Дискуссия о применении теории хаоса к истории / Е. Топольский // Исторические записки. — 1999. — № 2 (120). — С. 88-99.

335. Топорков А. Л. Предвосхищение понятия «архетип» в русской науке XIX века / А. Л. Топорков // Литературные архетипы и универсалии. [Сборник статей под ред. Е. М. Мелетинского]. — М. : РГГУ, 2001. — С. 348-368.

336. Тош Д. Стремление к истине: Как овладеть мастерством историка / Джон Тош; [Пер. с англ. М. Л. Коробочкин]. — М. : Весь мир , 2000. — 294 с.
337. Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории / Эрнст Трельч ; [Пер. с нем. М. И. Левин, С. Д. Сказкин]. — М. : Юрист , 1994. — 719 с.
338. Трубина Е. Г. Рассказанное Я: отпечатки голоса / Елена Германовна Трубина — Екатеринбург : УРО РАН , 1995. — 151 с.
339. Тэрнер В. Символ и ритуал / Виктор Тэрнер ; [Сост., вступ. статья и пер. с англ. В. А. Бейлис]. — М. : Наука , 1983. — 280 с.
340. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Хейден Уайт; [Пер. с англ. Е. Г. Трубина, В. В. Харитонов]. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та , 2002. — 528 с.
341. Уайт Х. Ответ Иггерсу / Х. Уайт // Одиссей. Человек в истории. — М. : Наука , 2001. — С. 155-161.
342. Уайтхед А. Наука и современный мир / Альфред Норт Уайтхед // Избранные работы по философии; [Пер. с англ. и сост. И. Т. Касавин ; общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя]. — М. : Прогресс , 1990. — С. 56-271.
343. Уемов А. И. Системные аспекты философского знания / Авенир Иванович Уемов. — Одесса : Негоциант , 2000. — 159 с.
344. Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем / Авенир Иванович Уемов. — М. : Мысль , 1978. — 272 с.
345. Уилсон Э. О. Возобновляя поиски, начатые Просвещением [Электронный ресурс] / Э. О. Уилсон // Интеллектуальный Форум. — 2001. — 5 выпуск — Режим доступа: if.russ.ru/2001/5/20010626_w.html
346. Уинч П. Идея социальной науки / Питер Уинч; [Пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева]. — М. : Русское феноменологическое общество XXI , 1996. — 125 с.

347. Февр Л. Бои за историю / Люсьен Февр; [Пер. с франц. А. А. Бобович]. — М. : Наука , 1991. — 629 с. — (Памятники исторической мысли).

348. Феллер В. В. Введение в историческую антропологию. Опыт решения логической проблемы философии истории / Виктор Валентинович Феллер. — М. : КноРус , 2005. — 672 с.

349. Ферро М. Типичные черты Школы «Анналов» / М. Ферро // Социально-политический журнал. — 1992. — №8. — С. 44-56.

350. Ферро М. Почему так трудно развивается жанр биографии? / М. Ферро // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской Школы «Анналов» ; [отв. ред. Ю. Л. Бессмертный]. — М. : Институт всеобщей истории РАН , 1993. — С. 165.

351. Филатов В. П. Исторический и критический подходы в философии истории / В. П. Филатов // Проблемы методологии. Сборник научных статей, посвященных памяти профессора В. Н. Борисова. — Самара : издательство «Самарский университет» , 1998. — С. 88-104.

352. Філософія: Підручник / [Бичко І. В., Бойченко І. В., Табачковський В. Г. та ін.] — [2-ге вид., стереотип.] — К. : Либідь , 2002. — 408 с.

353. Философия истории: Антология: Учебное пособие для студентов гуманитарных ВУЗов. [Сост., ред. и вступ. ст. Ю. А. Кимелева]. — М. : Аспект Пресс , 1995 г. — 351 с.

354. Философия истории. Учебное пособие. [Под ред. А. С. Панарина]. — М. : Гардарики , 1999. — 432 с.

355. Философия и методология истории. Сборник статей. [Перевод с английского, немецкого, французского Ю. А. Асеева. Общая редакция и вступительная статья И. С. Кона]. — Благовещенск : БГК им. И. А. Бодуэна Де Куртенэ , 2000. — 328 с. — (Серия: Корпус гуманитарных дисциплин).

356. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. / Мишель Фуко ; [Пер. с франц. С. В. Табачникова]. — М. : Магистериум-Касталь , 1996. — 448 с.

357. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Мишель Фуко ; [Пер. с франц. В. Наумов под ред. И. Борисовой]. — М. : Ad Marginem , 1999. — 479 с.

358. Фуко М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Ступени. — 2000. — № 1 (11). — С.103-123.

359. Фуко М. Порядок дискурса: инаугурационная лекция в Коллеж де Франс 2.12.70 / М. Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет; [Пер. с франц. С. В. Табачникова]. — М. : Магистериум-Касталь , 1996. — С. 47-97.

360. Фукуяма Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы истории. — 1990. — № 3. — С. 134-155

361. Фурсов А. И. Школа мир-системного анализа: Основные положения концепции И. Валлерстайна / А. И. Фурсов // Восток. — 1992. — № 1. — С. 19-38.

362. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер // Вопросы философии. — 1989. — № 9. — С. 116-122.

363. Халапсис А. В Постнеклассическая метафизика истории / Алексей Владиславович Халапсис. — Днепропетровск : Инновация , 2008. — 278 с.

364. Халимон М. М. Методологічна криза конструювання минулого у сучасному історичному дослідженні / М. М. Халимон // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. — № 830'2008. Серія: філософія. — С.39-45.

365. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка (отрывки из книги) / С. Хантингтон // Pro et Contra. — 1997. — Т. 2. — № 2. — С. 114-154.

366. Хассан И. Культура постмодернизма / И. Хассан // Современная западно-европейская и американская эстетика. Антология. — Москва : КДУ , 2002. — С.113-123.
367. Хвостов В. М. Теория исторического процесса: Очерки по философии и методологии истории / Владимир Михайлович Хвостов — М. : Книжный дом «Либроком» , 2009. — 392 с.
368. Хвостова К. В. Методологические поиски в современной исторической науке / К. В. Хвостова // Новая и новейшая история. — 1996. — № 3. — С. 79-80.
369. Хвостова К. В. История: проблемы познания / К. В. Хвостова // Вопросы философии. — 1997. — № 4. — С. 61-71.
370. Хвостова К. В. Современная эпистемологическая парадигма в исторической науке / К. В. Хвостова // Одиссей Человек в истории. — М. : Наука , 2000. — С. 10-13.
371. Хелд Д. Глобальные трансформации: политика, экономика, культура / Д. Хелд, Д. Гольдблатт, Э. Макгрю, Д. Ператон ; [Пер. с англ. В. Сапова]. — М. : Праксис , 2004. — 575 с.
372. Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры / Йохан Хёйзинга ; [Пер. с голл., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова]. — М. : Прогресс-Традиция , 1997. — 416 с.
373. Царев Б. В. Исторический опыт: проблемы освоения и мобилизации / Борис Васильевич Царев. — Казань : ЗАО «Новое знание» , 2001. — 148 с.
374. Цибра М. Ф. Метанойа: Філософсько-етичний аспект / Микола Федорович Цибра. — Одеса : Астропринт , 2006. — 240 с.
375. Цофнас А. Ю. Теория систем и теория познания / Арнольд Юрьевич Цофнас. — Одесса : Астропринт , 1999. — 308с
376. Черняк Е. Б. Цивилиография: Наука о цивилизации / Ефим Борисович Черняк. — М : Институт всеобщей истории РАН , 1996. — 381 с.

377. Чешков М. А. Мироцелостность и ее история / М. А. Чешков // Вопросы истории. — 1995. — № 2. — С. 27-43.

378. Чешков М. А. Осмысление мироцелостности: новая оппозиция идей или их сближение? / М. А. Чешков // Мировая экономика и международные отношения. — 1995. — № 2. — С. 146- 153.

379. Чешков М. А. Глобальный контекст постсоветской России. Очерк теории и методологии мироцелостности / Марат Александрович Чешков. — М. : Издательский центр науч. и учеб. Программ , 1999. — 297 с.

380. Чуйко В. Л. Когнітивізм як об'єкт когнітології: монографія / Вадим Леонідович Чуйко. — Ніжин : Міланік , 2007. — 148 с.

381. Шабага А. В. Исторический субъект в поисках своего Я / Андрей Владимирович Шабага — М. : РУДН , 2009. — 524 с.

382. Шанин Т. Россия как «развивающееся общество». Революция 1905 года: момент истины. (Главы из книг) / Т. Шанин // Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. [Ред.-сост. С. Б. Чернышев]. — Т. 1: Россия как предмет. — Москва : Аргус , 1995. — С. 375-438.

383. Шанин Т. Корни инакости / Т. Шанин // Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. [Ред.-сост. С. Б. Чернышев]. — Т. 4: Путеводитель. — Москва : Аргус , 1995. — С. 28-37.

384. Шартье Р. Одна четверть свободы, три четверти детерминизма / Р. Шартье // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской Школы «Анналов»; [отв. ред. Ю. Л. Бессмертный]. — М. : Институт всеобщей истории РАН , 1993. — С. 41–42.

385. Шартье Р. Новая культурная история / Р. Шартье // Homo historicus: К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного: В 2 кн. [Отв. ред. А. О. Чубарьян]. — М. : Наука , 2003. — Кн.1. — С. 271-284.

386. Шепелева В. Б. Синергетика и проблемы исторического познания / В. Б. Шепелева // Историческое знание и интеллектуальная культура: Материалы научной конференции. [Под. ред. Б. Г. Могильницкого,

Л. П. Репиной]. — Москва , 4-6 декабря 2001 г. — М. : РАН , 2001. — С. 20-24.

387. Штейнер Е. С. Иккю Содзюн: творческая личность в контексте средневековой культуры / Евгений Семенович Штейнер. — М. : Наука , 1987. — 277 с.

388. Шулындин Б. П. Исторический путь России в аспекте цивилизационного и формационного подходов / Б. П. Шулындин // Социально-гуманитарные знания. — 2001. — № 2. — С. 3-28.

389. Шутова О. М. Историография и интеллектуальная история: домены под подозрением / Ольга Михайловна Шутова // Крыніцазнаўства і спецыяльныя гістарычныя дысцыпліны. — Вып. 2. [Рэдкал.: С. М. Ходзін (адказ. рэд.) і інш.]. — Минск. : БДУ , 2005. — С. 36-41.

390. Эмар М. Аграрная история: от изучения экономики к исторической антропологии / М. Эмар // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской Школы «Анналов»; [отв. ред. Ю. Л. Бессмертный]. — М. : Институт всеобщей истории РАН , 1993. — С. 130-137.

391. Юдельсон А. В. Реферат: The Postmodern History Reader // Образы историографии. [Под ред. А. П. Логунова]. — М. : РГГУ , 2001. — С. 303-319.

392. Юрганов А. Л. Источниковедение культуры в контексте развития исторической науки / А. Л. Юрганов // Россия XXI. — 2003. — №3. — С. 56-99.

393. Юссен Б. Родство искусственное или естественное? Биологизм в культурно-исторических концепциях родства / Б. Юссен // Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы (до начала Нового времени). [Под ред. Ю. Л. Бессмертного, О. Г. Эксле]. — М. : Институт всеобщей истории РАН , 2000. — С. 83-98.

394. Ястребицкая А. Л. «Новая историческая наука» в контексте современной культурной традиции / А. Л. Ястребицкая // Теоретические

проблемы исторических исследований. — Вып. 1. — М. : МГУ , 1998. — С. 13-49.

395. Ястребицкая А. Л. О культур-диалогической природе историографического / А. Л. Ястребицкая // Выбор метода: Изучение культуры в России 1990-х годов. — М. : РГГУ , 2001. — С.40-48.

396. Ящук Т. І. Філософія історії: Курс лекцій. Навчальний посібник. / Тамара Іванівна Ящук. — К. : Либідь , 2004. — 536 с.

397. Ящук Т. І. Історична пам'ять як чинник трансформації національної ідентичності в пострадянській Україні / Т. І. Ящук // Філософські проблеми гуманітарних наук. — 2010. — № 18. — С. 10-17.

398. Abrams Ph. Historical Sociology / Philip Abrams. — Somerset : Open Books , 1982. — 300 p.

399. Alltag und Fortschritt im Mittelalter: Internationales Round-Table-Gesprach, Krems an der Donau, 1. Oktober 1984. — Wien: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften , 1986. — 240 s.

400. Ankersmit F. The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History / F. Ankersmit // History and Theory. — 1986. — Vol. 25. — №.4. — P. 1- 27.

401. Ankersmit F. The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology / F. Ankersmit // Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks. — Deel 52. — № 1. — Amsterdam, N.Y. , 1989. — P. 5-42.

402. Ankersmit F. Historiography and Postmodernism / F. Ankersmit // History and Theory. — 1989. — Vol. 28. — № 2. — P. 137-153.

403. Ankersmit F. Reply to Professor Zagorin / F. Ankersmit // History and Theory. — 1990. — Vol. 28. — №3. — P. 265-296.

404. Appleby J. Telling the Truth about History / J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob. — New York , London: W.W. Norton & Company , 1994. — 322 p.

405. Aron R. La philosophie critique de l'histoire / Raymon Aron. — Paris : Gallimard , 1969. — 287 p.

406. Aron R. *Lecons sur l'histoire* / Raymond Aron. — Paris : Editions de Fallois , 1989. — 292 p.
407. Bann S. *The Inventions of History: Essays on the Representation of the Past* / Stephen Bann. — Manchester: Manchester University Press, Distributed exclusively in the USA and Canada by St. Martin's Press in Manchester , UK , New York , NY , 1990. — 246 p.
408. Bann S. *Structuralism and the Revival of Phetoric* / Stephen Bann. — London : Central European University Press , 1991. — 612 p.
409. Bann S. *Romantism and the Rise of History* / Stephen Bann. — New York : Twayne Publishers , 1995. — 260 p.
410. Berkhofer R. F. *The Challenge of Poetics to (Normal) Historical Practice* / R. F. Berkhofer // *Poetics Today*. — 1988. — № 8. — P. 435-452.
411. Bertels C. P. *Stijl: een verkeerde categorie in de geschiedweten-schap.* / C. P. Bertels. — Groniek 89/90 (1984). — S. 142-164.
412. Blackham H. J. *The Philosophy of History Reconsidered* / H. J. Blackham // *New Humanist*. — 1994. — Vol. 108. — № 4. — P. 6-28.
413. Boureau A. *Propositions pour une histoire restreinte des mentalités* / A. Boureau // *Annales, E.S.C.* — 44-e annee (1989). — № 6. — P. 1491-1504.
414. Bouthoul G. *Les mentalités* / Gaston Bouthoul. — Paris : R.U.F. , 1971. — 539 p.
415. Brittain G. *Explanation and Reduction* / G. Brittain // *The Journal of Philosophy*. — 1979. — № 65. — P. 47-65.
416. Burgière A. *L'anthropologie historique* / A. Burgière // *La nouvelle histoire* [Sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel]. — Paris : Retz , 1978. — P. 37-61.
417. Burgière A. *L'invention de la mythologie* / A. Burgière // *Dictionnaire des sciences historiques* ; [Pub. sous la dir. de A. Burgière]. — Paris : Gallimard, 1986. — P. 484-486.

418. Burgière A. *Anthropologie historique* / A. Burgière // *Dictionnaire des sciences historiques*; [Pub. sous la dir. de A. Burgière]. — Paris : Gallimard , 1986. — P. 52-60.

419. Burgière A. *L'Anthropologie historique et l'Ecole des Annales* / A. Burgière // *La conference au Centre Marc Bloch a la RGGU*. — M. , 1996 ; *Annales* , H.S.C. — 52-e annee (1997). — № 5. — P. 185-192.

420. Burke P. *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication* / Peter Burke. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987. — 288 p.

421. Burke P. *The French Historical Revolution. The «Annales» School 1929–89.* / Peter Burke. — Stanford: Stanford University Press, 1990. — 456 p.

422. Burke P. *History and Social Theory* / Peter Burke. — Cambridge: Polity Press , 1992. — 198 p.

423. Burke P. *Overture: the New History, its Past and its Future* / P. Burke // *New Perspectives on Historical Writing*. — Cambridge : Polity Press , 1997. — P.1-23.

424. Cahoon L. *The Ten Modernisms* / L. Cahoon // *Journal of Social Philosophy*. — 1993. — Vol. 24. — № 3. — P. 202-209.

425. Chartier R. *Text, Symbols and Frenchness: Historical Uses of Symbolic Anthropology* / R. Chartier // *The Journal of Modern History*. — 1985. — Vol. 57. — № 4. — P. 682-695.

426. Chartier R. *Cultural History: Between Practices and Representations* / Roger Chartier. — Cambridge : Polity Press , 1988. — 285 p.

427. Churchland P. *Scientific Pluralism and the Plasticity of Mind* / Paul Churchland. — Cambridge , U.K. : Cambridge University Press , 1979. — 456 p.

428. Cohn B. S. *History and Anthropology: The State of Play* / B. S. Cohn // *Comparative Studies in Society and History*. — 1980. — Vol. 22. — № 2. — P. 198 - 221.

429. Darnton R. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* / Robert Darnton. — New York : Basic Books , 1984. — 320 p.

430. Darnton R. The Symbolic Element in History / R. Darnton // The Journal of Modern History. — 1986. — Vol. 58. — № 1. — P. 218-234.
431. Davis N. Z. Society and Culture in Early Modern France / Natalie Zemon Davis. — Stanford, California: Stanford University Press, 1975. — 362 p.
432. Davis N. Z. Anthropology and the History in the 1980s / N. Z. Davis // Journal of Interdisciplinary History. — 1981. — Vol. 12. — № 2. — P. 267-275.
433. Davis N. Z. Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth Century France / Natalie Zemon Davis. — Stanford, California: Stanford University Press, 1987. — 233 p.
434. Demons J. The Unredeemed Captive: A Family Story from Early America / John Demons. — N. Y.: Vintage Books USA, 1994. — 336 p.
435. Derrida J. Psyche: Invention de l'autre / Jacques Derrida. — Paris: Galilée, 1987. — 652 p.
436. Dubrow H. The Historical Renaissance: New Essays on Tudor and Stuart Literary Culture / H. Dubrow, R. Strier. — Chicago: Uof Chicago Press, 1988. — 286 p.
437. Duby G. Histoire des mentalités / G. Duby // L'histoire et ses méthodes. Encyclopédie de la Pléiade; [Ed. C. Samaran]. — Paris: Gallimard, 1967. — P. 937-968.
438. Eco U. Interpretation and Overinterpretation. / Umberto Eco. — Cambridge: Cambridge University Press, 1992. — 161 p.
439. Eley G. Labor History, Social History, Alltagsgeschichte: Experience, Culture and the Politics of the Everyday Life – a New Direction for German Social History? / G. Eley // The Journal of Modern History. — 1989. — Vol. 61. — № 2. — P. 297-343.
440. Erikson E. Insight and Responsibility / Erik Erikson. — New York: W. W. Norton, 1964. — 316 p.
441. Erikson E. Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis History / Erik Erikson. — New York: W. W. Norton, 1958. — 298 p.

442. Europäische Mentalitätsgeschichte: Hauptthemen in Einzeldarstellungen ; [Hrsg. von P. Dinzelbacher]. — Stuttgart : Alfred Kroener Verlag , 1993. — 788 p.
443. Evans R. J. In Defence of History / Richard J. Evans. — London : Granta Books , 1997. — 384 p.
444. Faire de l'histoire; [Sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora]. — Paris : Gallimard , 1974-1975. — Vol.1. Nouveaux problèmes , 1974. — 346 p.
445. Faire de l'histoire; [Sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora]. — Paris : Gallimard , 1974-1975. — Vol. 2. Nouvelles approches , 1974. — 412 p.
446. Faire de l'histoire; [Sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora]. — Paris : Gallimard, 1974-1975. — Vol. 3. Nouveaux objets , 1975. — 456 p.
447. Febvre L. Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La région de Rabelais / Lucien Febvre. — Paris : PUF , 1968. — 568 p.
448. Fink C. Marc Bloch. A Life in History / Carole Fink. — Cambridge : Cambridge University Press , 1989. — 400 p.
449. Frank A. Theoretical Introduction to 2000 Years of World System / A. Frank // Historical Review. — 1990. — Vol. 13. — № 2. — P. 155-248
450. Gardiner P. The nature of historical explanation / Patrick Gardiner. — Oxford : Oxford University Press , 1952. — 236 p.
451. Gay P. Style in History / Peter Gay. — London : W. W. Norton & Company , 1974. — 256 p.
452. Goldstein L. Historical Knowing / Leon Goldstein. — Austin : University of Texas Press , 1976. — 242 p.
453. Gossman L. Towards a Rational Historiography / Lionel Gossman. — Philadelphia : American Philosophical Society , 1989. — 368 p.
454. Gossman L. History and Literature: Reproduction and signification / L. Gossman // The Writing of History. History. Literary Form and historical Understanding / Ed. by. R. H. Canary and H. Kozicki. — Madison , 1978. — P. 3-39.

455. Hamerow T. Reflections on History and Historians / Theodore Hamerow. — Madison : University of Wisconsin Press , 1987. — 288 p.
456. Helgerson R. Barbarous Tongues: the Ideology of Poetic Form in Renaissance England / R. Helgerson // In Dubrow H., Strier R. The Historical Renaissance: New Essays on Tudor and Stuart Literary Culture. — Chicago : Uof Chicago Press , 1988. — P. 273-286.
457. Himmelfarb G. The New History and the Old / Gertrude Himmelfarb. — London : Belknap Harvard University Press , 1987. — P. 165-168.
458. Ignatov A. Antropologische Geschichtsphilosophie: Fur eine Philosophie der Geschichte in der Zeit der Postmoderne / Assen Ignatov. — Sankt Augustin : Akademia Verlag , 1993. — 516 p.
459. Jamison F. The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. / Frank Jamison. — Ithaca : Cornell University Press , 1981. — 312 p.
460. Jameson F. Postmodernism and Consumer Society / F. Jameson // The Anti-aesthetic : Essays on Postmodern Culture. — Port Townsend , 1984. — P. 111-126.
461. Joyce P. History and Postmodernism / P. Joyce // The Postmodern History Reader ; [Ed. by K. Jenkins]. — London ; New York : Routledge , 1998. — P. 219- 256.
462. Kansteiner W. Hayden White Critique of the Writing History / W. Kansteiner // History and Theory. — 1993. — Vol. 32. — P. 273-295.
463. Kantorowicz E. The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology / Ernst Kantorowicz. — New Jersey : Princeton University Press , 1957. — 518 p.
464. Kellner H. Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism / H. Kellner // History and Theory. — Beiheft 19 (1980). — P. 1-229.
465. Kellner H. Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked / Hans Kellner. — Madison : University of Wisconsin Press , 1989. — 339 p.

466. Kellner H. «Never Again» is Now / H. Kellner // *History and Theory*. — 1994. — № 2. — P. 127-144.
467. Kettering S. Patronage in Early Modern France / S. Kettering // *French Historical Studies*. — 1992. — Vol. 17. — № 4. — P. 839-862.
468. Klein K. L. In Search of Narrative Mastery: (Postmodernism and the Peoples without History) / K. L. Klein // *History and Theory*. — 1995. — Vol. 34. — № 4. — P. 275-298.
469. Kloppenberg J. Deconstructive and Hermeneutic Strategies for Intellectual History: the Recent Work of Domenic La Capra and David Hollinger / J. Kloppenberg // *Intellectual History Newsletter*. — 1987. — № 9. — P. 3-22.
470. Konstan D. The Function of Narrative in Hayden White's *Metahistory* / D. Konstan // *Clio*. — 1981. — Vol. 19. — P. 65-78.
471. La Capra D. Of Lamps and Readers / D. La Capra // *Intellectual History Newsletter*. — 1978. — № 19. — P. 118-134.
472. La Capra D. *History and Criticism* / Dominic La Capra. — Ithaca : Cornell University Press , 1985. — 364 p.
473. La Capra D. *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* / Dominic La Capra. — Ithaca : Cornell University Press , 1983. — 382 p.
474. La Capra D. *Bakhtin, Marxism and the Carnivalsque* / D. La Capra // La Capra D. *Rethinking Intellectual History*. — Ithaca : Cornell University Press , 1983. — P. 291-324.
475. *La nouvelle histoire* / Sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel. — Paris : Retz , 1978. — 576 p.
476. Le Roy Ladurie E. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. / Emmanuel Le Roy Ladurie. — Paris : Gallimard , 1975. — 642 p.
477. Levi G. *Inheriting Power: The Story of an Exorcist* / Giovanni Levi. — Chicago & London : The University of Chicago Press , 1988. — 468 p.

478. L'Histoire et le metier d'historien en France. 1945-1995; [Sous la dir. de Fr. Bedarida]. — Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme , 1995. — 438 p.

479. Macfarlane A. Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study / Alan Macfarlane. — New York and Evanston: Harper & Row Publishers , 1970. — 368 p.

480. Martin R. On «Telling the Truth about History» by Applby, Hunt and Jakob / Raymond Martin // History and Theory. — 1995. — Vol. 34. — P. 320-329.

481. Mathias P. Living with the neighbours: the role of economic history / P. Mathias // The Study of Economic History. — London : Frank Cass, 1971. — P. 375-390.

482. McNeill W. J. Mythistory and Other Essays / William J. McNeill. — Chicago: University of Chicago Press , 1986. — 226 p.

483. Megill A. Jorn Rusen's Theory of Historiography between Modernism and Rhetoric of Inquiry / A. Megill // History and Theory. — 1994. — Vol. 33. — № 1. — P. 39-60.

484. Meyerhoff H. History and Philosophy: an Introduction / Hans Meyerhoff // Philosophy of History in Our Time. — New York: Doubleday Anchor Books , 1959. — P. 5-24.

485. Mink L. O. History and Fictions as Modes of Comprehension / L. O. Mink // New Literary History. — 1970. — Vol. 1. — P. 541-558.

486. Mink L. O. Narrative Form as a Cognitive Instrument / L. O. Mink // The Writing of History / Ed. R. H. Canary and H. Kozicki. — Madison , 1978. — P. 129-149.

487. Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives ; [Eds. D. La Capra, S. L. Kaplan]. — Ithaca , London : Cornell U.P., 1982. — 324 p.

488. Munz P. What is Postmodern anyway? / P. Munz // Philosophy and Literature. — 1992. — Vol. 16. — № 12. — P. 333-353.

489. *New Perspectives on Historical Writing*; [Ed. by P. Burke]. — Pennsylvania : University Park , 1992. — 456 p.
490. Nipperdey T. Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft / T. Nipperdey // *Geschichte heute*. — Göttingen : Schulz , 1973. — S. 225-255.
491. Nipperdey T. *Gesellschaft, Kultur, Theorie* / Thomas Nipperdey. — Göttingen : Schulz , 1976. — 288 s.
492. Oakeshott M. *Rationalism in Politics* / Michael Oakeshott. — New York : Basic Books, 1962. — 288 p.
493. Oakeshott M. *Experience and its Mode* / Michael Oakeshott. — Cambridge : Cambridge University Press , 1985. — 346 p.
494. Oakeshott M. *On History and Others Essays* / Michael Oakeshott. — Oxford: Basil Blackwell , 1983. — 414 p.
495. Ong W. J. *The Writer's Audience Is Always a Fiction* / W. J. Ong // *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*. — Ithaca: Cornell UP , 1977. — P. 53-81.
496. Orr L. *The Revenge of Literature: a History of History* / L. Orr // *New Literary History*. — 1989. — № 18. — P. 5-17.
497. Parsons T. *Social Structures and Personality* / Talcott Parsons. — New York: Free Press , 1964. — 516 p.
498. Philipse H. *Towards a Postmodern Conception of Metaphysics: On the Genealogy and Successor Disciplines of Modern Philosophy* / H. Philipse // *Metaphilosophy*. — 1994. — Vol. 23. — № 1. — P. 3-44.
499. *Psychoanalysis and History*; [Ed. by B. Mazlish]. — New York : Prentice Hall , 1963. — 556 p.
500. *Psychoanalytical Interpretation of History* ; [Ed. by G. Wolmen]. — New York : Free Press , 1978. — 614 p.
501. Rawls J. *A Theory of Justice* / John Rawls. — Cambridge : Harvard University Press , 1971. — 686 p.

502. Schmitt J.-C. Le saint Lévrier – Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII siècle / Jean-Claude Schmitt. — Paris : Flammarion , 1979. — 408 p.

503. Spiegel G. M. History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages / G. M. Spiegel // *Speculum*. — 1990. — Vol. 65. — № 1. — P. 59-86.

504. Spiegel G. M. History and Postmodernism / G. M. Spiegel // *The Postmodern History Reader* ; [Ed. by K. Jenkins]. — London ; New York : Routledge , 1998. — P. 257-272.

505. Tawney R. H. History and Society: Essays / Richard Henry Tawney. — London : Routledge & Kegan Paul , 1978. — 260 p.

506. The Invention of Tradition ; [Ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger]. — Cambridge: Cambridge University Press , 1983. — 516 p.

507. The New Cultural History; [Ed. by L. Hunt]. — Berkeley & Los Angeles , 1989. — 612 p.

508. Thomas K. Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England /Keith Thomas. — London : Weidenfeld and Nicolson , 1971. — 858 p.

509. Thompson E. P. «Rough Music»: Le Charivari anglais / E. P. Thompson // *Annales, E.S.C.* — 27-e année (1972). — № 2. — P. 285-312.

510. Thompson E. P. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century / E. P. Thompson // *Past and Present*. — 1971. — № 50. — P. 76- 136.

511. Thompson E. P. The Poverty of Theory / Edward P. Thompson. — London : Merlin Press , 1978. — 406 p.

512. Tucker A. Normativny filosofie dejn / A. Tucker // *Filosoficky časopis*. — Praha , 1993. — Vol. 41. — C. 3-16.

513. Vovelle M. Idéologie et Mentalités / Michèle Vovelle. — Paris: Francois Maspero , 1982. — 128 p.

514. Vovelle M. La Mort et l'Occident / Michèle Vovelle. — Paris : Gallimard , 1983. — 456 p.

515. Walsh W. *An Introduction to Philosophy of History* / William Walsh. — London : Hassoks , 1976. — 210 p.
516. Weinstein F. *Psychohistory and the Crisis of the Social Science* / Fred Weinstein // *History and Theory*. — 1995. — Vol. 34. — P. 299-319.
517. Welsh W. *Unsere Postmoderne Moderne* / Wolfgang Welsch. — Weinheim : Acta humaniora , 1987. — 346 s.
518. White H. *Metsahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* / Hayden White. — Baltimore : Johns Hopkins University Press , 1973. — 350 p.
519. White H. *The Absurdist Moment in Contemporary Literary Theory* / H. White // *Tropics of Discourse*. — Baltimore , 1978. — P. 223-290.
520. White H. *Historical Writing as a Literary Text* / H. White // *The Writing of History : Literary Form and Historical Understanding*. — Madison ; Wisconsin , 1978. — P. 39-47.
521. White H. *The Value of Narrativity in the Representation of Reality* / H. White // *On Narrative*; [Ed. by W. J. T. Mitchel]. — Chicago : Chicago University Press , 1981. — P. 19-26.
522. White H. *The Historical Text as Literary Artefact* / H. White // *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*. — Madison ; London , 1982. — P. 36-98.
523. White H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* / Hayden White. — Baltimore : The John Hopkins University Press, 1987. — 247 p.
524. White H. *The Poetics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation* / H. White // *The Content of the Form*. — Baltimor : The John Hopkins University Press , 1987. — P. 47-98.
525. White H. *Droysen's Historic: Historical Writing as a Bourgeois Science* / H. White // *The Content of the Form*. — Baltimor : The John Hopkins University Press , 1987. — P. 99-136.

526. White H. Figuring the Nature of Time Diseased: Literary Theory and Historical Writing / H. White // The Future of Literary Theory. — 1989. — № 4. — P. 19-43.

527. White H. The Fact of Modernism / H. White // UCLA. — 1992. — № 8. (april). — P. 34-56.

528. White H. Historical Employment and the Problem of Truth / H. White // Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution. — Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992. — P. 143-154.