

Олег Горенко



ПОСТМОДЕРНА ДЕЛЕГІТИМАЦІЯ ІСТОРИЧНОГО ЗНАННЯ І ПРОБЛЕМА ДОВІРИ

У статті розглядаються теоретичні аспекти соціальної функціональності історичного знання й перспективи його легітимації в умовах поширення постмодерного релятивізму. Акцентується ключова роль проблеми довіри у справі оновлення методологічних засад історичної науки і у процесі вироблення адекватного тлумачення демократичної трансформації європейського континенту.

Ключові слова: постмодерн, проблема довіри, театральність, досвід.

Злегкої руки Ж.-Ф. Ліотара вважається, що славнозвісна “метанарація” ґрунтувалася на просвітницьких ідеях “прогресу історії”, свободи, антропоцентризму, сциєнтизму, раціоналізму і, у кінцевому підсумку, на практиці цілеспрямованої легітимації знання. Постмодернізм розтлумачив “метанарацію” як своєрідну ідеологію модернізму, котра накидала суспільству певний світоглядний комплекс ідей. На переконання постмодерністів, ці ідеї обмежували, придушували, впорядковували і контролювали людину, здійснювали насильство над нею, над її свідомістю [1, с. 615–616].

Нарешті немає ідей, які щось впорядковують, і когось контролюють. Нарешті людина, позбавилася насильства ідей над своєю свідомістю і стала по-справжньому вільною для того, щоб свідомо виростити у собі свою власну ідею насильства й надалі спокійно чинити насильство над іншими людьми. Нарешті ми стали вільними у виборі будь-якого культурологічного непотребу, будь-яких шкідливих звичок і будь-яких суспільно шкідливих світоглядів. Інтелектуальна революція, про безпеку якої так довго торочили більшовики, звершилася!

Ми не будемо детально зупинятися на усіх аспектах ліотарівського концепту “занепаду метанарацій”, оскільки він заслуговує окремого поглибленого аналізу з урахуванням сучасних тенденцій і перспектив розвитку вітчизняного історієписання. На початку нашої короткої проблемно-орієнтованої розвідки є сенс лише акцентувати ту просту обставину, що будь-яка спроба легітимації знання за своєю суттю є, власне, боротьбою за довіру до знання й спробою конвертації певного закону у норму поведінки. Капітал довіри є, по суті, практичним результатом “легітимації”, конвенцією достовірності, потрібності й можливості, а значить і реальним початком справжньої комунікації в умовах відкритості системи. Звабливе застереження постмодерністів відносно того, що внаслідок легітимуючого унормування людина опиняється у повній залежності від стереотипів, цінностей, проголошених пріоритетними у даному суспільстві, багато-хто тлумачить як палкий заклик до тотальної недовіри, а не як прагматичний поштовх до формування нової культури критичного мислення, спроможного виробляти адекватні орієнтири в умовах спекулятивної множинності світів. Для уважного дослідника людської історії теза М. Фуко про те, що знання є тісно пов’язаним із обґрунтуванням легітимності соціальних інститутів, швидко позиціонує проблему довіри до знання в одній площині із проблемою довіри або недовіри до будь-якої влади. Відповідним чином актуалізується увесь комплекс питань історичного досвіду формування потенціалу довіри у суспільстві. У своїй “генеалогії” знання М. Фуко спирається на регулятори соціальних відносин, що формують знання в різні епохи. Зокрема, на переконання філософа, у добу Античності домінувала “міра”, “вимірювання”

як засіб гармонізації; середньовічним дискурсом формування знання було “опитування” або “діванання”; у Новий час пріоритетною формою називається “огляд – обстеження”. (Про це не говориться, але мабуть треба розуміти, що мінлива сучасність потребує творчого синтезу пізнавального інструментарію усіх епох!). На підставі свого аналізу М. Фуко робить висновок про те, що знання не може бути нейтральним, оскільки є результатом владних відносин у суспільстві й легітиміє інтереси певних соціальних груп, а значить є ідеологією. Зі свого боку Ж.-Ф. Ліотар погоджується з тезою про зв’язок знання й влади, наголошуючи, зокрема, що проблема знання у добу інформатики більш, ніж коли-небудь є проблемою правління. (Варто зауважити, що “революційні флеш-моби” останніх років навряд чи дають підстави сумніватися у безпосередньому впливі соціальних мереж на перебіг боротьби за владу, а значить і у справедливості даної тези!). На думку корифея постмодерну, існують два основних варіанти легітимуючої оповіді: політична та філософська. Предметом політичного варіанту виступає людство як герой свободи. У рамках такого концепту право на науку потрібно відвоювати у держави, оскільки держава вдається до нарації свободи кожного разу, коли вона використовує ім’я нації, бере на себе безпосередній контроль за освітою “народу” в інтересах спрямування його шляхом прогресу. У другому варіанті йдеться про загальну “історію” духу, в якій дух є “життям”, а “життя” є самопрезентацією й оформленням у впорядковану систему знання усіх своїх проявів, що описуються емпіричними науками. На сьогодні відбулася зміна пріоритетів, і принципом, що рухає людьми вже є не самолегітимація знання, а самообґрунтування свободи. Як наслідок, наука втрачає легітимність. Вихід з кризи Ж.-Ф. Ліотар вбачає у необхідності “запропонувати громадськості вільний доступ до баз даних”. Разом з тим, він вважає, що “великі оповіді” втратили свою переконливість, незалежно від використання способів уніфікації, а консенсус став “застарілою й підозрілою цінністю”.

Цікаво, що “сучасність” постмодерністи тлумачать як “єдину реальність буття”. На їхню думку, “минуле” і “майбутнє” є лише різними конфігураціями осмислення сучасності. Як наголошує Дельоз, у часі існує лише теперішнє. Будь-яке майбутнє і минуле є такими лише щодо певного теперішнього, й окрім того вони належать до більш широкого теперішнього. Завжди існує більш масштабна сучасність, яка вбирає в себе минуле і майбутнє.

Варто зауважити, що, попри увесь свій внутрішній динамізм, зазначена філософська конструкція насправді є лише дещо доопрацьованою версією концепту єдності часу, сформульованого ще Августином. Однак для нас, у даному випадку, більш важливим є та очевидна обставина, що професійним історикам треба значно ретельніше ідентифікувати епоху постмодерну як надзвичайно серйозний виклик для історієписання. Адже коли зникає суверенне минуле, то фактично зникає й об’єкт історичної науки, а з ним, відповідно, де актуалізується й делегітиміується сама наука історія. Одним з варіантів адаптації сьогодні вважається предметне дослідження не “минулого як такого”, а “часу минулого” в усій його неповторній різноманітності та багатобарвності. В епоху постмодерну відчутно радикалізується історико-методологічний вимір процесу народження людського досвіду. “Посмодерн”, спрощено розтлумачений як “недовіра до мета-оповідей”, Ліотар вважає результатом прогресу науки, який у свою чергу передбачає такого роду недовіру. Відмова від метанаративних механізмів легітимації пов’язана, зокрема, з кризою метафізичної філософії. За Ліотаром, оптимізація робочих характеристик системи, її ефективність стають критеріями її легітимності, в рамках якої соціальна справедливість тлумачиться як наукова істина. Цей критерій жорстко застосовується до усіх наших ігор: “Будьте операційними, тобто будьте взаємоспівмірними або забирайтеся геть!”.

Як наголошує Ж.-Ф. Ліотар, держава може витратити багато коштів для того, щоб наука виглядала епопеєю. За допомогою цього держава стає здатною викликати довіру, здобуває суспільне схвалення, якого потребують особи, котрі ухвалюють рішення. Як підкреслює філософ, “держави і/або підприємства полишають ідеалістичну або гуманістично легітимуючу оповідь, щоб виправдати нову мету: у мові нинішніх розпорядників кредитів лише одна мета викликає довіру – це продуктивність. Вчених, техніків та обладнання купують не для того, щоб пізнати істину, а для того, щоб підвищити продуктивність. За межами закладів освіти знання передається і буде передаватися “на вибір” працюючим і початківцям не лише для їх професійного зростання, але й для “засвоєння інформації, мов і мовних ігор, які дозволяють їм розширити горизонт їх професійного життя і поєднати їхній технічний та етичний досвід”. Технократи вже не довіряють традиційному маркуванню суспільних потреб. Вони вважають, що “саме суспільство не може їх знати, тому що потреби – це змінні, які залежать від нових технологій”. На переконання Ж.-Ф. Ліотара, саме у цьому полягає “гордість осіб, які приймають рішення, і їхня сліпота” [2].

На нашу думку, делегітимуюча агресія постмодерного релятивізму є достатньо серйозною спонукою до переформатування вітчизняної теорії і практики критичного судження. Приміром, у царині візуальної інформації про навколишню реальність та історичні свідчення йдеться про нову рефлексію базових понять “оптичне”, “іконічне”, “медіальне” [3]. З’являються все нові й нові аспекти розвитку людини у системі сучасних цифрових комунікацій, що потребує нового гуманітарного підходу з урахуванням нової комунікативної онтології. Поглибленого аналізу потребують нові комунікативні моделі соціального партнерства, інтерактивна роль людини, розвиток його ресурсних потенцій [4]. Однак, принцип “Не вір очам своїм!” є викликом не лише для тих, хто у період чергової кризи намагається розгледіти, що ж, власне, відбувається навколо. Не менш важливо це й для тих, хто, приміром, читає наукову працю, газетну статтю, якийсь контракт або міжнародний договір, або новий закон, здатний справити серйозний вплив на подальшу долю індивідуального суб’єкта історії. У просторі реальної історії сучасний українець геть збентежений суперечливим характером зростаючих інформаційних потоків.

Історія як наука й історія як життя зшиваються в єдине ціле у просторі тексту. Нові аспекти реальності безперечно мають враховуватися у процесі історичного аналізу постмодерної “духовної ситуації українського часу”. Новітня метафізична інтоксикація і очевидна розірваність свідомості потребують більш активного використання істориками досвіду багатьох суміжних дисциплін, у тому числі й соціальної психопатології. Акцентована К. Ясперсом проблематика “справжності й несправжності” вже настільки радикалізувалася, що здатна визначати увесь сенс наукового аналізу реальності минулого і сьогодення. Адже, як наголосив філософ, “несправжне у душі також є дійсним (...) Несправжне – це не брехня, не свідомий обман, однак воно все ж таки вводить в оману як самого того, хто це переживає, так і його оточення. Воно є не дійсністю, а відсутністю впливу, воно – не брехня, а неначе якась органічна облудність”. З іншого боку, “справжність існує для людини в її ставленні до самої себе, існує вона і для спостерігача”. Як підкреслював К. Ясперс, “у ставленні до самого себе є воля до справжності, коли вже вдалося пізнати можливість універсального акторства, а інстинкт для цього набув відповідного загострення”. Однак, на його думку, не потрібно забувати, що “воля до справжнього не усуває ані волі до свідомої ілюзорності у власному житті (...), ані волі до того, щоб затулитися маскою від зовнішнього світу, якщо межі залишаються усвідомленими” [5, с. 44]. Сьогодні, приміром, саме у такій площині необхідно переосмислити усі історично відомі українські варіанти “демократії з чорного ходу”, усі спроби використання ідеї

української державності як дрібної фішки у глобальному казино, усі можливі варіанти гарантування національної гідності в сенсі раціонально організованої полетичності та усі спроби катехізації або конкурентної діалогізації історичного нарративу. Світова історія розгортається на світовій арені, але відтворюється, дублюється й спотворюється на кожному кріслі партеру. Історія – це театр, а значить – це складний синтез мистецтв. Лінгвістичний, іконічний і перформативний поворот в історієписанні – це своєрідний театральний поворот, а ще точніше поворот до нового, буттєвого тлумачення феномену театральності. Тому сьогодні як ніколи тісно пов'язані між собою брехня і правда, фікція і дійсність у театрі, житті та історії. Г. Вайт, Ф. Анкерсміт, А. Данто, як до них Е. Гуссерль і Л. Вітгенштайн вже намагалися “схопити” природу цього специфічного взаємозв'язку. У цьому сенсі проблема довіри до історії як науки й історії як буттєвої реальності багато в чому визначає нові перспективи історієписання. Варто зауважити, що проблема довіри взагалі є ключовою ознакою історичної життєспроможності вільної людської спільноти. На етапі становлення національної державності, що базується не на принципі насильства, а на основі спільного тлумачення ідеї свободи, вона відіграє абсолютно унікальну роль. Дошукуючись відповіді на питання “Як усе відбулося насправді?”, історик не лише видобуває правдиву історичну інформацію про минуле, а й виробляє для себе власні критерії істинності оцінок реального буття. Цілком логічно, що ці критерії, попри усю своєрідність минулого часу, відіграють чималу роль і у справі вироблення адекватної оцінки сьогодення як неповторного процесу щосекундного народження минулого. Можливо навіть, що саме цей критеріальний досвід, у кінцевому підсумку, перетворюється чи не на єдиний практичний залишок від вдумливого дослідження історії. Цей індивідуальний досвід адекватного сприйняття події, ситуації та людини є методологічним осердям наполегливого переосмислення свого і чужого історичного досвіду, який ніколи не був і ніколи не буде компендіумом готових рішень.

Історичний реалізм, що формується на основі загальної культури критичного мислення по великому рахунку, починається з акту гносеологічної недовіри до джерела інформації і до власного методу. З огляду на домінування переконаності у тому, що дізнатися “як воно відбулося насправді” взагалі неможливо, кінцевою метою перевірки історичного знання на істинність залишається досягнення максимально можливого рівня достовірності. Тобто, йдеться про формування максимально можливого рівня довіри до знання про минуле життя людей.

Довіра до минулого, сформована в результаті послідовних розумових операцій, які у свою чергу самі підлягають контролю критичного розуму, стає основою для витворення інструментарію реалістичного розуміння і тлумачення подій, ситуацій та живих людей сьогодення. Мертві не лише “хапають живих” як писав П. Бурдьє, а й, до речі, пропонують живим свій чималий досвід життя і смерті. Питання у тому, щоб перевірити чесність таких пропозицій. Напрацьований інструментарій виявляється корисним і для експертної перевірки накиннутих будь-ким проєктів майбутнього. Можна говорити, що відбувається процес формування єдиного методологічного простору довіри до “буття у часі”.

Теорія історії і теорія політики виявляються, у даному випадку, дивовижно близькими у телеологічному сенсі, оскільки обидві вони, попри усю унікальність кожної історичної події й ситуації, постійно прагнуть до максимально уважного аналізу причин і наслідків. Довіра до історії (а значить до історичної науки і свого особистого досвіду) є невід'ємною складовою загального простору довіри у будь-якому суспільстві. Без неї такий простір залишається неповноцінним, а з її руїнації, як переконує історичний досвід, дуже часто й розпочинається процес розпаду спільного духовного простору людського соціуму. Коли відбувається

абсолютна релятивізація історичного мислення, будь-який скептицизм, що сам беззастережно уникає критичної переоцінки, дуже легко переростає у знахабнілий нігілізм.

Добре відомий історикам соціолог Френсіс Фукуяма у своєму не менш популярному політико-економічному дослідженні “Довіра: соціальні чесноти і шлях до процвітання” аргументовано доводить, що історичний поступ нації й, зокрема, її економічне благополуччя багато в чому виявляється похідною від загального стану культури людських взаємин. Ключовою характеристикою розвитку людського суспільства автор вважає рівень довіри як на індивідуальному рівні, так і на соціальному (тобто довіри до суспільних інститутів і держави в цілому). Саме довіра, на його переконання, визначає поступ. Від існуючого в суспільстві рівня довіри як “елементу культури” й залежить успіх “самореалізації”. За Фукуямою, економічний поступ є своєрідною “винагородою” суспільству за внутрішню гармонію, відсутність якої стоїть на заваді процвітання. Як слушно наголошує у цьому зв’язку автор редакційної передмови до російського видання цієї праці А. Лактіонов, “стосовно країн колишнього СРСР це, як не сумно, означає, що в нас попереду довгий шлях, від якого не позбавлять ні розумні закони, ні ринкова база, ні активний розвиток приватного підприємництва: на пострадянському просторі має скластися нова система цінностей – тільки тоді можливо буде говорити про створення в Росії та у її “товаришів по минулому” сучасного суспільства” [6, с. 6–7].

Можна багато дискутувати з приводу запропонованої Ф. Фукуямою градації країн за критерієм внутрішньосуспільної довіри та відповідної ієрархічності простору світової економічної конкуренції (наприклад, з огляду на світову конкурентоспроможність сучасного Китаю). Але на загал сам факт зарахування колишніх радянських республік до категорії суспільств із низьким рівнем довіри навряд чи викличе серйозні заперечення. Попередня бюрократична недовіра до людини з боку держави сформувала в епоху масового шахрайства ринкової псевдodemократії стійкий синдром недовіри людини до людини й, що надзвичайно суттєво, феномен глибинної недовіри шойно звільненої людини до самої себе і до своєї власної свободи. Але потрібно визнати, що у радянську добу, як це не парадоксально, недовіра людини до себе дещо компенсувалася дивовижною довірою людини до можливостей інституту держави як такої, і таким чином загальний потенціал довіри у дуже своєрідній формі функціонально підживлював соціальне життя в умовах централізованої планової економіки. Власне, коли цей рівень довіри почав занепадати, й обвалилася грандіозна споруда радянської державності, утворивши після себе ту безодню недовіри, що миттєво поглинула не лише трудові заощадження мільйонів чесних трудівників, а й не одну реальну людську долю, не одну працьовиту сім’ю. Вирва недовіри поглинула десятиліття знецінених трудовнів, майже увесь накопичений у підвалах тоталітаризму історичний час демосу, який шляхом демократичних процедур нарешті досягнувжаданої влади. В епоху радикальної суспільної трансформації це вилилося у глибинну кризу довіри, котра, у свою чергу, суттєво вплинула на перебіг і результати самих трансформаційних процесів. Адже далеко не всі колишні радянські громадяни виявилися здатними (і гідними) існувати без наглядача і погонича.

На думку В. Іноземцева, у методологічному сенсі підхід Ф. Фукуяма є прикладом глибинного осмислення сутності соціальних трансформацій, витоки якого треба шукати у досвіді Просвітництва. Аналізу суспільства передусе дослідження людини, рис її особистості. Запропонована Ф. Фукуямою економічна концепція фактично є продовженням філософських пошуків автора і своєрідним осучасненим методом Адама Сміта, який сам свого часу застосував у

“Багатстві народів” методологічний інструментарій, напрацьований у попередній “Теорії моральних почуттів” [7, с. 125–126].

Проблема довіри громадян до історичної науки, до слова вченого і, зрештою, феномен довіри громадян до самих себе, до своєї пам’яті і життєвого досвіду, тобто до свого особистого відчуття й розуміння реального історичного процесу як послідовності екзистенційних ситуацій – відіграє абсолютно унікальну роль у становленні нової парадигми вітчизняного історієписання. Адже масова свідомість піддається сьогодні небаченим раніше маніпуляціям. Американський соціолог Д. Рисмен цілком слушно наголошував на небезпеках феномену “самотнього натовпу”, в межах якого у людини, яка є об’єктом маніпуляцій, атрофується сама потреба у соціальній активності. Нинішній “омасовлений” характер демократії відкриває додаткові можливості для функціонування некваліфікованої влади, для її безвідповідальності.

Історія як наука і галузь освіти перетворюється на прагматичну лабораторію вироблення важливих навичок видобутку і селекції життєво необхідного досвіду, стає передумовою освоєння законів мистецтва життя, своєрідною школою життя. У цьому сенсі без необхідного рівня довіри уся перебудова наукового історичного мислення, усі методологічні новації втрачають сенс. Це є питання функціональності корпусу історичних знань, його перетворення на “особове знання”, натхненно описане в однойменній праці М. Полані. Йдеться про проблему “відкритої особистості”, без якої втрачають сенс найвишуканіші концепції “відкритого суспільства”. Дослідники цілком слушно звертають увагу на потенціал підходу М. Полані у справі переосмислення методологічного досвіду позитивістів та фальсифікаціоністів у контексті визначення перспектив синтезу особового і знеособленого знання.

Як відомо, К. Поппер, розробляючи свою концепцію критичного раціоналізму, полемізував не лише з логічним емпіризмом, а й із концепцією “особового знання” М. Полані, звинувачуючи останнього в ірраціоналізмі. У свою чергу праця вченого своїм вістрям спрямована проти “критицизму” Поппера та його теорії “об’єктивного знання”. Інші постпозитивісти не були такими безкомпромісними як К. Поппер і вважали позицію М. Полані достатньо раціональною, розгледівши в ній щире прагнення до подолання хибного ідеалу деперсоніфікованої презентації наукового знання, що помилково ототожнювалася із об’єктивністю. За допомоги епістемологічної моделі “особового знання” М. Полані прагнув посилити у філософії науки розуміння наукового досвіду як внутрішнього переживання, внутрішньої віри в науку, у її цінність. Для сучасного українського історика як ніколи актуально звучить теза М. Гайдеггера про те, що розуміння – це є не просто спосіб пізнання світу людиною, а перш за все спосіб буття людини у світі. Заклик Г.-Г. Гадамера до нового тлумачення тексту, до “предметного розуміння”, або “розуміння по суті” передбачає скасування надмірної роздільності суб’єкта і об’єкта. Цей заклик є особливо своєчасним для нинішнього українця, якого змушують робити вибір і штовхують до революції без детального ознайомлення із договорами і законами, що будуть визначати його життя і життя його дітей та онуків протягом тривалого часу. Тож, мабуть, цілком слушно С. Б. Кримський пропонував у широкому світоглядному плані розглядати розуміння як “результат духовно-практичного засвоєння дійсності, коли зовнішні об’єкти, використовуючись на практиці, залучаються до смислів людської діяльності, виступають її предметним змістом” [8, с. 556]. Чи не час українським громадянам вдатися до самостійного розвитку індивідуальної спроможності розуміння як здатності до критичної “інформаційної реконструкції” змісту людської діяльності? Адже у протилежному випадку завжди зберігатиметься небезпека, знову пошитися в дурні.

Сьогодні, в умовах посилення міждисциплінарності, суттєво актуалізується проблема довіри історика до знання, здобутого суміжними дисциплінами. Т. Попова безперечно має рацію, коли нагадує про “актуалізацію неформальної структури “незримого коледжу” європейської науки”, членство в якому визначається вже “виключно стилем мислення, духовною й інтелектуальною близькістю вчених”. Дослідниця звертає увагу на посилення проблемного принципу в організації наукового пошуку і справі перебудови історичної науки. Визнається послаблення жорсткої нормативності професійно-дисциплінарного простору і констатується процес “м’якої” демаркації у системі глобальної кооперації гуманітарного (і не лише) знання. Як при цьому слушно зауважується, це не має сприйматися як скасування дисциплінарності, а скоріше повинно стимулювати пошук нових можливостей інтеграції різноманітних “субдисциплінарних векторів” в інтересах збереження “території історії” та зміцнення “єдиного академічного співтовариства істориків”. Тобто, йдеться про “толерантність взаємовідносин субдисциплінарних інтелектуальних співтовариств” та координацію їхніх зусиль в інтересах “полі дисциплінарного синтезу”. Адже спрямувавши вістря рефлексії на суб’єкт пізнання, “некласична наука” похитнула традиційні критерії систематизації наукового знання. Суттєво актуалізується увесь спектр комунікаційних проблем і зокрема, проблема “довіри до висловлювання” та питання “контролю виробництва дискурсу” [9]. У цьому сенсі цілком зрозуміло є популярність у середовищі теоретиків історії тези Р. Коллінгвуда про те, що історик має право методами своєї науки формулювати власне судження про спосіб вирішення власних робочих питань. Дослідники цілком слушно тлумачать такі слова як нагадування про те, що “висновки історика – завжди є його особистим переживанням і судженням” [10, с. 212].

Професор Стенфордського університету Ганс Ульріх Гумбрехт виготовив оригінальну працю про минуле, відтворивши образи його реальних предметів, явищ і подій: барів, кінотеатрів, ліфтів, джазу, “воскресіння” фараона Тутанхамона й багато чого іншого. Характерно, що повсякденне життя розглядається з багатьох географічних точок зору у формі своєрідної “точково-універсалістської” композиції, півної глобальної панорами повсякденного “буття у певному часі”. Можна говорити, що методологічна суміш Броделя і Латура, поєднана зі спробами проникнення в “образ мислення” має наслідком появу оригінального матеріалізованого варіанту “духовної ситуації часу” К. Ясперса. Важко не погодитися із зауваженням Г. У. Гумбрехта про те, що попри незгасаючу популярність книг про минуле “легітимізовані дискурси щодо функцій історії давно виродилися у закріплені ритуали. (...) Ніхто більше не покладається на історичне знання”. Принагідно заперечується й сама можливість “навчитися на прикладах”, а значить знецінюються й самі приклади та наука, що займається їхньою селекцією [11, с. 465–466]. Прямо на очах відбувається стрімке знецінення історичного досвіду і депрагматизація історичного знання. В умовах розквіту нового історизму суттєво загострилося питання про те, а “чи можливо й чи потрібно припускати, що існує “реальність за межами” феноменального рівня дискурсу?” [11, с. 470]. Спокуси поетико-героїчної суб’єктивності з деякого часу вважаються ознакою справжнього “науково-історичного” патріотизму. Запроваджене Е. Гусерлем трансцендентальне поняття “життєвий світ” (Lebenswelt) треба, на думку автора, відрізнити від превалюючого вжитку цього терміну стосовно будь-якого конкретного історичного і культурного оточення. Щоб акцентувати цю різницю, Г. У. Гумбрехт називає такі простори “повсякденними світами”, у той час як “життєвим світом” у його класичному трансцендентному значенні є сукупність усіх форм поведінки, які західна культура приписує людині. Як наслідок, кожний повсякденний світ і кожну культуру можна розглядати як конкретний прояв і

вдбір можливостей, що містяться у життєвому світі. Однак, дещо парадоксальним чином, життєвий світ містить у собі здатність людини уявляти дії і форми поведінки, які вона відверто виключає з цього набору можливостей [11, с. 473].

Г. Башляр підкреслює, зокрема, що “раціональна свобода” – це така свобода, якою можна користуватися, але для розвитку якої вже потрібен талант. Раціоналістичну людину філософ змальовує як людину, котра “актуалізує свою культуру, але котра знає цю культуру і, відповідно, знає ту соціальну реальність, в якій живе”. Тому для того, щоб стати раціоналістом, потрібно йти й “шукати раціоналізм там, де він є”. Адже, як підкреслюється, “можна бути вельми розумним – і не бути раціоналістом!” [12]. Варто зауважити, що впевнено заперечуючи свою зацикленість на феноменологічній парадигмі, Г. Башляр, тим не менш акцентує “момент, коли аксіоматика, так би мовити, “схоплюється”. У даному випадку він цілком очевидно демонструє свою обізнаність із класичним гусерліанським “методом вбачання сутностей” й, зокрема, відомим “утриманням-у-схопленні” [13].

На нашу думку, М. Оукшот у своїй статті “Вавилонська вежа” (1948) цілком слушно відзначив важливість “викриття викривленої свідомості, самообману” [14, с. 127]. Загальна феноменологічна культура відіграє у реалізації такого прагматичного завдання неабияку роль. Корисним методологічним опертям, у даному випадку, можуть слугувати міркування Е. Гусерля щодо “розрізнення реальних та ірреальних предметностей у їхньому охоплюючому значенні”; “походження ставлень у судженнях із критики порожніх гадок; критики, спрямованої на підтвердження (адекватність)”; “змісту судження як стану речей; проблеми якості судження”; “утримання-у-схопленні всього розмаїття варіацій як засади вбачання сутностей”. Гусерлівське “утримання-у-схопленні” заслуговує, у даному випадку, особливої уваги. Е. Гусерль наполягає, зокрема, на тому, що саме на “втриманні-у-схопленні всього розмаїття варіацій” й ґрунтується “власне вбачання загального як ейдосу”. Адже цьому передусе стає перехід від першого екземпляра, який скерує і який він називає “прообразом”, до нових образів. Вбачання ейдосу, на його переконання, полягає саме “в активному споглядальному схопленні”. Передумовою цього є те, що “розмаїття усвідомлюється як таке, як множинність і ніколи не вислизає зі схоплення”. Якщо ми перетворюємо у фантазії річ або фігуру на “довільно нову фігуру”, то ми завжди маємо нове і “завжди щось одне: останнє сфантазоване”. Лише якщо ми утримуємо у схопленні те, що сфантазували раніше як розмаїття у відкритому процесі, і лише якщо ми дивимося на (...) суто ідентичне, ми здобуваємо ейдос”. Як далі наголошує Е. Гусерль, на противагу особливій свободі варіацій кожний досвід окремого є чітко обмеженим. Коли ми “схоплюємо” щось окреме, сприймаючи його як таке, що існує, ми окреслюємо для себе “горизонти для подальших можливих досвідів”. На підставі “єдності досвіду, як уже було накреслено щодо кожного окремого предмета досвіду, має панувати узгодженість ... Будь-який досвід у строгому сенсі, який передбачає активність щонайменше найнижчого рівня, означає, отже, “перебування на ґрунті досвіду”. Власне, на підставі “єдності досвіду” і стає можливим “розгортання досвіду” від одного окремого предмета до іншого [15, с. 276–277].

Як відомо, “життєвий світ” (Lebenswelt) – це одне з центральних понять пізньої феноменології Е. Гусерля, що народилося завдяки розширенню горизонтів традиційного феноменологічного методу за рахунок звернення до проблеми світових зв’язків свідомості. Таке включення “світової” історичної реальності у традиціоналістську феноменологію призвело до висунення на перший план у пізньому гусерліанстві теми “кризи європейського людства, науки і філософії”, теми, що не може залишити байдужим жодного сучасного

історика. Причини цієї кризи Е. Гуссерль вбачав у похибках “європейського однобічного раціоналізму, що заплутався в об’єктивізмі та натуралізмі й витіснив дух, людське, суб’єктивне зі сфери науки. Ліками проти такої кризи має стати “нова наука про дух”, розтлумачена Е. Гуссерлем як наука про “життєвий світ”. У рамках цієї нової науки проголошується залежність наукового пізнання від більш значимого способу “донаукової” або “позанаукової” свідомості, що складається з суми “безпосередніх очевидностей”. Ця свідомість, а також форма орієнтації та поведінки, що з неї випливає, й отримала назву “життєвий світ”. Це є дофілософська, донаукова, первинна у гносеологічному сенсі свідомість, що має місце ще до свідомого прийняття індивідом певного теоретичного постулату. Це є сфера “відомого усім, безпосередньо очевидного”, “коло впевненостей”, до яких ставляться із давно сформованою довірою і які прийняті у людському житті поза усякими вимогами обґрунтування у якості безумовно значимих і практично апробованих. Характерними рисами “життєвого світу” Е. Гуссерль вважав наступні: 1) “життєвий світ” є підставою усіх наукових ідеалізацій; 2) він є суб’єктивним, тобто даний людині в образі й контексті практики, – у вигляді цільей; 3) це є культурно-історичний світ, або точніше, образ світу, яким він виступає у свідомості різних людських спільнот на певних етапах історичного розвитку; 4) він є релятивним; 5) як проблемне поле він не “тематизується” ані природною людською дослідницькою установкою, ані установкою об’єктивістської науки (внаслідок чого наука й втрачає бачення людини); 6) він має апріорні структурні характеристики (інваріанти), на основі яких і є можливим формування наукових абстракцій, а також вироблення наукової методології. Ці інваріанти – “простір-часовість”, “каузальність”, “речовність”, “інтерсуб’єктивність” і т. п. не сконструйовані, а дані у будь-якому досвіді; на них базується будь-який конкретно-історичний досвід.

Життєвий світ і життєві світи виявляються тотожними, а будь-яке пізнання отримує завдяки цьому міцний фундамент у конкретній людській життєдіяльності. Попри відзначену багатьма дослідниками певну суперечливість концепту “життєвого світу”, він стає у ХХ ст. найпопулярнішим у феноменології та екзистенціалізмі. Особливе значення даного винаходу Е. Гуссерля полягає у тому, що він торкається важливої проблеми взаємодії науки та соціально-історичної практики людства, передбачає дослідження соціальної суті наукового пізнання й суспільно-історичних функцій науки як соціального феномену. Такий підхід передбачає аналіз через призму первинних “даностей” трансцендентальної свідомості, апріорних щодо теоретичних систематизацій [16, с. 354–355].

На загал можна говорити про закоріненість даного підходу у традиції апріоризму. Це є свого роду екзистенційний, суто людський зустрічний проект платонізму, що становить значний інтерес з точки зору теорії історії. Опосередковано він вже знаходить своє практичне використання у царині інтелектуальної історії (головним чином через популярний концепт “особового знання” М. Полані) [17]. Хоча, щиро кажучи, ознаки врахування особливої ролі нетематизованої периферії людської свідомості та апріорних культурно-історичних детермінант можна знайти у методології кожного серйозного історика. Легко переконатися у цьому можна, наприклад, заглибившись у секрети методу “школи Анналів”.

Безпосередньо у просторі громадянського суспільства рівень взаємодії “життєвого світу” і “системи” багато в чому залежить від глибини розуміння людиною самої себе, свого місця у світі, в державі та спільноті, від ступеня розуміння людиною законів функціонування “системи”. Цілком очевидно, що системність мислення самої людини відіграє у такій пізнавальній активності надзвичайно суттєву роль. Особливо в епоху, коли починають домінувати некласичні підходи до історії, що заперечують саму наявність єдиної картини

світу. Оскільки в рамках неklasичної парадигми суб'єкт завжди впливає на об'єкт, то, відповідно й славнозвісний "історичний факт" не може бути сталим. Усе світорозуміння відчутно релятивізується, перебуває у постійному русі. З дивовижною пластичністю здійснюється "переливання" значень з огляду на зміну позиції суб'єкта історичного процесу. А оскільки усі істини, у тому числі й історичні, стають відносними, відкриваються додаткові можливості для маніпуляцій у царині суспільної свідомості. Прогресуюча віртуалістика і новітня трансформація медіареальності настирливо нівелюють споконвічну ціну людського слова й людського досвіду. Тим не менш і за таких обставин релятивізації наукової істини та знецінення слова тести з мови та історії зберігають свої ключові позиції у сфері загальної освіти. Парадоксальність такої ситуації потребує суттєвої активізації зусиль саме теоретиків і методологів, які мають сформулювати нові правила значно більш ефективної орієнтації і "життєвому світі" й у просторі буяючого дискурсу, який часто стає більш реальним ніж сама реальність. Тож розвиток індивідуального потенціалу конструктивного (а не лише грубо скептичного, нігілістичного) критичного мислення перетворюється на категоричний імператив новітньої доби.

Цікава розвідка Ю. Габермаса "Відносини між системою і життєвим світом в умовах пізнього капіталізму" є важливим фрагментом його знаменитої "Теорії комунікативних дій. Критики функціоналістського розуму" [18].

Не торкаючись усього спектру характеристик політичної системи розвинутих капіталістичних держав, розглянутих філософом у цій праці, вважаємо за доцільне наголосити декілька суттєвих моментів, що мають, на нашу думку, важливе значення для розуміння перспектив розвитку громадянського суспільства. Торкаючись питання т. зв. "масової демократії", Ю. Габермас, зокрема, зауважує, що коли мислити в рамках моделі з двома системами управління, тобто за допомоги грошей і влади, то економічна теорія демократії, сформульована в термінах марксистського функціоналізму, видається йому вельми недосконалою. Порівнюючи обидва методи управління, автор робить висновок, що влада потребує більш глибокої інституціоналізації, ніж гроші. Гроші, за його словами, закорінюються у життєвому світі через інститути буржуазного приватного права, тому теорія вартості може відштовхуватися від договірних відносин між найманими працівниками і власниками капіталу. У той же час, для здійснення владних повноважень недостатньо створити такий суспільно-правовий аналог організації управління, що й в економічній системі (мається на увазі законодавче регулювання публічної сфери). Окрім цього ще існує потреба легітимації панівного порядку. Процес легітимації упорядковується у формі вільних, таємних, загальних виборів з опорою на свободу слова й організацій та в умовах багатопартійної системи. Між капіталізмом і демократією встановлюються тісні, але напружені стосунки. Принципи соціальної інтеграції відіграють дуже важливу роль. Демократичні конституції постулюють примат життєвого світу над підсистемами, що виокремилися з організаційних структур суспільства. Нормативний принцип демократії полягає у тому, що системно організовані сфери діяльності мають функціонувати, не руйнуючи цілісності життєвого світу. Тобто стверджується примат соціальної цілісності.

У процесі кожного самостійного дослідження історії фактично відбувається народження "особового знання" у більш широкому сенсі цього поняття. Зрозуміло, що не може не бути цікавим і корисним спеціальний розгляд самого механізму народження знання (як це, власне, й передбачається згаданою вище постпозитивістською парадигмою). На нашу думку, предметний аналіз проблеми довіри у контексті функціонування зазначеного механізму в рамках загальної системи комунікаційних зв'язків, як в межах, так і за межами наукового співтовариства має становити особливий інтерес для теорії і методології історії.

Такий аналіз є особливо актуальним для тотальної суспільної недовіри між українцями, що сформувалася протягом надзвичайно суперечливого періоду перших десятиліть української незалежності і радикально загострилася у процесі відкритого суспільного протистояння і запуску некерованих руйнівних процесів у ході силового переформатування української національної державності.

Трагічна театральність сучасної української історії потребує з боку теоретиків історії нового осмислення шокуючого потенціалу нахабної театралізації історизму. Реальна людська історія має свою драматургію, яку давно намагаються зрозуміти і описати історики. В епоху постмодерну історики дійшли думки, що неможливо і необов'язково дошукуватися змісту реальної п'єси, а цілком можна творити свою власну з випадкових уламків історичної інформації та загальноновизнаних фактів. Видатний театральний режисер Мейерхольд писав свого часу про те, що у кожному драматичному творі є два типи діалогу – один “зовнішньо необхідний” (слова, що супроводжують і пояснюють дію), а другий “внутрішній” (той діалог, який “глядач має підслухати не у словах, а в паузах, не у криках, а у мовчанні, не в монологах, а у музиці пластичних рухів”). Йдеться про глядацьку здатність до тлумачення події і адекватність врахування творцем і режисером-постановником п'єси такої спроможності глядача і читача, тобто про поглиблене врахування прагматичного виміру. Мейерхольд зауважував, що “у драмі слово – недостатньо сильне знаряддя, щоб виявити внутрішній діалог. (...) Промовляти слова, навіть гарно їх промовляти, ще не означає – сказати. Виникла необхідність шукати нові засоби висловити недоказане, виявити приховане. Жести, пози, погляди, мовчання визначають істину взаємовідносин людей. Слова ще не все говорять”. Більшість людства – візуали, але хіба це привід перетворювати правду Слова на комікси? Після кожної революції широкі маси невідворотно відчують танталові муки пролетарів у трансформаційних країнах – задрість і зневіру. Революціонери ще здатні написати політичний трактат або роман “Що робити?”, але завжди після чергового етапу скасування “десяти заповідей” та “комедії масок” катастрофічно не вистачає нормальної і правильної книжки “Що не робити?”. Знаменитий революційний спектакль В. Маяковського “Містерія-буфф” вельми оригінально презентував пролетарів у вигляді харизматичних, але суттєво уніфікованих “нечистих”, які знущаються над старим світом.

Коли Жак, герой п'єси Шекспіра “Як вам це сподобається?”, виголосив монолог, що розпочинався знаменитими словами “Весь світ – театр. Жінки, чоловіки у ньому – всі актори...”, він просто розвинув сентенцію Гая Петронія, що прикрашала фронтон театру “Глобус” – “Mundus universus exercet histriam” (Увесь світ займається лицедійством – лат.). Відчуття й схоплення світу у традиції фікціоналізму має давню традицію, а Шекспір, який писав п'єси для “Глобусу”, цілком може вважатися справжнім глобалістом-фікціоналістом, котрий переконливо продемонстрував універсалізм людських емоцій і пристрастей в унікальних “людських ситуаціях”. У даному випадку, мабуть, можна говорити про своєрідний літературний старт філософської антропології у її широкому міждисциплінарному тлумаченні як справді глобального досвіду людинознавства. Наративно-діалогічна форма презентації історичного досвіду людського спілкування є, у даному випадку, формою творчого втілення історичного розуму. Й саме універсальність тлумачення історії й людини рятує твори Шекспіра від старіння. Адже правда про людину є завжди актуальною.

Історик змушений шукати істину не лише у документах і свідченнях, а й у практиках безперервного й повсюдного лицедійства минулого й сьогодення. Тож щоб вчасно зробити поправку “на вітер фантазії”, він має достатньо глибоко зрозуміти механізм народження трагедії. Ця проблема нам видається все ще недостатньо дослідженою у теоретичному плані. Свого часу Ніцше уважно

досліджував феномен драматургії не лише з любові до мистецтва. Він чудово розумів суспільствознавчу практичність такого знання, його необхідність для поглибленого розуміння живого, людського зв'язку історії й життя.

Істина або правда стають ще актуальнішими, коли хтось наполегливо прагне приховати її й використати в особистих інтересах. Перше, що роблять у таких випадках – це топлять їх у морі лукавого нарративу, затуляють дорогими та дешевими декораціями, відволікають увагу масштабними містеріями і політичними карнавалами. У кожному такому випадку це може означати лише одне – комусь дуже кортить “виграти” історичний час й першим привласнити додану вартість людської історії. У ситуації, коли театральна реальність стає більш переконливою ніж реальне буття, відповідь на лукіанівсько-ранкіанкське питання “Як усе відбулося насправді?” потрібно шукати у першу чергу в тексті п'єси й композиції окремих сцен. Необхідно якнайскоріше збагнути основний принцип будови сценічного простору і моделювання сценічного часу. Наступний крок – з'ясування прагматики людської комунікації головних дійових осіб. Спосіб пошуку прихованої істини реального буття – самостійне прочитання п'єси історії або ж використання суфлерської підказки – й визначає, зрештою, ступінь реальної схильності до свободи. Після знайомства з текстом кожний або самотужки обирає для себе роль, або мовчки погоджується із запропонованим, чи то нав'язаним режисерами вибором. Хитрий нарративний розум – головний режисер глобального театру.

Тлумачити світ театру й людей театру як щось геть штучне, як цілий всесвіт суцільних умовностей теж є перебільшенням. Таке тлумачення видається прийнятним лише щодо поганого театру із бездарними акторами, задіяними у бездарній п'єсі. Справжній театр – це перш за все правда про людину, це повноцінна людська реальність. У цьому сенсі з'ясування концепту історичного нарративу – надзвичайно важливий, але лише перший крок до розуміння проблеми театральності історичного буття. У традиційному розумінні театральність як поняття історії, теорії і соціології театру, що характеризує притаманну сценічному мистецтву сукупність засобів вираження. Поняття “театральність” слугує для акцентуації відмінності театральної “реальності” від інших видів мистецтва (зображального, словесного) та від так само умовних конструкцій “реальності”, вибудованих їх власними засобами. Однак разом з тим, театр залишається формою нарративу, що органічно поєднує вербальні і невербальні засоби передачі інформації та психологічного впливу. Народжений із багатоманіття церемоніалів, театр прямо пов'язаний із широким контекстом найрізноманітніших колективних репрезентацій (у тому числі й, приміром, політичних або судових). Відповідним чином спрацьовує й зворотній зв'язок. Досить часто можна спостерігати як політика перетворюється на поганий театр, а історичні події розвиваються за сценаріями сакральних, станово-придворних, народно-майданних і поховальних обрядів. Соціокультурний характер норм конструювання сценічної реальності, конвенцій акторської поведінки роблять їх не лише придатними для “конструювання” реальної історії, а й потребують ретельнішого врахування у процесі пошуку історичної істини. Власне, той чи інший політичний спектакль, влаштований з метою організації й консолідації потрібного масового руху, вже сам по собі є реальною історичною подією, попри усю свою цілком очевидну театральність. Він є інструментом творення історії й потребує відповідного теоретико-методологічного осмислення. Кривавий український “театр масок”, технологія якого швидко поширюється по всіх куточках поки що “Великої України”, просто зобов'язує дослідників до теоретико-методологічної революції у поглядах на будь-які попередні, нинішні й майбутні революції.

Список використаних джерел

1. *Метанаррація* // История философии: Энциклопедия / Сост. и главн. науч. ред. А. А. Грицанов; науч. ред. Т. Г. Румянцева, М. А. Можейко. — Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. — С. 615–616. 2. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н. А. Шматко. — М.—СПб: АЛЕТЕЙЯ, 1998. — С. 11–12; 72–73; 112; 121–122. — [Электронный документ]. — Режим доступа: http://lib.ru/CULTURE/LIOTAR/liotar.txt_with-big-pictures.html 3. *Сосна Н. Н.* Фотография и образ: Визуальное, непрозрачное, призрачное. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. 4. *Кувшинов С. В., Ярославцева Е. И.* Сетевые перспективы. Возможности человека в оцифрованном мире. Human IT. — МО, Щелково: Онтопринт (Издатель Мархотин П.Ю.), 2011; *Ярославцева Е. И.* Человек современной сетевой парадигме. — Москва, “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2011. — 352 с. 5. *Ясперс К.* Психология звитоглядів / Пер. з нім. О. Кислюк, Р. Осадчук. — К.: Юніверс, 2009. 6. *Лактионов А.* По обе стороны “линии доверия” // Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию: Пер. с англ. / Ф. Фукуяма. — М.: ООО “Издательство АСТ”; ЗАО НПП “Ермак”, 2004. — С. 6–7. 7. *Иноземцев В. Л.* Рецензия на книгу: Fukuyama F. Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity // Свободная мысль. — 1998. — № 1. — С. 125–126. 8. *Розуміння* / Філософський енциклопедичний словник / Гол. ред. В. І. Шинкарук / Ін-т філософії НАН України. — К.: Абрис, 2002. — С. 556; *Малахов В. С.* Проблема исторического понимания в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера // Историко-философский ежегодник. — М., 1987. 9. *Попова Т.* Историография сегодня: три штриха с резюме к проблеме институционального кризиса / Історіографічні дослідження в Україні / Гол. ред. В. А. Смолій; відп. ред. О. А. Удод. — К.: НАН України. Ін-т історії України, 2008. — Вып. 19. — С. 57–58; *Колесник І. І.* Интеллектуальные співтовариство як засіб легітимації культурної історії України ХІХ століття // Український історичний журнал. — 2008. — № 1. — С. 169–193; *Политические* и интеллектуальные сообщества в сравнительной перспективе: Материалы научной конференции. 20–22 сентября 2007 г. — М., 2007. 10. *Репина Л. П.* История исторического знания / Л. П. Репина, В. В. Зверева, М. Ю. Парамонова. — М.: Дрофа, 2004. — С. 212. 11. *Гумбрехт Х. У.* После уроков истории / Гумбрехт Х. У. В 1926 году: На острие времени / Пер. с англ. Е. Канищевой. — М.: Новое литературное обозрение, 2005. — С. 465–466. — [Электронный документ] — Режим доступа: <http://abuss.narod.ru/Biblio/gumbrecht.pdf> 12. *Башиляр Г.* О природе рационализма (1950) / Новый рационализм. — М. 1987. — [Электронный документ] — Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000334/st001.shtm> 13. *Гуссерль Е.* Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Заг. ред. Л. Ландгребе; пер. з нім. В. Кебуладзе. — К.: ППС-2002, 2009. — 356 с. 14. *Оукиот М.* Вавилонская башня / Оукиот М. “Рационализм в политике” и другие статьи / Пер. с англ. И. И. Мюрберг, Е. В. Косиловой, Ю. А. Никифорова, О. В. Артемьевой; общ. ред. Л. Б. Макеевой, А. Б. Толстова, М. Ф. Косиловой. — М.: Идея-Пресс, 2002. — С. 127. 15. *Гуссерль Е.* Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки / Пер. нім. В. Кебуладзе. — Київ: ППС-2002, 2009. — С. 276–277. 16. *Грицанов А. А., Буйко Т. Н.* Жизненный мир / История философии: Энциклопедия / Сост. и главн. науч. ред. А. А. Грицанов; науч. ред. Т. Г. Румянцева, М. А. Можейко. — Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. — С. 354–355. 17. *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии / Пер. с англ.; общ. ред. В. А. Лекторского, В. И. Аршинова; предисл. В. А. Лекторского. — М., 1985. — 350 с. 18. *Хабермас Ю.* // THESIS. — Весна, 1993. Т. 1. — Вып. 2. — С. 123–136; *Хабермас Ю.* Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма / Пер. с нем. В. И. Иванов / Habermas J. Theorie der Kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft 2. Bde. 3, durch. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985 — Bd. 2. — S. 504–522; *Horster D.* System und Lebenswelt. Arbeit am noch immer unvollendetem Projekt der Aufklärung: Jurgen Habermas wird 80 / “Hannoversche Allgemeine Zeitung”. — Nr. 139 vom 16. Juni 2009. — S. 8.

Олег Горенко

ПОСТМОДЕРНАЯ ДЕЛЕГИТИМАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ И ПРОБЛЕМА ДОВЕРИЯ

В статье рассматриваются теоретические аспекты социальной функциональности исторического знания и перспективы его легитимации в условиях распространения постмодернистского релятивизма. Акцентируется ключевая роль проблемы доверия в деле модернизации методологических основ исторической науки и в процессе выработки адекватной интерпретации демократической трансформации европейского континента.

Ключевые слова: постмодерн, проблема доверия, театральность, опыт.

Oleh Horenko

**POSTMODERN DELEGITIMATION OF HISTORICAL KNOWLEDGE AND
THE PROBLEM OF CONFIDENCE**

The article focuses on theoretical aspects of social functioning of historical knowledge. Special attention is paid to perspectives of its legitimation in conditions of widening postmodern relativism. The key role of confidence problem in modernizing methodological basis of historical studies and in choosing adequate interpretation of democratic transformation of European continent is also accentuated here.

Key words: postmodern, problem of confidence, theatricality, experience.