

ПРОБЛЕМИ МЕТОДОЛОГІЇ

УДК 1/14(1-87)(0758)

Олег Горенко

ПРО АКТУАЛЬНІСТЬ МЕТОДОЛОГІЧНОГО ПАРТНЕРСТВА ІСТОРІЇ, ФІЛОСОФІЇ ТА ПРАВОЗНАВСТВА

Стаття присвячена дослідженню сучасних особливостей реалізації філософських інтенцій професійного історичного мислення. Акцентується суспільна потреба розширення теоретико-пізнавальних горизонтів сучасної гуманітаристики й, зокрема, необхідність формування адекватних уявлень про реальний зміст ідеї свободи особистості.

Ключові слова: історія, філософія, право, тип мислення, свобода особистості.

“Батько німецької класичної історії” Леопольд фон Ранке, заперечуючи жорстке підпорядкування історичного пізнання якимось загальним схемам і критикуючи ідею прогресу, тим не менш був переконаний, що справжня історія виникає як поєднання *методичного дослідження з філософським поглядом та художнім відтворенням*. Торкаючись питань взаємодії історії та філософії у короткій статті, що так і називається “Geschichte und Philosophie” (1830), вчений, зокрема, наголосив, що покликанням власне історичної науки є дослідження й зображення одиничного у його саморозвитку до загального уявлення про подію, до пізнання об’єктивно існуючого взаємозв’язку. Як підкреслює дослідник, “необхідно, щоб історик тримав очі відкритими для загального. Він не повинен його (це *загальне* – О. Г.) попередньо видумувати, як філософ; воно постає перед ним у процесі спостереження одиничного у русі, коли розвиток світу сприймається цілісно”. Цей розвиток базується не на загальних поняттях, що панували в ту або іншу епоху, а на зовсім інших речах. Немає на планеті жодного народу, який би залишився без контактів з іншими. Цей тип відносин, що залежить від його власної природи, є та форма, у якій він вступає у всесвітню історію і, яка має бути пріоритетом для загальної історії”. На переконання Ранке, дивитися потрібно не на поняття, що опановані тими чи іншими народами, а “на самі народи, які діють в історії, на взаємовпливи і боротьбу між ними, на їхній розвиток, що відбувається у процесі цих мирних або військових взаємовідносин. При цьому наголошується, що “жодна держава ніколи не виникала без духовної підстави й духовного змісту, без прадавнього генія (Genius), який живе власним життям, відповідає більш або менш властивим умовам і створює своє середовище впливу. Завдання історичної науки полягає у врахуванні цього життя, що не піддається опису за допомогою однієї думки, одного слова; прояв духу у світі не має звичайної понятійної природи: усі кордони свого буття у світі він заповнює своєю сучасністю; у ньому немає нічого випадкового; його прояв є в усьому обґрунтованим” [1].

Попри увесь понятійний скептицизм видатного німецького історика, що наближає його тип мислення до давно звичного для нас понятійного нігілізму, сама потреба філософського відчуття цілісності історичного буття, не викликає, як ми бачимо, сумнівів у послідовного “історичного реаліста”. Як на нашу думку, в умовах чергової “зміни парадигми” є сенс більш уважно придивитися до характеру взаємодії історії, філософії і правознавства у царині суспільної теорії. Стимулом для цього є масштабність тих ігрищ у медіапросторі, котрі не лише затуляють від спостерігача реальні життєві сценарії, а й взагалі загрожують “помилкою у надбудові”. Як на нашу думку, наведені вище міркування Ранке засвідчують глибинність генетики комунікативного підходу німецької історіософської думки. Разом з тим, для полум’яного пропагандиста формули “як воно сталося насправді” (*wie es eigentlich gewesen*) міркування про “народний дух” виглядають підозріло метафізичними та ще й не дуже

оригінальними, враховуючи давно написані “Ідеї до філософії історії людства” Й.-Г. Гердера, “Листи про вивчення і користь історії” лорда Болінброкера або “Історії занепаду й загибелі Римської імперії” Е. Гіббона. Ми не маємо на меті здійснювати традиційний аналіз здобутків т. зв. “філософської історії” або наголошувати на значущості пізнавального потенціалу “філософії історії” як спеціальної дисципліни. Нас більше цікавлять, у даному випадку, загальні принципи взаємодії філософського й історичного мислення як у просторі внутрішнього досвіду дослідника історії, так і у царині свідомості звичайної людини, яка прагне до кращого розуміння свого минулого й майбутнього в інтересах розширення простору власної свободи.

Можна констатувати, що ступінь філософичності історіописання кожний дослідник визначає для себе самотужки. Здебільшого він є наслідком притаманного дослідникові того чи іншого “типу мислення”. Хтось, активуючи природні філософські нахили, просто обирає стартовою позицією підхід філософської історії. Хтось зберігає симпатії до прагматичної історії, лише час від часу вдаючись до філософських узагальнень. Хтось плакає *номотетичний* (генералізуючий) науковий світогляд, хтось демонструє схильність до використання *ідеографічного* (індивідуалізуючого) методу, а хтось намагається поєднати можливості обох підходів. Однак головною метою в усіх випадках залишається пошук оптимального сполучення точної рецепції, достатнього розуміння і обґрунтованої інтерпретації. Завжди зберігаються впливи теоретико-пізнавальної специфіки історичного мислення як процесу індивідуального усвідомлення людського буття у часі. Навіть тоді, коли відкриваються можливості використання нових, значно більш розкутих моделей постгуманітаристики в умовах посилення інтересу до суверенізованих ідей та речей. Методологічна саморефлексія дослідника може суттєво посприяти певній корекції власних пізнавальних інстинктів задля досягнення дослідницької мети та з урахуванням “духовної ситуації часу”.

У цьому сенсі “єдина соціальна наука” П. Уінча є логічним наслідком саморозвитку універсалістських тенденцій в царині гуманітаристики. Це засвідчує цілком зрозумілий інтерес до історичного досвіду як універсального продукту людського самоусвідомлення у часі, хоча й не нівелює стару суперечку між номотетичним та ідеографічним підходами. Тлумачення ролі досвіду взагалі вважається центральним пунктом європейської раціональності, її ключовою епістемологічною особливістю, що характеризує відмінність західного типу мислення від східного варіанту ірраціоналізму. На нинішньому переломному етапі розвитку українського історіописання як ніколи актуально звучить наполегливе нагадування Л. Февра про те, що історія є “наукою про людину” й у цьому сенсі, приміром, розмежування економічної та соціальної історії виглядає не дуже вдалим методологічним винаходом. Відомий американський епістемолог А. Мегілл нагадує про те, як ще у 1929 р. у передмові до першого тому “Анналів” Л. Февр і М. Блок бідкалися з приводу бар’єрів, що розмежовують істориків. З точки зору сучасної історичної епістемології, така дослідницька позиція видається цілком зрозумілою, з огляду на обстоювану “Анналами” логіку єдності історичного дослідження Людини як результату визнання єдності, цілісності самої Людини. У цьому сенсі надзвичайно актуальними в нинішніх умовах нестримної методологічної плюралізації і подрібнення історичного світобачення видаються міркування Л. Февра про те, що потрібно боротися за таку єдність, а не пасивно чекати на її появу. Власне, у цьому і полягає методологічний сенс реальних “боїв за історію” [2, с. 327–328].

Можна сказати, що сьогодні йдеться про більш глибоку теоретико-методологічну кореляцію історичного й філософського мислення. Логіка повернення до Людини є, за словами А. Шопенгауера, суто європейським природним ходом розвитку. Як зауважив філософ у своєму “Вступі до філософії”, “спочатку людина помічала все, окрім самої себе, – і оминала увагою себе; уся її увага була прикута до речей поза нею; на себе вона дивилася лише, як на незначну ланку в ланцюзі зовнішніх речей, а не як на головну передумову існування зовнішнього світу, якою вона є насправді” [3, с. 24]. У силовому полі цих двох основних пізнавальних орієнтирів розвивалося й історичне мислення, час од часу змінюючи

свої стратегічні пріоритети. У цій глобальній системі координат, власне, й розгортаються усі найсучасніші теоретико-методологічні пошуки професійних істориків, які б вузькі, чи які б широкі підходи вони не сповідували.

Говорячи про партнерство історії й філософії, Наталя Яковенко у “Вступі до історії” згадує про те, як “нові акценти, що їх розставляв у європейській культурі Романтизм, тягли за собою і нове тлумачення “сенсу історії”, яке узгоджувалося з новим світовідчуттям та новими культурними запитами”. Дослідниця при цьому зауважує, що “самі історики ще й не задумувалися над такими абстракціями, та, правду кажучи, й до сьогодні мало ними переймаються. На допомогу прийшла підказка філософів. Стратегічне партнерство історії і філософії було вже до певної міри випробуваним, адже “філософська історія” Просвітництва таки привчила шукати “сенса історії” поза компетенцією Провидіння, а водночас ерудити і антиквари залишили в спадок історикам ХІХ ст. практичні навички того, як розпитувати джерела, шукаючи відповідей на сформульовані філософами питання” [4, с. 118]. Питання в тому, наскільки запитаними виявилися ці корисні навички в умовах демократичної трансформації пострадянського простору і всієї Європи? Чи не настав для українського історика слухний час, з огляду на серйозність методологічних викликів перебудови історичного мислення, не лише сміливіше користуватися підказками філософії, в й самому глибше замислитися над “абстракціями”, тобто самотійно посилити теоретичну складову власного методу. Суспільство епохи трансформації не виживе за рахунок готових відповідей і чужих підказок. Потрібна нова культура самотійного формулювання запитань для того, щоб вчасно відрізнити імітаторів від людей справи, а згодом і людей суспільно корисної справи від людей справи згубної.

Пострадянське історіописання переживає оригінальний етап поєднання європоцентристського просвітництва, відцентрованого мислення прогресуючої глобалістики і одночасного культивування романтичного історичного світогляду епохи становлення національної державності. Ці конкуруючі тенденції розвитку історичної думки часом породжують у людських головах дуже химерні конфігурації, які в підсумку можна розплутати лише завдяки розвитку самотійної думки. Деякі найбільш обдаровані творці реальної історії, вчасно зорієнтувавшись, вже встигли отримати чималий зиск за рахунок культивування романтичного потягу до сивої давнини, захоплення усім індивідуально-неповторним, культу неординарних особистостей на фоні одночасного розгортання яскравих прожектів близького й щасливого європейського майбутнього та нічим необмеженої глобальної свободи.

“Історія понять” у цьому сенсі логічний крок до зміцнення своєрідної епістемологічної пуповини між історією, філософією та правознавством. Перебудова методологічних підвалин пострадянського історіописання вкрай потребує не лише активізації розробки “історії понять” як повноцінної історичної дисципліни, а й термінового самотійного переосмислення й практичного використання цілеорієнтованої “теорії понять” як засобу тлумачення інтелектуальних і політичних механізмів функціонування цих самих понять. Без цього, приміром, політична історія втрачає значну частину свого прагматичного потенціалу, як скарбниця колективного історичного досвіду. Принаймні, потреба нового історичного балансу ідей демократії, свободи і справедливості як варіанту гуманістичного оновлення суспільної свідомості і політичної практики не залишає іншого виходу. Адже, коли реальні творці реальної історії так завзято користуються уламками цього ідейного комплексу і задля реалізації своїх політичних цілей на свій розсуд тлумачать зміст базових понять, що застосовуються для їх опису, то й громадяни мають краще усвідомлювати їхній справжній зміст. Інакше цим громадянам годі й сподіватися на досягнення статусу повноцінних суб’єктів історії. У даному випадку гегелівський принцип утримання понять у їхній визначеності перетворюється на спільне теоретико-методологічне завдання вітчизняної науки історії і відчутно дезорієнтованої “широкої громадськості”. Зневага до якісного понятійного мислення, відсутність суспільних навичок пізнання дійсності на основі понять, містична світоглядна установка і схильність до суто емоційного політичного вибору у стані

афекту й досі залишаються чи не найнебезпечнішими спадковими хворобами нашого колективного інтелекту.

У такій ситуації доцільно замислитись не лише про спільність і специфіку проблемного поля істориків і філософів у царині історії ідей, а й про можливості раціонального методологічного синтезу наукових стратегій. Йдеться, у першу чергу, про потребу врахування вимог класичної філософської культури мислення під час освоєння простору нової інтелектуальної свободи історичного дослідження.

Визнаний фахівець у царині інтелектуальної історії Артур Лавджой вважає “чутливість до різних видів метафізичного пафосу” впливовим чинником і ознакою традиційної ідейної рецепції. Як він, зокрема, зауважує, завдяки логічній майстерності філософів така чутливість відіграє значну роль у формуванні філософських систем і частково саме вона стає причиною популярності та впливу тієї чи іншої філософії серед різних людей і поколінь. Дослідження цього феномену автор вважає одним з важливих напрямків роботи історика ідей [5, Лек. I]. З іншого боку, нагадуючи, що світ конкретно існуючих речей не є точною копією царства сутностей і таким чином не може бути “втіленням чистої логіки у порядку часу”, А. Лавджой солідаризується з висновком Вайтгеда про необхідність принципу обмеження (звісно, раціонального обмеження) як “елементу метафізичної ситуації”. Автор цілковито поділяє переконаність Вайтгеда у необхідності “специфікації змісту самого факту”, оскільки альтернативою стало б заперечення реальності дійсних явищ, їх явне іраціональне обмеження [5, Лек. XI].

Свого часу видатний український правознавець Богдан Кістяківський зауважував, що історик, котрий вивчає окрему подію у тому безпосередньому вигляді, як вона дається, цікавиться “всією індивідуальною фізіономією події”. Ця подія є для історика чимось “цілком особливим, індивідуальним і єдиним у своєму роді”. Однак, як зауважив дослідник, “у конкретному світі безпосередньо не зустрічається геть простих і цілком ізольованих явищ” [6, с. 77]. У цьому сенсі в процесі історичного розгляду будь-якого тлумачення “ідеї історії” як повноцінної інтелектуальної “події”, попри увесь її масштаб, теж варто поцікавитися її “індивідуальною фізіономією”, добре розуміючи, що, попри неможливість повної ізоляції явища, методологічно необхідним завжди залишається його адекватне виокремлення. Філософи історії називали це з’ясуванням “духовної ситуації часу”. У цій розумовій операції завжди дається взнаки культурна традиція й різниця типів мислення, що інколи викликає серйозну стурбованість. Дмитро Чижевський наводить міркування видатного російського правознавця й філософа Б. М. Чичеріна з приводу того, що на Заході культура виникла “з боротьби різнорідних стихій”, задяки чому й виникло відчуття меж, “дорогоцінне відчуття місця”, тоді як у нас, “подібно до східних народів, усе розпливається в безмежність” [7, с. 268].

Дуже актуальні для теорії й методології історії питання про співвідношення й характер взаємодії світу ідей та матеріальної дійсності вітчизняним дослідникам припадає вирішувати в ситуації незвичної динаміки раніше “законсервованого” основного питання філософії – співвідношення буття і свідомості. Гегелівське ототожнення принципу єдності мислення і буття із “основними питаннями філософії” піддається сьогодні гострій критиці як таке, що збіднює та спрощує філософську проблематику. Для сучасного стану української інтелектуальної свободи характерною є розмаїтість принципів, оскільки, як слушно зауважує М. Булатов, “майже кожний дослідник поєднує фрагменти різних вчень. Відповідно, такий стан думки є не лише плюралістичним, а й еклектичним” [8, с. 457].

Можна згадати, як знаменитий датський філософ, основоположник екзистенціалізму Сьорен К’єркегор розпочинав свого часу з критики системи ідеалізму Гегеля. Він навіть запропонував власний підхід до “істини як суб’єктивності”, в рамках якого постулювалося оригінальне “безнастанне наближення до надії” й “особистісне самоздійснення”. Однак, все це, тим не менш, не завадило йому в підсумку визнати цінність поглядів Гегеля на історичне минуле. Як влучно зауважив С. К’єркегор у відомій праці “Поняття іронії” (1841), Гегель не відштовхує минулого, а осягає його, він не відкидає інші наукові погляди, а прагне подолати

їх. При цьому фундатор екзистенціалізму зауважує, що “коли якийсь гегельянець взяв такий величезний розгін, що мчить зі страшною швидкістю і не може зупинитися, то вини самого Гегеля у цьому немає. І якщо можна досягнути більшого, ніж досяг Гегель, то всякий, хто усвідомлює значення дійсності, не буде настільки нелюб’язним, що, швидко вийшовши за межі досягнутого Гегелем, забуде, чим він йому зобов’язаний, якщо він взагалі розуміє, чого ж, власне, досяг Гегель”. На нашу думку, з точки зору перспектив реконструкції теоретико-методологічних підвалин вітчизняного історіописання на етапі державотворчої реалізації української ідеї корисним видається зауваження з вуст видатного прихильника “істини як суб’єктивності” про те, що “ідея конкретна, і тому вона повинна стати конкретною, процес конкретизації ідеї і є історична дійсність. Кожна окрема ланка в історичній дійсності є закономірністю як момент” [9].

Для вітчизняного історіописання швидка плюралізація філософських засад відкриває нові можливості, але стає, безперечно, й новим випробуванням. Адже класична постановка питання “Що є первинним – дух чи матерія?” для історика нікуди не зникає і дуже часто навіть визначає практичну цінність його персонального творчого методу. Усвідомлення суверенізації сфери практичного досвіду створює відповідні філософські передумови для реального осмислення цього досвіду. Як відчуття потреби методологічного поєднання досвіду розуміння ідей зі сферою досвіду у вигляді системи каузально пов’язаних фактів й можна розцінити універсалізуючі міркування вітчизняних гуманітаріїв щодо своєрідного “етапу мегафізики” [10, с. 124].

Для теорії історії й, зокрема, для самостійного тлумачення “ідеї історії”, дилема поєднання духу й матерії, теорії й практики, ідей і практичного досвіду набуває особливого методологічного значення урахуванням сучасної розкутості “три гештальтів” у царині суспільної свідомості. Теоретичне самовизначення історика щодо цієї “три” має чимале значення для подолання методологічної кризи й реконструкції базових засад вітчизняного суспільствознавства. Адже “ідея” як теоретична квінтесценція, як універсальна формула переосмисленого історичного досвіду є, в даному випадку, логічно організованим сегментом історичної пам’яті, котрий на кожному історичному етапі залишається способом самоорганізації історичного досвіду і часто демонструє дивовижну теоретичну й практичну суверенність. Випробувані теоретичні конструкції сприяють верифікації систематизованих масивів чистої емпірики, а вдало структуровані і в достатній мірі логічно “зшиті” емпіричні масиви, у свою чергу, слугують засобом верифікації будь-яких абстрактних теоретичних схем. Власне, на цій загальнотеоретичній основі й вибудовуються сучасні тлумачення т. зв. “ментальних мап” [11, с. 135–156].

У просторі пострадянської епістемології складний процес пошуку оптимальної єдності теоретичного і практичного змісту історичної істини ще й досі найбезпосереднішим чином пов’язаний зі специфічною дихотомією самої метафізики, із добре відомою проблемою т. зв. “двовір’я”. У багатьох на перший погляд дуже різних суспільних системах клонування подвійної (офіційної і неофіційної) метафізики здійснювалося впродовж століть й інколи перетворювалося на усталену культурну традицію. Поляризована духовна самоорганізація відбувалася, зазвичай, на фоні багаторівневої (й інколи гостро антагоністичної) соціальної взаємодії дуже різних пластів історичної свідомості та історичного досвіду. Для теоретика історії, у даному випадку, найбільш цікавим видається сам процес відживлення феномену “двовір’я” після кожної духовної революції, механізм реанімації подвійної метафізики та, відповідно, подвійних стандартів суспільної моралі. Не можна не помітити, що феномен “двовір’я” серйозно впливає на темпи реального духовного оновлення. Невпинне коливання ідеологічного маятника національної історії між вірою, двовір’ям і технократичним безвір’ям витворює досить оригінального колективного суб’єкта, для якого миттєва зміна ідейних орієнтирів, ключових суспільних принципів (а з ними й прапорів, кольорів та іншої зовнішньої атрибутики певного типу національно-історичної самоідентифікації) не є завеликою духовною травмою. З одного боку, це, звісно, відкриває значно ширший простір для масштабних ідейних інновацій, однак з іншого – робить надзвичайно поверховими та

нестійкими самі ці інновації. Оголошення будь-якої “системи правил” чистою умовністю сприяє не поглибленню осмисленню нових ідей, а скоріше навпаки, провокує їх консервацію у стандартних бляшанках декларативного пустослів’я. Така консервація суттєво полегшується у ситуації, коли суспільні верстви не усвідомлюють своїх істинних соціальних інтересів. У свою чергу, це додатково гальмує сам процес усвідомлення своїх інтересів, підганяє його під домінуючі кланові інтереси. Кланові інтереси, звісно, не можуть покрити увесь неструктурований духовний простір. За таких обставин декларативне пустослів’я завжди слугує тією нарративною пульпою соціальної комунікації, котра заповнює нову ідейну пустку.

Зрозуміло, що такого роду висновок до певної міри є соціологізованим спрощенням. Однак з точки зору методології історії він видається достатньо продуктивним, оскільки дозволяє принаймні наблизитися до відчуття “духовної ситуації часу”. Занадто помітною залишається конкретна духовно-соціальна специфіка пізнання історичних реалій тим чи іншим конкретним суб’єктом. Така специфіка на кожному історичному етапі продукує власну “вторинну специфіку”, але у своїх макропараметрах вона зберігається в надрах кожного нового типу суспільного мислення.

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

В умовах нелицемірної демократизації історичного світогляду врахування конфлікту інтерпретацій є запорукою успішного “привою герменевтики до феноменології”. Коротким шляхом такого “привою” П. Рікер вважав шлях онтології розуміння, аналогічний тому шляхові, котрий обрав М. Гайдеггер. Таку онтологію розуміння П. Рікер назвав коротким шляхом тому, що вона, “відмовляється від дебатов про метод, одразу переноситься у план онтології кінцевого буття, щоб тут знайти розуміння вже не як спосіб пізнання, а, як спосіб буття”. У цей онтологічний простір, за словами дослідника, “переносяться раптово, різким поворотом проблематики”. Фундаментальне питання – “За яких умов пізнаючий суб’єкт може зрозуміти той чи інший текст або історію?” – замінюється питанням – “Що це за створіння, буття якого міститься в розумінні?” І тоді герменевтична проблематика стає, за словами П. Рікера, “сферою аналітики того буття, Dasein, котре існує розуміючи” [12, с. 7–8].

Вітчизняні дослідники наполегливо розмірковують над перспективами розвитку історичної науки й, зокрема, слушно наголошують на важливості розвитку міждисциплінарних досліджень соціальної еволюції; потребі аналізу історії соціально-політичної думки; завданнях вивчення внутрішньосуспільних та міжособових інтелектуальних зв’язків і механізмів вироблення колективного знання, формування історичної свідомості та історичної пам’яті; необхідності аналізу специфіки, змісту та внутрішньої суті інтелектуалізму як особливого виду соціальної діяльності; перспективності вивчення інтелектуального потенціалу народу, джерел його сили і слабкості; потребах аналізу глибинних причин амбівалентності ціннісних орієнтацій тощо [13, с. 25–26].

Історичний досвід політико-правової концептуалізації найважливіших ідей становить надзвичайну цінність з точки зору розвитку самостійності суспільного мислення. Це допомагає уникнути невиправданої віртуалізації інтелектуально-історичної аналітики. Адже практичний суспільний підсумок легковажного ставлення до повноцінного змісту ідей може мати лише один методологічний наслідок – пролонгацію функціонування вітчизняного “ринку ідей” виключно у формі приватизованих “ідейних брендів”, поверхових декларацій, котрі абсолютно звільняють своїх власників, продуцентів і ретрансляторів від будь-якої системно-логічної відповідальності. І тоді згадувані П. Рікером, два способи обґрунтування герменевтики – “онтологічно-розуміючий” і “методологічно-розуміючий” – втрачають свою органічну єдність в рамках історичного пізнання. Однак, не секрет, що для людської історії як історії “розуміючого буття” подібна єдність має абсолютно принципове значення. Коли С. К’єркегор розмірковував над метафізичним питанням про відношення ідеї до дійсності, то він, зокрема, наголошував на тому, що метафізична дійсність лежить поза часом. Слово “дійсність” (попри своє використання, у першу чергу, в якості “історичної дійсності”, тобто дійсності, що існує у певний час і в певних обставинах) може, на думку філософа, застосовуватися й у метафізичному сенсі (приміром, коли мова йде про метафізичну проблему відношення ідеї до дійсності (але не до тієї чи іншої дійсності, а до конкретизації ідеї, котра є її дійсністю). Окрім того, на думку С. К’єркегора, слово “дійсність” може використовуватися також щодо історично здійсненої ідеї. Кожне покоління, відокремлене від інших часом і простором, має свою, дану йому дійсність. У даному сенсі к’єркегорівське тлумачення “ідейного змісту” історичної дійсності того чи іншого покоління є цілковито співзвучним класичній методології історії. Як підкреслював С. К’єркегор, ідея сама собою конкретна, і тому вона постійно *прагне* стати конкретною. Протиріччя, через яке відбувається розвиток світу, полягає, на його думку, в тому, що такою “ідея” може стати лише “за посередництва покоління й окремих індивідів” [9].

Можна констатувати, що такого роду специфіка історичної конкретизації ідеї дуже часто виявляється недооціненою внаслідок недостатньо глибокого проникнення у її логіко-емпіричний зміст. Відома гносеологічна настанова Володимира Мономаха “премудрих слухати” й “побільше розуміти” не лише нагадує про потребу свідомої селекції джерел інформації, а й акцентує вельми суттєву різницю між “слуханням” і “розумінням”. Самостійне пізнання тісно пов’язане із самостійним збагаченням пізнавального інструментарію в інтересах дійсно плюралістичного тлумачення національної та світової історії. Тільки варіант “розуміючого буття” дозволяє перетворити традиційний конфлікт інтерпретацій з примітивної війни стереотипів на додатковий стимул для розвитку повноцінного діалектичного мислення. Біблійно-ренесансний антропоцентризм відомого мономахового запитання “Що таке людина, як подумаєш про неї?” звучить за нинішніх умов напрочуд актуально. Це запитання приховує такий потенціал гуманістичної феноменології, до якого у своїх позалюдських абстракціях ще потрібно довго доростати багатьом майстрам постмодерної герменевтики. Історична упослідженість гносеологічного потенціалу гуманізму на рівні типу мислення доводить хоча б та дивовижна легкість, з якою сьогодні відроджується давньоруська схильність до міжусобиць та елітарного братовбивства. Таке небезпечне “відродження” відбувається, зрозуміло, не лише завдяки глибокій укоріненості більшовицького та антибільшовицького класово-знищувального типу групової свідомості, а й внаслідок свіжеспеченого соціального партикуляризму пострадянської демократії, коли після швидкого апріорного поділу на раба і пана вже взагалі не потрібно надто перейматися питанням “Що таке людина?” Як слушно наголошують прагматичні зарубіжні та вітчизняні дослідники, перехід до ринку і демократії – це довгий і складний процес змін. Додаткові ускладнення за таких умов завжди викликає змішування понять як у теоретичних міркуваннях, так і в практичній діяльності. Тому принципово важливою стає сама здатність ідентифікувати зміст ключових понять. Адже, як свого часу зауважував І. Кант, безлад у явищі виникає через те, що розум ще не опрацював уявлення.

Цілком природно, що одним з ключових завдань методології історії стає в такій ситуації опрацювання нових ідей та відповідних уявлень про них. Й у цьому питанні не може бути жодного монополізму інтелектуальної історії. Це є важливим аспектом самостійного методологічного позиціонування будь-якого професійного дослідника за умови збереження відповідного рівня поваги й інтересу до духовних чинників історичного процесу. Сьогодні вже цілком очевидно, що методологія історії – це не якийсь рецептурний довідник з техніки історіописання, а, перш за все, стартовий інструментарій самостійного історичного пізнання.

Останній аспект має вирішальне значення для розвитку навичок самоорієнтації особистості в умовах незвичної свободи вибору. Приміром, навряд чи хто зможе заперечити визначну роль “опрацювання уявлень” щодо провідних правових ідей у справі формування прагматичного змісту історичного досвіду. Б. Кістяківський наполегливо обстоював думку про те, що право повинно діяти і мати силу абсолютно незалежно від того, які політичні напрямки панують у країні та уряді. Право за самою своєю сутністю стоїть над партіями, і тому створювати для нього підпорядковане положення відносно тих чи інших партій – це означає викривлювати його природу. Враховуючи ганебні прояви правового нігілізму на всіх можливих суспільних рівнях, опрацювання уявлень про саму ідею права та її місце в історичному процесі, видається суттєвим завданням української історичної науки, а значить має знайти нове тлумачення у царині теорії та методології історії. Правова революція в царині суспільної свідомості є неunikною передумовою реального українського наближення до Європи. Як, приміром, відзначав Б. Кістяківський, більша частина всієї сукупності ідей, що панували в умах французів віку просвітництва (XVIII ст.), були, безперечно, запозичені з “Духу законів” Монтеск’є та “Суспільного договору” Руссо. Це були чисто правові ідеї. У німецькому духовному розвитку правові ідеї відіграли не меншу роль. Впродовж першої половини XIX століття “Філософія права” була, безперечно, філософською книгою, котра найчастіше зустрічалася у Німеччині [6, с. 360–362].

Окремі правові ідеї, увібравши накопичений потенціал економічного й соціального раціоналізму, з часом повторно перетворювалися на потужні ідейні комплекси, котрі у свою чергу, для більш широкого вивчення в рамках цілісної системи суспільних відносин, викликали нову хвилю соціальної філософії, стимулювали посилення прикладної аналітичної спрямованості всієї гуманітаристики. Приміром, без подібного інтелектуального етапу національного поступу складно собі уявити європейський синтез автономних розумових моделей самоорганізації бідності й самоорганізації багатства (тобто, навряд чи були б колись напрацьовані популярні європейські концепти соціальної інтеграції та соціального діалогу).

На наше глибоке переконання, рішучих змін потребує сама організуюча й концептуалізуюча роль “ідей” в українському суспільстві. Свого часу Д. Чижевський відзначав, що політичні партії можна за характером їх ідеології в загальному поділити на дві великі групи: “партії представництва інтересів” і “партії світогляду”. Партії представництва інтересів, зазвичай, не мають сталих програм або ці програми не грають такої вже визначної ролі в діяльності партії. Змінилися інтереси – змінюється й та чергова вимога, за яку бореться в даний момент партія. Ця боротьба за цю вимогу буде полишена, якщо інтереси представленої групи зміняться знову або знайдуть для себе легший шлях для задоволення. З іншого боку, для пострадянських реалій не менш важливим залишається питання відповідальності нечисленних “партій світогляду” за реальний зміст свого світогляду, за адекватність публічного представництва цього змісту й, за ступінь відповідності їхньої суспільної активності власним світоглядним орієнтирам і принципам.

Українські війни кольорів конституювали не лише суспільну потребу у прозорій політиці, а й надзвичайно загострили потребу у прозорих ідеях, актуалізували необхідність боротьби з корисливим викривленням змісту ключових ідей. Економічна, соціальна та правова транспарентність європейського зразку передбачає адекватне розуміння змісту хоча б найвидатніших ідейних зразків, суміжних з ними теоретичних постулатів та народжених на їхній основі концепцій. Якщо демократія покликана твориться за рецептами “шоу за склом”, то в першу чергу, саме це скло повинно бути прозорим, звільненим від заплямованої

політтехнологічної софістики інтелектуально ледачих брендоносців. Єдність розуміння базових понять є основою плідного суспільного дискурсу і першим засобом протидії логічно згубній підміні понять. Єдність розуміння зовсім не означає, у даному випадку, уніфікації такого розуміння, а є лише логічною основою для порозуміння, його своєрідною гносеологічною передумовою. Така спільність на рівні понятійного апарату є важливим кроком на шляху подолання хронічної конфліктогенності деформованого розумового простору.

В українській ситуації це видається фантастично важливим. У епоху нової відкритості світу історично безглуздом було б сповнюватися щирої любові до інших народів і, водночас, наливатися сліпою ненавистю до самих себе. Видатний англійський історик лорд Болінгброк прагматично зауважував, що твердження про необхідність насаджування розколу нації (оскільки ніби-то неможливо забезпечити народне єднання) є верхом абсурду. На його думку, це все одно, що говорити, ніби потрібно залити рану ядом, оскільки її неможливо вилікувати.

Українська методологія історії змушена сьогодні терміново визначитися із оптимальними пропорціями свого метафізичного й матеріалістичного змісту на основі якісно нового тлумачення діалектики духовної трансформації. На нинішній момент можна, приміром, констатувати, що українська система ідей свободи і демократії у більшій мірі залишається буттям ідей самим по собі, тобто з епістемологічної точки зору ця система залишається явищем значною мірою метафізичним. Цілком природно виникає серйозне питання – як від метафізичної статичності перейти до повноцінної діалектики, і не втратити при цьому достатньо вагомого і корисного метафізичного відчуття цілісності. Свого часу, приміром, більшовизований марксизм, рішуче постулювавши всеохопність матеріалізму, просто відкинув метафізику, що не могло не позначитися на багатстві духовного змісту всіх без виключення ідей, придушених могильною плитою абсолютного економічного детермінізму. Але ж метафізика за своєю історико-культурною суттю є своєрідним депозитарієм, який не нівелює діалектику, а навпаки – збагачує її. Тож, завдання пострадянської методологічної трансформації виглядає сьогодні значно складнішим, багатовимірнішим і аж ніяк не “департаменталізованим” – потрібно чітко визначитися у який саме оптимальний (а це у першу чергу означає “діалектичний”) спосіб можна поєднати об’єктивну глобальну “метафізику ідей” із раціональним матеріалізмом, із тверезим врахуванням практичного впливу тієї чи іншої ідеї на реальне буття окремих людей, цілих народів і держав. Як справедливо наголошував А. Лавджой, історія ідей знаходиться поза інтересами “департаменталізованих умів”. Хоча історія ідей є, на його думку, історією проб і помилок, самі ці помилки проливають світло на “логіку рефлексії, в якій ці помилки трапилися”. На переконання дослідника, ми хоча й маємо у своєму розпорядженні велику кількість емпіричних фактів, наш розум не став іншим і сила його не зросла. І саме розмірковування над фактами створює й філософію, й науку – й у значній мірі самі “факти” [5, Лек. I].

Для методології історії надзвичайно важливим є радикальне підвищення уваги до “інтелектуальних фактів”, до використання досвіду інтелектуальної історії у справі дослідження процесу народження подібного роду “фактів” і з’ясування особливостей кристалізації їхнього внутрішнього змісту. На жаль, проблема повноцінної специфікації ідеї як інтелектуального факту людської історії все ще залишається серйозною методологічною проблемою історіографії (попри увесь бурхливий розвиток інтелектуальної історії як глибоко індивідуалізованого методологічного феномену сучасного історіописання). Це, звісно, не може не впливати на ступінь адекватності і глибини осягнення внутрішнього змісту досліджуваної ідеї (або того чи іншого цілісного “комплексу взаємопов’язаних ідей”). Питання про наявність чи відсутність “великої” логіки історії стає, у даному випадку, суто риторичним. Можна свідомо відмовлятися від логічного осягнення геть усього незбагненного багатоманіття історичного процесу, можна скільки завгодно абсолютизувати спонтанність комбінації історичних фактів, однак додаткове нехтування ще й внутрішньою

логікою певної ідеї невідворотно нівелює гносеологічну цінність самої ідеї як історично сформованої матриці соціального самоусвідомлення. Логіка ідеї – це гранична межа розпаду (або розчленування) “ідеї історії” як “логіки історії / історичної логіки”. За цією межею настає смерть логіки як такої. Саме тоді і починається хаос непорозуміння, вилазять на поверхню історії примари софістичного дискурсу, народжені в результаті підміни понять.

Останнім форпостом логіки є, звісно, не славнозвісний історичний факт. Сам по собі історичний факт є лише “атомом історії”, своєрідною онтологічною субстанцією, в той час як логіка є “законною” гносеологічною властивістю об’єкта і структурно-функціональною характеристикою загальної пізнавальної дієздатності суб’єкта. Зрозуміло, що після цілковитого розпаду системи фактів і внутрішнього устрою самого факту логічна функція пізнавального процесу стає взагалі непотрібною, оскільки відбувається лише стихійне накопичення славнозвісної “пульпи історії”. Подібний логічний імператив методології науки давно вважається само собою зрозумілим у природознавстві, однак чомусь досить часто і напрочуд сміливо піддається довільним маніпуляціям у царині суспільствознавчих досліджень. Як наслідок, відбувається ігнорування каузальних зв’язків у процесі рецепції та використання дуже багатьох суспільно важливих ідей. Процес свідомого чи несвідомого викривлення наявного ідейного простору в ході історичної трансформації соціуму чомусь вважається питанням другорядним і навіть таким, що не належить до фахової площини історіописання. Зазвичай, ми дізнаємося набагато більше цікавого про життя ретрансляторів ідей, ніж про особливості функціонування самих ідей, причини їх розквіту або занепаду. У підсумку, досить часто виявляється майже неможливим адекватно оцінити якісні характеристики самого “ідейного” виробництва (або запозичення) та, відповідно, якість політичних технологій практичного суспільного застосування історичних результатів такого виробництва (або запозичення). Досить часто має місце додаткове спрощення запозиченого інструментарію за класичними рецептами махістської економії мислення, що додатково детермінується особистими політичними уподобаннями або викривленими уявленнями про класичні вимоги формальної логіки. Звіряться із класичними тлумаченнями видатних ідей або давно відомих наукових проблем стає все менш необхідним, оскільки довільну структуру будь-якої проблеми завжди можна оголосити власним “ноу-хау”, не дуже переймаючись традиційними потребами методологічного обґрунтування. За таких обставин прогресуючої структурної релятивізації, досліднику буває особливо складно реалізувати славнозвісну “мінімальну задачу історика”, котра, на думку Артура Данто, полягає у тому, щоб “дати істинний опис подій *свого* минулого”. Саме цю мінімальну характеристику діяльності історика згаданий класик аналітичної філософії історії вважав необхідною умовою приписування якомусь індивіду предиката “бути істориком”. Він, звісно, не стверджував, що історики займаються тільки цим, однак наполягав на тому, що їх успіх у створенні істинних описів свого минулого є необхідною передумовою будь-якої іншої їх діяльності [14, с. 32]. Тож побажання Лукіана й Ранке тлумачень щодо збереження онтологічної змістовності й адекватності зберігають свою актуальність і у суттєво більш різноманітному просторі нової аналітики. Однак “своє минуле” для історика – це не лише фукідідівський простір особистого спостереження історичного процесу, а й минувшина духовного саморозвитку, самостійного теоретико-методологічного пошуку й експериментального випробування власних уявлень про дійсність. Власне, на цьому й вибудовується концепт аналітичної філософії історії.

Внутрішній розвиток людини, зрілість її мислення є важливою передумовою процесу гуманізації *системи*, оскільки “для того, щоб мати думки права, слід бути сформованим для мислення і більше не перебувати в просто чуттєвому”. Це є необхідним для самоорієнтації індивіда навіть у теоретично суверенному просторі комунікацій громадянського суспільства, оскільки “право, вступаючи в існування в формі буття закону, вступає також за *змістом* як застосування в стосунках до *матеріалу* взаємин, які в громадянському суспільстві виокремлюються й заплутуються до нескінченності...” [15, с. 184; 187]. Тож, відмовитися від верховенства права (або його тимчасово призупинити з політичних міркувань) може

пропонувати лише той, хто насправді прагне лише заплутати до нескінченності увесь “матеріал взаємин” громадянського суспільства і завдяки цьому зробити основну масу громадян інтелектуально безпорадними, цілковито залежними і від кожного нового варіанту “зловісної держави”, і від численних шахрайських варіантів “громадянської самоорганізації”. Розтлумачити ідею права й ідею держави зрозумілою мовою, запобігти їхнім перекрученням, показати людям, як на практиці користуватися цими видатними ідеями для реалізації своїх життєвих інтересів, зробити самих людей кращими і зрозумілішими один для одного – благородне й в історичному сенсі найбільш прагматичне покликання громадянського суспільства. Псевдогромадянське суспільство – така ж порожня форма системності, як і псевдодержавність. І державний, і громадсько-політичний бюрократизм завжди був соціальним притулком для нездар і нероб, які прикидалися лідерами й менеджерами, а насправді залишалися глибоко байдужими до спільного добробуту й спільної свободи. Переробка механічної командно-адміністративної солідарності у органічну солідарність істинної демократії – надзвичайно непросте історичне завдання. У цьому сенсі чималу цікавість для історика, який прагне зрозуміти механізм народження минулого із сучасності, становлять міркування Ю. Габермаса щодо взаємодії “системи” і “життєвого світу” [16]. Важливо відслідковувати небезпечні тенденції виродження правди соціального спілкування і повернення знайомого казарменого духу під склепіння храму нової державності. Чи то у владні кабінети, чи то у партійні офіси, чи то у наметові містечка. І байдуже, де це відбувається – у центрі чи в регіонах. Молода українська демократія лише засвоює навички справжнього суспільного діалогу, і вчитися потрібно усім. Так само як усім потрібно вчитися визнавати свої помилки й належно оцінювати конструктивні пропозиції та реальні досягнення опонентів. Гарний діалог – це не стільки битва, скільки реальна співпраця, однак така, що виключає конформізм. Найважливішою передумовою при цьому залишається свобода сторін у вираженні своїх думок, поглядів, що виключає можливість якогось фізичного або соціального тиску, якісь накази, погрози, приниження, образи тощо. До такого діалогу ми не звикли, що робить достатньо легким збереження знайомої мови шантажу і погроз у період галасливого переходу від попереднього класового расизму до расизму нормального, середньовічного.

Особисте бачення способів досягнення свободи має враховувати історичний досвід тлумачення і практичної реалізації цієї видатної ідеї. У даному випадку партнерство історії, філософії і права – єдино можливий шлях уникнення безглузвих спрощень і небезпечних перекручень. Адже з урахуванням сумного досвіду людства принцип “*рівності у свободі*” давно не повинен викликати жодних сумнівів. Саме на потребі цього типу рівності й наголошують дослідники логіки, коли вони вимагають відсутності фізичного, соціального та будь-якого іншого тиску в стосунках сторін. У даному сенсі *гомогенність простору свободи* є, безперечно, не лише соціальною метою, а й комунікативною передумовою. І у цьому ж сенсі надзвичайно суттєвий інтерес з точки зору аналізу суто європейського діалогу цивілізацій становить визначення епістемологічної й онтологічної специфіки *діалогу між вільними особистостями*, а також соціальної своєрідності різноманітних варіантів комунікації “вільні – невольні”. Тож коли якийсь поборник національно детермінованого варіанту свободи заявляє про те, що в нього *не здригнеться рука змінити ситуацію на свою користь*, він насправді мало відрізняється від інтерпретатора свободи світового пролетаріату, котрий під час класових “зачисток” чесно керувався висновком “Маніфесту Комуністичної партії” про те, що “у пролетарія немає батьківщини”. Більше того, він крокує второваним шляхом пострадянської олігархії, яка вже давно реалізувала таку партикулярну модель і багато чого змінила *на свою користь*. Нам давно час засвоїти понятійний апарат сучасної демократії й повноцінного цивілізаційного мислення. Інакше можна так і залякнутися у статусі вуличних *ньюс-мейкерів*, котрі тільки того й навчилися, що колись давно вже вміла романтична юнь піонерських таборів безтурботної радянської доби – шикуватися в колони, марширувати з прапорами та хором співати бойовитих пісень у відблиску нічного полум’я.

Не хочеться набридати історичною дидактикою, але ще у 1859 р., напередодні майже синхронного скасування рабства у демократичних США і самодержавній Росії, Джон Стюарт Міль оприлюднив невеличке за розміром есе із лаконічною назвою “Про свободу” [17]. У цій праці фундатор філософських засад лібералізму, відомий англійський філософ, логік та економіст констатував, зокрема, що попри поширеність демократичного устрою, слова “самоврядування”, “влада народу” не виражають справжньої свободи. Адже й у самого народу інколи може виникнути бажання пригнобити частину своїх співгромадян, тому від цього варто захищатися, як і від будь-якого зловживання владою. Можливість пригноблення не обмежується діями чиновників. Саме суспільство здатне запроваджувати такі неправильні закони, що можуть виявитися сильнішими за будь-які політичні репресії, причому рятуватися від них значно складніше, оскільки вони проникають у деталі життя і поневолюють саму душу. З точки зору пострадянської дійсності цікавим видається міркування пророка західного лібералізму про те, що “мораль країни керується інтересами класу, який у даний час на підйомі”. З точки зору інтелектуальної історії цей вислів є цікавим вже хоча б тому, що щирий ліберал фактично цитує “Маніфест Комуністичної партії”. Однак Дж. С. Міль іде далі й звертає увагу на психологічну специфіку самого процесу зміни панування й, зокрема, відзначає, що, коли попередній панівний клас втрачає свою владу, мораль суспільства часто переповнюється щодо нього нетерплячою відразою. Окрім того, в таких випадках спостерігається ще один цікавий феномен – “рабське поклоніння перед перевагою майбутніх панів” [17, с. 12]. Дж. С. Міль висуває простий принцип: “єдине виправдання для втручання у свободу дій будь-якої людини – самозахист, попередження шкоди, яка може бути завдана іншим”. Тобто, зазіхати на простір чужої свободи лише на тій підставі, що з’явилися нові “силові” можливості швидко змінити пропорції на свою користь, є шкідливим з точки зору перспектив демократичного розвитку спільноти. Деспотизм будь-якого гатунку – учорашній день цивілізованого спілкування, тож і є законним методом лише для управління варварами. Той, хто задовольняється варварськими методами, у глибинах своєї душі й сам залишається варваром, а інших заштовхує в минуле. Як підкреслює Міль, “свобода в принципі неприйнятна для суспільства, де немає можливості спокійно вдосконалюватися шляхом вільних і рівних дискусій” [17, с. 12]. Вельми актуально звучать сьогодні зауваження філософа про те, що “нині модно спростовувати супротивника, вказувати на слабкості його теорії і помилки практики, але не обґрунтовувати своїх істин”. Однак, на переконання Дж. С. Мілля, самої лише негативної критики недостатньо для кінцевого результату. Найбільш непорядним філософ вважає “перекручення протилежної думки, приховування фактів, застосування софізмів”. При цьому він наголошує, що заборона “надмірних виразів”, тобто образ, сарказму, переходу на особистість і тому подібного має адресуватися обом сторонам. Дж. С. Міль вважає, що заради істини й справедливості, “значно важливіше втихомирити лайку крикунів з партії більшості”. На нашу думку, про цю обставину непогано було б замислитися, до речі, й усім “місцевим” більшостям, які придушують спротив своїх опонентів так само заповзято, як тиснуть на їхніх рідних “меншовиків” десть у далекій столиці! Як далі слушно акцентує філософ, “юність потрібно вчити й тренувати, аби вона знала й використовувала плоди людського досвіду. (...) але перевага людини у тому, що із досягненням зрілості, вона використовує й тлумачить цей досвід по-своєму. Її справа – знайти те, що у визнаному досвіді відповідає її характеру й обставинам. (...) Здатність передбачати, формувати судження, розрізняти, розумова активність і навіть моральні пріоритети розвиваються лише тоді, коли робиш вибір” [17, с. 24–25].

З урахування сучасної демократичної трансформації європейського континенту наведений зразок логічного й морально-правового осмислення ідеї людської свободи в людському суспільстві видається надзвичайно цікавим з огляду на дуже своєрідні “демократичні перверсії” тоталітарної свідомості. Цілком зрозуміло, що згадуваний В. І. Вернадським “шлях історичної критики, пов’язаний з історією науки”, є для сучасної української інтелектуальної історії більш звичним. Однак, на нашу думку, на часі також

більш предметне використання філософської критики, пов'язаної з історією пізнання в цілому. Як наголошував В. Вундт, “найважливіша спонuka удосконалення і диференціювання функцій полягає у тренуванні самих функцій і у міцних наслідках цього тренування. А, якщо результати тренування передаються від покоління до покоління і зміцнюються, то повинна існувати спадковість набутих якостей”. На глибоке переконання філософа, “закони мислення виявляються законами поглядів”. Але, разом з тим, вони “суть закони понять, оскільки безпосереднє сприйняття ніколи не здатне виражати їх у повністю адекватних формах” [18, с. 707–708; 285]. У даному випадку підтримка з боку філософської науки і правознавства є для науки історичної просто неоціненною. В умовах сучасного методологічного оновлення культурно-цивілізаційний контакт відбувається на всіх рівнях історичної свідомості, але з різним ступенем ефективності. Тут багато залежить від змістовності методологічного діалогу історичної науки, філософії і правознавства. У царині історії ідей продуктивність такого діалогу багато в чому визначає спрямованість активних теоретико-методологічних пошуків професійних істориків. Під час відживлення у нових постмодерних формах традиційної пропаганди апіорної “закритості” повноцінного соціального пізнання такий діалог є життєво необхідним. Гносеологічно пасивна історична свідомість завжди виявлялася першою ознакою рабства волі тих рабських націй, котрі швидко ставали інтелектуальною здобиччю залізних когорт сусідніх раціоналістів.

У кожній новій ситуації “Виклику-Відповіді” філософська та правова культура, втілена у загальному гуманістичному потенціалі історичного мислення, об’єктивно перетворюється на ключовий чинник розгортання національного потенціалу свободи. Класичний постулат, згідно з яким “моя свобода закінчується там, де починається свобода іншого”, є запорукою цілісності спільного простору свободи. Історія давно довела, що той, хто прагне розширити власний простір свободи за рахунок іншого – чи то за допомогою грубої сили, чи то за допомогою “хитрості нарративного розуму” – невідворотно прирікає себе на поразку, оскільки нівелює глибинний зміст самої ідеї свободи. Під час “виходу з рабства”, у період глибинних перетворень в ім’я реалізації політичного та соціально-економічного потенціалу свободи, як з онтологічної, так і з гносеологічної точки зору є абсолютно безглуздим перелякано сахатися антропоцентричної телеології. Навпаки, потрібно якнайшвидше засвоювати фундаментальні морально-етичні й нормативно-правові засади організації вільного людського співжиття. У демократичних інтелектуальних пропозиціях з цього приводу, яке б забарвлення вони не мали, і, які б ідеологічні уподобання не засвідчували, можна віднайти багато спільного. Перш за все, це принцип поваги до людської особистості. Адже справжні демократичні перетворення передбачають цілком конкретну мету – *вільну людину, котра має історичне право на щастя*. Досвід Другої світової війни і повоєнний розвиток демократичної та комуністичної частин Європи наочно переконав, що у великих війнах інколи перемагають одні, а виграють інші. Адже у світоглядному сенсі захищатися від “чужих” досить часто виявляється значно простішим ментальним завданням, аніж рятуватися від “своїх”.

Список використаних джерел

1. *Ranke L. v. Geschichte und Philosophie – Kapitel 1* / Leopold von Ranke. Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften / editor Hans Hofmann – Alfred Kröner Verlag, 1942 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/3010/1>
2. *Мегілл А.* Историческая эпистемология: Научная монографія / Пер. с англ. Кукарцевой М., Катаева В., Тимонина В.; науч. ред. Л. П. Репина / А. Мегілл. – М.: “Канон” РООИ “Реабилитация”, 2007. – 480 с. 3. *Шопенгауэр А.* Введение в философию; Новые паралипомены; Об интересном: Сборник. Пер. с нем. / А. Шопенгауэр. – Мн.: ООО “Попурри”, 2000. – 416 с. 4. *Яковенко Н.* Вступ до історії / Н. Яковенко. – К.: Критика, 2007. – 368 с. 5. *Лавджой А.* Великая цепь бытия. История идеи. / Лекция I. Введение в исследование истории идей. + Лекция XI. История идей: выводы и уроки / Пер. с англ. В. Софронов-Автомони. (Arthur O. Lovejoy. The Great Chain of Being: A Study of The History of An Idea Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936) – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/lovejoy/index.htm>
6. *Кистяковский Б. А.* Философия и социология права / Б. Кистяковский. – СПб, 1998. – С. 77. 7. *Чижевський Д.* Філософські твори: у 4-х тт. / Під заг. ред. В. Лісового / Д. Чижевський. – Т. 4. – К., 2005. – 382 с. 8. *Булатов М.* Основні питання філософії / Філософський енциклопедичний словник / Гол. ред. кол. В. І. Шинкарук / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ. – К.: Абрис, 2002. – С. 457. 9. *Киркегор С.* О понятии иронии. Перев. и прим. А. Косковой и С. Коскова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://anthropology.rinet.ru/old/4/o_ponyatii_ironii.htm
10. *Підгаєцький В.* Комп’ютерне моделювання і філософія історії як сукупність інтерпретацій: “imaginary gardens with real toads in

them"? Варіації на тему Маріани Мур. Версія третя / В. Підгасцький // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. – Вип. 1. – К.: Інститут історії України НАН України, 2005. – С. 122–137. 11. Колесник І. І. Ментальне картографування та професія історика: між раціональним і уявленим / І. Колесник // Український історичний журнал / Гол. наук. ред. В. А. Смолій. – № 5 (506) – 2012. – С. 135–156. 12. Рікер П. Конфлікт інтерпретацій. Очерки о герменевтике / Пер. з франц. / П. Рікер. – М.: Медиум, 1995. – 416 с. 13. Верменич Я. Історія ідей та криза історизму / Я. Верменич // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. Випуск 1. – К.: Інститут історії України НАН України, 2005. – С. 24–27. 14. Данто А. Аналітична філософія історії. Пер. с англ. А. Л. Никифоровою і О. В. Гавришиною. Под ред. Л. Б. Макеевой. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 292 с. 15. Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права, Або природне право і державознавство / Г. Гегель / Пер. з нім. Р. Осадчук, М. Кушнір; ред. П. Соколовський. – К.: "Юніверс", 2000. – 336 с. 16. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма / Пер. с нем. В. И. Иванов // THESIS. – Весна, 1993. – Т. 1. – Вип. 2. – С. 123–136 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://uchebnikfree.com/page/sotciolog/ist/ist-5--idz-ax253--nf-11.html>). 17. Милль Дж. С. О свободі / Пер. с англ. А. Фридмана / Дж. С. Милль // Наука и жизнь. – 1993. – № 11. – С. 10–15; № 12. – С. 21–26 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://humanities.edu.ru/db/msg/41201> 18. Вундт В. Психология народов / В. Вундт. – М.; СПб: ЭКСМО, 2002. – 863 с.

Олег Горенко

ОБ АКТУАЛЬНОСТИ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ПАРТНЕРСТВА ИСТОРИИ, ФИЛОСОФИИ И ПРАВОВЕДЕНИЯ

Статья посвящена исследованию современных возможностей реализации философских интенций профессионального исторического мышления. Акцентируется общественная потребность расширения теоретико-познавательных горизонтов современной гуманитаристики и, в частности, необходимость формирования адекватных представлений о реальном содержании идеи свободы личности.

Ключевые слова: история, философия, право, тип мышления, свобода личности.

Oleh Gorenko

THE RELEVANCE OF METHODOLOGICAL PARTNERSHIP OF HISTORY, PHILOSOPHY AND LAW

The article deals with a contemporary possibility to realize philosophical intentions in historic professional thinking. Social requirement to widen theoretic and cognitive horizons of modern Humanitarian Science and, in particular, the necessity to formulate adequate understanding as to a real content of the idea of personal freedom are accentuated here.

Key words: history, philosophy, law, type of consciousness, freedom of personality.