

DOI: <https://doi.org/10.15407/mzu2020.29.248>  
УДК (930.1+159.9)

**Олег Горенко**

канд. іст. наук, старш. наук. співроб.

Інститут історії України НАН України

01001, Україна, Київ, вул. Михайла Грушевського, 4

E-mail: [vsesvit\\_vid@ukr.net](mailto:vsesvit_vid@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5943-5111>

## **ЛЮДИНА В ІСТОРІЇ vs ІСТОРІЯ В ЛЮДИНІ — ч. 2:**

### **Рецепти єдності історії та життя від Бенедетто Кроче**

*Стаття є продовженням розвідки автора, опублікованої у попередньому випуску цього збірника. Вона також присвячена питанню специфіки взаємозв'язків історії та психології. Однак, головна увага в ній приділяється стилю мислення й ціннісним орієнтирам Бенедетто Кроче — видатного європейського теоретика й методолога історії, самобутнього філософа, авторитетного історика культури та мистецтва, мужнього поборника високих ідеалів італійського Рісорджименто. Концепція абсолютного історизму, обґрунтована вченим після глибокого філософського осмислення механізмів історичного мислення, справила значний вплив не лише на розвиток історичної теорії, а й на формування нового розуміння ролі історичного досвіду для суспільної практики повноцінної демократії. Праці Кроче допомагають краще збагнути парадоксальність феномена історичної свідомості, котра за своєю природою є завжди сучасною. Вона залишається сучасною незалежно від того, які часові пласти вона відроджує в кожний конкретний момент людського буття. Історична свідомість є важливою складовою психологічної реальності живої людини й саме тому потребує тонкого відчуття глибинної цілісності. Важливо ніколи не забувати, що історична свідомість зберігає значний потенціал реального впливу на конкретну людську поведінку*

та на загальні комунікативні процеси в межах соціуму. Це є ще одним незаперечним свідченням того, що історія завжди перебуває і поряд з людиною, і у самій цій людині. Саме тому історична політика на етапі демократичної трансформації повинна бути особливо зваженою й характеризуватися високим рівнем психологічної культури.

**Ключові слова:** Б. Кроче, теорія історії, філософія, абсолютний історизм, історична свідомість, раціональність, психологічна реальність, психологічна культура, історична політика.

**Oleg Gorenko**

PhD in History, Senior Researcher

Institute of History of Ukraine

the National Academy of Sciences of Ukraine

4, Mykhailo Hrushevskyi Street, Kyiv, 01001, Ukraine

E-mail: vsesvit\_vid@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5943-5111>

## **HUMAN BEING IN HISTORY vs HISTORY IN HUMAN BEING — Part 2: Recipe of Unity of History and Life from Benedetto Croce**

*This article continues the author's study initiated in the previous number of a given collection. It also regards the specific problem of interconnection between history and psychology. However, in this sequel the main accent is on the style of thinking and value criteria of Benedetto Croce, who is an outstanding European theoretician and methodologist in the sphere of History, original philosopher, authoritative connoisseur of Culture and Arts, an unswerving supporter of high ideals of Italian Risorgimento. The concept of absolute historicity, grounded by the scholar on the basis of deep philosophic probation into mechanisms of historic thinking, had a significant impact both on further development of historic theory and on the formation of new understanding of a role of historic experience for social practice of a full-fledged democracy.*

*Croce's works help to comprehend the paradox of a phenomenon of historic consciousness, which is always modern by its nature. It remains modern irrespective of whatever temporal layers it resurrects at each particular moment of human life. Historic consciousness is an important component of psychologic reality of any human being and that is why it requires a subtle feeling of profound homogeneity. It's important not to forget that historic consciousness preserves a considerable potentiality of an actual impact on human behaviour in particular and on communicative processes within the frames of society in general. It proves the fact that history is always*

*with the human being and within him. That is why historic policy on the stage of democratic transformation should be especially grounded and should be characterized by a high level of psychologic culture.*

**Keywords:** *B. Croce, theory of history, absolute historicity, historic consciousness, rationality, psychologic reality, psychologic culture, historic policy.*

Наукова новизна гуманітарного дослідження — справа відносна за своєю природою, оскільки визначається не лише його проблематикою, а її своєрідним синтезом з історичною реальністю сьогодення, зі славнозвісною «духовною ситуацією часу» (К. Ясперс). Кожна серйозна проблема на кожному дійсно новому етапі людської історії отримує новий зміст унаслідок нових умов комунікативної взаємодії у соціумі, нового стану й розвитку масової та індивідуальної свідомості, нового стану й умов та інструментів розвитку людського мислення та нової ролі емоційного інтелекту. Тобто, новизна гуманітарного дослідження досить часто напрямую пов'язана з його актуальністю (котра своєю чергою має декілька вимірів). Ця особливість гуманітаристики суттєво відрізняє її новизну від новизни у природничих науках й особливо в науково-технічній сфері.

Тож треба бути вельми наївним, щоб у одній невеликій статті, послуговуючись інтелектуальним багажем філософської історії, претендувати на новаторський комплексний аналіз філософії історії такого різнобічного й оригінального мислителя, як Бенедетто Кроче.

Зрозуміло, що ми не маємо наміру вчиняти такий страшний гріх, як побіжний аналіз *філософії історії* Б. Кроче (краще залишити цю благородну справу для розділів відповідних підручників у виконанні професійних філософів). У нинішній «духовній ситуації часу» реалістичнішою метою з позицій історичної науки видається спроба методологічної рефлексії екзистенційного змісту міркувань цього унікального європейського мислителя, який пропустив через себе добу найбезкомпроміснішого протистояння тоталітаризму й демократії, але, пропри усі випробування, так і не втратив смаку до «історії як мистецтва». Навпаки, «історія як мистецтво» залишилася для вченого головною запорукою духовного виживання. Із допомогою саме такої світоглядної установки Б. Кроче він сформував усередині себе таку «історичну реальність», яка витримала усі випробування тоталітарної доби. Й це додало йому сили, аби у складних умовах послідовно, доступними йому засобами, займатися свідомою науковою й політичною пропагандою свободи, демократії і толерантності. Попри прискіпливу увагу з боку тих, хто під прикриттям полум'яної риторики про любов до нації невідворотно штовхав мільйони спвітчизників до економічної, соціальної та культурної прірви.

Назагал, у нашому дослідженні передбачається рефлексія унікальної єдності творчих і життєвих принципів глибокого мислителя на переламному етапі європейської і світової історії. Окрім того, міркування Б. Кроче про неунікнучість сучасності будь-якої історії (з огляду на її постійне відродження в актуальній людській свідомості) видається надзвичайно важливим і перспективним з урахуванням загальної спрямованості запланованої нами серії розвідок про перспективи *поглибленого методологічного синтезу історії та психології*.

Ми спробуємо скористатися на практиці запропонованою Б. Кроче концепцією «абсолютного історизму», згідно з якою людська історія має глибинну психологічну природу внаслідок присутності в актуальній людській свідомості, що насправді завжди є певним філософським узагальненням сприйнятої історичної інформації. Для цього, коротко окресливши історичну постать ученого, ми спробуємо уважно перечитати його ключову для професійних істориків працю «Теорія та історія історіографії». Зрозуміло, що ця «вторинна версія» історії уже в *нашій* сучасній свідомості має невідворотно актуалізуватися. На тлі мінливого українського сьогодення, у сполученні з духовною ситуацією «українського часу», ця нова, *особиста* версія крочеанського історизму приваблює можливою «доданою вартістю» нового інтелектуального та емоційного змісту. Правильно підібрані міркування Б. Кроче настільки актуальні, що у багатьох випадках не потребують додаткового коментаря, оскільки за принципом інтертекстуальності, сучасного «поліекранного» мислення самі народжують нову інтерпретацію нашої постмодерної дійсності. Як то кажуть, розумному (особливо ще й історичному) достатньо, а решті все можна пояснити в наступній великій книжці.

На нашу думку, додатковим аргументом на користь актуальності нашого нинішнього звернення до спадщини Б. Кроче безумовно може слугувати самотність стилю мислення й письма майстра. Нам видається, у нинішній українській ситуації часом забюрократизованої уніфікації авторського стилю письма й мислення, котра презентується як магістральний рух у надійне лоно світової науки, багата відтінками думка Кроче і його щедрий на відтінки голос вільного мислителя можуть слугувати чималою втіхою для прихильників української *філософії серця*, які уперто налаштовуються на людський діалог із зацікавленим читачем, а не на стандартизований «полілог авторефератів дисертацій». Б. Кроче, як глибокий історик мистецтва, добре усвідомлював інтелектуальну, етичну та естетичну вагу справжньої «історії як мистецтва» для повноцінного формування вільної собистості і для нормального функціонування демократичного соціуму. Бюрократизація і стандартизація гуманітарного «виробництва» не має нічого спільного ані зі справжнім прагматизмом,

ані з раціональним позитивізмом. Це є лише додатковою передумовою такого «трамбування» живого мовного простору гуманітарних дисциплін, яке суттєво полегшує підміну будь-яких прогресивних етичних постулатів, котрі, часто саме внаслідок своєї невдалої оболонки, так ніколи й не були прийняті людьми в цінності життя.

У цьому сенсі, коли хтось, задля стандартного обґрунтування наукової новизни статті про філософію історії Бенедетто Кроче, забажає здійснити аналіз досягнень своїх попередників на цій науковій ниві, найзручнішим (і найреальнішим) варіантом для нього буде написання чорнового тексту докторської дисертації історіографічного спрямування. Принаймні, із залученням наявного контенту мережі Інтернет основними мовами світової науки (із безумовним акцентом на потужному італомовному корпусі відповідних праць). Попри таку об'єктивну пізнавальну ситуацію, для читачів особливо зацікавлених, варто відзначити деякі загальновідомі праці, які можуть стати в нагоді під час стартової самоорієнтації у масштабних покладах кроччанства<sup>1</sup>.

Потужний корпус англomовних, німецькомовних, франкомовних та італомовних праць легко відкривається у відповідних дисертаційних дослідженнях та енциклопедичних виданнях. Окрім того, варто взяти до уваги, що згідно з декретом президента Італійської республіки від 14 серпня 1989 р. італійське видавництво «Bibliopolis» публікує багатомне, т.зв. *національне* видання творів Бенедетто Кроче.

Перечитувати класиків завжди корисно. Особливо в період чергового загострення «конфлікту інтерпретацій». Тобто, саме тоді, коли суттєво зростає потреба в новій культурі думки, котра була би здатна гарантувати відповідний теоретико-методологічний рівень змістовної дискусії у історичній науці й, водночас, достатній рівень цивілізованості комунікативної взаємодії громадян у суспільстві, що перебуває на складному етапі багатовимірної трансформації. Бенедетто Кроче (*Benedetto Croce*; 25.02.1866–20.11.1952) є таким класиком, який осмислював фундаментальні теоретичні підстави історичної науки і зберігав при цьому суверенність свого оригінального стилю мислення.

Кроче не уявляв собі демократичну незалежність Італії без вільної думки патріотичних інтелектуалів. Він прагнув послуговуватися власним розумінням такої незалежності, залишаючись на перетині провідних ідейно-політичних течій своєї епохи. Певна зацікавленість філософією марксизму (орієнтовно з 1895 р.), що виникла в нього під впливом Антоніо Лабріоли, у підсумку завершилася достатньо жорсткою критикою цього популярного і впливового напрямку європейської думки. У 1903 р. Кроче разом зі своїм другом філософом Джентіле заснував журнал «La Critica», який виходив до 1944 р. (хоча вчений і порвав

відносини з Джентіле потому, як останній почав активно підтримувати фашизм). Кроче був особисто знайомий з Антоніо Грамши, поважав його літературний таланти, однак, це абсолютно не завадило формуванню критичного ставлення до політичних поглядів лідера італійських комуністів.

Не менш показовим можна вважати і ставлення Б. Кроче до фашизму, котрий у період між двома світовими війнами перетворився на провідну політичну течію, що визначала усі сторони життя Італії. Варто лише згадати, що у 1920–21 роках Кроче був міністром освіти Італії і навіть розробив засади шкільної реформи, які однак не втілював у життя, оскільки не бажав співпрацювати з фашистами. Адже фашизм він називав «онагрократією», тобто «владою віслюків», згубною для справи національного культурного розвитку. Реформування школи було здійснено лише у 1923 р., але вже під проводом Джентіле («реформа Джентіле»). Під час режиму Муссоліні та у період Другої світової війни Б. Кроче залишався людиною ліберальних поглядів (хоча при цьому досить скептично ставився до демократії). Мужнім і науково чесним кроком з його боку стала публікація в 1925 р. у ліберальній газеті «Il mondo» відомого «Маніфесту антифашистської інтелігенції» («Manifesto degli intellettuali antifascisti») як відповіді на славнозвісний «Маніфест фашистської інтелігенції» («Manifesto degli intellettuali fascisti») групи інтелектуалів та діячів культури на чолі з Джентіле. У своєму маніфесті Кроче прямо звинуватив прибічників фашизму у зраді ідеалів італійського Рісорджименто. Вчений перейшов у своєрідну «моральну опозицію» до фашизму як політичного й духовного явища. Це не пройшло непоміченим для «патріотичної громадськості» й у 1926 р. будинок Б. Кроче зазнав погрому, а він сам потрапив під нагляд поліції. На певний час учений був змушений покинути Італію. Перебуваючи за кордоном, він познайомився з Т. Манном та А. Ейнштейном. Після падіння режиму Муссоліні з 1943 р. Б. Кроче очолював відновлену Ліберальну партію, певний час працював у двох італійських урядах й у підсумку став сенатором. Однак, уже у 1947 р. він геть полишає політику та засновує Італійський інститут історичних досліджень<sup>2</sup>.

Немає жодної серйозної праці з проблем світової теорії та методології історії, де не знайшли би відгуку пошуки, знахідки й чесні сумніви цього допитливого дослідника. Н. Яковенко у своєму глибокому й, водночас, елегантному «Вступі до історії» акцентує на цілковитій слушності міркування Кроче з приводу того, що «потреба в повчальній історії залишиться завжди. А що вона переслідує суто «практичну» — виховну чи розважальну мету, то полемізувати з нею (...) марна справа»<sup>3</sup>. Л. Зашкільняк цілком обґрунтовано звертає увагу на особливу рішучість і послідовність Кроче в постановці питання про те, що «дослідження історії завжди передбачає одночасне надання сенсу як окремій події, так і цілісності.

Осмислення історії завжди є своєрідною мандрівкою від полюсу унікального і неповторного до картини її єдності, яка зовсім не заперечує існування багатоманітності»<sup>4</sup>. Як на нашу думку, такий герменевтичний підхід до формування адекватного історичного мислення міг би позбавити сучасних українців від багатьох небезпечних, часто явно штучних проблем у сфері не лише історичної, а й загалом гуманітарної політики.

Цікаво, що вступна промова Б. Кроче при відкритті вищезгаданого дослідницького інституту мала назву «Сучасне розуміння історії». Як на нашу думку, досить дивна назва, якщо виходити з того, що саме «розуміння» як таке, як живий мислительний процес, насправді і є лише сучасним. Чи не на цьому, часом, і прагнув наголосити доповідач? Адже парадоксальність феномена «історичної свідомості» як плоду селекції досвіду минулого полягає в тому, що вона, ця свідомість — завжди сучасна. Яких би часових пластів вона не стосувалася. Вона є частиною психологічної реальності живої людини, її миттєвістю, своєрідним «схопленням» її фрагмента при одночасному інтуїтивному відчутті глибинної цілісності. Саме така безпосередньо відчута історична свідомість, яка живе і вмирає разом із людиною, зберігає потенціал реального впливу на конкретну людську поведінку й на комунікативні процеси в межах соціуму. Історія одночасно і поряд з людиною сьогодення, і у самій цій людині. І схоже на те, що таки варто глибше замислитися над зауваженням видатного італійського філософа й історика Бенедетто Кроче, який уважав, що «історія минулого має справу з тим, що вже відбулося, й передбачає його критичне осмислення незалежно від того, скільки минуло відтоді — тисячоліття або лише година»<sup>5</sup>.

Тобто, говорячи про «історичну свідомість» як феномен суспільного й індивідуального буття, потрібно розуміти її як своєрідний інтелектуальний і психологічний синтез тисячоліть з останніми годинами сприйняття навколишнього світу. На переконання Б. Кроче, необхідним є відчуття й осягнення єдності історії та життя, «не в сенсі абстрактної тотожності, а як єдності синтетичної, що передбачає поряд з єдністю і відмінність»<sup>6</sup>. Дослідник вважає наївною віру філологів у те, «що їм вдасться утримати історію в бібліотеках, музеях та архівах (на зразок того джина з «тисяча й однієї ночі», що як стиснутій дим зберігався в закоркованій посудині)». Адже ця віра, на думку філософа й історика, «не залишається пасивною, а навпаки, породжує образ історії, створений із предметів, традицій і документів (порожніх традицій і мертвих документів)». Б. Кроче окремо наголошує, що історія вибудовується з «образів», а не зі зразків. На його переконання, вибудувати історію із зовнішніх предметів просто неможливо, які б зусилля й мистецтво для цього не докладалися»<sup>7</sup>.

Висловлюючись критично з приводу т.зв. «поетичної історії», Б. Кроче, зокрема, говорить про неприпустимість підміни «зацікавленості думки» стихійною «зацікавленістю почуття», і, своєю чергою, «логічної послідовності — естетичною». Водночас, дослідник визнає необхідність фантазії для історика. Як наголошується, «суха критика, сухий виклад, концепція, за якою немає інтуїції або фантазії, і справді є безплідними». Проте така «необхідна» фантазія є, на його думку, «невіддільною від історичного синтезу, вона є фантазією всередині думки й заради думки, надає їй конкретність, адже думка — це не відсторонене поняття, а відношення й оцінка, не розпливчатість, а визначеність». При цьому сам Б. Кроче переконаний, що «для історії у власному сенсі слова єдиною формою її виховного впливу є розвиток і вдосконалення думки»<sup>8</sup>.

Інакше кажучи, у процесі трансформації історичного світогляду на новому етапі національного розвитку треба значно більше зважати на логічну коректність запропонованого широкій громадськості історичного матеріалу. Адже жодний градус дешевого пафосу не здатний компенсувати приховану, а тим більше явну абсурдність нових офіційних конструкцій історичної думки. Здатність мислити — це те, що залишається з людиною у складній історичній ситуації, котра потребує ухвалення самостійного рішення.

Бенедетто Кроче фактично солідаризується з глибокими психологічними спостереженнями Л. Толстого, котрий свого часу писав, що «не тільки ніхто, навіть Наполеон, не міг передбачити перебіг битви, але й ніхто не міг знати, як воно насправді відбувалося, тому що в той самий вечір, коли вона завершилася, виникла й почала поширюватися вигадана, легендарна історія, яку лише легковірний може прийняти за дійсну історію, а виїм над нею скіють найвидатніші історики, доповнюючи й перевіряючи одну вигадку іншою. Але поки битва триває, здійснюється і її пізнання; коли припиняється її запал, розсіюється і сум'яття цього пізнання, й віднині значення мають лише новий розпорядок фактів і новий стан духу, що виливається в поетичні легенди і знаходить опертя в чудернацьких фантазіях. Кожен із нас щохвилини забуває більшу частину своїх думок і справ (не доведи Господи, якби було інакше, адже тоді б людина тільки те й робила б, що аналізувала найменше своє поривання!); однак ми не забуваємо, а навпаки, довго зберігаємо ті самі думки й почуття, які означають кризові моменти або вказують на проблеми, які можуть бути розв'язані в майбутньому, і часом із крайнім здивуванням помічаємо, як відроджуються в нас почуття й думки, які ми вважали назавжди втраченими. Отже, ми кожної миті знаємо всю історію, яку нам важливо знати; що стосується решти історії, оскільки вона для нас не є важливою, відповідно немає умов для того, щоби її знати, хоча в разі



потреби вони можуть виникати. Ця «залишкова» історія являє собою вічний привид «речі в собі», яка не є «рiччю», не міститься «у собі», а лише у фантастичному образі відображає нескінченність наших дій і нашого пізнання)»<sup>9</sup>.

З погляду актуальних потреб історичної політики описана вище класиком психологічна специфіка функціонування масиву історичної інформації всередині людини підштовхує до висновку про безперспективність спроб «нафарширувати» співгромадян усією історією. У процесі індивідуального синтезу впорядкованого й осмисленого історичного досвіду попередніх поколінь, уривків різного роду історичних міфів і настирливих сигналів реального навколишнього світу людська психіка та гнучкий людський розум витворюють такий неповторний інтелектуально-емоційний сплав образів, слів, думок і проміжних міркувань щодо можливої стратегії поведінки, що дешифрувати його й адекватно розтлумачити може виявитися нездатним навіть найвитонченіший постмодерний класик інтелектуальної історії/історії ідей. Тому такими привабливими і є для політтехнологів апеляції до емоційного інтелекту або і взагалі до примітивних інстинктів широких верств населення. Йі що характерно, такі апеляції досить часто змушують ці самі широкі верстви колективно діяти всупереч власним вітальним інтересам на угоду «вузькому колу обмежених осіб».

Однак, як цілком слушно зауважує Б. Кроче, «хто зійде з плідного шляху діяльного життя або так на нього й не ступить, той приречений вічно будувати плани, які не підлягають виконанню, відчувати нескінченні бажання й безплідні насолоди, одним словом, танталові муки. Але мудрість життя вчить нас не віддаватися абсурдним бажанням, а мудрість думки — не заглиблюватися в пусті проблеми»<sup>10</sup>. Філософ, зокрема, ще раз нагадує про те, що «історія — це думка, і відповідно, думка про загальне, про загальне в його конкретності й від того в його детермінованості одиничним. Немає явища, яким би незначним воно не видавалося, яке можна було би сприйняти (тобто пережити й осмислити) інакше, як явище загальне. Найпростішою, тобто основною, формою виразу історії слугують судження, які являють собою нерозривний синтез індивідуального й загального. У старій шкільній термінології, яку, можливо, варто зберегти, індивідуальне називається **суб'єктом** судження, а загальне — його **предикатом**. Однак для кожного, хто звик у своїх висловлюваннях керуватися думкою, **істинний суб'єкт** історії саме і є **предикатом**, а **істинний предикат** — **суб'єктом**; інакше кажучи, у судженні загальне визначається шляхом індивідуалізації». На переконання Б. Кроче, незаперечним фактом є те, що «ледве історія перетворюється на хроніку, як єдність філософії з нею мимоволі розпадається.

Але якщо звести хроніку до її практичного і мнемонічного призначення, а завдання історії піднести до пізнання **вічного теперішнього**, тоді історія знову набуває єдності з філософією, котра своєю чергою займається саме осмисленням вічного теперішнього». Тобто, просте накопичення історичних фактів саме собою не перетворюється на історичний досвід. Необхідним є глибоке й вільне осмислення цих фактів, не озираючись на чийсь примітивні політичні замовлення або ідеологічні забаганки. В іншому разі історія перетворюється на сховище токсичних відходів колективного людського часу.

На переконання Б. Кроче, необхідно наполегливо долати «абсурдне відокремлення знання від розуміння і розуміння від знання, що прирікають людину на безрадісну роздвоєність її теоретичної спроможності»<sup>11</sup>. Розмірковуючи про «позитивний характер» історії, мислитель навіть наголошує, що «історія не може ділити явища на добрі й злі, а епохи — на прогресивні й регресивні, а вона навіть і не починається доти, доки психологічний стан, який обумовив подібні протиставлення, не буде подоланий в акті духу, котрий досліджує те, яку задачу виконали у своєму розвитку раніше піддані засудженню факт або епоха, що привнесено ними в перебіг цього розвитку, адже якщо всі явища й усі епохи по-своєму творчі, ніякі з них не заслуговують на засудження історії, а навпаки, всі заслуговують на похвалу й повагу. Явища, які викликають обурення, не можуть слугувати здобутком історії, у кращому разі передумовою поки що не сформульованої історичної проблеми. Негативна історія — це ще не історія, її негативність повинна поступитися місцем позитивній думці, вона має відмовитися від етичних і практичних суджень, від поетичних образів, від емпіричної ілюстративності, від усього, що припустимо для мови (але не для думки) разом із поняттями поганої людини й епохи занепаду»<sup>12</sup>. Погодьтеся, що з урахуванням жахливого досвіду Голодомору й Голокосту, масових воєнних злочинів і репресій, руйнівних завойовницьких походів і пљундрування світових осередків культури, кривавих релігійних війн, самозакоханого расового гноблення й работоргівлі та цілої низки інших ганебних явищ з історії людства — маючи перед очима усі ці «досягнення», досить складно відмовитися від спокуси тотального засудження тієї чи іншої епохи, а отже і певного історичного етапу як такого. Однак, на переконання Бенедетто Кроче, попри весь негативізм сприйняття жахливих сторінок загальнолюдського досвіду сама історія як така несе в собі й протиотруту від вандалізму, морального занепаду та масової деградації засад гуманності. Історія кожного разу доводить невідворотність перемоги життя над смертю, людини над звіром, любові до свободи над потягом до рабства духу, жаги творчості над схильністю до сліпої руйнації.

Розмірковуючи про гуманізм історії, і відповідно, про роль людини в історичному процесі, торкаючись специфіки осмислення людського змісту історії, Кроче критикує ту прагматику, яка виявилася «нездатною залишатися в межах людського, тобто зберігати раціональність». Як наголошується, зберігати потрібну раціональність тим складніше, «чим більшою абстракцією стають людські індивіди не лише у відносинах між собою, а й по відношенню до решти, ворожого їм всесвіту». За словами дослідника, «прагматика, аби позбавитися незручностей, охоче стверджує, що справами людини наполовину керує далекоглядність, а наполовину випадок, що розум — це, звичайно, важливо, але не можна не брати до уваги форту, тощо. Але хто з точністю визначить, яка кожному належить частка? Хто визначить, той можливо, і є єдиний істинний творець історії? А оскільки людиною він бути не може, прагматика невідворотно підштовхується своїм натуралізмом упритул до трансцендентності та ірраціональності»<sup>13</sup>. Акцентуація небезпечності подібної світоглядної установки нам видається особливо актуальною для народів, які перебувають на етапі складного цивілізаційного вибору й подальшої реалізації цього вибору. Надмірна схильність до пасивної трансцендентності та легковажної ірраціональності цілком може мати наслідком втрату суспільного контролю над власною історією, а отже й над усім процесом свідомого конструювання власного майбутнього.

Порушуючи складну й актуальну для сучасних істориків проблему відбору та періодизації історичного матеріалу, Кроче зауважує, що «факт є історичним тією мірою, якою він є осмисленим, і оскільки ніщо не існує поза думкою, питання про те, які факти є історичними, а які ні, не має жодного сенсу. Факт неісторичний означає факт неосмислений і, відповідно, неіснуючий, а неіснуючі факти навряд чи комусь зустрічалися. За історичною думкою завжди рухається друга пов'язана з нею думка, а за нею ще одна й ще, — й доти, доки ми мандруємо великим морем буття, нам нікуди не виплисти з чітко визначеного моря думки»<sup>14</sup>. Кроче вважає серйозним недоліком поширеність переконання, «нібито історія народів проходить такі ж самі стадії, що й індивід у своєму біологічному та психологічному розвитку, або дух в його становленні, або щось інше». Сумнівною філософ вважає і «цінність псевдо-критичних методів, які, висуваючи претензії на пояснення природи мистецтва й оцінку творінь людської уяви, беруть за вихідний момент ті абстрактні елементи, на які з суто практичними цілями подрібнюється живий організм твору мистецтва»<sup>15</sup>.

На нашу думку, заслуговує на особливу увагу рішучість, з якою Кроче розмежовує «історію природи» і власне історію. На його переконання, приміром, «історія цивілізації» погано узгоджується з «історією

природи», «хоча в багатьох працях її і вміщують поряд, нібито одна історія продовжує другу». Однак, на його переконання, варто серйозно зважити на те, що «історія істориків завжди має як свій предмет щось індивідуально детерміноване і йде шляхом внутрішньої реконструкції, тоді як історія натуралістів вивчає типи й абстракції та йде шляхом аналогій». Цікаво, що для цього останнього типу історії Кроче навіть пропонує застосовувати спеціальну назву — «Метаісторія»<sup>16</sup>.

Схоже, що визнаний класик інтелектуальної історії Г. Вайт вирішив проігнорувати цю рекомендацію і скористався згаданим терміном на власний розсуд. Тут ми маємо вельми делікатний момент історії понять. Однак, Г. Вайт не лише солідаризувався з основним постулатом Б. Кроче, котрий вважав, що *розуміння і пояснення історичних подій завжди перебуває всередині самого процесу мислення*, а зробив дослідження такого внутрішнього формування історії основним предметом свого наукового пошуку. Наслідком цього стало не лише визнання тісного зв'язку процесів розуміння й пояснення із особистістю історика, котрий відслідковує «волю Провидіння», керуючись при цьому своїми власними морально-релігійними установками та ідеями. Народилося й поширилося розуміння об'єктивної необхідності *якісно нового суб'єктивізму*, якісно нової загальної психологічної культури історичних досліджень.

Розвиток вітчизняної теорії історії видається дуже важливим на етапі трансформації пострадянського простору. Тоді, коли так загострилася проблема цілісності суспільної та індивідуальної свідомості, коли історичний фундамент цієї свідомості тріщить по швах, а потім у авральному порядку латається з використанням нового ідеологічного клею, коли розгораються нещадні війни пам'яті при одночасному радикальному зниженні логічних стандартів загальносуспільної і спеціальнонаукової дискусії. У такі періоди історії особливу роль відіграє відчуття внутрішньої психологічної правди, притаманне самостійно мислячим дослідникам. До когорти таких мислителів безперечно належить і Бенедетто Кроче, який не лише не лякався широких узагальнень, а навпаки, наполегливо шукав нові можливості для них з метою максимального наближення невпинного історичного процесу до внутрішньої людської реальності. Надзвичайно суттєво, що обстоюючи ідеали італійського Рісорджименто й наголошуючи (у дуже складний період державного буття) на потребі національної єдності на засадах свободи, вчений, водночас, закликав уникати безплідного взаємного озлоблення, нескінченної ідеологічної вендети, акцентуючи на значному об'єднавчому потенціалі культури. Як він, зокрема, наголошував: «коли певний факт видається злом у чистому вигляді, а певна епоха — виключно часом занепаду, то це означає, що перед нами факт неісторичний, тобто ще не розвинутий історично, не досягнутий

думкою й такий, що залишився в полоні почуття та уяви». Як влучно наголошує дослідник далі, «історична свідомість як така є свідомістю логічною, а не практичною (...); історія, яка була життям, тепер стає думкою, де більше немає місця протилежностям волі й почуття. Для історії немає гарних і поганих фактів, для неї усі факти гарні, коли вони осмислені в усій своїй глибині та конкретиці; у ній немає ворогуючих партій, у ній всі входять в одну партію — у цьому суть історичного погляду». У дослідника своє розуміння славнозвісного концепту «суду історії». Учений вважає, що «історія не суддя, але адвокат; суддею вона стати не може без того, щоби не стати несправедливою, не змішати думку з життям, не підмінити логічні судження симпатіями та антипатіями почуттів»<sup>17</sup>.

І ще на одному надзвичайно суттєвому аспекті наукового підходу Кроче видається доцільним наголосити з урахуванням нинішніх потреб духовної трансформації українського соціуму. На наш погляд, мислитель має чималий резон, коли стверджує, що «історія не може бути історією смерті, вона може бути лише історією життя». На переконання дослідника, немає більш гідного спомину про померлих, ніж вивчення їхніх прижиттєвих справ, того, що вони привнесли у світ, і що живе в нас...». На глибоке переконання Кроче, «усі історії, які генерують смерть, а не життя людей, держав, установ, звичаїв, літературно-художніх ідеалів і релігійних переконань, потрібно вважати хибними (або, у кращому разі, поетичними, якщо вони мають позитивні ознаки поезії); будь-який плач за тим, що було й чого більше немає, зводився би до звичайної тавтології (...) коли б не призводив до ігнорування того факту, що в цьому минулому не все загинуло, що минуле є живим, і живе воно вічним життям, оскільки стало справжнім; саме в цьому, у хибній перспективі, котра тут вибудовується, й полягає принципова хибність подібних історій. Часом трапляється, що істориків, які змальовують гнітючими фарбами сцени агонії та похоронів, котрим вони присвоюють ім'я історії, раптом страшенно бентежить і приводить у стан повної розгубленості досліджуваний документ: до них раптом виразно долітають вибухи сміху, подихи задоволення або торжествуючий крик радості. Як же це так (запитують вони себе), як могли ці люди жити, любити, плодитися, співати, малювати, розмірковувати, коли зі сходу й заходу лунала трубна звістка про кінець світу?»<sup>18</sup>.

З плином часу не втрачає своєї актуальності узагальнююче авторське бачення головного покликання соціальної історіографії, котра «насамперед націлена на приведення хаотичної хроніки розрізнених фактичних даних до впорядкованої послідовності історії суспільних цінностей». Учений при цьому наголошує, що галуззю дослідження такої історіо-

графії є «історія людської душі у практичному аспекті, чим би вона не займалася — загальною історією культури (котра, втім, завжди має свої приватні мотивації та обмеження), або створенням історії класів, народів, суспільних течій, почуттів, інституцій і тому подібного»<sup>19</sup>.

Нехай таке розуміння соціальної історії й не відповідає сучасним тлумаченням цього напрямку історичних досліджень, однак для трансформаційного пострадянського періоду подібний акцент на реальному людському вимірі соціального історіописання й, зокрема, на проблемі цінностей, виглядає більш ніж доречним. У цьому сенсі можна згадати класичну промову Перикла над могилами полеглих воїнів, яку презентував у своїй загальновідомій праці європейський прагматик Фукідід. Попри всю ідеалізацію рабовласницької афінської демократії, загальна логіка цієї талановитої апеляції до сучасників і нащадків видається нам достатньо симптоматичною — героїчно помирати варто не за будь-що, не за *будь-яку* державу, а за державу, котра є реальним втіленням людських сподівань, історичною реалізацією такої системи цінностей, яка гарантує цілком конкретний спосіб колективного співжиття на засадах свободи і справедливості. На людську звитягу заслуговує державність, котра у своєму лоні народжує вільних громадян. Як, зокрема, в «Історії» Фукідіда тверезо нагадує Перикл, «оскільки у нас містом керує не купка людей, а більшість народу, тому наш державний устрій зветься народовладдям. У приватних справах усі користуються однаковими правами згідно з законом (...) на почесні посади висувають кожного за його гідність, оскільки він чимось відзначився не в силу приналежності до певної верстви, а завдяки особистим чеснотам. Бідність і темне походження або низьке суспільне положення не заважають людині обійняти почесну посаду, якщо вона здатна прислужитися державі. У нашій державі ми живемо вільно й у повсякденному житті уникаємо обопільних підозр: ми не відчуваємо неприязні до сусіда, якщо той у своїй поведінці дотримується особистих нахилів, і не висловлюємо йому хоча й не шкідливого, але неприємного для нього обурення. Терпимі у своїх приватних взаємовідносинах, у суспільному житті, ми не порушуємо законів, насамперед із поваги до них, і підкоряємося владі та законам, особливо тим законам, що укладені заради захисту ображених, а також законам неписаним, порушення яких усі вважають ганьбою». Як далі наголошує афінський лідер, «ми захищаємо дещо більше, аніж люди, позбавлені подібної спадщини (...) Адже людям нещасним, тим, хто пригнічений своїм жалюгідним існуванням, хто втратив надію на краще майбутнє, немає підстав ризикувати життям, але тим належить жертвувати життям за батьківщину, кому в житті загрожує зміна на гірше, для кого невдача у війні може стати фатальною»<sup>20</sup>.

Єдність *часу історії* у Бенедетто Кроче, *внутрішнє відчуття часу* в Едмунда Гусерля й аналіз *духовної ситуації часу* в Карла Ясперса — це ланки одного аналітичного ланцюга внутрішнього самоусвідомлення людства. Таке самоусвідомлення багато в чому запобігає суміщенню несумісного в моральній свідомості. У цьому сенсі самобутній теоретичний аналіз взаємодії історії та психології у Макса Хоркхаймера й публічний коментар чинного міністра закордонних справ ФРН Гайко Мааса щодо історичної відповідальності нацистської Німеччини за розв'язання Другої світової війни — це не просто демонстрація інтелектуальних можливостей, політичної волі та національної гідності, достатніх для практичного «подолання минулого», це ще й серйозні практичні кроки на шляху морально-історичного самовизначення нової демократичної Німеччини. А ще це є безперечно важливим сигналом для усієї Європи, яка внаслідок некерованих міграційних процесів несподівано опинилася на порозі загострення підзабутих расових протиріч та небезпечної активізації праворадикальних рухів. Особливо за умов, коли соціально-психологічна напруга на європейському континенті додатково посилюється під впливом серйозної економічної кризи, викликаної глобальною пандемією коронавірусу та несподівано гострими расовими конфліктами у провідній державі Заходу — Сполучених Штатах Америки. На наших очах змінюються глобальні соціально-психологічні контури звичного образу західної демократії.

За нинішньої непередбачуваної і небезпечної динаміки змін матеріальних і духовних засад навколишнього світу відчутно зростає цінність свого й чужого історичного досвіду, а отже й потреба в нових, ефективніших засобах його узагальнення та цілеорієнтованого використання. З огляду на масштаби нових викликів у царині державного життя й міждержавного спілкування вітчизняне історіописання потребує адекватного зміцнення власного теоретико-методологічного фундаменту й відповідного збагачення аналітичного інструментарію. Тільки *нове поєднання раціональності і свободи* здатне захистити молоду українську державу від реальної небезпеки завуальованого неоколоніального статусу, а майбутні покоління українців — від неокріпацтва під проводом чергових елітних євнухів. Як наголошував ще у 1916 р. видатний киянин Густав Шпет, талановитий філософ, глибокий історик культури й лінгвіст, безжалюбно знищений у 1937-му сталінськими фальсифікаторами розстрільних справ, історія «не може задовольнятися «зовнішністю», оскільки вона з самого початку *стверджує*, що те, що їй дається, є лише *знак*. Розкриття цього знаку є її єдиним завданням. Документи й пам'ятки суть знаки, що потребують насамперед подальшого розуміння певних дій, які самі є лише знаками, що прикривають певні чинники, які рухають історію. І які

осягаються знову-таки за допомогою подальшого розуміння». Мислитель закликав до предметного філософського осмислення феномена історичного. Таке дослідження, на його думку, «цілковито має бути спрямоване на зв'язок і внутрішню єдність (...) у свободі, як єдиній формі діяльності абсолютного». При цьому дослідник висловлює глибоку переконаність у тому, що «історичні теорії суть не менш теорії, ніж теорії фізики або біології, які б свої особливості не мали ці теорії та науки»<sup>21</sup>. Свого часу Р.Дж. Коллінгвуд зауважив, що «теорія історії не може залишатися більше там, де вона перебувала після Гегеля з його «філософією історії» і після Маркса з його «діалектичним матеріалізмом». На думку цього визнаного фахівця в царині теорії історії, обидва згадані феномени «були тими крайніми засобами, за допомогою яких історія, котра не вийшла за межі компіляторської стадії, намагалася прикрити недоліки, закладені у самій цій стадії, запозиченням неісторичних методів». Дослідник навіть вважає, що «вони належать до зародкової стадії історичної думки», що «умов які би виправдовували і, навіть більше, робили їх необхідними, більше не існує»<sup>22</sup>. Слід зауважити, що популярна серед істориків праця Коллінгвуда «Ідея історії», у якій він обстоює цю тезу, так і не була завершена. Автор помер у 1943 р., а його теоретико-історичні міркування були опубліковані лише в 1946 р. Нам чомусь здається, що коли б учений на власні очі побачив і осмислив підсумки Другої світової війни, підйом комуністичного й робітничого руху, «соціалістичну» еволюцію проблемного змісту суспільних стосунків у розвинених країнах Європи, карколомний розпад колоніальних імперій, народження комуністичного Китаю, формування двополярного світу і ще багато цікавих речей на основі «застарілої», як на його думку, ідейної спадщини Гегеля та Маркса, то можливо після всебічного осмислення унікального випадку єдності теорії і практики, він, як розумний дослідник, навряд чи спокусився би зневажливою, за своєю суттю неісторичною оцінкою історіотворчого потенціалу теорій згаданих мислителів.

Навіть сьогодні, після фантастичного розпаду і зникнення з історичної сцени СРСР та комуністичного блоку, потенціал багатоаспектного впливу на перебіг світових політичних та економічних процесів з боку т. зв. «історичного матеріалізму» навряд чи варто недооцінювати. Достатньо красномовним є очевидний факт, що щиро віддані європейським цінностям прозахідні урядовці й політики багатьох країн світу залюбки забезпечують життєві потреби своїх громадян у багатьох сегментах масового споживання переважно за рахунок фантастичного виробничого потенціалу комуністичного Китаю, який у результаті прагматизації та «конфуціанізації» історіософських постулатів гегельянства й марксизму фактично перетворився на другу державу світу. Для оцінки духовної



ситуації часу нам все ж видається доречнішою думка Коллінгвуда з цієї ж цікавої праці, висловлена у процесі авторського аналізу ідеалізму недооціненого французького мислителя Лашельє: «життя духу — не просто життя, а раціональність...»<sup>23</sup>. Тож чи не було засуджене колись Коллінгвудом «запозичення неісторичних методів» насправді вельми далекоглядною практичною апробацією популярного нині принципу міждисциплінарності?

Слід зауважити, що Р.Дж. Коллінгвуд був добре обізнаний із підходами Б. Кроче. Свого часу він навіть опублікував переклад знакової для європейської думки книги останнього — «Філософія Дж. Віко». У славнозвісній «Ідеї історії» Коллінгвуд, оригінально віддає належне Кроче за те, що останній зробив важливий крок уперед порівняно з німецькими концепціями. На відміну від німців, які погоджуються й далі називати історію наукою, не відповідаючи на запитання про саму можливість науки про індивідуальне, Кроче, підносячи справжню історію до статусу філософії, «одним ударом звільняється від натуралізму і звертається до ідеї історії як до чогось принципово відмінного від природи». Той, хто полюбляє тлумачити історію як мистецтво, має, на думку Коллінгвуда, зважати на просте, але дуже глибоке за своєю суттю зауваження Кроче про те, що «історія на відміну від мистецтва відрізняє реальне від нереального»<sup>24</sup>.

Звертаючись до ролі логіки в історичному пізнанні, Коллінгвуд відзначає плідність міркувань Кроче про те, що «індивідуальний факт не був би тим, чим він є, якби в нього не було для цього якихось причин». І з іншого боку, «що таке загальна істина, як не істина, яка підтверджується усіма фактами, до яких вона може бути прикладена?». У цьому сенсі залишається важливим для розвитку теорії історичного розуміння й висновок Кроче про те, що «необхідні, або загальні, істини й істини випадкові, або індивідуальні, — не два різних типи знання, а невіддільні один від одного елементи будь-якого істинного пізнання. Як демонструє Кроче, навіть у судженнях, що видаються абстрактними й надто загальними, тобто в чистих визначеннях, присутні історичні елементи, оскільки «саме визначення було сформульовано конкретним історичним мислителем, який стикнувся з проблемою, що виникла за конкретних обставин і в конкретний період історії думки». Власне, саме такого роду історичність і досліджує сучасна «інтелектуальна історія — історія ідей» та все популярніша «історія понять». Коллінгвуд слідом за Кроче як такий приклад наводить визначення Джоном Стюартом Міллем морального вчинка як «вчинка, що забезпечує максимальне щастя максимальній більшій кількості людей». Дослідник наголошує, що таке визначення лише на перший погляд виглядає як геть неісторичне, придатне для всіх часів і

місце, якщо взагалі воно істинне. Проте як зауважує Коллінгвуд, насправді Мілль описує те, «що ми маємо на увазі, називаючи той чи інший вчинок «моральним», і це словами зовсім не співвідносимо з усім людством в усіх місцях його мешкання і в усі періоди його існування, ми — це англійці дев'ятнадцятого століття з усіма моральними й політичними ідеями їх часів. Мілль описує, погано чи добре, конкретну фазу в розвитку людської моральності. Він може не усвідомлювати цього, але займається саме цим». Окрім того, наголошує дослідник, багато оціночних суджень істориків щодо тих чи інших діячів конкретних країн передбачають також функціонування в інтелектуальному просторі етичної і політичної філософії, дозволяє письменникові й читачеві послуговуватися спільною системою етичних ідей та уявлень. Що ж до проблеми взаємозв'язку історії та психології, то Коллінгвуду явно сподобався запропонований Кроче шлях розуміння справжньої історії мешканця Лігурії та Сицилії — «подумки стати неолітичним лігурійцем або сицилійцем. Адже „якщо ви зумієте проникнути в його душу і зробити його думки своїми власними, то лише тоді ви зможете створити його історію». В іншому разі вам випадає впорядковувати його рештки, різновид організованої системи, й ми отримуємо етнологію або археологію, але не історію»<sup>25</sup>. Тобто, Коллінгвуд цілковито солідаризується цього разу з Кроче, котрий уважає, що бездушною історії насправді не існує. Коллінгвуд, на нашу думку, абсолютно правий, коли стверджує, що Кроче зрештою «відстояв автономію історії, її право займатися своїми справами, користуючись власними методами, від зазіхань на неї як з боку філософії, так і з боку природничих наук». Адже звичайна історія, на переконання Кроче, «вже є філософією: вона містить філософію всередині самої себе у вигляді предикатів її суджень. (...) Реабілітація історії щодо природничих і точних наук відбувається у протилежному напрямку». Історія застрахована від зазіхань з їхнього боку вже тому, що «наукове мислення такого роду може розпочатися лише після того, як історія завершить свою роботу. Наука — це розчленування, реструктуризація вихідних матеріалів, які мають бути дані до початку наукового дослідження; але *цими матеріалами виявляються історичні факти*»<sup>26</sup>.

Отже, можна констатувати, що рецепти єдності історії та життя від Бенедетто Кроче — це не рецепти ототожнення історії з життям. Коли історія починає жити в людині, вона сама не стає життям, вона живе *своїм* життям. Тому дуже важливим є дотримання принципу психологічної співмірності. Історія не повинна витискати з людини реальне людське життя, живе спілкування з навколишнім світом, загострене відчуття дійсності, саму можливість щоденного, ба навіть щохвилинного прогнозування свого існування, своїх дій. Психологічна стабільність людського

буття підлягає радикальній руйнації лише в разі гострої необхідності нівелювання потенціалу суспільно небезпечної девіантної поведінки окремих представників соціуму або окремих груп (на кшталт різного роду злочинних угруповань, мафіозних кланів, корупціогенних спілок або терористичних осередків). В усіх інших випадках індивідуальна та соціальна психологічна стабільність завжди була й завжди залишатиметься однією з ключових ознак високої якості людського капіталу. Державні керманічі повинні дбайливо ставитися до психіки свого народу, якщо вони дійсно прагнуть позитивних історичних зрушень, а не намірилися на певному історичному етапі наловити стільки рибки в каламутній воді, щоби вистачило не лише їм самим, а й їхнім дітям та онукам.

Тривале панування на радянських теренах «ідеологічного монотеїзму» сформувало особливу систему психологічних установок, що не лише дозволяла, а й суттєво сприяла небезпечному ігноруванню впливових соціально-психологічних чинників. У концептуальному плані йшлося про своєрідність самого тлумачення процесу пізнання і специфічний зв'язок психології і діалектики, коли відповідь на найскладніші філософські питання можна було легко знайти в готовому вигляді у якійсь із праць класиків марксизму-ленінізму. Зашкалюючий матеріалізм породжував епістемологічну статистику в царині соціального пізнання. Класичне ленінське формулювання важило більше, ніж багатоманіття усієї попередньої інтелектуальної історії людства. Для прояснення пізнавальної ситуації достатньо було прочитати в якійсь ювілейній статті слова В.І. Леніна про те, що «не психологія, не феноменологія духу, а логіка = питання про істину»; або в іншому місці, що «істина — це процес переходу людини від суб'єктивної ідеї (поняття) через практику до створення об'єктивної картини світу. Це співпадіння поняття з об'єктом» тощо. А щоб досягти вже цілковитої світоглядної стабільності варто було засвоїти «чітку ленінську формулу, котра описує увесь шлях досягнення людиною істини: «Від живого споглядання до абстрактного мислення *й від нього до практики* — таким є діалектичний шлях пізнання істини, пізнання об'єктивної реальності».

Нікого особливо не насторожувала перспектива «створення» об'єктивної картини світу. Тобто абсолютно не тривожив сам факт, що в об'єктивної картини світу з'явиться якийсь суб'єктивний творець. Так само, як не хвилювала й та обставина, що лише «живе споглядання» має бути джерелом абстрактного мислення, а отже те, чого не можна спостерігати наживо (тобто людські думки, почуття, спогади й навіть, приміром, саме минуле, яке вже точно минуло, якого вже немає) аж ніяк не можуть претендувати на статус джерела абстрактного мислення, тобто логічного аналізу й синтезу.

Приблизно так, у підсумку, все й вийшло, коли верховні керманичі глобальної наддержави прогавили тектонічні зрушення в царині суспільної та індивідуальної свідомості під час «імплантації» ідеї свободи на етапі демократичного оновлення радянської цивілізаційної моделі. Хоча, між іншим, сам В.І. Ленін свого часу наголошував на особливій ролі психології у розвитку діалектики й виокремлював серед її джерел цілу низку психологічних дисциплін та суміжних із ними наук<sup>27</sup>.

Ба більше, сам прихід більшовиків до влади та їхня наступна еволюція в напрямку всевладдя здійснювалися з достатньо ретельним урахуванням комплексу ключових соціально-психологічних чинників суспільного розвитку та завдяки вельми вправному використанню особливостей психології народів і мас. Розмірковуючи над специфікою аналізу свідомості у працях Маркса, самобутній радянський філософ М.К. Мамардашвілі зауважив, зокрема, що теза Маркса про обумовленість суспільної свідомості суспільним буттям і про породження змісту ідеологічних, правових і взагалі «надбудовчих» утворень безпосередньо економічними відносинами і т. д. має розумітися з урахуванням абстракцій та ідеалізації, які лежать в основі Марксової схеми причинного зв'язку між суспільним буттям і суспільною свідомістю. На думку вченого, варто лише проігнорувати їх і витлумачити цю схему в антропологічному сенсі, як вона стає безглуздою, як це й відбулося в «економічних матеріалістів». Мамардашвілі навіть уважає, що «Маркс відкриває феноменологічну природу свідомості», котра дозволяє «аналізувати свідомість об'єктивно як перетворення предметів у квазіпредметні утворення, відсторонено від процесів, які відбуваються у внутрішньому світі суб'єкта». При цьому дослідник наголошує, що саме Маркс, на його переконання, «виходить за феномени», шукає їхнє «причинне походження, виявляє соціальну систему спілкування, яку феномени свідомості обслуговують». У підсумку, як наголошується, «ми маємо зв'язок «реальність-свідомість», де певні мислительні утворення презентують реальність, полишаючи осторонь дійсний устрій її відносин. Саме вони і є свідомістю, котра реалізується індивідами у їхній соціальній діяльності» (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 86*). У такий аналітичний спосіб і вводиться особлива абстракція — «суспільна свідомість». І зв'язок цієї свідомості з буттям є системний, або репрезентативний, причинний зв'язок». М.К. Мамардашвілі ще раз наголошує, що «текст написаний суспільством, але він записаний в індивідах», і аналіз «перед-стояння» об'єкта «не потребує звернення до психічної природи суб'єкта, до попереднього досвіду утворення асоціацій у цього суб'єкта, до його нахилів, навичок і взагалі до тисяч обставин, що йдуть у безкінечність, які не можуть бути враховані жодною наукою...». На переконання дослідника, це доводить, що «метод «духовного розу-

міння», «безпосереднього проникнення у смисли свідомості», що пропонується ідеалістичною філософією культури, є безплідним»<sup>28</sup>.

*Історична свідомість* справедливо вважається одним із наріжних каменів національної ідентичності й, відповідно, відіграє у таких пошуках помітну роль. В умовах поступу інтеграційних процесів на теренах Європи потреба у її поглибленому дослідженні не лише не зникає, а навпаки суттєво загострюється. Низка нових глобальних і регіональних викликів потребує нового бачення, нових практичних рішень у справі зміцнення базових засад європейської ідентичності, усвідомлення спільності майбутнього народів Європи на основі кращого розуміння спільності історичної долі.

На часі поглиблення теоретико-методологічних підстав такого роду досліджень. Насамперед з урахуванням тієї очевидної обставини, що «історична свідомість» — це цікавий вимір людської свідомості як такої. Цей простий факт обумовлює потребу посилення уваги до *психологічного* виміру історичної політики як впливового чинника національної єдності. Адже *свідомість як таку* безперспективно *запроваджувати* якимись адміністративними методами. Її можна лише *формувати* шляхом конструктивного впливу на думки й почуття людей. І надалі *закріплювати* в колективній та індивідуальній пам'яті як систему спільних моральних принципів і цінностей.

В умовах радикальної переоцінки цінностей після тоталітаризму це є серйозним викликом не лише для історичної науки, а й для усієї вітчизняної гуманітаристики загалом. Адже з одного боку, посилилася потреба чіткішого уявлення про ідентичність і, зокрема, про роль та специфіку історичної свідомості як чинника її формування; а з другого боку, відбувається активний рух історіописання в напрямку до неантропоцентричної та багатовидової історії, у рамках якої людина як об'єкт дослідження або відходить на другий план або і взагалі зникає з дослідницького горизонту. Часом складається враження, що людина як історичний актор стрімко втрачає психологічну й культурно-історичну цілісність, розпадаючись на низку когнітивних функцій, котрі і стають об'єктом головної зацікавленості багатьох талановитих істориків.

Цьому дивовижному руху в напрямку *неантропоцентричної історії* відома польська дослідниця Ева Доманська присвятила спеціальний цікавий розділ своєї монографії «Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле» (2000). Звертає на себе увагу та обставина, що саме напрямок *неантропоцентричної гуманітаристики* авторка вважає найцікавішим, але, водночас, і найбільш радикальним. Як вона дотепно зауважує, «у сучасній гуманітаристиці Маркс змагається з Дарвіном за інтелектуальне лідерство, а зацікавлення теорії революції та

опору конкурують з новим зачаруванням різними варіантами теорії еволюції». (...) З огляду на «дискусії щодо меж видової ідентичності, (між)видової солідарності, відносини між тим, що людське і не-людське, питання про те, «що значить бути людиною?», яке в гуманітаристиці все частіше розглядається з точки зору точних наук, а в точних науках — з точки зору гуманітаристики, набуває нового виміру». Тож, немає нічого дивного у активізації дискусій з приводу «привілейованої позиції людини у світі». Зрозуміло, що дослідження й самого явища «знелюднення» становить, у уьому разі, окремий теоретичний і практичний інтерес<sup>29</sup>.

За такої епістемологічної ситуації цілком природним виглядає посилення уваги до зв'язку між наукою психологією та історичною наукою. Поглиблене розуміння людської природи і природи людського розуміння, людської психіки і загальної природи психічних процесів видається особливо на часі в умовах часто шокуючого релятивізму, коли звична постать людини-творця, людини-трударя перетворюється на мерехтливий привид глобальної «гри в бісер».

Аляйда Ассман, підсумовуючи власне бачення форм і трансформації *культурної пам'яті*, прямо говорить про її *загальну кризу*. Дослідниця слушно зауважує, що «можливість записувати більше, ніж може зберегти в собі людська пам'ять, призвела до порушення рівноваги на теренах культурної пам'яті. Обшир пам'яті та потреба у спогаді були відокремлені одне від одного й відтоді так і не були врівноважені, оскільки у письмовому суспільстві провідне місце посідає не збереження пам'яті, а вибір і плекання цінних спогадів. Книгодрукування та нові медії невпинно розширювали можливості збереження письма й разом із цим — надзвичайно посилили розрив між обжитими і необжитими, між наповненими і спорожнілими просторами спогаду»<sup>30</sup>. Торкаючись на початку своєї праці питання про «кінець історичного фундаменталізму» на певному етапі становлення британської нації, дослідниця нагадує, як монархія Тюдорів уже не могла собі дозволити «виводити політичні домагання з поживклих чуток однобічно, в історично фундаменталістський спосіб», оскільки «належала до нового національно-державного устрою». Як наголошує А. Ассман, «з минулого, що стало «історичним», більше не можна вивести політичних домагань. Минувшина вже не може, як колись, бути безпосередньо переведеною в майбутнє»<sup>31</sup>. Від того, наскільки глибоко оновлена Україна усвідомить цю просту істину, багато в чому залежить і перспектива національної єдності, і загальна цивілізаційна перспектива України як суверенної та демократичної держави. Адже А. Ассман абсолютно доречно солідаризується з Дж. Локком, який прив'язав поняття ідентичності «до часових меж індивідуального життя», розробивши «нове поняття особистості, що могло б бути узгоджене із

формою громадянського суспільства», особистості як «безумовно рівноправного правового суб'єкта і як соціально притомної й етично відповідальної інстанції»<sup>32</sup>.

Для філософського обґрунтування індивідуальності використовуються концепції свідомості, саморефлексії і спогаду. У Локка конституювання «Я» стає «результатом неперервного продуктивного акту самозасвоєння минулих досвідів і майбутніх можливостей». Однак, дослідниця слушно звертає увагу й на те, що, приміром, Д. Г'юм не сприймав подібного тлумачення «пам'яті як мосту» і навіть вважав це «неприпустимою містифікацією». Локкові «ідентичності» Г'юм назвав «фікціями» для маскування змінності обставин. Адже, коли придивитися уважніше, то «намислена ідентичність вибухає відмінностями: «вона є ні чим іншим, як набором або зв'язком різноманітних перцепцій, що перебігають одна за одною з невизначеною швидкістю, постійно перебуваючи в рухливому потоці»<sup>33</sup>.

Цілком очевидно, що додаткових зусиль з боку вітчизняних дослідників потребує неупереджений аналіз реального внутрішнього змісту «намислених» останніми роками «ідентичностей». Можливо, нових підходів вимагає й актуальне тлумачення «історичної свідомості». Адже це не просто офіційно схвалений мінімальний стандарт знань, переконань і принципів, а і *глибинний психологічний процес формування духовної складової індивідуального людського досвіду*. Цілком очевидно, що неперервний стан революційного неврозу — вельми несприятлива соціально-психологічна основа для раціонального й послідовного здійснення прагматичних проєвропейських перетворень. Жодна лихоманка приватизації не здатна компенсувати дефіцит ефективного, дійсно європейського за своїм реальним змістом економічного й соціального мислення. У цьому сенсі методологічна взаємодія історичної науки та науки психології має не лише тривати, а радикально поглиблюватися. А отже, запропоноване Б. Кроче тлумачення актуальності історії у конкретній людській свідомості має значний науковий і суспільно-політичний потенціал.

---

<sup>1</sup> Яковенко Н. Вступ до історії. Київ: Часопис «Критика», 2007. 368 с.; Зашкільняк Л. Методологія історії: від давнини до сучасності. Львів, 1998. 228 с.; Аббате М. Філософія Бенедетто Кроче и кризис итальянского общества. Москва: Изд. иностр. лит., 1959. 248 с.; Давыдов, Ю.Н. Абсолютный историзм и «диалектика различий». *Марксистско-ленинская диалектика*: в 8-ми т. Москва: МГУ, 1988. Т. 4. Критика немарксистских концепций диалектики XX века. С. 238–274; Джиоев, И.О. Проблемы исторического познания в философии Б. Кроче. *Вопросы философии*. Москва, 1971. № 5. С. 111–117; Киссель М.А. Диалектика как логика философии духа (Б. Кроче — Дж. Джентиле Р. Коллингвуд). *Идеалистическая диалектика в XX столетии*. Москва:

Изд. полит, лит., 1987. С. 119–153; Кон И.С. Об «историзме» Бенедетто Кроче. *Вопросы истории*. Москва, 1956. № 10. С. 122–135; Лопухов Б.Р. О тождестве философии и истории в работах Бенедетто Кроче. *Вопросы философии*. Москва, 1970. № 1. С. 108–109; Мальцева С.А. Философско-эстетическая концепция Бенедетто Кроче. СПб.: Петербург XXI век, 1996. 157 с.; Овсянникова И.А. Либеральная философия Бенедетто Кроче. Омск: Изд. ОмГТУ, 1998. 424 с.; Савинова Е.Ю. Концепция «абсолютного историзма» Бенедетто Кроче: дис. ... канд. филос. наук. Ленинград, 1987. 203 с.; Андреев М.Л. Бенедетто Кроче, последний классик. Москва: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015. 20 с.; Проблема «Выражения» у Бенедетто Кроче, Густава Шпета и Шарля Балли (в контексте культурно-исторического единства научного знания). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-vyrazheniya-u-benedetto-kroche-gustava-shpeta-i-sharlya-balli-v-kontekste-kulturno-istoricheskogo-edinstva-nauchnogo-znaniya>

<sup>2</sup> Див.: Кроче Бенедетто. *Енциклопедія історії України*. Редкол.: В.А. Смолій (голова) та ін. Київ: В-во «Наукова думка», 2008. Т.5. URL: [http://www.history.org.ua/?termin=Kroche\\_Benedetto](http://www.history.org.ua/?termin=Kroche_Benedetto).

<sup>3</sup> Яковенко Н. Вступ до історії. Київ: Часопис «Критика», 2007. С. 22.

<sup>4</sup> Зашкільняк Л. Методологія історії: від давнини до сучасності. Львів: Вид-во ЛНУ ім. І.Я. Франка. 1998.

<sup>5</sup> Кроче Б. Теория и история историографии. Пер. с ит. И.М. Заславской; науч. ред. М.Л. Андреева. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 9.

<sup>6</sup> Там само. С. 10.

<sup>7</sup> Там само. С. 19.

<sup>8</sup> Там само. С. 21–25; 29.

<sup>9</sup> Там само. С. 24.

<sup>10</sup> Там само. С. 34.

<sup>11</sup> Там само. С. 37–38.

<sup>12</sup> Там само. С. 56.

<sup>13</sup> Там само. С. 60–61.

<sup>14</sup> Там само. С. 64.

<sup>15</sup> Там само. С. 70.

<sup>16</sup> Там само. С. 77.

<sup>17</sup> Там само. С. 54–55.

<sup>18</sup> Там само. С. 57.

<sup>19</sup> Там само. С. 89.

<sup>20</sup> Див.: Фукидид. История (Вторая книга - Государственные похороны павших в войне афинян. Речь Перикла (34–47)). Пер. с гр. Ф.Г. Мищенко. Под ред. С.А. Жебелева. СПб.: Наука, Ювента, 1999.

<sup>21</sup> Шпет Г.Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Изд. 3-е. Москва: Книжн. дом «Либроком», 2011. С. 23–24.

<sup>22</sup> Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. Пер. и коммент. Ю.А. Асеева; стат. М.А. Кисселя. Москва: Изд-во «НАУКА», 1980. С. 122.

<sup>23</sup> Там само. С. 178.

<sup>24</sup> Там само. С. 184–185.

<sup>25</sup> Там само. С. 188–190.

<sup>26</sup> Там само. С. 192.

<sup>27</sup> Див. Давыдов В.В. Ленинские идеи о взаимосвязи диалектики и психологии (к 110-летию со дня рождения В.И. Ленина). *Вопросы психологии*. № 2. 1980. С. 20–28. URL: <http://www.voppsy.ru/issues/1980/802/802020.htm>

<sup>28</sup> Див.: Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса. *Вопросы философии*. 1968. № 6. С. 14–25. URL: [http://psylib.org.ua/books/\\_mamar01.htm](http://psylib.org.ua/books/_mamar01.htm)



<sup>29</sup> Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. Пер. з польск. та англ. В. Склокіна. Київ: Ніка-Центр, 2012. С. 177–179.

<sup>30</sup> Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті. Пер. з нім. Київ: Ніка-Центр, 2012. С. 426–427.

<sup>31</sup> Там само. С. 85.

<sup>32</sup> Там само. С. 104–105.

<sup>33</sup> Там само. С. 107–109.

## REFERENCES

1. Assman, A. (2012). *Prostory spohadu. Formy ta transformatsii kulturnoi pamiaty*. Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
2. Davydov, V.V. (1980) Leninskie idei o vzaimosvyazi dialektiki i psihologii (k 110-letiyu so dnya rozhdeniya V. I. Lenina). *Voprosy psihologii*, 2, 20–28 [in Russian].
3. Domanska, E. (2012). *Istoriia ta suchasna humanitarystyka: doslidzhennia z teorii znannia pro mynule*. Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
4. Fukidid. (1999). *Istoriya*. Sankt-Peterburg: Nauka, Yuventa [in Russian].
5. *Entsyklopediia istorii Ukrainy*. 2008. (Vol. 5). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
6. Kroche, B. (1998). *Teoriya i istoriya istoriografii*. Moskva: Shkola Yazyki ruskoj kultury [in Russian].
7. Kollingvud, R.DZh. (1980). *Ideya istorii. Avtobiografiya*. Moskva: Nauka [in Russian].
8. Mamardashvili, M.K. (1968). Analiz soznaniya v rabotah Marksa. *Voprosy filosofii*, 6, 14–25 [in Russian].
9. Shpet, G.G. (2011). *Istoriya kak problema logiki: Kriticheskie i metodologicheskie issledovaniya*. Moskva: Librokom [in Russian].
10. Zashkilniak, L. (1998). *Metodolohiia istorii: vid davnyiny do suchasnosti*. Lviv: LNU im I. Franka [in Ukrainian].
11. Yakovenko, N. (2007). *Vstup do istorii*. Kyiv: Krytyka [in Ukrainian].