

**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

## **ТРАНСФОРМАЦІЯ ЖИТТЄВОГО СВІТУ Й ГУМАНІСТИЧНИЙ АНТРОПОЦЕНТРИЗМ ІСТОРІОПИСАННЯ**

*Стаття присвячена актуальній проблемі гармонізації усе більш різноманітного методологічного інструментарію історичних досліджень із потребою поглиблення цілісності розуміння людини як суб'єкта й об'єкта історичного процесу. Людинотворча функція культури потребує активної співпраці науковців різних напрямків. На кожному новому історичному етапі, в умовах швидких змін конкретно-історичної ситуації цивілізаційного вибору набуває неабиякої ваги поглиблення розуміння людської природи. Тягар ментальних стереотипів, демонстрація расової і національної нетерпимості в усі часи залишались джерелом небезпечних конфліктів. Потенціал історичної антропології ще далеко не вичерпаний у сенсі методологічного саморозвитку вітчизняного історіописання. Активна сегментація і специфікація методологічного світогляду сучасного науковця часом призводить до ерозії гуманітарного відчуття історичного часу, до втрати людини, втрати розуміння її життєвого світу. У цьому сенсі відомий гуссерлівський концепт «життєвий світ» має значну перспективу з погляду розширення горизонтів сучасної історичної епістемології. Опозиція «людина — система» у просторі історичного досвіду та історичної свідомості загалом надають практичного змісту процесу дослідження актуальної еволюції європейського громадянського суспільства. Постмодерна «окупація життєвого світу» (Ю. Габермас) в умовах глобалізації призводить до завищеної оцінки можливостей «системи» й відповідної недооцінки можливостей та ролі людини. Це, своєю чергою, спричиняє знецінення людського досвіду як найбільш реального змісту історичної науки.*

**Ключові слова:** людина, система, життєвий світ, історична антропологія, трансформація, громадянське суспільство.

**Oleg Gorenko**

PhD in History, Senior Researcher

Institute of History of Ukraine

of the National Academy of Sciences of Ukraine

4, Mykhailo Hrushevskiy Street, Kyiv, 01001, Ukraine

E-mail: vsesvit\_vid@ukr.net

## **TRANSFORMATION OF LIFE WORLD AND HUMANISTIC ANTHROPOCETRISM OF HISTORIOGRAPHY**

*The article deals with a topical problem to harmonize the ever growing diversity of methodological tools for historical research and the necessity to deepen homogeneous understanding of a human being both as a subject and an object of a historical process. Humanforming function of culture requires active cooperation of different scientific approaches. In the conditions of rapid changes of real historical situation of civilizational choice it becomes extremely important to probe deep into essence of human nature.*

*Controversial interpretation of human nature, the burden of mental stereotypes, the lack of racial and national tolerance remained the source of dangerous conflicts at all the stages of historical development. The potential of historical anthropology is far from being exhausted in a sense of methodological selfdevelopment of national historiography. Active segmentation and specification of general methodological outlook of a modern scientist sometimes leads to erosion in humanistic perception of a historical moment, to a neglect of a human being, to misunderstanding of his or her life world.*

*In this sense a well-known Husserl's concept "life world,, has a good perspective from the point of view of widening the horizons of modern historical epistemology. In the paradigm of historical experience and historical consciousness the opposition human being — system acquires purely practical content in the process of investigating real evolution of European civil society. Postmodern "occupation of life world" (Habermas) in conditions of globalization leads to reevaluation of possibilities of the system and corresponding underevaluation of the possibilities and the role of the human being. And this, in its turn, leads to underestimation of human experience as the most important content of historical science.*

**Keywords:** human being, system, life world, historical anthropology, transformation, Civil Society.

Доба всевладдя «абсолютного матеріалізму», попри його революційне скасування, залишила помітні шрами на методологічній свідомості у вигляді звичної зневаги до законів саморозвитку індивідуальної і колективної свідомості. Свята віра у безмежні можливості керованого раціоналізму й досі доволі часто стає на заваді реалізму. Кожна спроба поєднання минулого, сьогодення і майбутнього викликає в деяких істориків внутрішню тривогу внаслідок відсутності абсолютної надійності будівельного матеріалу. Значно спокійніше мати справу з напрацьованими гронами історичних фактів, котрі вже пройшли стадію архівної верифікації. Зрозуміло, що занадто велика віра у чарівну силу методології є так само необґрунтованою, як і неповага до неї. Адже сама по собі методологія не робить людину істориком. Як влучно зауважив з цього приводу Макс Вебер, знання анатомії ще мало кому допомогло у процесі ходи. Однак цінність постійного методологічного пошуку залишається незаперечною, оскільки саме такий пошук сприяє концептуальному розумінню кожної унікальної історичної ситуації, робить мислення науковим і органічним, більш захищеним від свавільної каузальності повсякденного людського мислення та агресії старих і нових ідеологічних штампів.

Самостійний пошук все нових і нових фактів, тим більше таких, що здатні змінювати попередню інтерпретацію масштабних історичних перетворень, є справою благородною й науково корисною у багатьох відношеннях. Але що робити, коли у вирі стрімких історичних змін проблема досвіду радикалізується таким чином, що розбурхане суспільство потребує не нових фактів або послідовного викладу фактів давно відомих, а конкретних відповідей на виклики сьогодення? Коли конкретна історична ситуація потребує термінового глибокого осмислення і негайної реакції в інтересах виживання спільноти?

У цьому, власне, й полягає сенс питання «про користь і шкоду історії для життя», дохідливо сформульованого Ф. Ніцше, котрий свого часу закликав істориків «навчати жити». Значно раніше аналогічним чином розмірковував Д. Г'юм у своєму знаменитому «Трактаті про людську природу», коли він писав про «мистецтво жити і спілкуватись». Міркування філософа про творчий потенціал людського спілкування цілком можна вважати паростком комунікативної теорії Ю. Габермаса та Н. Лумана. Людська природа є фундаментом досвіду. Історики капітують перед неповторністю подій. Однак на щастя (а інколи й на горе), існує сегмент історичного досвіду, який не залишає сумнівів у своїй реальній корисності — це досвід про людину. У загальному руслі новітніх вітчизняних досліджень проблеми стилю мислення, з огляду на невпинне зростання інтересу до історії ментальностей, враховуючи все більшу популярність проблематики інтелектуальної історії — історії ідей,

вважаємо корисним ближче познайомитися з концертом «життєвого світу», котрий є своєрідною точкою перетину феноменологічного та історико-антропологічного підходів.

«Життєвий світ» (*Lebenswelt*) — одне з центральних понять пізньої феноменології Е. Гуссерля. Воно 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 висування на перший план теми «кризи європейського людства, науки і філософії», теми, що не може залишити байдужим і жодного сучасного історика. Причини цієї кризи 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, на думку Гуссерля, й покликана була стати 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 випливали, й отримала назву «життєвий світ». Це є своєрідна дофілософська, донаукова, первинна у гносеологічному сенсі свідомість, що існує ще до свідомого прийняття індивідом певного теоретичного постулату. Особливе значення концепту «життєвий світ» полягає, зокрема, 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<sup>1</sup>. Генетична феноменологія, окреслена у знаменитій праці Гуссерля «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» (1936; повністю надрукована у 1954) була вельми своєчасним попередженням про втрату гуманістичного антропоцентризму тогочасною європейською наукою. Філософ вбачав велику небезпеку у забутті «життєвих потреб» людини, самоусуненні від питань цінності і смислу. Він не був у своїй критиці антиєвропейцем, а лише тонко відчував грізну перспективу втрати Європи. Сучасним романтичним єврооптимістам не завадила би порція такого роду вимогливого гносеологічного реалізму.

На загал можна говорити про закоріненість цього підходу в добре відомій традиції апіоризму. Це є свого роду альтернативний до неоплатонізму екзистенційний проект, що становить значний інтерес з погляду теорії історії. Опосередковано він уже досить тривалий час реалізується в царині інтелектуальної історії (головним чином через популярний концепт «особового знання» М. Полані)<sup>2</sup>. Хоча, щиро кажучи, ознаки врахування особливої ролі нетематизованої периферії людської свідомості та

апріорних культурно-історичних детермінант можна знайти в методології кожного серйозного історика. Легко переконатися у цьому можна, при-міром, ближче познайомившись із методологічними новаціями знаменитої «школи Анналів»».

З погляду можливостей історико-антропологічного розширення пізнавальних горизонтів соціальної історії безперечний інтерес становить оригінальна розвідка Ю. Габермаса «Відносини між системою і життєвим світом в умовах пізнього капіталізму», яка є важливим фрагментом його знаменитої «Теорії комунікативних дій. Критики функціоналістського розуму»<sup>3</sup>.

«Нова історична наука» давно не є методологічною новиною для вітчизняних істориків. «Історична антропологія» — один з її перспективних напрямків. Хоча звісно, в умовах масового захоплення історіософським етноцентризмом вона не може конкурувати з надзвичайно популярною «історією ментальностей». Мабуть тому, що остання є націленою на колективний внутрішній світ, душевний склад певної спільноти, на тлумачення своїх і чужих національних особливостей. «Історична антропологія» (або «антропологічно орієнтована історія») має більш індивідуальний, людиноцентричний, локусний погляд на цивілізаційний процес. В основі історико-антропологічного підходу лежить сприйняття людини як такої. Вже потому на цю основу накладаються її етнологічні, демографічні, географічні, психологічні та інші характеристики.

Вважається, що популярності історичної антропології найбільше посприяли оригінальні праці Марка Блока, Жака Ле Гоффа, Філіпа Ар'еса, Наталі Земон Девіс, однак насправді список авторитетних представників згаданого напрямку історіописання можна суттєво розширити. Мікроісторичний аналіз конкретних обставин людського життя й людської поведінки приваблює дослідників своєю майже художньою свободою в поєднанні з прискіпливою увагою до історичних фактів. Людина досліджується в детально проаналізованій конфігурації фактів, а сама конфігурація і факти, що її утворюють, уважно перевіряються на життєву правдивість, джерелом якої стає більш глибоке тлумачення людської природи. В одну й ту ж саму річку історії не можна зайти двічі з огляду наплинність часу й неповторність комбінацій його ідейного і ситуаційно-подієвого наповнення. Але людина, котра регулярно каламутить воду в цій річці, залишається напрочуд стабільною у своїх звичках, нахилах, фундаментальних прагненнях і базових реакціях на зовнішні подразники матеріального та духовного характеру. Людська природа і природа людського розуміння навколишнього світу та собі подібних у багатьох випадках виявляється єдиним ключем до розуміння причинно-наслідкового зв'язку реальної історії. Знання про людину і про механізми її спілку-

вання — найцінніший досвід, який видобувається з неозорих покладів людської історії. Не випадково А. Мегілл вважав, що «зразками «історії знизу» можуть слугувати праці, котрі асоціюються з історико-антропологічними пошуками на кшталт «Повернення Мартена Гера» Н. Земон Девіс або «Монтайю, окситанське село» Е. ле Руа Ладюрі, де життя інтерпретується на основі досвіду людини, а історія — на основі прослідковування життя»<sup>4</sup>.

Симптоматично, що за бажання, у кожній країні віднайдеться ціла плеяда дослідників, які, принаймні, поділяють базові ідеї та підходи «школи Анналів». Насправді людиноцентричний підхід так само старий, як і сама наука історія (а тим більше філософія історії). «Антропологізація історії» є незаперечним фактом. На сьогодні ключовим питанням стає те, наскільки гуманістичним у кінцевому підсумку залишається цей загальнолюдський «шлях до себе» через осмислення свого минулого.

Як вважає М.М. Кром, сучасна історична антропологія виглядає закономірною стадією тривалої еволюції історичної науки. Фаза «антропологізації» припала на той момент, коли розпочався історіографічний відкат від аналізу «нерухомих» структур у напрямку вивчення мотивів і стратегій поведінки людей — реальних «акторів» у драмі Історії<sup>5</sup> Фундаментального значення набув широкий міждисциплінарний діалог, методологічний контакт істориків з антропологами, а в загальному підсумку інтелектуальна взаємодія історіософії та філософської антропології.

Взаємозв'язок історії та філософії є значно глибший, ніж це видається на перший погляд. Особливо, коли це стосується філософської антропології, котра, як і наука історія, є наукою про людину. Класичні праці Марка Блока або Люсьєна Февра мають тонкий, але дуже відчутний філософсько-антропологічний аромат. Цілком достатній, щоб спонукати «усюди шукати людину». На нинішньому, можливо найскладнішому етапі історичного розвитку сучасної Української держави консолідовані зусилля філософів, істориків, соціологів, економістів, юристів, філологів — на загал усіх представників вітчизняних наук гуманітарного циклу — набуває особливого значення. Адже від органічної гуманітарної цілісності в різноманітні величезною мірою залежить майбутнє Української держави. У цьому сенсі методологів історичної науки має безперечно зацікавити чергова цікава праця знаного українського філософа Н.В. Хамітова, принаймні в сенсі більш системного відчуття людського змісту реальної української історії. Що важливо, з погляду відчуття української «ситуації часу», філософ здійснює спробу розгляду «європейської людини» в контексті філософської антропології, з акцентом на *відмінність і єдність архетипів культури*. Не менш цікавими для професійного історика є й подальші міркування автора щодо *практичного повороту у*

*вітчизняній філософській антропології та самостійного осмислення цивілізаційного проекту України.* Обґрунтованою актуалізацією методологічного дискурсу можна вважати запропоноване автором тлумачення філософсько-антропологічних проблем консолідації і конфронтації у сучасній Україні.

З погляду дослідника історії зазначений комплекс питань набуває особливої актуальності, але, на нашу думку, дещо в іншій конфігурації реальної історії. *Консолідація українського суспільства* безперечно залишається проблемою номер один. Під кутом цієї проблеми і має, на нашу думку, вирішуватися й перспектива «європейської людини» в Україні, і перспективи «практичного повороту».

Екзистенційні й соціальні ландшафти Європи XXI століття поєднуються у Н.В. Хамітова цілком органічно<sup>6</sup>. Якщо футур-антрополог створює образ майбутнього у свідомості сучасників, історик створює образ минулого. За великим рахунком, це є достатньо схожі за своєю розумовою природою операції з внутрішнім людським часом. Стара європейська хвороба під назвою «криза повноти життя» дається взнаки на українських теренах відчутно як ніколи. Іронія над попередньою культурою не просто переважає творчу самоіронію, а прагне її абсолютно заперечити, нівелювати, представити як брак патріотизму і форму політичної безвідповідальності в умовах гібридної війни. Екзистенціальна комунікація перестає слугувати запорукою ментальної єдності спільноти саме тоді, коли вона є найбільш необхідною з погляду колективного майбутнього, наповненого якісно новим європейським змістом. Екзистенційно-антропологічний тип українця відчутно втрачає своє внутрішнє багатство внаслідок нового ідеологічного тиску й закинутості у значно більш небезпечне соціальне буття. Сучасна тривожна еволюція славнозвісної «європейської людини» у вигляді найрізноманітніших радикальних рухів і течій суттєво сприяє екзистенціальній поляризації українства в умовах загальної деградації гуманістичних стандартів політичної культури.

Криза довіри в суспільстві не може не впливати на рівень довіри до вітчизняної гуманітаристики. Подолання цієї кризи є спільним завданням представників різних наук гуманітарного циклу. Йдеться про повернення втраченого гуманістичного змісту при одночасному завоюванні інтересу широкої публіки у кращому розумінні цього поняття. Потрібно позбавити людей неприємного відчуття нераціональності витрат безцінного особистого часу в процесі вивчення історії. Тотальна історія Марка Блока і Люсьєна Февра була і залишається яскравим прикладом наукового розуміння екзистенціальних викликів історичної свідомості в умовах ціннісної трансформації суспільства.

Глибинний антропоцентризм відчувається в базовому розумінні людини як зосередження всіх притаманних їй видів діяльності. На думку Л. Февра, історик може з особливим інтересом ставитися до одного з цих видів, однак при цьому він не повинен забувати про те, що будь-який з цих видів завжди стосується цілковито усієї людини. Вчений глибоко переконаний, що предметом дослідження історика є не один з аспектів людської діяльності, а сама людина на фоні соціальних груп<sup>7</sup>. Дослідник знову і знову наголошує, що історія є наукою про людину. Соратник Л. Февра і співзасновник журналу «Аннали соціальної та економічної історії» М. Блок обстоював здавалося б парадоксальну думку про молодість історичної науки, наголошуючи на недосконалості її методів. Однак, акцентуючи непересічну роль суміжних соціальних наук у становленні історії як аналітичної дисципліни, дослідник не втрачає цілісного *людського первня*, глибинного філософсько-антропологічного відчуття історичного часу. Апологія історії від Марка Блока — це натхненна апологія людського змісту нескінченного історичного процесу. На переконання дослідника, питання про доцільність, виправданість історичної науки зовсім не варто вважати дрібними сумнівами цехової спільноти, оскільки ця проблема безпосередньо стосується всієї західної цивілізації. Цивілізації, котра завжди покладала великі надії на свою пам'ять. При цьому вчений дуже влучно зауважує про небезпеки погано розтлумаченої історії. Адже, на його думку, погано розтлумачена історія, коли від неї не відректися, у кінцевому підсумку здатна збудити недовіру й до історії з достатньо чітким і зрозумілим змістом.

Як наголошує дослідник, кожного разу, коли сформовані суспільства, переживаючи безперервну кризу зростання, починають сумніватися в собі, вони зазвичай перепитують себе, а чи праві вони були, апелюючи до минулого, і чи правильно вони формулювали свої питання до минулого. М. Блок образно називає такі стадії саморефлексії історичної свідомості «іспитом совісті»<sup>8</sup>. Сам учений склав цей іспит успішно, хоча й ціною власного життя. Після нищівної поразки Франції від нацистської Німеччини вчорашній капітан французької армії відхилив пропозицію щодо еміграції і невдовзі приєднався до Руху Опору. У березні 1944 року він був арештований гестапо. Попри жорстокі тортури, М. Блок не виказав своїх товаришів і 16 червня того ж року був розстріляний разом з іншими патріотами. Його останніми словами був заклик: «Хай живе Франція!» Історик на етапі свого особистого «іспиту совісті» зробив правильний історичний вибір. І його Франція вижила.

Можна лише позаздрити відомому французькому історику й соціологу, професору Сорбонни Жану Башлеру, який, окрім фахових конкретних історичних розвідок, дозволяв собі створювати дотепні праці на

кшталт «загальна історія всього». Він не втрачав надії дізнатися, яким саме чином людський вид став тим, чим він є. І як, наробивши стільки жаклих колективних дурниць, він не здійснив свого самознищення, кожного разу відкриваючи нові перспективи внутрішнього самооновлення. Напрацювання суміжних до історії наук знаходили у Ж. Башлера своє використання попри будь-які професійні підозри у зраді класичному історичному методу. Його варіант біографії *Homo sapiens* хоча й задовольняє смаки здебільшого прихильників історіософської моделі дослідження минулого, але в умовах постмодерного розгулу фрагментації суб'єкта історії та результатів його життєдіяльності переконливо засвідчує невмирущу гносеологічну цінність цілісного атропоцентричного тлумачення глобального історичного процесу. Увага до людської природи як джерела найрізноманітніших історій і найсуперечливіших політичних моделей творення людського майбутнього набуває особливої актуальності в умовах чергового розгортання небезпечних кризових явищ у сучасному світі загалом, і на європейських теренах зокрема. Коли Ж. Башлер згадує, приміром, відомі спроби грецьких філософів механічно визначити оптимальну чисельність громадян полісу, він цілком слушно нагадує при цьому про очевидну складність усвідомлення пересічним грецьким громадянином вельми суттєвої різниці між варіантами життя *полісом* і життя *політією*. В інтелектуальному просторі української реформи місцевого самоврядування особливого значення набувають тверезі зауваження вченого про те, що «дієвці маленького, центрованого і суверенного полісу — це не окремі люди й не роди, а «доми» — життєві одиниці». При цьому безпосередньо в елітних колах зазначений «дом» включає «родичів, слуг і клієнтуру і може стати дуже потужним і впливовим»<sup>9</sup>. Сучасне звучання цієї тези у специфічних українських умовах набуває особливої гостроти з урахуванням непересічного впливу численних «родичів, слуг і клієнтури» на процес реалізації найважливіших стратегічних рішень, котрі визначають майбутнє країни і цілого народу, втомленого очікуванням солодких плодів національної незалежності й омріяного державного суверенітету. Як довела складна українська історія, окреслена Ф. Тьонісом складна еволюція спільноти й суспільства напрочуд швидко піддається суперечливим впливам славнозвісної «людської природи». Історична антропологія допомагає «відчутти» реальну історію, і гносеологічний потенціал, своєю чергою, має знайти відповідне відображення в царині теорії історії<sup>10</sup>.

Інтелектуальною ознакою сучасного історичного етапу розвитку суспільствознавства не лише в Україні або на пострадянських теренах, а й на теренах усієї об'єднаної Європи та, мабуть, цілого світу є усе глибше поєднання політичної теорії і теорії історії у просторі універсального

дискурсу громадянського суспільства. Підґрунтям такої інтелектуальної інтеграції є оригінальне сполучення політичної теорії і практики в сучасному історичному процесі, позначеному радикальним зростанням прагматичного інтересу до розвитку громадянської ініціативи і найрізноманітніших форм соціальної самоорганізації. Із розвитком інформаційно-комунікаційних технологій швидко розвіюється надмірний індивідуалістичний скептицизм лібералізму щодо ролі мас в історії. Кожний вдало реалізований через соціальні мережі флешмоб приховує в собі свіже зерно революційної непередбачуваності і вже завдяки цьому стає буттєвою спонукою для дослідників. Теоретичне осмислення явищ реальної історії з урахуванням якісно нового політичного контексту «наступальної демократії» набуває нового значення. Відповідно, й такі фундаментальні філософські категорії як «життєвий світ» і «система» потребують якісно нового осмислення, зокрема й з боку істориків. Попри будь-які нові перспективи історіописання, попри все постмодерне різноманіття підходів і локусів, раціональний методологічний синтез політичної історії та політичної теорії є, за нинішніх умов, неунікним.

Комунікативний і етико-дискурсивний вимір сучасного історичного пізнання є настільки очевидним, що сам по собі не потребує жодного обґрунтування. Як відомо, солідна праця Джин Л. Коен та Ендрю Арато «Громадянське суспільство і політична теорія» містить спеціальний розділ, присвячений ролі дискурсивної етики в теорії і практиці громадянського суспільства<sup>11</sup>. Більше того, автори безпосередньо звертаються й до історико-теоретичної проблематики у процесі свого розгляду «історичистської критики» у працях Карла Шмітта, Райнгардта Козеллека та Юргена Габермаса. Можна сказати, що глибинні історико-теоретичні інтенції має й авторський аналіз більш жорсткої «генеалогічної критики» сучасного громадянського суспільства, запропонованої Мішелем Фуко.

Докладно зупинятися на особливостях інтерпретації зазначених самобутніх тлумачень ідеї громадянського суспільства особливої потреби, мабуть, немає, оскільки детально ознайомитися з ним можна у відповідних розділах згаданої праці<sup>12</sup>. Дозволимо собі нагадати лише декілька важливих позицій, що видаються достатньо цікавими з погляду нашого непередбачуваного сьогодення. Безпосередній інтерес для осмислення динаміки сучасного культурно-цивілізаційного діалогу України і Європи становить, приміром, рефлексія Дж.Л. Коен та Е. Арато з приводу коментарів К. Шмітта до тези Х. Арентт про пріоритетність «гадки», «погляду» перед «інтересами» в концепції ліберального парламентаризму.

Не менш перспективним з погляду сучасної прагматики видається й розгляд обстоюваної Ю. Габермасом моделі істинної аргументації, котра

відрізняється від політичної промови, виголошеної зі стратегічною й риторичною метою. До глибоких роздумів підштовхують сучасного історика й авторські міркування з приводу дихотомії держави і суспільства в інтерпретації Р. Козеллека. Найціннішим у цьому випадку є, мабуть, те, що через посередництво дискурсу громадянського суспільства історик вже самостійно виходить на теоретичне першоджерело, на більш широкий контекст оригінального мислення і Х. Арендт, і Р. Козеллека<sup>13</sup>.

У розвиток зазначеної полеміки доцільно більш уважно придивитися до загального характеру взаємодії системи й людини та, відповідно, акцентувати особливу історичну роль правосвідомості. Розуміння такої взаємодії є, на нашу думку, ключовою передумовою адекватного тлумачення ідеї громадянського суспільства. Вітчизняна теорія та методологія історії має достатньо інтелектуальних можливостей для кореляції свого розвитку з актуальними суспільними потребами. Попри всю попередню критику спроб абсолютизації історичного розуму, з'являються все нові і нові варіанти використання суб'єктами реальної політичної історії найбільш контроверсних здобутків славнозвісного «презентизму». Власне, сама проблема інструменталізації наукового пошуку з урахуванням викликів сьогодення, перспективи й обмеження такого кроку, активно обговорюється у середовищі європейських істориків<sup>14</sup>. Тож, традиція роздумів «про корисність і шкідливість історії для життя» не вгасає, а навпаки отримує новий стимул в умовах зростання непередбачуваності глобальних і регіональних процесів.

Наявна внутрішня логіка системи капіталізму зводиться, на думку Ю. Габермаса, до наступної теоретичної формули: системно інтегровані сфери дії повинні, якщо це буде потрібно, функціонувати навіть ціною технізації життєвого світу. На переконання філософа, системний функціоналізм Н. Луманна непомітно перетворює цей практичний постулат на теоретичний, змінюючи до невпізнанності його нормативний зміст. Ю. Габермас не погоджується з радикальною дихотомією інтерпретації громадянської активності у стартовому розділі праці Н. Луманна «Політичне планування» й, зокрема, із занадто радикальним протиставленням громадської думки, яка оберігає життєвий світ, і поглядів державного апарату, що виражає інтереси системи<sup>15</sup>.

Нам видається, що в такій критиці є сенс, уже хоча б тому, що громадська думка теж може бути продуктом системи або навіть компромісом кількох конкуруючих систем. Принаймні, доречно згадати аргументацію П. Бурдьє, який узагалі намірився довести, що громадська думка не існує як така. У поєднанні з цікавими міркуваннями цього ж автора з приводу ситуації, коли у процесі сучасної взаємодії оречовленої та інкорпорованої історій «мертвий хапає живого», проблематика враз-

ливості сучасної суспільної свідомості становить значний інтерес для історика, який чесно прагне з'ясувати механізм виникнення тієї чи іншої «ситуації». Увага П. Бурдьє до проблеми «символічної революції» стимулює пошуки поглибленого тлумачення взаємодії «системи» й «життєвого світу»<sup>16</sup>. Для розуміння «життєвого світу» взагалі є надзвичайно корисним більш активне використання інструментарію філософії символічних форм та історичної семіотики.

Як наголошує Ю. Габермас, місце «хибної» свідомості займає «фрагментована» свідомість, котра чинить опір просвіті з допомогою механізму оречовлення. У такий спосіб відбувається, за визначенням філософа, своєрідна «колонізація життєвого світу». Процес цієї специфічної «колонізації» описується наступним чином: імперативи автономних підсистем, скинувши ідеологічні шати, завойовують наче колонізатори, які прийшли у первісне суспільство, життєвий світ ззовні і нав'язують йому процес асиміляції. При цьому розсіяні друзки культури периферії не складаються в таку цілісну картину, що дозволяла б ясно уявляти собі сутність гри, в якій беруть участь метрополії і світовий ринок. На глибоке переконання Ю. Габермаса, теорія пізньокапіталістичного оречовлення, переформульованого в термінах «системи» і «життєвого світу», має бути доповнена аналізом культурного модерну.

Рівень правової культури багато в чому визначає характер взаємодії «системи» й людини. У цьому сенсі відзначений Гегелем нерозривний взаємозв'язок ідеї громадянського суспільства й ідеї права, правової держави потребує сьогодні якісно нового осмислення. Спроби тлумачити громадянське суспільство виключно як радикальну опозицію державності на етапі становлення самої цієї державності заводять теоретичні пошуки і суспільну практику в глухий кут. Тим більше, що тлумачення громадянського суспільства виключно як запеклого опонента держави, як її ненависника (і навіть гробаря), навряд чи логічно узгоджується з повсякчасними гучними запевненнями в палкій відданості ідеї національної державності. Потрібно чітко відрізнити нормальне прагнення до повноцінного забезпечення прав людини внаслідок реалізації конструктивного проекту громадянського суспільства від корисливих спроб реалізації знайомого ніцшеанського «жадання влади». Такі варіанти невідворотно перетворюють ідею громадянського суспільства на черговий варіант європейського нігілізму.

Нівелювання різниці між суспільно ефективною і суспільно безперспективною управлінською діяльністю є чистою софістикою у її традиційно-негативному смислі, тобто способом міркування, який спирається на навмисне порушення законів і правил формальної логіки. Релятивізм, конвенціоналізм, псевдодіалектика, інтелектуальний і моральний волюн-

таризм завжди слугували зручним знаряддям приховування істини з використанням «мови маскування», яку згадує К. Ясперс у своєму аналізі «духовної ситуації часу» ХХ століття. Сучасна софістика є виявом неадекватного стану суспільної свідомості в кризових умовах т.зв. «масового порядку»<sup>17</sup>.

Водночас, абсолютизація «системи», повна передача їй суверенітету особистості є не менш небезпечною (а часом стає й більш загрозливою для особистості), ніж примітивізована громадянська активність. У цьому сенсі будь-яке «знелюднене» тлумачення громадянського суспільства виключно як мережі зв'язків робить саму ідею громадянського суспільства черговою химерою. Без людини громадянське суспільство і справді стає порожньою семіотичною конструкцією, дерев'яним ідолом, позбавленим будь-якого екзистенційного й етичного змісту. «Знелюднення» соціальної теорії — це інтенція подвійної «закритості» суспільства. За політичного симбіозу «закритого громадянського суспільства» і «закритої влади» живі люди дійсно стають зайвими, серйозно заважають нечисленним обранцям долі.

Епоха пропаганди відкриває достатньо масштабні можливості для просування корпоративних інтересів, але, водночас, вона невідворотно готує й не менш масштабні проблеми в царині реальної економіки й реального соціального життя. Як тут не згадати сумні своїм екзистенційним реалізмом слова Л. Шестова, сказані ним у доповіді про Плотіна на філософському конгресі в Амстердамі (1928): «виправдання хоче не істина, а брехня. (...) Люди, як ми вже знаємо, дозволяють любити й поважати лише те, *quod semper, ubique*, що визнане на ринку»<sup>18</sup>. Мабуть, складності сучасного європейського ринку і змушують Європу відмовлятися від проklamованого рівноправного партнерства, вдаватися до перекручення власних принципів і навіть прагнути до скасування свого «пізнього капіталізму», котрий у розумінні Ю. Габермаса є моделлю органічної солідарності в умовах *правової держави з розвинутою системою соціального захисту*.

Сучасне зміцнення позицій радикально правих і лівих сил практично в усіх країнах-членах ЄС вже вкотре демонструє художню переконливість іронії історії. Будь-який варіант культу європейської командно-адміністративної системи має ще сумнівніші перспективи на руїнах командно-адміністративної системи радянського зразка (якщо, звісно, серйозно сприймати європейський постулат — «Моральність — це ідея свободи»). Адже кradії і шахраї, з якого б центру вони не координувалися, внутрішньо не здатні побудувати царство свободи. Де б вони не демонстрували свої видатні таланти — на високих державних посадах, чи в позолочених бункерах громадянського суспільства — вони працюють

виключно на себе й особливо не переймаються віддаленою перспективою.

Але ж, як у своєму трактаті «Основи філософії права» слушно зауважив розвінчаний релятивістами проповідник системного мислення Г.В.Ф. Гегель, «правове і моральне не можуть існувати для себе, вони повинні мати своїм носієм і своєю основою моральні принципи»<sup>19</sup>. Руйнувати ці принципи у самий момент їхнього народження — досить небезпечна практика. Бачити лише те, що у громадянському суспільстві «кожний сам собі мета», а інші — лише «засіб для досягнення певної мети», означає не розуміти глибинної суті цього нового устрою, що є розвитком ідеї держави і права. Відповідно, пропагувати скасування держави і права є, насправді, прихованим прагненням віддати спільноту під владу політичних шаманів, зняти обмеження для їхньої сваволі. Реальне громадянське суспільство — це наповнення ідеї держави і права повноцінним моральним змістом.

Шлях до свободи потребує власного розуміння свободи і власного бачення способів її досягнення. Тож внутрішній розвиток людини і зрілість її мислення є важливою передумовою процесу гуманізації системи, оскільки «для того, щоб мати думки права, слід бути сформованим для мислення і більше не перебувати в просто чуттєвому». Це є необхідним для самоорієнтації індивіда навіть у теоретично суверенному просторі комунікацій громадянського суспільства, оскільки «право, вступаючи в існування в формі буття закону, вступає також за змістом як застосування в стосунках до *матеріалу* взаємин, які в громадянському суспільстві виокремлюються й заплутуються до нескінченності ...»<sup>20</sup>.

Відмовитися від верховенства права (або його тимчасово призупинити з політичних міркувань) може пропонувати лише той, хто насправді прагне лише заплутати до нескінченності весь «*матеріал взаємин*» громадянського суспільства і завдяки цьому зробити основну масу громадян інтелектуально безпорадними й цілковито залежними і від кожного нового варіанту «зловісної держави», і від численних шахрайських варіантів «громадянської самоорганізації». У цьому сенсі, особлива роль справжніх (а не «муляжних») громадських організацій і полягає в тому, щоб розвіювати суспільно небезпечні фантоми, підпільно вироблені або за державного, або за приватно-громадянського сприяння.

В енциклопедичній статті знаного українського вченого С.В. Кульчицького слушно наголошується, що в сучасній практиці громадянське суспільство зазвичай вважається антитезою держави. Поборники демократії і прав людини високо цінують його як шанс і гарантію певної незалежності громадян від держави. Проте дослідник вважає за необхідне акцентувати на тому, що «сама держава захищає громадянське су-

пільство і робить можливим його існування. Важливі функції сучасної держави полягають у захисті приватної власності та у виробленні таких зразків очікуваної суспільної поведінки громадян, які сприяють зміцненню громадського порядку — так, щоб окремі уряди не змогли легко змінити суспільний лад. Підтримуючи політичне, економічне і соціальне середовище, в якому можуть виникати й діяти незалежні асоції, держава допомагає створенню і розвиткові громадянського суспільства»<sup>21</sup>.

Розтлумачити ідею права й ідею держави зрозумілою мовою, запобігти їхнім перекрученням, показати людям, як на практиці користуватися цими видатними ідеями для реалізації своїх життєвих інтересів, зробити самих людей кращими і зрозумілішими один для одного — благородне й в історичному сенсі найбільш прагматичне покликання громадянського суспільства. Псевдогромадянське суспільство — така ж порожня форма системності, як і псевдодержавність. І державний, і громадсько-політичний бюрократизм може бути зручним соціальним притулком для артистичних шахраїв, які майстерно прикидаються лідерами й менеджерами, а насправді залишаються глибоко байдужими до спільного добробуту й спільної свободи. Переробка механічної командно-адміністративної солідарності в органічну солідарність істинної демократії — надзвичайно непросте історичне завдання.

Варто частіше згадувати концептуалізацію гуманістичного змісту суспільної комунікації, запропоновану видатним європейцем Вацлавом Гавелом у вигляді формули «людяне людство» та прагматичний євроінтеграційний посил іншого видатного європейця Ж. Моне, який наполегливо нагадував, що «ми єднаємо не країни, а людей». Насправді, ми маємо чималий власний досвід різноманітного тлумачення взаємодії «системи» і «життєвого світу». Важливо не забувати й про цей досвід і уважно відслідковувати небезпечні тенденції виродження правди соціального спілкування й повернення знайомого казарменого духу під склепіння храму нової державності (чи то у владні кабінети, чи то у наметові містечка). Молода українська демократія лише засвоює навички справжнього суспільного діалогу, і вчитися потрібно всім. Так само як усім потрібно вчитися визнавати свої помилки й належно оцінювати конструктивні пропозиції і реальні досягнення опонентів.

---

<sup>1</sup> История философии: Энциклопедия. Сост. и главн. науч. ред. А.А. Грицанов; науч. ред. Т.Г. Румянцева, М.А. Можейко. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. С. 354–355.

<sup>2</sup> Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Пер. с англ.; общ. ред. В.А. Лекторского, В.И. Аршинова; предисл. В.А. Лекторского. Москва, 1985. 350 с. URL: [lib100.com/book/philosophy/](http://lib100.com/book/philosophy/)

<sup>3</sup> Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма. Пер. с нем. В.И. Иванов. THESIS. Весна. 1993. Т. 1. Вып. 2. С. 123–136. URL: <http://uchebnikfree.com/page/sotciolog/ist/ist-5--idz-ax253--nf-11.html>

<sup>4</sup> Мегилл А. Историческая эпистемология: Научная монография. Перевод Кукарцевой М. Катаева В., Тимонина В.). Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. С. 63.

<sup>5</sup> Див.: Кром М. Историческая антропология. 3-е изд. испр. и доп. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2010. 207 с.

<sup>6</sup> Хамітов Н.В. Філософська антропология: актуальні проблеми. Від геополітичного до практичного повороту. 2-е видання. Виправлене і доповнене. Київ: КНТ, 2018. С. 259–264.

<sup>7</sup> Февр Л. Бои за историю. Москва, 1991. С. 25, 36.

<sup>8</sup> Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. Пер. Е.М. Лысенко; прим. А.Я. Гуревича. Москва: Наука, 1973. С. 8-9.

<sup>9</sup> Башлер Ж. Нарис загальної історії. Пер. з фр. Є. Марічева. Київ: Ніка-Центр, 2005. С. 186.

<sup>10</sup> Там само. С. 190.

<sup>11</sup> Коэн Дж. Л., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория. Пер. с англ.; общ. ред. И.И. Мюрберг. Москва: Изд-во «Весь мир», 2003. С. 457–543.

<sup>12</sup> Там само. С. 287–349; 359–401.

<sup>13</sup> Див.: Арендт Х. Між минулим і майбутнім. Пер. з англ. Київ: Дух і літера. 2002. 321 с.; Kosellek R. Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973. 248 s.

<sup>14</sup> Geschichte, Instrumentalisierung von Geschichte und Europäische Integration. Deutschland, Polen, Tschechien und die Ukraine in Europa. URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id>

<sup>15</sup> Luhmann N. Politische Planung: Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung. 5. Aufl. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007. 256 S.

<sup>16</sup> Бурдьє П. Социология политики. Пер. с фр.; сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко. Москва: Socio-Logos, 1993. 336 с. URL: <http://bourdieu.name/content/burde-sociologija-politiki>

<sup>17</sup> Ясперс К. Духовная ситуация времени (Ч. 2: Границы существования; п. 1: Современная софистика). Смысл и назначение истории. Пер. с нем. М. Левиной. Москва: Политиздат, 1991. С. 288–418. URL: <http://psylib.org.ua/books/yaspk01/index.htm>

<sup>18</sup> Шестов Л. Плотин. Плотин. Эннеады. Киев: «УЦЦИМ-ПРЕСС», 1995. С. 380.

<sup>19</sup> Гегель Г.В.Ф. Основы философии права, Або природне право і державознавство. Пер. з нім. Р. Осадчук, М. Кушнір; ред. П. Соколовський. Київ: «Юніверс», 2000. С. 144.

<sup>20</sup> Там само. С. 184; 187.

<sup>21</sup> Кульчицький С.В. Громадянське суспільство. Енциклопедія історії України: У 10 т. Київ: Наукова думка, 2004. Т. 2. 688 с. URL: [http://www.history.org.ua/?termin=Gromadyanske\\_suspilstvo](http://www.history.org.ua/?termin=Gromadyanske_suspilstvo)

## REFERENCES

1. Arendt, Kh. (2002). *Mizh mynulym i majbutnim*. Kyiv: Dukh i litera [in Russian].
2. Bashler, Zh. (2005). *Narys zahal'noi istorii*. Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
3. Blok, M. (1973). *Apologija istorii, ili Remeslo istorika*. Moskva: Nauka [in Russian].
4. Burd'e, P. (1993). *Sociologija politiki*. Moskva: Socio-Logos [in Russian].
5. Fevr, L. (1991). *Boi za istoriju*. Moskva [in Russian].

6. Geschichte, Instrumentalisierung von Geschichte und Europäische Integration. Deutschland, Polen, Tschechien und die Ukraine in Europa. Retrieved from <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id> [in German].
7. Gricanov, A.A. (Eds.). (2002). *Istorija filosofii: Jenciklopedija*. Minsk: Interpres-servis, Knizhnyj Dom [in Russian].
8. Habermas, Ju. (1993). Otnoshenija mezhdju sistemoj i zhiznennym mirom v uslovijah pozdnego kapitalizma. *THESIS. Vesna*, 1, 123–136 [in Russian].
9. Hehel', H.V.F. (2000). *Osnovy filosofii prava, Abo pryrodne pravo i derzhavoznavstvo*. Kyiv: Yunivers [in Ukrainian].
10. Jaspers, K. (1991). *Duhovnaja situacija vremeni*. Moskva: Politizdat [in Russian].
11. Khamitov, N.V. (2018). *Filosofs'ka antropologija: aktual'ni problemy. Vid heopolitichnoho do praktychnoho povorotu*. Kyiv: KNT [in Ukrainian].
12. Kojen, Dzh. L., & Arato, Je. (2003). *Grazhdanskoe obshhestvo i politicheskaja teorija*. Moskva: Izd-vo Ves' mir [in Russian].
13. Kosellek, R. (1973). *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt/Main: Suhrkamp [in German].
14. Krom, M. (2010). *Istoricheskaja antropologija*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge [in Russian].
15. Kul'chyts'kyj, S.V. (2004). Hromadians'ke suspil'stvo. *Entsyklopediia istorii Ukrainy* (Vol. 2). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
16. Luhmann, N. (2007). *Politische Planung: Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften [in German].
17. Megill, A. (2007). *Istoricheskaja jepistemologija*. Moskva: Kanon+ ROOI Reabilitacija [in Russian].
18. Plotin. (1995). *Jenneady*. Kiev: UCCIM-PRESS [in Russian].
19. Polani, M. (1985). *Lichnostnoe znanie. Na puti k postkriticheskoj filosofii*. Moskva [in Russian].