

НАН України
Центр гуманітарної освіти
Кафедра філософії

І. В. Бойченко, М. І. Бойченко

**Філософія історії: предмет,
напрямки, детерміністські та
ігрові концепції**

*На допомогу аспірантам
та пошукувачам вченого ступеня
кандидата наук*

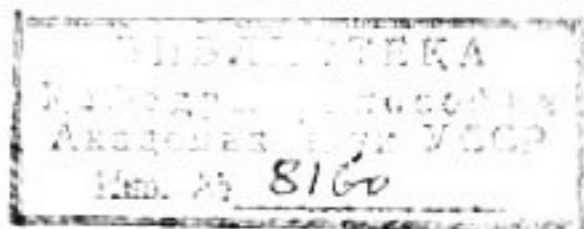
Київ

БОЙЧЕНКО І.В.
БОЙЧЕНКО М.І.

Затверджено до друку Вченою радою
Центру гуманітарної освіти НАН України

Видання в авторській редакції

Відповідальний за випуск д. ф. н., професор В. А. Рижко



І. В. Бойченко, М.І. Бойченко
Філософія історії: предмет, напрямки, детерміністські та ігрові
концепції. — Київ: ЦГО НАН України, 1995. — 60 с.

ISBN 5-7702-1130-X © І. В. Бойченко, М.І. Бойченко, 1995 р.

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ:
ПРЕДМЕТ, НАПРЯМИ, ДЕТЕРМІНІСТСЬКІ ТА ІГРОВІ
КОНЦЕПЦІЇ

Центр гуманітарної освіти
НАН України
Київ 1995 рік

Розкриваючи специфіку означеного напрямку слід зупинитися на таких темах:

1. Особливості предмета філософії історії.
2. Регресивистський напрям становлення філософії історії.
3. Прогресивистський напрям формування філософії історії.
4. Циклічний напрям конституювання філософії історії.
5. Детерміністське розуміння філософії історії.
6. Ігрові концепції філософії історії.

ОСОБЛИВОСТІ ПРЕДМЕТА ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Основним завданням цієї вступної теми є з'ясування своєрідності філософії історії, її місця в системі гуманітарного знання. А також загальна характеристика її генези, найвідмітніших віх історичного поступу і наріжних напрямів сучасної стадії її розвитку.

Вивчення теми варто розпочинати з фіксації того факту, що філософія історії — один з важливих розділів системи філософського знання. Завданням її є: а) філософське осмислення реального історичного процесу (історіософія) та історичного пізнання (філософська методологія історії). Міститься філософія історії на стику філософії та історії і є в певному розумінні найпохлибішою з усіх теоретичних дисциплін історичного штибу. Зміст, структура і функції філософії історії істотно модифікувалися на різних етапах її розвитку.

Слід звернути увагу слухачів на те, що термін "філософія історії" запровадив Вольтер (зокрема, одна його історичних праць, датована 1765 р., носить назву "Філософія історії").

Проте слід застеретти, що реальне формування філософії історії як певної галузі людських знань започатковується здовго до виникнення відповідного терміна — ще у стародавньому суспільстві.

Початковими всезагальними історіями, що містили у поетичній формі комплекс наріжних знань і уявлень про розвиток суспільства, були, як зазначає ще Джамбатіста Віко, міфології, а першими мислителями-поетами, що створювали їх, поставали за його ж характеристикою стародавні народи.

Однак міфологічна історія — це історія дуже специфічна, оскільки тут час стоїть. За поділу на час міфичний (сакральний) і час історичний (профанний) зміни в суспільстві, що відбуваються в часі профанному, історичному, простягаються в час міфичний і

редуються до здійснених у ньому одноразових актів першотворення. Міфичний час при цьому постає як нерухомий, як віковичний. Водночас він є універсальним періоджерелом не тільки інваріантних праобразів, але й магичних діючих духовних сил, що актуалізуються через ритуали інсценізації подій міфичної епохи і слугують засобом підтримки раз і назавжди встановленого порядку не тільки в природі, а й у суспільстві.

Лише з розкладом міфологічного світогляду, по-перше, час зрушує з мертвої точки; по-друге, суб'єктом і носієм філософських уявлень про історію стає вже не тільки, а поступово і не стільки народ в цілому, але й окрема особа. Звичайно, останньою обставиною чималою мірою зумовлено те, що рух історичного часу тлумачиться неоднозначно: або як вічне повернення; чи як висхідна лінія поступальних суспільних змін; або ж, навпаки як нисхідна лінія змін регресивних.

Відповідно до цього ще в стародавньому суспільстві вибруньковуються три найважливіші напрями лінійної філософії історії і, нарешті філософії історії як деградації. Всі ці напрями зберігають своє існування і значення основних донині. Водночас варто наголосити, що в двадцятому столітті поряд з цими напрямками, які репрезентують лінійну філософію історії, виникає й принципово відмінна, нелінійна філософія історії. Однак докладніший її розгляд доречно здійснювати після аналізу перших трьох напрямків.

Перш ніж розпочати такий аналіз, є сенс зафіксувати те, що мірою формування "авторської" філософії історії та її основних напрямків дедалі чіткіше виокремлюється її предмет. Предмет філософії історії, незалежно від того, про який з її напрямів йдеться, становить суспільство в його темпоральних (часових) модифікаціях і трансформаціях. В цьому плані у філософії історії багато спільного з історичною наукою. Але є й істотні відмінності. По-перше, історію цікавлять переважно ті чи ті локалізовані в просторі та часі суспільні події, процеси, явища, тоді як філософію історії — масштабні цілісні соціокультурні формоутворення. По-друге, історію приваблює передусім подієвий, хронологічний шар перебігу змін у різних регіонах планети на різних відтинках часу, філософію історії ж — глибинні тенденції та закономірності цих змін. Гіпертрофуючи саме цю обставину, І.Г.Гердер свого часу дійшов навіть висновку, що саме філософія історії є справжньою історією людства, поза якою всі зовнішні світові події видаються привидами чи жахливою потворою, сукупністю уламків, вічних започаткувань без завершення і незрозумілих викрутів долі.

Наведеними рисами філософія історії досить чітко розмежовується з спеціальними галузями історичної науки. Далеко не так чітко — з царною загальною історією. Однак і між загальноісторичною та філософсько-історичною теоріями пролягає своєрідний володіл.

Будучи якщо не тотожними, то досить близькими за гранично високим ступенем узагальнення, філософія історії та загальна історія помітно різняться за своїми підходами. Загальноісторична теорія, як і кожна інша наукова теорія, прагне осягнути свій предмет за суто об'єктивним підходом, прагнути елімінувати щонайменші суб'єктивні домінки. Філософія ж історії — в цьому її принципова передуконаність до науки — навпаки, фокусує увагу не на чистому об'єкті як такому, а саме на різноманітних виявах взаємовідношення, взаємозв'язку об'єкта і суб'єкта: через дихотомія чи то природи й історії, чи історії людства загалом та історії окремого суспільства, або ж суспільства і особи. Завдяки цьому визначається, охоплюється і розглядається вельми обширне коло ієрархізованих смисложиттєвих проблем — від питання про долю людства й сенс історії до загадки сенсу буття окремої людини.

В кожному з трьох вищезгаданих напрямів філософії історії це коло проблем ставиться і розглядається. Але в тому чи тому з них — по-різному, відповідно до орієнтації його за вектором історичного часу і оцінки темпоральних змін.

РЕГРЕСИСТСЬКИЙ НАПРЯМ СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

В межах греко-римського культурно-історичного типу ці питання розглядаються переважно з позицій регресивного і, особливо, циклічного підходу, і лише побіжно — прогресистського, який наче більш роль відігравав в стародавній Іудеї.

Однією з перших трактовок історії як процесу деградації є характеристика, здійснена Гесіодом.

З п'яти віків, на які він підрозділяє історію, принаймні три перших — золотий, срібний і мідний — чітко ієрархізуються, утворюючи регресистський ряд. Подібні, песимістичні філософські погляди на хід історії подібуються й у східному стародавньому суспільстві. Наприклад, у Китаї — серед конфуціанців: вже Конфуцій про себе і своє вчення висловився в тому плані, що він нічого не винаходить, а лише передає; передає ж те, що створене ще в Прадавнину, а передає тому, що схилився перед цією Прадавниною як вміцем.

Започаткований ще в цивілізаціях стародавнього суспільства, цей, регресистський, напрям філософії історії проходить через усе розмаїття доіндустріальних та індустріальних соціокультурних форм, набуваючи пріоритетного значення в періоди застою та криз.

Це стосується як регресистських концепцій, створених в стародавньому суспільстві, так і пізніших, створених в процесі формування цього напрямку вже в рамках західноєвропейської

ПРОГРЕСИСТСЬКИЙ НАПРЯМ ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Протилежним щодо регресистського за характером інтерпретації спрямованості вектора історичного процесу є прогресистський напрям філософії історії. В стародавньому суспільстві прогресистський варіант тлумачення історії розроблений найменше — і не тільки в стародавніх Греції та Римі, а й в рамках інших культур того часу. Чи не єдиним виключенням у цьому плані є Іудея, де прогресистський підхід до історії набув першорядного значення, за часів її входження до складу провінцій Римської імперії, — у зв'язку з поширенням сподівань на прихід месії.

Однак важливо зафіксувати увагу слухачів на тому, що значення одного з планетарно значущих варіантів розуміння історичного процесу прогресистський підхід набуває значно пізніше — у ході теоретичного, точніше теологічного, обґрунтування, утвердження і широкої експансії християнства. Докладніше обґрунтування, з теологічних позицій, цього підходу започатковується в період патристики. Класичним представником теологічного тлумачення історії як поступальної зміни є Аврелій Августин. Августин є чи не першим філософом історії, що створив глобальну теорію історичного поступу.

Основна праця Августина, в якій, власне, і викладено його філософсько-історичну концепцію, називається латиною "De civitate Dei". За традицією цю назву перекладають "Про град Божий", хоча точніше було б перекласти її як "Про божественне суспільство", або ж "Про державу Божу". В ній йдеться не про місто-поліс древньогрецького чи древньоруського типу, а саме про всесвітню, екуменічну спільноту людей. До того ж — спільноту не політичну, а духовну.

Реальним прообразом такої спільноти для Августина поставали не тільки, і навіть не стільки Римська імперія, скільки вже наявна в той час наднаціональна християнська церква, (община, спільнота).

Спрямованість історії людства визначається, за Августином двома катастрофами світового значення, що є своєрідними полюсами силового поля історичного процесу: гріхопадінням Адама і Єви та Страшним судом. Все, що відбувається між цими двома подіями і становить зміст всесвітньої історії, яка є реалізацією початкового божественного плану. Відповідно до реалізації завдань цього божественного проекту історія поділяється Августином на шість днів сотворення: перший — від Адама до всесвітнього потопу; другий — від потопу до Аврама; третій — від Аврама до Давида; четвертий — від Давида до Вавилонського полону; п'ятий — від Вавилонського полону до народження Христа; шостий — від Христа

до Страшного суду. І ця періодизація, і вся філософсько-історична побудова Августина в цілому ґрунтуються на матеріалах біблійної історіографії.

Виходячи як з факту, з того, що пророцтва біблійних пророків збуваються, Августин доходить висновку, що історія прогнозована й осмислена, наповнена смыслом. Основою ж осмисленості історії є, гадає він, божественний промісел, провидіння, божественна напередвизначеність. А напередвизначеність передбачає мету історії. Цією метою і є побудова суспільства божого.

Зазначена мета історії реалізується в протиборстві двох великих спільнот людей, що змішані в реальному історичному процесі. Це, з одного боку, спільнота земна (*civitas terrestris*), з іншого — спільнота небесна (*civitas coelestis*). Першу складають ті, що живуть за людськими нормами і будуть покарані по смертю, другу — ті, що угоджують своє життя з божою волею і будуть залучені до царства Божого.

Створюючи вчення про принципову відмінність світського і духовного об'єднань людей, світської та релігійної властей, Августин все ж не заперечував й певної позитивної ролі світської держави. А при нагоді — і необхідності використання її засобів в інтересах церкви.

Філософсько-історичні ідеї Августина відіграли роль основи формування та розвитку теологічної філософії історії — від тих часів аж до сьогодення. Але особливо великим значення його філософсько-історичної концепції було в епоху середньовіччя. В цей час європейські філософи історії та й історики не могли не рахуватися з методологією тлумачення й загальною моделлю історичного процесу, запропонованою Августином.

Таке релігійне забарвлення є визначальним для прогресистської трактовки історії по суті аж до Нового часу. Адже, незважаючи на те, що окремі проблески секулярного прогресистського тлумачення історичного процесу зустрічають ще до завершення середньовіччя, першими свідомими і послідовно витриманими спробами означеного тлумачення можна вважати, мабуть, лише концепції Ш.Л.Монтеск'є, Ф.М.Вольтера, А.Р.Тюрго та Ж.А.Кондорсе. Чи не найбільш ранньої просвітницької спробою пояснити історично як закономірний, поступальний процес, відкинувши теологічне й розуміння, була праця Ш.Л.Монтеск'є "Про дух законів" (1748). Не виключаючи теологічне пояснення історичного поступу, Монтеск'є вирішальним чинником самобутності і особливостей розвитку того чи того народу та його державності вважав географічне середовище і постає як один з основоположників географічної школи в філософії історії. Ізаслугує пильної уваги слухачів і його спроба не обмежуватися розглядом історії на той час, а брати до уваги історію всіх народів земної кулі. Не можна не вважати й про те, що Монтеск'є був

супротивником абсолютизму, проголошував основні принципи демократії: свободу слова, друку, зборів, вимагав рівності всіх громадян перед законом, віротерпимості, розмежування законодавчої та виконавчої влади при дотриманні рівноваги між ними.

І все ж на цьому слід наголосити, родоначальником просвітницької концепції прогресу є Вольтер. Він першим дав розгорнутий систематичний виклад цієї концепції. Передусім в своїй праці "Досвід про звичаї і дух народів" (1756 р.). Як і Монтеск'є, він виходив з того, що історична наука має ґрунтуватися не на релігійно-міфологічних уявленнях, а на адекватному знанні реальних основ історичного процесу. Однак географічне середовище, на відміну від Монтеск'є, визначальним чинником цього процесу він не вважав. Головним рушієм історії є, на гідку Вольтера, ідеї, думки і погляди людей. Історичний процес, за Вольтером, — це поступальний рух що здійснюється під впливом розуму, але не божественного, а людського. Звісно, розум і собі видозмінюється, в тому числі — і під впливом географічного середовища. Однак воно є, гадав Вольтер, другорядним чинником розвитку розуму порівняно з впливом форм політичної влади та релігії. Але згалом саме розум є рушійною силою поступу людства, більше того — Вольтер вважав, що прогрес — не що інше, як успіхи розуму в пізнанні природи, суспільства і людини й, виходячи з цього — практичне перетворення всіх галузей людського життя — від розвитку ремесла і мануфактури, піднесення ефективності праці та добробуту народу в цілому й окремих людей до розквіту духовної культури і перемоги розуму над забобонами.

Розвинуте в загальних рисах Вольтером, просвітницьке прогресистське тлумачення історії знайшло свою подальшу конкретизацію в філософсько-історичних концепціях А.Р.Тюрго та Ж.А.Кондорсе.

Так, Тюрго прогрес розглядає як рису, характерну саме і тільки для суспільства. Явища природи, писав він, підпорядковані незмінним законам і замкнені в колі завжди однакових переворотів. Суспільне життя ж навпаки постає як поступальний розвиток, породження розумом, пристрастями і свободою людей, явищ, станів та епох, послідовних ланцюгом причин і наслідків. Іншим засобом сполучення поколінь, як зазначав Тюрго, у своїй промові "Послідовні успіхи людського розуму", — є знання, які завдяки мові і писемності, зберігаються і нагромаджуються, утворюючи спільну скарбницю загальнолюдського рівня. Внаслідок цього і весь рід людський постає доля філософа як безкінечне, але єдине ціле, що як і будь-який індивідуум, має свій стан дитинства і свій прогрес. Розглядаючи прогрес як атрибутивну властивість життєдіяльності кожного з народів, Тюрго водночас відзначав і нерівномірність їх розвитку. Причину цієї нерівномірності він вбачав у відмінності тих ролей, які відіграють у історичному процесі людський розум і природа. Розум як загальнолюдська риса повсюди містить в собі принципи одного й того ж прогресу. Однак природа нерівномірно роздає свої

обдарування; одних вона наділяє талантами щедро, інших скупо, а то й підмовляє в них, розмаїття всіх цих обставин й спричинює нерівномірність прогресу народів.

Вважаючи, що однією з невідмінних рис історичного прогресу є його безперервність, Тюрго, проте, застерігав, що йому на певних відтинках і певних регіонах можуть бути властиві а) періоди не лише підйому, а й занепаду; б) етапи сповільненого і прискореного поступу. Одним з перших, скажімо, він обгрунтовує тезу про те, що прогрес з часом прискорюється, пов'язує це прискорення з появою писемності, з подоланням духу сектанства і консерватизму, притаманного першим філософам; доводить, що прогрес швидкими темпами здійснюється у містах.

Найдокладнішою серед просвітницьких прогресистських концепцій філософії історії була концепція Ж.А.Кондорсе, викладена з його праці "Ескіз історичної картини прогресу людського розуму" (1794). Всесвітня історія розглядається французьким мислителем як лінійний і неухильний прогрес. В цьому він близький до Вольтера і Тюрго. Але на відміну від них Кондорсе вважав, що історичний поступ є незворотним. Максимум відхилень, про які йдеться у нього — це уповільнення поступального руху суспільства на певних відтинках. Загалом же історія людства постає в праці Кондорсе як динамічна картина прогресу людського розуму, що поділяється на десять епох — від послання людей у племена — у першій до майбутнього прогресу людського розуму — у десятій.

Кондорсе дає їй значно узагальненішу періодизацію історичного процесу — на три великі епохи. Протягом першої відбувається об'єднання людей у сім'ї, а сімей — у племена; виникає скотарство й, пізніше, землеробство, триває подальший поділ праці, з'являються жреці, зароджуються науки і мистецтва.

Друга велика епоха виникає, за Кондорсе, з появою писемності і триває до XVIII ст. Її своєрідність визначається розвитком вже не матеріальним, духовним. Передусім — розвитком науки і освіти: виокремлення наукового знання в стародавній Греції до його поділу в епоху елінізму, прогрес наук від їх поділу до занепаду, від занепаду наук і освіти до їх відродження в часи хрестових походів; від цього часу до винайдення книгодрукування; від книгодрукування до збільшення розуму від пут авторитету; від Декарта до Французької революції.

Нарешті третя велика епоха — це майбутній прогрес людського розуму, пов'язаний на його думку, з розв'язанням трьох найважливіших проблем: знищення нерівності між націями, прогрес рівності між різними класами одного народу і справжнє вдосконалення людини.

При цьому обстоюється думка про те, що меж для вдосконалення людини, прогресу її розуму і моралі немає, окрім терміну існування планети, на якій існує людство. Оптимістичною концепція Кондорсе є й в тому плані, що паралельний і неухильний розвиток розуму і моралі глумачаться як дійовий засіб досягнення часів, коли сонце освітлюватиме землю, населену лише вільними людьми, що не визнають іншого володаря, крім розуму.

Прогресистськими були й філософсько-історичні погляди представників німецької класичної філософії, що знайшли свій підсумковий і системний виклад в "Філософії історії Гегеля". Філософія історії Гегеля становить собою, безумовно, якісно вищий щабель порівняно з просвітницькими філософсько-історичними концепціями. Однак за своїми основними ідеями вона вельми близька до них.

Як і, скажімо, у Тюрго, у Гегеля історія протиставляється природі як прогрес — коловерті. Німецький філософ вважав, що, попри все невичерпне розмаїття змін, які мають місце в природі, в них знаходить свій вияв лише вічний круговорот, тому ця розмаїта гра форм природи зрештою викликає лише нудьгу. Лише у змінах, які здійснюються в духовному житті виникає, за Гегелем, нове; причому кращою з них він вважав прагнення до вдосконалення, спільним з просвітителями є у Гегеля і тлумачення історичного прогресу як розвитку розуму. Виходячи саме з такого розуміння він доходить висновку, що "всесвітня історія — це прогрес в усвідомленні свободи — прогрес, який ми повинні пізнати в його необхідності".

На доробок попередників, зокрема Гобса та Спінози, спирається Гегель і при з'ясуванні глибинного зв'язку свободи та необхідності в історичному процесі, спираючись на яке він здійснює загальну періодизацію всесвітньої історії. А саме — на східний світ, де лише один вільний; греко-римський світ, де вільні деякі; і, нарешті, германський світ, який за Гегелем, виходить з того, що вільні всі люди в собі, тобто людина вільна як людина.

Тлумачення свободи як імманентної й наріжної характеристики історичного процесу як процесу водночас об'єктивного, необхідно зумовленого, розкриття взаємозв'язку прогресу в усвідомленні свободи з розвитком суспільства — історичні здобутки філософії історії Гегеля. Звісно, чимало в ній і такого, що нині видається наївним анахронізмом. Наприклад, в наш час не виникає сумніву свавільність виключення Гегелем, внаслідок прийнятої ним вищевказаної періодизації, з всесвітньої історії багатьох народів планети, Євроцентристський редукціонізм, спрощене розуміння розвитку суспільства як прямолінійного, неухильного й лінійного прогресивного руху.

Суперечливим є й гегелівське вчення про "хитрість розуму" як рушій історичного поступу. Останній постає як результат свідомих дій

великих мас окремих людей. Кожен з цих людей переслідує свою мету, яка не співпадає, як правило, з метою іншого. Тому, на перший погляд, сукупність таких індивідуальних дій нагадує хаотичний, броунівський рух молекул газу. Прискіпливіше ж вивчення доводить, що за позірним хаосом вимальовується певна загальна тенденція, а то й закономірність. Її Гегель і тлумачив як мету надіндивідуального, об'єктивного духу, хитрість якого полягає в тому, що він спонукає окремих індивідів діяти таким чином, щоб в результаті вони реалізовували не свої цілі, а його мету. Такий підхід, — і в цьому його безперечна заслуга — уможливив розкриття своєрідності вияву законів розвитку цілісної суспільної системи як законів об'єктивних, незалежних щодо прагнень, волі й свідомості людей, хоч і реалізованих через ці спонуки. Але ж обмеженість цього підходу теж безсумнівна. І виявилася вона, зокрема в тому, що не тільки окремі індивіди, а й народи постають в рамках цього підходу перш за все як інструменти об'єктивного руху. Тобто — всесвітньої історії, яка гіпостазується в "справжнього" суб'єкта, те ціле щодо якого і окремі особи, і окремі народи тлумачаться лише як "гвинтики" чи, в ліпшому разі — як органи. Але так чи інакше — як утворення вторинні і похідні.

В подальшому розвиток прогресистського напрямку пов'язаний передусім з сцієнтистськими й технократичними концепціями філософії історії. Чіткі вияви рини цього напрямку спостерігаються і у філософсько-історичному вченні К.Маркса, Ф.Енгельса та їх послідовників передусім у представників класичного марксизму радянського зразка, в контексті розробки матеріалістичного розуміння історії.

ЦИКЛІЧНИЙ НАПРЯМ КОНСТИТУЮВАННЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Особливе місце серед напрямів формування філософії історії посідають концепції історичного круговороту. Це пов'язано, по-перше, з тим, що саме вони найтісніше поєднані з міфологічними поглядами на історичний процес. Така єдність пояснюється подібністю розгляду часу в міфологічних тлумаченнях історії. Однак відзначаючи цю подібність, слід водночас акцентувати увагу слухачів на тому, що вона не зводиться до тотожності. В системі міфологічних уявлень про історію час стоїть, перебуває. В циклічних же йдеться не просто про перебування, а про вічне повернення. Тобто час в даному разі не стоїть, а рухається. Але рухається не по прямій — висхідній чи нисхідній, а по колу.

На етапі виходу різноманітних стародавніх культур з часів панування міфології циклічні тлумачення — як природного, так і історичного процесу — відігравали особливу роль, слугуючи своєрідним містком від "народної" до "авторської" творчості в різних галузях людського

цивилювання, в тому числі — й у сфері розуміння історії. Пізніше, в період розвитку цих культур, домінуюче значення циклічного розуміння життя суспільства зберігається, тяжіючи до типу історизму, який можна умовно назвати природним, оскільки тут природні цикли постають як прообраз суспільних. Водночас поступово зростає й значення власне суспільних циклічних процесів (скажімо, ритм олімпіад у стародавній Греції) як основи філософського розуміння суспільного руху як круговороту.

Пізніше, з утвердженням і поширенням християнства провідну роль починає відігравати, як уже зазначалося вище, прогресистський напрям філософії історії.

Однак і на цьому варто зупинити увагу, є й пізніше, принаймні в контексті життєдіяльності західноєвропейського суспільства, періоди коли циклічний напрям філософсько-історичної думки виходить на перший план. Це — періоди переходу від суспільства одного історичного типу до суспільства іншого типу. В кожному з цих періодів відповідний тип суспільства, що завершує своє життєве коло, постає як щось відносно самостійне і завершене як цілісний соціальний організм, що відзначається від інших типів суспільства неповторною своєрідністю. Саме тому філософсько-історичні концепції круговороту й набувають в цей час особливого значення. Адже якраз у цих концепціях й знаходить своє відображення життєвий цикл суспільства того чи того суспільного типу. Причому — у своїй найбільш зрілій, завершеній формі.

В період переходу від античного суспільства до середньовічного були створені перші концепції історичного коловороту: греком Полібієм (210 — 122 р. до н.е.) — у його "Загальній історії" та китайцем Сима Цянем (145 — 86 р. до н.е.) в праці "Історичні записки".

Незалежно один від одного ці два мислителі створили концепції, що, як добре показав свого часу ще М.І.Конрад, відзначаються вражаючою подібністю за низкою вузлових моментів. Обидва виходили при розробці концепції з історії свого народу, обидва дійшли висновку, що народ у своїй життєдіяльності здійснює певний цикл. Знову ж таки і той, і той доводять це на матеріалах розгляду політичної сфери: Полібій — на прикладі зміни принципів влади. Обидва вважали, що життєве коло кожного народу вичерпується саме трьома такими формами чи принципами. І, нарешті, обидва рушієм історичного процесу рахували переродження відповідного принципу чи форми в свою протилежність і як наслідок — перехід до іншої форми чи принципу влади.

Конкретніший розгляд кожної з даних концепцій доводить це досить наочно.

Полібій, ґрунтуючись на вивченні історії власного народу, дійшов висновку, що життєве коло цього своєрідного індивіда історії

вичернується трьома основними формами влади. Останні розрізняються за кількісною ознакою: як єдиновладдя, влада небагатых і влада багатых, у принципі — всіх (народовладдя).

Русшем перебігу історичних процесів по колу життєвого шляху відповідного народу є, за Полібієм, переодження кожної зі згаданих форм влади як позитивної у таку ж — щодо кількісного принципу, але негативну — щодо ознаки якісної. І, в подальшому — від кожної з таких пар до наступної. Скажімо, позитивними формами єдиновладдя, влади небагатых і влади всіх постають, відповідно поглядам Полібія, царство, аристократія та демократія. Єдиновладдя постас царством лише тоді, якщо владу народ самохіть віддає найдостойнішому, наймудрішому і найталановитішому в питаннях політичної влади. Подібно до цього про владу небагатых можна говорити як про аристократію лише тоді, коли на чолі, знову ж таки за волею народу, стоять кращі люди держави. І нарешті демократія — це зовсім не влада кожного і всякого. А передусім — влада народу як організованого цілого, життєдіяльності, потребам і інтересам котрого підпорядковані життя і цілі індивідів, що утворюють це ціле. Динамізм життєвого циклу народу зумовлюється тим, що з плином часу кожна з цих позитивних форм з неминучістю трансформується в таку ж щодо кількісної ознаки, але вже негативну форму влади. А це в свою чергу призводить з необхідністю до переходу від цієї, парної форми влади з однією кількісною ознакою до іншої парної форми влади — з відмінною кількісною ознакою, в рамках якої цикл переходу від позитивної до негативної форми відтворюється, з належною специфічністю.

Так, в межах єдиновладдя царство, як позитивна форма, рано чи пізно обов'язково вироджується в монархію, як форму негативну, де при владі вже не найсправедливіший і найдостойніший, а тиран. Внаслідок цього справедливий суспільний лад змінюється знову соціальним хаосом. А це детермінує об'єктивну потребу переходу від єдиновладдя як такого до влади небагатых. Остання втілюється спершу теж в своїй позитивній формі — у вигляді аристократії. Але й аристократія, як згадує Полібій, за загальним законом речей так чи інакше має наслідком свою спотворену форму — олігархію, верти якої обертаються гнівом народу, зігнавши який, він бере владу до своїх рук. Так влада небагатых припиняє своє існування і поступається місцем владі багатых. Остання теж спочатку прибирає форму позитивну, поставши як народовладдя, чи демократія. Але й демократію Полібій оцінює реалістично, як конкретно-історичне утворення, не перебільшуючи її справжньої ролі й тривалості в якості ефективної й адекватної форми влади. В подальшому перебігові життєвого циклу народу демократія, внаслідок неприборканості пристрастей народної маси та її зневаги до законів неминуче руйнується й переходить у беззаконня й панування сліпої сили нагонну, трансформуючись у владу патовну, охлократію. Соціальний порядок знову руйнується аж до повного зничавіння, беззаконня, яке

триває довго, доки, для того, щоб, навести лад у суспільстві, нагоні не бере собі знову владаря-самодержця. Коло, таким чином, замикається. Таким, підбиває підсумок Полібій, є коловорот державного гуртожитку, порядок природи, за яким форми правління змінюються, переходять одна в одну і знову повертаються.

Щоправда, Полібій відзначає можливість ще одного варіанту, який дозволяє здійснити прорив за межі означеного історичного коловороту на якісно новий рівень життєдіяльності народу. Реалізацію цієї можливості грецький мислитель пов'язує з формуванням ще однієї, якісно відмінної від усіх розглянутих вище, синтетичної форми політичної влади. Цю форму, яка водночас поєднувала б у собі всі три начала: єдиновладдя, владу небагатых і владу народу, він угледів в державному устрої тогочасної Римської республіки. Безпрецедентність злету Римської держави він пояснював передусім перевагами тієї форми політичної влади, яка була притаманна їй. Ці переваги зумовлені, на його думку, тим, що зазначена форма влади поєднує не просто єдиновладдя, владу небагатых і владу багатых, а поєднує гармонійно, до того ж — кращі риси кожної з цих трьох форм. Він відзначав, що в державі римлян були всі три влади. При цьому все було доречно розподілено між окремими владами і за їх допомогою влаштовано рівномірно і правильно настільки, що ніхто навіть з самих жителів Риму не зміг би відзначити, яким у підсумку було все управління — царським, аристократичним чи демократичним. В консульській владі, за Полібієм, було втілено принцип царства, в сенатській — принцип аристократичності, в коміціях — демократичний. Змушені співіснувати, ці три влади взаємообмежувалися на користь цілого. Але навіть цей, найкращий варіант неспроможний спростувати дію закону історичного коловороту, а лише сповільнює її.

Дуже подібну філософсько-історичну концепцію створив китайський історик Сима Цянь, який поряд з Полібієм, є одним з основоположників теорій історичного коловороту. Хоча в масштабах всесвітньої історії він є, по суті, сучасником Полібія (роки життя Полібія — 210 — 122 до н.е., Сима Цянь — 145 — 86 до н.е.), однак жив і творив в зовсім іншому культурному світі, недотичному щодо греко-римської культури. Тим більш вражаючим є паралелізм обох систем.

Якщо Полібій розглянув, на матеріалах історії власного народу, динаміку його життєвого циклу через аналіз руху і зміни форм політичної влади, то Сима Цянь доходить висновку про циклічність історичного буття (грунтуючись відповідно на даних власної, тогочасної китайської історії) народу шляхом вивчення спадкоємності вже не форм, а принципів політичної влади. Але виявлені ним закономірності утвердження і наступності цих форм якщо не збігаються, то принаймні мають дуже багато спільного з тими закономірностями, які зафіксував Полібій щодо форм політичної влади.

Як і Подібій, Сима Цянь виразив, що життясе коло — змінюється трьома, щопрада, в даному разі — принципами, а не формами, політичної влади. Співпадає концепція Сима Цяня і системою Подібія й у тому, що рушійною силою перебігу історичних процесів, які утворюють життєвий цикл народу, виступає переродження, трансформація політичних утворень, які спочатку поставали як позитивні і зумовлений цим перехід до політичних утворень іншого принципу.

Основними принципами, що визначають структуру кола історичної життєдіяльності народу, Сима Цянь називає прямодушність (чжун), шанобу (цзін) та культурність (вень).

Перший з перелічених принципів це, висловлюючись сучасною мовою, принцип кордоцентризму. Письмовий знак, за допомогою якого фіксується слово "чжун", є поєднанням символів — "середина" і "серце". А, отже, означає щось таке, що йде з самого серця, тобто чистосердечність, прямодушність, щирість, правдивість та інші терміни цього синонімічного ряду. Причому тлумачиться чжун не просто як одна з багатьох властивостей людини, а як одна з небагатьох найцінніших, атрибутивних характеристик "жень", людяності, того, що власне, і становить людське в людині, робить її людиною, робить її людиною.

Саме така прямодушність, як атрибутивна, глибинна характеристика природи людини й становить, за Сима Цянем, один із трьох наріжних принципів політичної влади. Другий з таких, найважливіших, принципів-цзін, тобто шаноба, шанобливість, шанування, шанувати. Сягаючи корінням в культ предків, шанування богів, батьків і представників старшого покоління загалом, мірою формування державності цзін поступово набуває й дедалі більшого, значення саме як політичний принцип — принцип шанування правителя. Звісно — правителя достойного, мудрого і справедливого, такого, що дотримується законів і вміє керуватися ними і водночас — скерувати за їх допомогою життєдіяльність громадян своєї держави.

І, нарешті, третій з основних принципів, якими, за Сима Цянем визначається круг історичного життя народу, — це принцип культурності, культури, цивілізованості — вень. Подібно до прямодушності й шанобливості культурність, культурне начало теж тлумачиться не як одна з рядоположних, акцидентальних властивостей людини, а як безпосереднє вираження людськості в людині, чогось такого, що притаманне лише їй. Але якщо шанування чи любов до іншого — характеристика віковичної природи людини, то вень — щось набуте, характеристика людини як істоти саме і тільки суспільної. При цьому культурне начало, вень, відрізняється від лі, суспільних законів. Культура це те, що розширює людину, наповнює її все новим, дедалі багатшим змістом,

закони ж навпаки, постають як регулятиви її діяльності, як правила, в допомогою яких ця діяльність скеровується.

Отже, чжун (прямодушність), цзін (шанобливість) і вень (цивілізованість) і є, гадав Сима Цянь, трьома китами, на яких засновується життєдіяльність народу протягом всього циклу його історичного існування. Перебіг же процесів, що утворюють цей цикл, зумовлений неминучою зміною цих основ історичної життєдіяльності народу. А неминучою ця зміна стає остільки, оскільки влада, заснована на одному з цих принципів, врешті решт обов'язково перероджується внаслідок трансформації самого, відповідного їй принципу. Так, прямодушність, щирість — чжун, за умов коли вона гіпертрофується як принцип політичної влади і стає самоціллю, з необхідністю вироджується в те, що Сима Цянь позначив як дикість, "є". Відповідно й влада, що прагне керувати, спираючись лише на прямодушність, хоче вона того чи ні, призводить до такого стану речей, який прирікає людей на дикунство. В підсумку — деградація суспільного ладу і перехід до іншого, заснованого на принципі шанування.

Проте, свій власний, внутрішній, органічно притаманний чанк має й принцип шанобливості "цзін". Виростаючи з одного з найпрадавніших інстинктів людської природи — інстинкту, передусім своїх батьків, шанобливість в процесі формування органічного суспільства починає переорієнтовуватися на закон, владу, правителя. Однак і в цьому має бути розумна міра... Якщо є ця міра нехтується чи недооцінюється, цілком доречно шанобливість, цзін, трансформується в марновірство, обожнювання того, хто подібного не вартий. Іншими, більш сучасними словами — в культ особи. А це зумовлює прихід соціального хаосу і, в подальшому, перехід до наступного, соціального устрою, що виходить з принципу "вень", культурного начала, цивілізованості.

Та й цей принцип амбівалентний за самою своєю природою. Безоглядне захоплення цим принципом і тлумачення його як єдино правильного і універсально діючого призводить до панування в суспільстві вже не справжньої культури, а її сурогата — формальної, нежиттєвої, можна сказати — схоластичної "освіти" і "ученості". А в відносинах між людьми перебільшення реальної ролі культурного начала призводить до порушення невідчужених, безпосередніх зв'язків, притлумлює, а той взагалі елімінує з них простоту, щирість, невимушеність, сердечність. Гіпертрофуючись, культурність обертається фальшивістю, позірністю, сурогатністю. А щоб вибратися з цього, здавалося б глухого кута, щоб врятувати людину і суспільство від цієї фальшивості, немає, за Сима Цянем, нічого ліпшого, ніж повернення до прямодушності. Цикл замикається.

В подальшому циклічний напрям філософії, як і інші її напрями, розвивається, наповнюється новим змістом.

Інститут філософії
Кафедра філософії
Академія наук УРСР
М. Київ, № 8160

його розвиток має й помітну відмінність він особливо інтенсифікується в період переходу від суспільства одного типу до суспільства іншого типу. Скажімо, в період переходу від доіндустріального суспільства до індустріального з'являються системи ібн Хальдуна та Джамбатіста Віко, перехідний період між індустріальним і постіндустріальним дав філософсько-історичні концепції М.Я.Данилевського, Освальда Шпенглера і Ариотьда Тойнбі.

Дещо докладніше варто зупинитися при висвітленні теми ще на розгляді філософії історії — вже в рамках західноєвропейського культурно-історичного типу.

Віко теж є adeptом філософської теорії історичного коловороту. Але між його системою і вченням Полібія та Сима Цяня є й істотні відмінності. Й зумовлені вони передусім тим, що дослідницький горизонт Віко принципово інший — він охоплює вже не тільки античне, а й середньовічне суспільство. Італійський філософ охоплює в своїх "Основах нової науки про загальну природу націй" (1725 р.) на відміну від, наприклад, Полібія вже не один, а два світи — "світ стародавніх народів" та "світ християнських народів". І свій круг історія вершить вже не тільки в рамках життєдіяльності народу, а й в рамках того чи того світу в цілому. Інакше кажучи тут вже не тільки народ, а й той чи той світ народів має своє коло історичної життєдіяльності.

В рамках же одного світу історичне коло існування окремого народу описується Віко по-своєму — та формою, але досить подібно до, скажімо, Полібія — за суттю. Кожен народ проходить, за Віко, теж три стадії, або віки — вік богів, вік героїв та вік людей. Кожен вік теж має свій етап позитивного розвитку і етап виродження, деградації тощо.

Зрозуміло отім, що філософська система Віко — це система оригінальна, яка аж ніяк не редукується до концепції Полібія, Сима Цяня чи якогось іншого мислителя. І оригінальна не тільки концептуально, а й за багатством вимірів, вивчення яких ще попереду. Це стосується, зокрема, культурологічного, мовознавчого, правознавчого та інших аспектів філософсько-історичної системи Віко.

Пітніше цей напрям знаходить своє втілення в філософсько-історичних системах М.Я.Данилевського, Освальда Шпенглера, А.Дж.Тойнбі, П.Сорокіна, Е.Мейєра та ін. Але постає він при цьому як напрям вже не формування, а розвитку філософії історії є і має розглядатися окремо. Це ж стосується і двох інших напрямів — прогресистського та регресистського, які у якості напрямів розвитку, а не формування, філософії історії теж потребують докладнішого і спеціального висвітлення

ДЕТЕРМІНІСТСЬКЕ РОЗУМІННЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

До середини ХІХ ст. представники усіх цих трьох напрямів зображують історію як лінійний процес, причому в кожному випадку — лише в одному якомусь вимірі — як, відповідно, висхідний, нисхідний та коловоротний.

Попередній абрис принципово іншого, некласичного підходу до філософського осмислення історичного процесу накреслив К.Маркс. Варто при цьому не забувати про те, що це — саме і лише попередній контур некласичного підходу до історії. Прагнучи подолати однобічність означених вище трьох напрямів, він тлумачить історію як природоісторичний процес формування, розвитку, розквіту, занепаду і зміни суспільних формацій (первіснообщинної, рабовласницької, феодальної та буржуазної), в якому висхідна, нисхідна і циклічна лінії постають як похідні моменти складного, нелінійного історичного руху. Постаючи в даному ракурсі як прообраз якісно нової, некласичної філософії історії, в інших ракурсах філософська концепція історії, пропонована К.Марксом, ще міцно і глибоко сягає своїм корінням в основи класичної філософії історії.

Адже і вона, як це властиво переважній більшості інших систем класичної філософії історії, розглядає історичний процес з позицій монізму. Та й, зрештою, — і прогресизму, оскільки темпоральна хода людства, тлумачена як послідовна зміна формацій, постає не лише як процес єдиний, глобальний, а й водночас, в кінцевому підсумку — поступальний.

Спільний з класичними побудовами філософії історії є у марксовому розумінні суспільного руху й те, що воно постає як класичний втірєць детерміністського пояснення історії. Більше того. В певному розумінні розроблене Марксом філософське вчення про розвиток суспільства є вершиною можливого в рамках класичної парадигми детерміністського розуміння історії. В означеному аспекті воно постає як не тільки логічне продовження, а й завершення всіх попередніх детерміністських конструкцій класичної філософії історії. Але — переосмислених з матеріалістичних позицій, виходячи з визначальної ролі предметно-перетворюючої, трудової, матеріальної діяльності людей — щодо всіх інших сфер і різновидів їх життєдіяльності; матеріальних же, виробничих відносин — щодо всіх інших форм відносин між людьми.

Втім, як довів подальший перебіг суспільних процесів, навіть в таку, діалектично оснащену, детерміністську схему історичний процес не

включається без певного, і навіть істинного, "іраціонального елемента".

Причин тут кілька.

По-перше, такий підхід до дослідження суспільних законів, тлумачений як виключно правильний, либує на евроцентризм. Створене К.Марксом переважно на основі вивчення західно-європейської історії формацийне вчення про закономірний хід суспільного процесу, пізніше в марксистській, зокрема, радянській літературі тлумачиться як виключно і єдино вірне, і таке, що характеризує всесвітньо-історичний процес вичерпно і загалом. В результаті виявилось, що більшість народів живе і розвивається зовсім не за тими законами, які були сформульовані для всього людського суспільства формаційною теорією.

По-друге, доводиться визнати й те, що попри всі намагання, інтерпретований сектантськи формаційний підхід, якщо брати до уваги не декларації і лозунги, а реальний хід його розвитку, позбутися рис спрощеного прогресизму в трактовці суспільних законів так і не спромігся. Більше того, якщо у основоположників марксизму ухилу в цей бік майже не помітно, то в процесі розвитку марксистської соціальної філософії лінійне тлумачення законів суспільства виходить на перший план. Вирішальні метаморфози у такому напрямі відбулися в період утвердження і панування сталінізму. Саме в цей час формується формаційний редукціонізм у розумінні історичного процесу загалом і суспільних законів зокрема. Полягав він, як відомо, у зведенні всесвітньо-історичного прогресу до лінійної послідовної із п'яти суспільно-історичних формацій, а законів суспільства як цілого — до законів структури, функціонування, розвитку (як висхідного, так і нисхідного) і, зрештою, переходу від однієї формації до іншої, прогресивнішої. Фіксувати ряд реальних істотних особливостей людської історії, такий підхід все ж призводив до вельми збідненого відображення дійсного історичного процесу.

По-третє, зазначений підхід претендував на роль єдиного провісника історичних знань про рушійні сили і закони суспільного життя. Справді, марксизм виник як вчення, що характеризувало основні закони функціонування, структури і розвитку суспільства передусім індустріального типу. В часи К.Маркса і навіть В.І.Леніна визначене суспільство уособлювало передові рубежі поступу людства. Відповідно й марксизм був авангардом суспільствознавства того часу. Але підтопі ситуація кардинальним чином змінилася. З середини ХХ ст. в ряді розвинутих капіталістичних країн відбуваються докорінні перетворення в усіх галузях суспільного життя, зумовлені науково-технічною революцією, розробкою і запровадженням принципово нових технологій, якісними змінами в техно- та соціосфері і формуванням ноосфери. В економіці нік цих змін пов'язаний з переходом на якісно нову технологічну основу і зміну значення науки

в економічному та й взагалі суспільному житті. В соціальній же та інших галузях — з енергійною боротьбою, але вже не класів індустріального суспільства, з силами, що виступають як ініціатор рушій інформаційної революції, пов'язаної з переходом до постіндустріального (інформаційного) суспільства. На сьогодні подібний перехід у вищезгаданих країнах загалом відбувся чи завершається. Відповідно дія деяких суспільних законів припиняється, інших — модифікується, з'являються і нові закони, невідомі попереднім типам суспільства.

На жаль, всі ці зміни в системі законів сучасного суспільства в марксистській соціальній філософії не знайшли або майже не знайшли свого осмислення, оскільки, як і раніше, вона поставила як філософія індустріального суспільства, що фокусує увагу на законах його побудови, існування і зміни. Але якщо за часів Маркса індустріальне суспільство було авангардом поступу людства, то нині воно дедалі більше відходить в ар'єгард. Тому, обмежуючись вивченням законів саме такого типу суспільства, марксизм з передових шеренг світової суспільної думки дедалі помітніше відступає назад, піддаючись загрозі взагалі перетворитися на аутсайдера сучасного суспільствознавства.

На сучасному етапі дедалі відчутнішою стає обмеженість домінуючого в нашій філософсько-соціологічній літературі лінійного, одномірного підходу до філософського осмислення історії, прагнення уніфікувати погляди чисельних дослідників і обов'язково привести їх до спільного знаменника. Будучи органічним породженням командно-адміністративної системи і спрямована на повне підпорядкування суспільної науки потребам і інтересам тоталітарної політики, подібна уніфікація дедалі більше розходилася з вимогами об'єктивного наукового дослідження історичного процесу.

Крах бувшого СРСР — стакратичного устрою з чималими виявами тоталітарного характеру, в якому суспільна наука, як правило, була змушена працювати за лакейським принципом — "чого бажаєте?" і часто-густо видавати саме бажані стакратії, а не об'єктивно істинні результати, дала можливість суспільствознавцям зняти "уніформу". Зокрема — й при вивченні проблем детермінації суспільства. Нині, нарешті, з'явилися передумови не замикати розробку питань соціальних законів лише тим аспектом, який виходить на політику і управління, а розглянути їх різнобічніше. Внаслідок цього можливим стало врахування давно назрілої необхідності аналізу суспільної детермінації не в одному, як раніше, а в трьох напрямках, чи вимірах. Відповідно уможливується виділення і з'ясування особливостей основних різновидів (типів) самих суспільних законів.

Перший — традиційний, класичний. Другий можна умовно позначити як неklasичний, пов'язаний з розкриттям нелінійної природи законів суспільства. І, нарешті, третій підхід, назвемо його в робочому порядку філософсько-антропологічним, спрямований на з'ясування

своєрідності суспільних законів, відлучи не від соціального цілого, а від людини, особистості.

У вітчизняній соціально-філософській літературі розроблявся переважно перший аспект номологічної проблематики. Другий же в кращому разі декларувався при відсутності реальних розробок, а третій — взагалі пройшов поза "спиною свідомості" дослідників.

В рамках першого напрямку з трьох зазначених вище суспільний закон розглядається власне в традиціях просвітництва. Причому, просвітництва не тільки й не стільки в його традиційному розумінні, але — й можливо передусім — у тому його значенні, якого воно набуло у Адорно і Хоркхаймера. Зокрема — в їх свідомій праці "Діалектика просвітництва".

Суспільна реальність розглядається в контексті цього першого напрямку як цілком "прозора" для суб'єкта пізнання і дії і відтворювана його раціональними засобами цілком і повністю, вичерпно, без "іраціонального залишку". А її детермінанти, зокрема закон — як постійний образ мінливих суспільних процесів і явищ, як щось однопорядкове з сутністю. Тобто як інваріантна основа мінливих, варіантних подій, що відбуваються у світі людської життєдіяльності.

Попри всі претензії, реальний інтервал застосовності цього напрямку номологічних досліджень складає той шар суспільної дійсності, основні характеристики якого є спільними і для природи, а не специфічними щодо неї. Тому саме в рамках такого підходу найорганічнішим і повнокровним виглядає загальнонаукове по своїй суті визначення суспільного закону як об'єктивного, істотного і всезагального зв'язку суспільних явищ, що відзначається стійкістю і повторюваністю. Визначення суспільного закону як такого зв'язку ще не виявляє якихось специфічних особливостей саме і тільки суспільного закону. Адже і закон природи постає як такий же зв'язок, шоправда — явищ природних.

Суспільні закони, взяті в першому з трьох зазначених вимірів, тобто в трактовці традиційного марксистського аналізу, виявляють дещо несподівано чимало спільного з законами ціленаправленої діяльності М.Вебера. Згідно класичній марксистській інтерпретації закони суспільства реалізуються через діалектичну єдність, взаємодії діяльності і суспільних відносин, потреби, інтереси і цілі людей. За Вебером же ці закони реалізуються через взаємозв'язок соціальної дії з соціальними відносинами, інтересами, мотивами і цілерациональним впорядкуванням людських дій. Паралель очевидна.

Співпадають також деякі істотні риси того, що в марксистській характеризується як соціально-творча діяльність на основі пізнання і використання суспільних законів, а у М.Вебера — як цілерациональна дія: в обох випадках це дії а) спрямовані на досягнення цілей, чітко

усвідомлюваних діючим суб'єктом; б) такі, що використовують в ході реалізації визначених цілей засоби, що самим суб'єктом дії вважаються адекватними; в) в яких розуміння сенсу дії і самого діючого суб'єкта співпадають: драматичні сенс дії — означає драматичні і самого діючого суб'єкта. Саме тому ця діяльність і постає як свідомо законотворча і законотворча.

Нарешті, варто відзначити й те, що і М.Вебер, і класичний марксизм не дуже розходяться в оцінці зміни питомої ваги і ролі цієї діяльності в ході історичного процесу. Марксизм, як відомо, виходить з того, що суспільні закони реалізуються не тільки через дію стихійних, сліпих сил, як закони природи, а через взаємодію стихійного і свідомого начал. Причому — з посиленням значення свідомої компоненти в процесі розвитку суспільства і перетворенням — на певному історичному етапі — даної компоненти з підпорядкованої у домінуючу. В дечому подібного висновку доходить і М.Вебер, вважаючи загальною закономірністю переходу від "традиційного суспільства до сучасного, переакцентує ролі з спільно орієнтованої дії () на суспільно орієнтовану дію (). Особливістю подібної переакцентує є, за Вебером, формальна раціоналізація заснованих раніше на неформальній згоді законів спілок, товариств і перехід до свідомо, цілеспрямовано організованої мережі соціальних інститутів, до системи формальної раціональності. Тобто — перетворення свідомої складової дії суспільних законів у домінуючу. В цілому в рамках приступного нашому огляду історичного розвитку, зазначає він, можна констатувати якщо не однозначну "заміну" дій на основі згоди об'єднання в суспільство, то, принаймні, дедалі ширше впорядкування дій на основі згоди шляхом формалізованих законів і дедалі більше перетворення спілок в цілерационально впорядковані інститути.

Як бачимо, точки дотику наявні і в цьому випадку.

Однак, попри всі "дотичні" у розумінні суспільних законів як законів діяльності людей, між класичним марксизмом і М.Вебером є й серйозні розбіжності у тлумаченні номологічної проблематики. Марксизм, в його радянському розумінні, виходить в розгляд діяльності, в якій знаходять свій вияв суспільні закони, з соціального цілого, індивід же виступає своєрідною похідною, функцією цього цілого. Умовно такий підхід можна означити як методологію соціального функціоналізму у вивченні суспільних законів. Вебер же, навпаки, йде в характеристиці соціальної дії від окремої людини. Тому його позиція характеризується деякими дослідниками "як методологічний номіналізм, чи, точніше, методологічний індивідуалізм".

З нашого погляду, така характеристика є не зовсім точною і потребує певної корекції. Адже М.Вебер виходить, власне кажучи, не з індивіда. По-перше, соціальна дія тому й постає як соціальна, що вона з самого початку передбачає орієнтацію діючого суб'єкта на

інших суб'єктів, тобто за своєю суттю інтерсуб'єктивною. Інша справа, що подібні цілераціональні соціальні дії, тобто дії осмислені і водночас, за характеристикою М.Вебера, орієнтовані на очікування осмислених дій інших людей, — на його думку, — не більш, ніж граничний випадок.

По-друге, М.Вебер виходить не з індивіда як біологічної особи — не роду гомо сапієнс, а з представника певного соціального типу, або як він пише, "функціонера", тобто індивіда соціалізованого, людської особи. Тому сам мислитель розглядав свою методологічну позицію не як альтернативу методології соціального функціоналізму, а як її конкретизацію і доповнення. Дослідження основних проблем емпіричної соціології, як зазначає мислитель у цьому зв'язку, завжди розпочинається з питання: які мотиви заставляли і заставляють окремих "функціонерів" і членів даного "товариства" вести себе таким чином, щоб подібне "товариство" виникло і продовжувало існувати? Будь-яке функціональне (таке, що йде від "цілого") утворення понять слугує тут лише попередньою стадією, користь і необхідність якої не викликають ніякого сумніву, якщо воно здійснене правильно. Тому не випадково, характеризуючи "індивідуалістичний метод", слово "індивідуалістичний" М.Вебер бере в лапки, тобто вживає його не зовсім, а, можливо, й зовсім не в буквальному розумінні. Відповідно й закони соціальної дії, — лише дуже умовно можна позначити як закони дії індивіда. Сам Вебер вважав, що закони становлять собою підтверджену спостереженням типову ймовірність того, що при певних умовах соціальна поведінка набуде такого характеру, який дозволить зрозуміти його, виходячи з типових мотивів і типового суб'єктивного смислу, що ним керується діючий індивід.

Очевидно, найефективніший шлях розробки першого напрямку справді пролягає через збалансоване й органічне поєднання позицій соціального функціоналізму, з одного боку, і поміркованого, умовно кажучи, "соціалізованого", індивідуалізму — з іншого. Між марксизмом і Вебером при спільності розуміння суспільних законів як законів свідомої (осмисленої) й цілеспрямованої (цілераціональної) діяльності (дії) є ще одне важливе розходження. На його з'ясуванні вважаємо необхідним зупинитися, оскільки це уможливило б краще розуміння потенціалу і інтервалу застосовності першого з трьох вищезгаданих напрямів розробки суспільних законів.

Зазначена розбіжність пов'язана з трактовкою самої діяльності, виявом якої постають суспільні закони.

Марксизм в його класично-ортодоксальному варіанті виходить з того, що подібна діяльність постає не лише реальною субстанцією суспільних законів, а й — з переходом до соціалізму — їх свідомим суб'єктом. Інакше кажучи, життєдіяльність соціалістичного суспільства розглядається тут як свідоме, планомірне використання адекватно пізнаних суспільних законів.

В системі ж Вебера цілераціональна соціальна дія тлумачиться на противагу марксизму не як реальність, а як ідеальний тип. Причому тип не історичний (емпіричне узагальнення, спрямоване на причинний аналіз індивідуальних дій), а соціологічний, тобто апріорна теоретична схема, або як його ще називає автор — "утопія".

Похвальний хід пізнання і реального суспільного розвитку довів, що обидві трактовки є однобічними.

Класичний марксизм, претендуючи одноосібно на адекватне пізнання суспільних законів і їх ефективне використання в ході планоминого і, здавалося б, законотворчого розвитку суспільства буншого СРСР і країн буншої соціалістичної співдружності, змушений був зрештою в середині 80-х років ХХ ст. визнати, що цей розвиток відбувався не тільки не за законами, а з їх порушенням, а то й всупереч їм.

Претензії марксизму на карт-бланш у адекватному пізнанні і вільному (а то і довільному) оперуванні суспільними законами в реальній управлінській та виконавській, предметно-перетворюючій діяльності виявилася також утопією як і трактована в якості ідеального типу цілераціональна соціальна дія Вебера. А можливо, ще й вразливішою, бо утопічність цих претензій донедавна залишалася тайною за сімома печатями для самих претендентів.

З іншого боку, перегином виявилася і веберівська детерміністська трактовка законотворчої і законотворчої цілераціональної соціальної дії як ідеального типу. Звідси — непослідовність інтерпретації соціальної дії мислителем. Прямо чи побіжно він і сам змушений час від часу відходити від трактовки цієї дії лише як ідеального типу і розглядати її як момент самої об'єктивної соціальної дійсності: а) як граничний випадок серед інших реальних дій людей; б) як один з різновидів реальних соціальних дій. М.Вебер зазначає, що в цьому плані соціальна дія, подібно до будь-якої іншої поведінки, може бути: 1) цілераціональним, якщо в основі його лежить очікування певної поведінки предметів зовнішнього світу і інших людей та використання цього очікування в якості "умов" чи "засобів" для досягнення своєї раціонально поставленої і продуманої мети; 2) ціннісно-раціональним, заснованим на вірі в безумовну естетичну, релігійну чи іншу — самодовільну цінність певної поведінки як такої, незалежно від того, до чого вона приведе; 3) ефективним, передусім емоційним, тобто зумовленим афектами або емоційним станом індивіда; 4) традиційним, тобто заснованим на традиційній звичці.

Обидві позиції є детерміністськими. І обидві фіксують реальні особливості суспільних законів і діяльності, виявом якої вони виступають. Але при співвіднесенні кожної із цих позицій з реальною дією цих законів в обох випадках утворюється своєрідний

іраціональності залишок, і котрим не може вкоритися жодна з них. Було б дуже нещасливо дивитися, оскільки перед нами — типовий випадок ірраціональності, об'єкту дію нелинійної закономірності засобами "типової", класичної методології.

Розбіжність між Веберівським і марксистським природи законотворчої і ірраціональної діяльності зумовила й відповідні відмінності в розумінні способу здійснення суспільних законів в історичному процесі. Вебер розглядав перехід від неформальних спільностей до сучасного суспільства, яке ґрунтується на ірраціональних детерміністських зв'язках, утворюючих інтегративну мережу формальної раціональності, як переважно стихійний, хоч і закономірний процес.

Класичний же марксизм розглядав перехід до раціональної, більше того — планомірної організації суспільного життя як процес свідомий, пов'язаний з втіленням у життя принципів наукової теорії суспільного розвитку в ході соціалістичної революції. Відповідно побудова й подальший розвиток соціалістичного суспільства трактувалися принципово час як загалом адекватне і продуктивне використання суспільних законів в ході цілеспрямованих суспільних перетворень.

В ролі універсальної і єдиної правильної теорії життєдіяльності суспільства обидві ці підходи виявилися некоректними. Розглянуті ж події нічим істотним претензіями і з розумінням того, що складають лише один з напрямів, а саме — напрям розробки соціально-номологічної, детерміністської тематики, вони виявляють себе як підходи а) не тільки прийнятні, а й необхідні; б) не взаємновиключачі, а доповнюючі один одного. Особливо варто наголосити, що тлумачення законів суспільства через ірраціональну діяльність — як одне з можливих — цілком правомірне. Дійсно, суспільні закони, взяті в тому їх вимірі, в якому вони постають як закони ірраціональної діяльності, мають реальний, досить місткий і значущий інтервал застосовності і виконують істотну роль в функціонуванні суспільства.

І передусім в марксизмі — як в принципі дійові засоби політики і соціального управління. Проблема пізнання і використання суспільних законів в межах цього напрямку зводиться до адекватного вираження і вмілого практичного застосування законів. Важливо-ся — якщо все робиться належним чином, ефект і пізнання, і використання суспільних законів не повинен давати жодних небажаних наслідків.

Інструментальним є в даному випадку поняття механізму — незалежно від того, про що йдеться — дію, пізнання чи використання суспільних законів. Зокрема механізм свідомого використання цих законів передбачає: 1) формування суспільних законів в системі науково-теоретичного пізнання на основі пізнання потреб та інтересів людей;

2) виявлення шляхом співвідношення цієї системи знань і практикою, невідповідностей між ними, тобто сукупності нагрітих соціальних проблем; 3) виявлення системи соціальних цілей, програм, проєктів, планів, спрямованих на розв'язання цих проблем; 4) організаційно-управлінську діяльність по мобілізації мас на практичну реалізацію зазначених цілей, програм, проєктів, планів; 5) практична діяльність мас по виконанню зазначених цілей і т.д. Подібне розуміння специфіки, пізнання і використання соціальних законів по суті панувало в нашому суспільстві понад 70 років.

Зазначений механізм дії суспільних законів задумувався і розроблявся як безвідмовний. Проте, попри всі намагання привести життєві реалії у відповідність з вимогами суспільних законів, цей механізм ніколи не спрацював з очікуваною чіткістю. Зажди виявлялися небажані наслідки, розбіжності між заданою через цілі, проєкти, програми і плани сукупністю вимог законів і реальними результатами практичної діяльності мас по втіленню цих проєктів і програм.

Такий "іраціональний залишок" при реалізації соціальних законів був завжди. Але установка на просвітницьку трактовку цих законів неминуче призводила до тлумачення небажаних наслідків, що суперечили законам, як чогось випадкового. Причому сама ця випадковість позбавлялася статусу об'єктивної, тлумачилася як наслідок неправильних дій суб'єкта управління чи практичних перетворень. В центрі уваги вчених перебували не реальні вияви дії закону, а нормативна модель цієї дії. Але ж в реальному житті декларована закономірність дедалі частіше оберталася волюнтаризмом управлінських рішень, а балансу збалансованість господарського комплексу — реальністю тіньової економіки і прощитанням нетрудових доходів.

Наявна суперечність між односторонністю, абстрактністю закону і розмаїттям реальних відхилень від нього залишалася по суті поза наукою. Вона тлумачилася як не істотна, як наслідок антисоціальних впливів і пережитків. Тому тлумаченням причин розбіжності постульованого в законах належного і реалій життя займався не наука, а правоохоронні органи і органи контролю.

Як наслідок — не посилення, а послаблення дії суспільних законів. І, навпаки, посилення стихійної компоненти, яка сьогодні заповнила всі сфери суспільного життя.

Нарешті, слід відзначити і те, що тлумачення суспільних законів лише як законів інструментальних, законів ірраціональної діяльності і утвердження формальної раціональності, панування інституціональних утворень небезвинне також в соціально-політичному плані. Воно, як переконливо показали Адоно, Хоркхаймер, а пізніше — Фейєрабенд, внутрішньо пов'язане з тоталітарними деформаціями державного устрою.

Та закономірність суспільного процесу, яка у М.Вебера іменується раціоналізацією всіх сфер життєдіяльності людей при переході від традиційного суспільства до сучасного, у Адорно і Хоркхаймера отримує назву просвітництва. Значно розширюються і часові межі дії зазначеної закономірності. За авторами "Діалектики просвітництва", вже в міфах боги відокремлюються від стихій як позначення їх сутності, а буття деградує до логосу. Основною закономірністю історії є, за їх переконанням, рух від цієї стародавньої міфології, до міфології ХХ ст. шляхом просвітництва (раціоналізації), абрисом якої є прогресуюче і дедалі тотальніше здійснення принципу волі до влади, оволодіння внутрішньою і зовнішньою природою, а реверсом — тією ж мірою прогресуюче і все поширеніше відчуження.

Хибуючи на нігілістичне соціологізаторство, Т.Адорно та М.Хоркхаймер, втім, досить доречно фіксують пізнавальну неспроможність і політичну шкідливість редукції суспільних законів до законів цілераціональної соціальної дії, що при відповідних умовах неминуче призводить до перетворення їх в інструменти тоталітарного політиканства й етакратичного управління, в засоби жорсткого контролю над масово-індивідуальною свідомістю і маніпулювання нею.

І якщо однією з вузлових міфологем французького Просвітництва була людина-машина Ламетрі, то для сучасного соціального просвітництва таким же ідеалом, на думку Адорно і Хоркхаймера, є повне й остаточне, без будь-яких побічних наслідків, уречевлення законів як всезагальних форм соціального мислення і дії в соціальній дійсності як автоматичному, самодіяльно перебігаючому процесі, що бере приклад з машини. Закономірності розвитку суспільства й у Л.Мемфорда критично оцінюються як форми трансформації своєрідної соціальної метамашини — з усіма її антигуманними рисами.

Дедалі очевидніша теоретична обмеженість розуміння суспільних законів лише як законів цілераціональної діяльності і чимала недоступність такого розуміння різноманітним політиканським маніпуляціям зумовлюють гостру актуальність пошуку альтернативних підходів до соціально-номологічної проблематики.

І якщо однієї з вузлових міфологем французького Просвітництва була людина-машина Ламетрі, то для сучасного соціального просвітництва такою є, за Л.Мемфордом, суспільство-машина. Обмеженість розуміння суспільних законів лише як законів цілераціональної діяльності зумовила гостру актуальність пошуку альтернативних підходів до проблематики суспільного закону.

Другий підхід певною мірою складає протилежну першому, істотно доповнює його. Він не виліцає невід, розходження закону і

наслідків перетворення соціальної дійсності відповідно до вимог цього закону "за кадром", або ж на периферії уваги.

Розбіжність між утвердженням в соціальному законі належним і виявленим практичною дією сушим, між зафіксованою законом сутністю і явищем тут — в фокусі дослідницьких зусиль. Причому ця розбіжність розглядається не як щось випадкове і небажане, а навпаки — як основоположний принцип дії суспільного закону.

Завдяки цьому сутність суспільного процесу береться тут не у відриві від явища, а разом з ним, в єдності соціального цілого, органічної соціальної системи. Вихідним тут є соціальний феномен, суспільне явище. Але явище не як проста емпірична даність, а як єдність — самого себе і сутності, як їх цілісність. Якщо інтегруючим для першого підходу було поняття механізму, то для другого підходу таким є поняття соціального організму.

Тому цей підхід може повертатися кількома аспектами, залежно від того, на чому акцентується увага: або органічним, або ж синергетичним, нелінійним — якщо зосереджуватися на розгляді суспільства як своєрідної гомеостатичної системи і на розкритті особливостей реалізації суспільних законів цього типу.

На відміну від першого напрямку, суспільні закони в контексті всіх своїх основних аспектів постають вже не як закони цілераціональної діяльності, які суб'єкт "приписує" об'єктивній соціальній дійсності, або ж принаймні так вважає. А — як закони об'єктивні, притаманні суспільству як системі не механічній, якою воно поставало по суті, в межах першого напрямку, а органічній.

Якщо виток першого напрямку — в просвітницьких концепціях, то другий напрям виходить з пізнавальних традицій опозиційних щодо просвітницьких. Зокрема — романтизмі. Саме тут, передусім Шелінгом, було вперше зафіксовано і проаналізовано, хай ще й в недосконалій формі, нелінійну, асимптотичну дію суспільних законів, що утворюють окремий тип щодо законів цілераціональної соціальної діяльності.

Історія, як зазначає в "Системі трансцендентального ідеалізму" Ф.В.Й.Шелінг, не проходить ні з абсолютною закономірністю, ні з абсолютною свободою, а є лише там, де з безконечними відхиленнями реалізується єдиний ідеал, причому так, що з ним співпадають якщо не окремі риси, то весь образ в цілому"

В філософсько-історичній літературі доводиться неспроможність просвітницької трактовки суспільних законів як законів цілераціональної дії, законів розсудку. Зведення суспільних законів лише до тих, що формуються за допомогою розсудку і надмірне їх використання має своїм наслідком, вважав Жюль Мішле, соціальний машинізм.

Причому, на думку Мішле, механізм праці не призвела до механізації інших сфер людської діяльності, а сама є породженням системи машинізму. Останню Мішле тлумачить як результат свідомого (цілерационального — сказав би Вебер) прагнення перейти від хаосу середньовіччя і Відродження до суспільства, в якому панував би цілеспрямовано запроваджений порядок. Для цього було спочатку споруджено, вважав він дві адміністративні машини: бюрократію і армію, що зробили людей організованою силою, усунули з їх життя неупорядкованість, різнобій, а вже потім — систему технічних машин. Так, зауважує він, настало століття машин: машин політичних, що надають нашим соціальним відправленням одноманітності, автоматичності, роблять патріотизм зайвим для нас і машин промислових, які, будучи колись-то створені, виготовляють незчисленну множину однакових виробів, втелюють нам мистецтво, що не живе довше дня і позбавляють нас необхідності бути художниками завжди... Роль людини зведена до мінімуму, проте машинізм хоче більшого: люди ще не досить перетворені в машини... Однак якщо вже люди ступлять в це бічне колесо, що вертиться вхолосту, то й думки їх будуть механізовані, і думаюча за них машина, зубці якої зчеплені зі зубцями машини політичної, торжествуюче покотиться. Це буде називатися державною філософією".

Схиливши голову перед шаленістю цього передбачення, ми можемо водночас і пожалкувати про те, що цей прогноз здійснився. До того ж саме в нашому суспільстві. Доводячи теоретичну вразливість і соціально-політичну шкідливість обмеження проблематики суспільних законів законами розсудковими, або інакше кажучи — законами цілерациональної соціальної дії, Мішле водночас фіксує і закони глибинніші, невідчужні розсудку окремих осіб — хай це будуть навіть найвидатніші мислителі. Інакше кажучи, він розрізняє однозначні, цілерациональні закони-приписи і нелінійні, органічні закони перебігу глибинних процесів будови, функціонування і розвитку суспільства як динамічної цілості. Саме нерозуміння своєрідності кожного з цих двох типів суспільних законів і заважає, з його погляду, законодавцям здійснити вірний діагноз хвороб існуючого суспільства і запропонувати перспективний курс їх лікування. "Наші лікарі-законодавці, — меланхолійно констатує мислитель, — розглядають кожен симптом, який з'являється то тут, то там, як окрему хворобу, і вважають, що її можнавилікувати за допомогою такого-то чи такого-то лікарського способу місцевої дії. Вони не помічають, що всі частини суспільства утворюють єдиний організм і в такому ж тісному зв'язку знаходяться всі питання, які стосуються суспільства".

Протиставивши свою позицію механізму просвітників, Мішле намагається довести, що глибинні закони суспільства, тобто закони суспільства як органічного цілого взагалі, в принципі не можуть бути усвідомлені й адекватно сформульовані: і не тільки розсудком, а

й розумом людини. Такі закони, на його думку, можуть бути сприйняті лише завдяки соціальному інстинкту, носієм якого не окрема особа, а народ, народні маси. Характеризуючи причини, які, з його точки зору, зумовнюють переваги такого інстинкту над розсудком, Мішле пише: "Що стосується власне народу, то зауважимо, що інстинкт, переважаючий у нього над розсудком, надзвичайно полегшує його діяльність. Розсудок приступав до дій, лише пройшовши всі етапи обговорення і суперечок; часто-густо він продирається крізь ці дебри так довго, що до справи не доходить зовсім. Навпаки, замисел інстинктивний межує з дією, він сам по собі — вже майже дія, він є майже водночас і ідеєю, і її здійсненням". Попри всю наївність і фрагментарність тлумачення суспільних законів нелінійного типу, Мішле зробив певний крок вперед у цьому напрямі. По-перше, завдяки тому, що піддав справедливій критиці спроби зведення номологічної проблематики в суспільствознавстві до законів цілерационального типу. По-друге — оскільки нашою вихованою на нелінійні закони суспільства, якісно відмінні від згаданих і дав, хай вкрай абстрактну і неадекватну, їх характеристику.

У основоположників марксистської традиції дослідження суспільних законів немає окремих праць, що містили б спеціальний аналіз нелінійних законів суспільства. Однак варто відзначити, що афірмативного підходу до цієї проблеми намічений все ж ними, далеко не завжди отримує належний розвиток в розробках спадкоємців. Скажімо при з'ясуванні законів такої сфери життєдіяльності як пізнання, сфокусованої на реалізації пізнавального ідеалу, класичний марксизм послідовно, відповідно до ідей К.Маркса і Ф.Енгельса, досліджує ці закони як асимптотичні, нелінійні.

Цього, на жаль, не спостерігалось, при вивченні законів суспільства як цілого. І закономірно, оскільки зазначена галузь номологічних соціальних досліджень досить жорстко підпорядковувалася політичним інститутам. Політика ж, будучи мистецтвом можливого, формулює всі соціальні проблеми як такі соціальні завдання, що мають бути здійснені у строк чи то короткий, чи триваліший, але в кожному разі — доступний для огляду, обмежений у часі.

Закони ж нелінійного типу, що характеризують суспільство в цілому як надскладну макросистему, за самою своєю природою подібному обмеженню не підлягають. Скажімо, реалізація суспільного ідеалу здійснюється, як і досягнення ідеалу пізнавального, саме за законами нелійними, що реалізуються асимптотично, тобто як певна межа. Тому безглуздом є намагання розглядати суспільний ідеал як політичне завдання, яке слід виконати "в основному" за 20 років, як ставила, наприклад, питання "хрущовська" програма комуністичної партії. Така постановка проблеми рівнозначна тому, якби вченим дали завдання за тих же 20 років пізнати абсолютну істину. Подібний підхід неспроможний в корені.

Слід, щоправда, застеретти, — він не може розглядатися як послідовний розвиток ідей К.Маркса і Ф.Енгельса. Адже ще понад сто років тому Ф.Енгельс розумів, що історія, як і природознавство, не може отримати остаточного завершення в якомусь досконалому, ідеальному стані людства, а всі суспільні порядки, що змінюють один одного в ході історії, становлять собою лише минуші ступені безконечного розвитку людського суспільства.

На жаль, цей напрям вивчення суспільних законів, зосереджений на з'ясуванні особливостей законів нелінійного типу, в подальшому розвитку марксизму по суті не знайшов свого розвитку. В кращому разі, як уже зазначалося, справа обмежувалася визнанням асимптотичності ряду законів людського пізнання. Нині гостра необхідність і можливість інтенсифікації досліджень зазначеного напрямку зумовлені не тільки екстремальною ситуацією в суспільстві. А значною мірою — і збагаченням арсеналу пізнавальних засобів, що уможливило глибше розуміння суспільних законів цього типу.

Суспільство розглядається в ракурсі зазначеного підходу як система, по-перше, складна, тобто така, що включає принципово різні рівні — макро- і мікрорівень. І те, що на мікрорівні постає як неупорядкована сукупність суто хаотичних дій, відносин та взаємодій окремих осіб, на макрорівні викристалізовується в певну впорядкованість, закономірність. Причому така закономірність істотно відрізняється від того типу суспільних законів, що постають як закони великих чисел, тобто закони статистичні. На відміну від останніх суспільні закони нелінійного типу не є просто порядком, що вирізняється на тлі позірної хаосу масово-індивідуальної поведінки людей.

Нелінійні суспільні закони — це теж фіксація певного порядку в життєдіяльності такої складної макросистеми як суспільство. Але ці закони фіксують порядок не просто статистичний, а такий, що реалізується до того ж через соціальні флуктуації і точки спонтанного вибору, бифуркації.

По-друге, з позицій нелінійного аналізу суспільство постає як система не тільки складна, а й дисипативна. Тобто система, якій, на відміну від систем консервативних, притаманні зміни якісні і необоротні.

Цією обставиною теж зумовлюється чималою мірою своєрідність соціальних законів нелінійного типу щодо статистичного типу законів. Якщо останні виступають як закони ймовірнісні, то нелінійні суспільні закони реалізуються через перериви поступового плину суспільних подій, розриви ймовірнісних тенденцій, через порушення ймовірності. Саме таким чином відбувається, як правило, виникнення різноманітних соціальних організацій (історичних культур, цивілізацій тощо), а також перехід від суспільства одного типу до суспільства іншого — розвинутішого типу.

Варто, певною мірою, наголосити, що методологічні дослідження нелінійних суспільних законів, по суті справи, лише починають розгорнутися на сучасному етапі. З цієї проблематики поки що відсутній, по суті повністю, праці монографічного характеру. Втім, якщо йдеться про спеціальні наукові розвідки на рівні статей чи розділів колективних монографій, то їх явно бракує. А тематика ця за сучасних умов стає дедалі актуальнішою, оскільки її значення явно виходить за межі суто наукових інтересів і набуває практичного звучання. Причому — не для соціального управління і політичної сфери життєдіяльності суспільства, а й у царині культурного життя загалом. Тому одним з першочергових завдань не тільки соціально-філософських, а й суспільствознавчих досліджень в цілому є осмислення досягнень, отриманих при вивченні нелінійних законів на рівні загальнонаукових методологічних розробок та у природознавстві і їх врахування в ході дослідження суспільних законів нелінійного типу — при паралельній інтенсифікації цих досліджень. Нелінійність суспільних законів може бути розглянуто в двох аспектах — діахронічному і синхронічному, або структурному.

В діахронічному зрізі нелінійність суспільних законів простежується на закономірностях пізнання і реалізації ідеалів. Зокрема ідеалу суспільства та ідеалу особи.

В кожному з цих випадків закон постає як асимптоматична межа пізнання і практичної діяльності. Тобто така межа, яка є досяжною для ряду поколінь. Але недосяжною — ні для одного з цих поколінь, взятого окремо.

Врахування асимптоматичної, нелінійної природи закономірностей процесу реалізації ідеалу наочно показує некоректність перетворення цього процесу на об'єкт політичних маніпуляцій. Зокрема — визначення політиками конкретних строків реалізації зазначених ідеалів, що мало місце, скажімо, в колишньому СРСР.

З іншого боку, нелінійність притаманна суспільним законам і в синхронному структурному зрізі. Свій вияв ця нелінійність в даному разі знаходить в певній несумірності соціальних законів є законами окремих сфер суспільного життя. І відповідно — у неминучому "ірраціональному залишку" при спробах безпосередньо перецінювати той чи інший закон певного ступеня загальності на процесі іншого (вишого чи нижчого) ступеня.

Це допомагає враховувати своєрідність законів кожної із сфер суспільного життя, краще зрозуміти самоцінність цих сфер.

Наприклад, сьогодні дедалі очевиднішим стає те, що сформульовані в класичному марксизмі закони, які тлумачилися як закони суспільного виробництва в цілому, тобто закони соціальної, насправді мають значно вузький інтервал дійовості. В структурному

при вони ефективні в межах виробництва матеріальних благ і часто-густо не спрацюють в сфері виробництва духовного. Наприклад, спроба науково обґрунтувати цінність витворів духовної культури, керуючись суспільно необхідним робочим часом сподіваного ефекту не дає. В генетичному ж аспекті дія цих законів обмежена, як правило, періодом індустріального суспільства.

Іноді один і той же за формою вираження закон насправді виявляється структурно розділеним залежно від ступеня узагальненя. Це стосується, зокрема, такого закону історії як соціальна революція. Утримавшись від оцінюючих її характеристик — як позитивних — типу "локомотив історії", "свято пригнічених", чи навпаки, негативних — типу "соціально-історичний деструктор", "руйнівна" сила історії", слід визнати все ж, що певну позитивну чи негативну, але закономірну роль в історії революції відіграють.

Водночас не можна ігнорувати й того, що соціальна революція як закон історії на різних рівнях узагальненя виглядає неоднаково. На загальносоціологічному вона постає як закон переходу від одного соціального організму чи суспільства одного типу до іншого, для історика ж емпірика — як конкретна історична подія, обмежена чіткими датами. Для політолога — як соціально-політичний переворот, що завершується з розв'язанням питання про владу. На загальноісторичному рівні для цього ж закону характеризується шляхом розгляду тривалої епохи, що включає в себе цілу низку соціальних революцій. Нарешті, для синергетики — революція в суспільстві — це своєрідна флуктуація з притаманними їй біфуркаціями тощо.

Припнення тлумачити цей закон лінійно, звести розмаїття його виявів до одного "займенника", утвердити один з його вимірів як правильний, а всі інші — як хибні, с. з нашого погляду, некоректним. Як бачимо, намагання позбутися жорстких, однозначно-лінійних, в тому числі детерміністських, схем, максимально унедопити виображення багатомірного історичного процесу як вичухлості і розмаїття і тлумачило необхідність переходу філософсько-історичної думки від класичної, лінійної парадигми до парадигми нелінійної, неklasичної.

При цьому і неklasична філософія історії включає детерміністські концепції, але лише як один із можливих варіантів розуміння історичного процесу.

Однак твердити про перехід філософсько-історичної думки від класичної, лінійної парадигми до неklasичного, нелінійного розуміння історії як про провідну тенденцію можна лише починаючи з кінця XIX ст. Цей перехід пов'язується з зміщенням від моністичного тлумачення історичного процесу до плюралістичного розгляду останнього; від генералізуючого вивчення — до індивідуалізуючого; від його розсудково-абстрактного, есенційного

повчання — до цілісного, заснованого на органічній єдності всього розмаїття цінностей осягнення людською свідомістю. Тому неklasична філософія історії постає як багатовекторний, плюралістичний стан осмислення поступу людства в усє нових і нових, заснований на найрізноманітніших методологічних засадах, філософських вченнях, концепціях і теоріях історичного процесу.

З часткою умовності все це розмаїття притаманних постмодерністській філософії історії поглядів, концепцій і вчень можна погрупувати у просторі трьох основних вимірів.

Перший визначається питанням про співвідношення природи й історії; своєрідність історичного процесу, його витоки, сенс і спрямованість; основні діахронічні (на зразок доіндустріального та постіндустріального суспільства, формаційного ряду, з якого виходить марксизм, чи традиційні схеми — античність, середньовіччя, нова та новітня історія та інваріантні, архетипічні (на кшталт культурно-історичних типів Данилевського, культур Шпенглера, цивілізацій Тойнбі чи культурних суперсистем Сорокіна) олінійні виміру історії; взаємозумовленість свободи, випадковості і необхідності у русі суспільства.

Розробки другого напрямку в галузі філософії історії поділяються нині на два великі субнапрями: наукоцентричний (марксизм, школа "Анналів" — Блок, Февр, Бродель, аналітична філософія історії — Нагель, Гемпель, Дрей, Уайт тощо) та наукобіжний (віталістська філософія історії — Ніцше, Дільтей, Шпенглер, Ортега-і-Гассет, екзистенційна — Гайдегер, Гадамер, Габермас, Рікьор). Специфікою кожного з цих двох напрямів зумовлюється коло й характер розгляду гносеологічних питань філософії історії. Наукоцентричний фокусується на проблемах: суб'єкт і об'єкт історичного пізнання, особливості та структура історичного наукового дослідження, співвідношення в історичному пізнанні опису, обґрунтування і пояснення творчості і відображення, фактуального, емпіричного й теоретичного історичного знання, його верифікація та фальсифікація в історичній науці, специфіка з'ясування історичних законів, своєрідності історичної реальності, побудова наукової історичної теорії та створення історичної картини світу тощо. Наукобіжний — уникаючи визначення пізнання як суб'єкт-об'єктної взаємодії і навіть самого поняття "пізнання", зосереджує увагу на особливостях осягнення як повернення до буття суб'єктивності, нерозкладу на суб'єкт і об'єкт історії чи історичного пізнання. До кола наріжних тут входять такі питання, як: світ як історія, життєвий світ, людське буття, людський досвід, доля, час, екзистенція, екзистенціали, людська ситуація, історичне апріорі, свобода, випереживання, симпатичне вживання, духовна реальність тощо. Останнім часом вимальовується тенденція до інтеграції означених напрямів.

В просторі ж третього виміру філософії історії її характеристики, які в рамках перших двох вимірів поставлені в проблемному трізі, оскільки їх здійснення було там метою діяльності історика, постють уже як нормативи його подальшої творчості. При цьому в кожному з двох напрямів — нукобїжному та наукоцентричному — методологічне використання цих характеристик в осягненні історичного процесу відбувається по-своєму. В рамках першого — безпосередньо, за допомогою співпереживання, симпатичного виживання, інтелектуальної інтуїції і т.п. В рамках другого напрацьовані в філософії історії узагальнення, поняття, категорії, закони, підходи і методи сприймаються істориком-фахівцем не лише безпосередньо, але й опосередковано — через проміжні рівні теоретичного узагальнення — загальнонауковий та власне історичний. Останній і собі поділяється на рівні: всезагальної (фундаментальної, базової) теорії, галузевих історичних теорій, концепцій, гіпотез і окремих узагальнень теоретичного характеру; емпіричний рівень. Кожен із загальніших рівнів узагальнення відіграє при цьому роль методології щодо всіх локальних рівнів.

ІГРОВІ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Важливе місце серед розмаїття підходів, систем і вчень неklasичної філософії історії посідають так звані ігрові концепції філософії історії, які в певному трізі утворюють альтернативу детерміністській інтерпретації історичного процесу, істотно доповнюючи її і уможливаючи чіткіше визначення інтервалу адекватної застосовності такої інтерпретації.

Практично одночасно з виникненням детерміністських концепцій філософії історії створюються концепції філософії історії, які не редукуються до тих чи тих раціональних детерміністських схем. Якщо детерміністські концепції вважали, що сутність, смисл історії можна виразити лише у строгих наукових формулах, абстракціях, то автори "ігрових" концепцій філософії історії зауважували, що наряд чи у історії збережеться смисл, якщо абстрагуватись у ній від життя — конкретно-історичної реальності. Смисл історії за такого, ігрового підходу, невдокремлюваний від конкретної реалізації того, що раніше вважали віковичною сутністю історичного процесу, своєрідним "апріорі історії". Смисл історії полягає у житті і діяльності, в яких знаходить свій вияв історія індивідів, а не формулюється в поглядах істориків.

Ігрові концепції філософії історії пропонують різні варіанти осмислення історії у її конкретності та безпосередності. Ігровий варіант осмислення історії постає у цьому плані одним з найбільш характерних саме як "неklasичний".

Незважаючи на свою відносну "молодість", ігровий підхід до осмислення історії має свою історію і свою "класику". Це — ігрові концепції І.Канта, Ф.Шіллера та Ф.Шлегеля. В них гра розглядається як пізнавальна діяльність історичного суб'єкта, яким постає людина у історії.

Одним з перших помітних виявів нині поширеного і загостреного інтересу до проблеми гри в західноєвропейській філософії спостерігається у І.Канта. В своїй "Критиці здатності судження" він використовує термін "гра" у значенні "безцільної цілевідповідності". Гра, за Кантом, — це стан, який не можна визначити за допомогою обмеження якимось поняттям чи правилами. Гра є виявом, а то й уособленням вільної дії. За Кантом, гра завжди має одним із своїх призначень таке сполучення кількох різних елементів, яке не можна здійснити за допомогою правил. Гра протиставляється у нього справі і має характер всезагальності, але всезагальність непонятійного стибу.

Можна зробити загальний висновок, що термін "гра" в смислі вищих пізнавальних здатностей у Кенігсбержця пов'язаний з пізнавальною діяльністю суб'єкта. Ті три основні риси, які ми виділили в кантівській інтерпретації терміну "гра", характеризують здатність суб'єкта вбачати зв'язок і єдність там, де її не можна вивести із загальних законів і правил. Суб'єкт вбачає цю єдність так, ніби (als ob) її дав якийсь розсудок. Єдність емпірично випадкового, яке саме по собі такої єдності не має, може відноситись суб'єктом в пізнання завдяки "незацікавленості" естетичного судження в тому, існує чи не існує насправді (є лише ілюзією) предмет, який викликає відчуття задоволення. Таким чином, філософ фактично обмежує сферу гри діяльністю продуктивного уявлення при виникненні естетичного задоволення. Адже саме продуктивне уявлення є джерелом довірливих форм найрізноманітніших споглядань.

Нарешті, гра вводиться Кантом у зв'язок пояснює в кінцевому підсумку, в чому полягає проблема гри, чому вона може протистояти поняттям, яким чином вона може бути цілевідповідною і не мати цілі — через власне самоврядування. Філософ відзначає, що духом в естетичному значенні називається оживляючий принцип в душі. Те, що через цей принцип оживляє душу, матеріал і засоби, котрим він для цього користується, — це те, що цілевідповідно приводить душевні сили в рух, тобто в таку гру, котра сама себе підтримує і навіть збільшує сили для цього.

У Канта гра — лише одна із характеристик пізнавального процесу, у Шіллера — одне з основних понять його естетики і філософії. Шіллер дає визначення гри через свободу, відсутність примусу, причому таку, що одночасно не відкидає підкорення закону, правилам. Якщо у Канта гра — це передусім, а то й взагалі, лише сполучення різних елементів, то й у Шіллера гра — не просто відношення, але вже певний стан людини. Причому даний стан не

просто виконує функцію зв'язку між тими елементами, а "німає" їх у собі, включає їх у себе і водночас додає їх, представляючи собою нову етапу. Цьому етапу слання індивідуальних дійсно-теї віднощас, на думку поета, і збалансований, зрівноважений стан відносин між людиною і суспільстві. Формування таких, вільноутгоджених відносин відбувається у напрямі встановлення панування естетичного начала у державі. На першому етапі — "динамічної" держави — домінує фізичне начало, людина протиставляє себе іншим людям. На другому етапі — "естетичної держави" — людині протистоїть моральний закон. Нарешті, на третьому етапі — в "естетичній" державі — людина може явитися як форма, може протистояти тільки як об'єкт вільної гри.

У концепції Шіллера гра пов'язана з естетичним поняттям форми. Перш за все Шіллер визначає поняття форми для мистецтва, справжня тасмниця мистецтва майстра полягає в тому, щоб "формою" знищити зміст. Поет дуже високо цінує здатність розрізнити позірність від дійсності, форму від тіла. Для нього дійсність — це становилення, зміна, безмежна влада часу, а отже — обмеженість конкретними умовами існування. Саме тому митець має відірватися від свого часу. Шіллер "направляє" його в античність, розглядаючи духовну залученість до неї як єдину можливість здобути здатність відчувати естетичну форму. Зміст він, безперечно, на думку Шіллера, переймає у сучасності, але форму — із більш вільного часу; він візьме її і поза всякого часу із безумовної незмінної єдності своєї істоти. Таким чином поняття форми у Шіллера протистоїть поняттю часу, а разом з тим протистоїть поняттю часу і гра. Справді, Шіллер має на увазі не ті ігри, "які в ході у справжньому житті", але ідеал спонукання до гри, зкий людина повинна мати перед очима у всіх своїх іграх. Форма, ідеал називаються собою визначення первинності позірності щодо реальності, вимагають активної діяльності митця для здобуття істини і смислу життя.

У цій діяльності людина здобуває форми не лише витворів мистецтва, а й — що найголовніше — і свою власну форму. Людина здобуває і виявляє свою сутність у грі. В той же час її особистість до тих пір відсутня, доки "ві захоплює з собою час", людина в цьому стані не що інше як кількісна одиниця, заповнений момент часу — людина, на думку Шіллера, тут по суті відсутня. Таким чином, гра протистоїть часу не лише через форму витвору мистецтва, але і через форму самої людини.

Якщо у Канта суб'єкт характеризується за допомогою гри лише в області етнології, то Шіллер ексцелікує суб'єкт-об'єктну схему на сферу онтології: гра не просто організує внутрішній лад процесу пізнання, але організує й буття людини, держави. При цьому людина, її пізнання, держава як довершені форми виходять за межі часу. Саме це положення уможливило віднесення естетичної теорії Шіллера до утопічних. Незацікавленість гри, виявлену і думачену

Кантом як її неутілітарність, чисто етнологічну характеристику, Шіллер переосмислює. У нього вона перетворюється на характеристику життєво-пізнальну.

Протиставлення гри і серйозного зберігається в позиції Фрідріха Шлегеля, вираженій, зокрема, в його праці "Історія європейської літератури". Поняття свободи й тут нерозривно пов'язане з поняттям гри. Але, якщо у Канта це свобода уяви, у Шіллера — свобода естетичної творчості людини, то у Шлегеля ця свобода сягає демонічних глибин свободи без меж. Подібного розуміння свободи Шлегель досягає шляхом того, що гра у нього чи не вперше досліджується не як здатність людини, пізнавальна чи творча, але як характеристика самого матеріалу, до якого людина має певне відношення. Шлегель вважає, що сутність гри полягає лише у свободі, у вільному русі даного матеріалу. З цієї свободи можна вивести всі інші визначення. Тут Шлегель повертає увагу до самого витвору мистецтва, на відміну від Шіллера гра у нього — не сутність мистецької творчості, а сутність того, що виступає як результат цієї творчості.

Можна сказати, що філософія йшла назустріч проблематиці гри. Так, якщо в класичній філософії гра використовувалась швидше як додаток, доповнення до основної проблематики, то в некласичній філософії гра стає однією із спеціальних тем дослідження. Так, у Шіллера гра не є випадковістю, тобто є законом, і в той же час вона не знає примусу, тобто вона вільна. Гра виступає, таким чином, як той додаток, що надає закону характеру свободи. Свобода як сутність гри постає лише додатком до закону. Панування закону, загального над випадковим, окремим, поодиноким якраз і характеризує класичну філософію. Скажімо, у Гегеля окреме набуває смислу лише у загальному, до якого воно належить. На відміну від гегелівської філософії, для якої конкретним виступає загальне, для некласиків конкретне — це окреме у всій його неповторності та унікальності. Таким чином додається припущення суто науковому підходу спрямованість класичної філософії на виокремлення незмінного і вічного предмета дослідження. Це виявляється у кількох напрямках, але почався процес переходу до некласичних позицій у філософії життя. Саме філософії життя, особливо у представників німецької її гілки — Ніцше, Дільтея і Шпенглера, розроблялись ті проблеми, які пізніше були визнані власною проблематикою філософії гри.

Як і у Шіллера, у Ніцше проблематика гри захоплює й всю сферу життя людини, причому безпосереднім предметом дослідження виступає знову ж таки антична культура. Але, незважаючи на формальну схожість, в цій ранній роботі Ніцше ми знаходимо розуміння гри як незалежної від людини сили, що руйнує уявлення про сталість і незмінність людини-суб'єкта.

Другим принциповим моментом виступає подолання Ніцше погляду

на культуру як на об'єкт, знову ж таки — завдяки діоністичному принципу гри. Культура не є тимось сталим, незмінним, якимось ідеальним ладом і впорядкованістю, що можуть бути вічним і гарантованим об'єктом пізнання.

Натомість Ніцше, виходячи з поняття гри як постійної зміни, показує, що аполонічний світ — лише витвір свідомості, лише серпанок, що приховує від людей діоністичний світ. В основі свідомості аполонічного суб'єкта знаходиться діоністичне начало, більш за все приступне по аналогії сп'яніння, коли прокидаються ті діоністичні відчуття, в піднесенні котрих діоністичне щезає до повного самозабуття. Принцип самозабуття стає одним із головних і характерних саме в неklasичній філософії гри, тоді як у філософії Шіллера гра характеризується як діяльність самого суб'єкта, художника, який творить із глибин свого незмінного Я. Для Ніцше у діоністичному світі розбито усі нерухомі і ворожі межі, в діоністичному пориві ми не знайдемо ні сталого суб'єкта. Що стосується культури, то вона втрачає свою застиглість і визначається тепер через динамічну рівновагу аполонічного і діоністичного начал: діоністичні підвалини світу можуть і мають виступати якраз лише остільки, вважає Ніцше, оскільки вони можуть бути потім подолані аполонічною просвітлюючою та перетворюючою силою. Але, здійснюючи десубстанціалізацію культури, Ніцше субстанціалізує інше начало — діоністичне, яке виступає як вічна і висхідна художня сила, яка викликала взагалі до існування весь світ явищ. Разом із діоністичним автоматично субстанціалізується і аполонічне начало як таке, що завжди йде за своєю темною половиною.

Якщо хід думки Ніцше йде від історії до життя, то його прихильник Вільгельм Дільтей, виходячи з життя, намагається історії. За його переконанням, ми ввійшли в епоху історизму, наше завдання полягає не в асиміляції історичних знань, але — в тому, щоб визначити своє місце в історії, не історію пристосовувати до себе, а усвідомити, що людина не має історії, але сама є історія, яка тільки й розкриває, що вона таке.

З цим пов'язана критика Дільтеєм класичних понять субстанції та суб'єкта. Що стосується субстанції, то, на його думку, все вчення про духовні субстанції є просто-напросто перенесення заднім числом поняття субстанції на той досвід, від якого воно походить. Досвід — ось справжній фундамент у Дільтея, причому і тут він відмежується від класичної філософії, вважаючи, що попередня теорія пізнання як у емпіризмі, так і в кантіанстві пояснює досвід і пізнання, виходячи з фактів, що належать до області голого уявлення. В жилах пізнаючого суб'єкта, якого конструюють Локк, Юм і Кант, тече не справжня кров, а розведений сік розуму в вигляді чисто мислительної діяльності. Ці слова, що знаменують кінець класичної філософії, самі вже стали класичними. Що пропонує Дільтей замість понять суб'єкта та субстанції? Поняття досвіду, на якому він ґрунтує свої науки про дух: "Будь-яка наука

порожджається з досвіду, а всякий досвід і самого початку пов'язаний зі станом нашої свідомості, всередині якого він відбувається, і зумовлений цілісністю нашої природи". Саме з цієї цілісності людської природи виводить Дільтей науки про дух і важливе місце серед них виводить психології та антропології, які мають дати фундамент для інших наук про дух.

Отже, заслугою Дільтея є звертання від літературних абстракцій до історичного досвіду. Немає потреби окремо зупинятися тут на поняттях переживання і вживання, характерних для філософії Дільтея — вони були осмислені і підпадали під критику багато разів. В тому числі — і Гадамером, що буде відзначено у його критиці естетики переживання. Гадамер критикує тут втрату справжнього предмету дослідження і зведення його до суми переживань. Він долає множинність об'єктів переживання через звертання до витвору мистецтва, способом буття якого виявляється гра. А яке ставлення до гри знаходимо у Дільтея.

Дільтей вважав, що фонетична, інтонаційна і ритмічна гра пронизує всю поезію аж до постичної прози, але цей аспект поезії явно менше придатний для обґрунтування начал поетики, ніж фонетика — для обґрунтування начал граматики. Він відносив гру, з одного боку, до фізіологічних супутних ознак вищих поетичних процесів. Як така, вона дійсно не може стати обґрунтуванням, адже належить до сфери розгляду швидше природничих наук, ніж наук про дух. З іншого ж боку, постична діяльність, гадав мислитель, належить до одного з найбільш важливих герменевтичних феноменів.

Як у Дільтея гра не була інструментом філософського аналізу, так і про О.Шпенглера не можна сказати, що поняття гри свідомо розроблялося ним. Однак: встановлений філософською герменевтикою Гайдеггера і Гадамера безпосередній і необхідний зв'язок між поняттями гри та досвіду, гри та часу, примушує нас звернутися не тільки до ставлення Дільтея до поняття досвіду, але і до ставлення Шпенглера до поняття часу. Як перший прояснив і сформулював проблематику досвіду з позицій герменевтики, так другий створив передумови для герменевтичного переосмислення поняття часу.

Не перебільшуючи, можна з повним правом сказати, що філософія історії Шпенглера мала значний вплив на розвиток філософії гри, спричинила суттєві зміни у ставленні до гри. Щонайменше, доказом цього є безсумнівний вплив Шпенглера на Хейзінгу, автора епохальної праці з філософії гри. Зупинившись на цьому пункті перетину поглядів Шпенглера з філософією гри, звернемо увагу на проблему часу, як вона була переосмислена у Шпенглера.

Це переосмислення встає в полеміку з усією попередньою традицією, починаючи з Канта. За Шпенглером, для часу, для того, що ми дійсно відчуваємо при звучанні цього слова, що музика може краще

повенити, ніж слово, а поезія, ніж проза, — призначена на відміну від мертвого простору, на органічну характеристику. Тим самим, означає, ще не допущена Кантом і всіма іншими можливість покорити час поряд із простором емпіричної критико-інтелектуальної процедури. Простір — це поняття. Час — це слово, що натякає на щось незрозуміле, звуковий символ, що зовсім неправильно тлумачать, якщо намагаються трактувати його як абстрактне поняття, на суто науковий лад.

Проблема часу переосмислюється Шпенглером стосовно до конкретної історичної реальності — час у нього не природничонаукове поняття, але слово, що виражає специфіку буття культури.

Як бачимо, ігрова філософія історії після того, як сформувалася класична філософія гри Канта-Шіллера, розвивалася у латентних формах. Лише дальший розвиток, який отримала історіософська філософія гри у середині ХХ сторіччя, дозволяє викрити суттєві зміни у цій області, які у нас було зафіксовано при аналізі філософії Ніцше, Дільтея та Шпенглера, але залишилися "за спиною свідомості" самих цих мислителів. Саме вони створили, не підозрюючи про це, те філософське підґрунтя, яке дозволило отримати широке визнання і підтримку сміливій спробі Йохана Хейзінги підняти гру в історії на недосяжну висоту. Перу голандського філософа і історика належить епохальний твір ігрової філософії історії — "Homo Ludens". В ньому він прямо і недвозначно вказує на гру як на першоначало будь-якої культури у всій різноманітності її виявів. З іншого боку, такому широкому визнанню праця Хейзінги зобов'язана відсутністю визначеного поняття гри.

Книга Хейзінги є не просто результатом пошуків в ігровій філософії історії, але значною мірою — підсумком і критичним оглядом величезного матеріалу, який було напрацьовано у багатьох спеціальних науках — від фізіології до прикладних історичних дисциплін. Паралельно філософській зміні парадигми відбувалося освоєння цими науками тієї сфери реальності, яку відкрила класична філософія історії. А саме — реальності, що поставала у об'єктивізаціях ігрової діяльності людини. Парадигма розгляду гри як діяльності відкривала широкі можливості дослідження гри. Праця Хейзінги є значною мірою логічним завершенням наукового етапу дослідження гри в історії, адже Хейзінга стверджує максимально широку сферу для цього — вся культура, вся історія людства дає матеріал для філософії гри. З іншого боку, таке розширення сфер дослідження виводить Хейзінгу за межі суто наукового підходу. Універсалізм гри стосовно культури вимагає якісно нового її осмислення. Гра вже не може розглядатись як раніше — лише як вид діяльності людини. Адже вся культура, а отже і вся діяльність людини виявляються похідними від гри.

Головне питання, яке ставить перед собою Хейзінга, принципі, за яким будуватиметься його праця "Homo Ludens", — це питання про співвідношення гри та серйозності.

Протиставлення гри та серйозного, — це протиставлення, з якого він починає і яким завершує своє дослідження. В контексті розгляду розвитку культури, як вірно помічає Г.Таврізян, смислова межа між грою і серйозністю у Хейзінги зрушується, пролягає кожен раз по-різному.

У Хейзінги знаходимо перший свідомий відхід від класичної філософії гри — від шіллерівського протиставлення етичної серйозності та естетичної гри. Характерною рисою є те, що цей відхід відбувається як зняття розрізнення у більш висхідній, ґрунтовній єдності. Ця єдність гри стосується не лише нерозрізнення серйозного та не-серйозного. Швидше це нерозрізнення пояснює, на думку Хейзінги, чому гра лежить поза рамками протиставлення мудрості та дурості, і тією ж мірою поза протиставленням істини і не-істини, хорошого та поганого. Хоча вона являє собою нематеріальну діяльність, вона не має моральної функції. Оцінки її з позицій пороку чи добродетельності тут неприйнятні. Гра принципово лежить поза межами будь-яких протиставлень — хоч і не зовсім послідовно, але досить виразно проводить цю істину Хейзінга через усю свою працю. Грі ніщо не протистоїть, але навпаки — протиріччя суперечливості лежить в основі будь-якої гри як суперечки змагання. Хейзінга неодноразово підкреслює цей агоніальний характер гри. Грі ніщо не протистоїть, адже вона сама є умовою будь-якого протиставлення: антитетичний та антагоністичний базис культури лежить у грі, котра старша і первісніша будь-якої культури.

Іншою безумовною заслугою Хейзінги є систематизація уявлень про гру, визначення її власних ознак чи, за словами Хейзінги, — її "формальних рис". Гра — це дія, що проходить в певних рамках місця, часу, в доступному для огляду порядку, за добровільно прийнятими правилами і поза сферою матеріальної користі чи необхідності. Настрій гри є відстороненість і захват — священний чи просто святковий, дивлячись по тому, чи є гра сакральною дією чи забавою. Сама дія супроводжується почуттям піднесення і напруги і несе з собою радість і розрядку.

Завдяки цій систематизації висвітлюються позиції класичної філософії гри і водночас виявили себе тенденції до її подолання.

Двоїстість Хейзінги стосовно визначення гри — як свідомої діяльності і як самотутньої і незалежної речі — знайшла свій вираз у твердженні Хейзінги про те, що функція гри у її високорозвинених формах, у переважній більшості випадків може бути легко виведена з двох суттєвих аспектів, у яких вона виявляє себе: гра є боротьбою за щось або ж репрезентацією чогось. Класична філософія гри зовсім

втрапила з поля юру гри як змагання, боротьбу. Якщо репрезентацію, представлення можна легко шесті до діяльності людини, а саме до діяльності естетичної, то змагання має на увазі щось, що знаходиться між границями

Виявилось, що класична філософія гри вже не може вважатись задовільною. Відповідно під знаком питання опинились і такі, пов'язані з нею, поняття як "свобода", "правила" чи то "закон" вимагали переосмислення такі поняття як "форма", "зміст" та інші. З іншого боку, філософія гри звернулась до поняття істини, сутності і основоположного поняття буття.

Вироблення нового розуміння гри у філософії йшло паралельно з переосмисленням характерного для класики естетичного підходу до гри. У Хейзінги остаточно доведені до логічного кінця, актуалізовані і наслідки класичної позиції, які у Канта і Шіллера містилися лише потенційно. Причому — зі зміщенням акцентів саме на ці, лише потенційні у класиці наслідки. Якщо Кант ввів у своїй естетиці поняття "начебто", а Шіллер відвойовував реальність позірного, то Хейзінга в суто ігровому дусі говорить про відношення "ненасправді", як одне з характерних і дуже важливих для визначення гри. Справжня гра, зазначає філософ, має окрім її формальних характеристик та її радісного настрою, щонайменше ще одну дуже важливу рису, а саме, — свідомість, однак приховану, "лише прикидання". Те, що відбувається з нами у грі, "не є справжнім", хоча і має досить серйозні наслідки. На цьому ґрунтується виокремлення гри з "звичайного" простору і часу, "звичайного" смислу, її тасмнічність, але і її ілюзорність. Очевидно, що все це характеристики, які виникають в результаті погляду на гру збоку, ззовні.

Принципово новим тут є підхід, запропонований Миколою Гартманом, людиною, яка свого часу була вчителем і Гайдеггера, і Гадамера, людиною, до думок якої вони ставились з великою пошаною. Поняття ілюзорності виводить розуміння гри в історії на поняття істини, адже ілюзорність сприймається як неістинність, помилковість. Гартман у своїй "Естетиці" справедливо помічає, що, наприклад, завдання мистецтва не полягає в тому, щоб створювати ілюзю, підміняти реальність, але, навпаки, — в тому, щоб цю реальність стверджувати. Так, характеризуючи гру театральну, Гартман підмічає, що з усього, що демонструє сцена, реальна саме гра. Отже, гра — не ілюзія, але сама реальність. Гра — не окрема реальність, що протистоїть природній реальності і заміняє її, але — частина самої реальності. Специфіка її полягає у тому, що вона відкриває нам доступ у світ духовного, як ірреального щодо природи.

Очевидно, що, з переведенням гри із сфери визначення через ірраціональне до сфери визначення через ірреальне, відбулися значні зміни, які необхідно зафіксувати. Найголовніше — з често пізнавальної проблема гри стає онтологічною. Гра як шлях доступу до

"ірреального" є чистим явленням, причому явленням унікальним — адже воно пересувається у план реального. Незалежність гри є її автономністю від будь-чого іншого із реального плану. Звідти гри не бере "нічого". В цьому виявляється її свобода.

Наскільки важливим Гартман поинцип гри як суміщення різних планів саме історичного буття, говорить те, що він розглядав гру в цьому розумінні як універсальний онтологічний принцип. В естетичній постановці питання Гартман вбачає загальну характеристику буття. Велику роль ігрові елементи людського буття відіграють у долісній філософії історії Мартіна Гайдеггера.

Вся творчість Гайдеггера, особливо другий її період, співзвучна темі гри, що на певному етапі розвитку філософських поглядів Гайдеггера знайшло свій прямий вираз у застосуванні терміну "гра" при розробці наріжних питань філософії. Поняття "буття" ототожнюється в філософії Гайдеггера також із іншими категоріями, як-от "основа", "подія", "гра", "самість", "істина", "доля" та інші. Не потрібно глибоко орієнтуватись у ігрових концепціях філософії, щоб зауважити умовність такого ототожнення історії. Однак для такої заяви про тотожність, зокрема, "буття" і "гри" мають бути і дійсно є певні засади. Передусім - положення самого Гайдеггера, у яких гра і буття мають необхідні зв'язки.

Вузловими є передусім утворюючі своєрідну мережу зв'язки, які ми надібуємо у трьох працях — "Річ", "Гегель і греки" та "Час і буття". В першій встановлюється розуміння гри як способу буття речі, в другій — розуміння гри у її зв'язку з мовою, в третій і останній з трьох — найбільш принциповій для філософії Гайдеггера зв'язок гри з часом.

Гра — спосіб буття світу людей, як він нам розкривається у речі. Гра — це простота. Гра — це найближче. Гра — це відкритість. Гра — це взаємозалежність і взаємоналежність. Гра — це самобутність. Той зв'язок гри і часу, який лежить в основі гадамерівських досліджень у сфері герменевтики, так і залишається імпліцитним, не експлікуючись Гадамером у такій, базовій якості, знаходить свій безпосередній вираз у новій (після "Буття і часу") спробі Гайдеггера виявити сутнісний зв'язок часу і буття — у праці "Час і буття", де на перше місце висувається саме час. І це не єдина спільна тема розгляду Гайдеггера і Гадамера в плані ігрової філософії історії.

У Гайдеггера знаходимо звертання до гри також і у дослідженні мови, як вияву історичного буття людей. Так, розмову він називає "вільною грою", що відбувається "сама собою". Звертаючись до дослідження давньогрецької філософської мови ("Гегель і греки", 1958), Гайдеггер також вживає похідне від поняття гри слово: "розігрування", тощо.

В філософії Гартмана і Гайдеггера виразно простежуються головні, визначні риси нового філософського підходу до правильного розуміння історії як інакше розгорнутий вираз у філософській герменевтиці Гадамера. Це — насамперед розробка онтології гри, подолання суб'єктивістських тенденцій у попередній філософії, переосмислення ролі і місця гри у житті людини.

В чіткій формі новий статус гри було зафіксовано Г.-Г. Гадамером в його праці "Істина і метод: основи філософської герменевтики". Онтологія гри нерозривно пов'язана у нього з осмисленням гри. Вся посткласична західноєвропейська філософська традиція до Гадамера або вважала термін "гра" ірраціональним, або наївно зверталась до повсякденного вжитку цього терміну.

З ряду праць, в яких розроблялось "позапонятійне" розуміння гри, випадає, на перший погляд, підхід Гадамера, який прямо і недвозначно називає один із розділів "Істини і методу" "Поняття гри".

У праці "Істина і метод" Гадамер визначає умови герменевтичного розуміння стосовно трьох великих сфер — мистецтва, історії та мови. Безпосередній аналіз проблеми гри посідає чимале місце у першій частині книги і розгортається у розділі "Гра як провідна нитка онтологічної експлікації". Тут гра розглядається як "спосіб буття самого витвору мистецтва".

Гадамер підкреслює примат гри стосовно свідомості того, хто грає. З його точки зору сама по собі проблема сутності гри не може бути вирішена, якщо ми будемо чекати відповіді від суб'єктивної рефлексії того, хто грає. З іншого ж боку він констатує, що не може визначити сутності гри і сторонній спостерігач. Останній теж не осягає сенсу гри, адже вона має сенс і мету лише для себе, він же розглядає її як об'єкт. Перед нами ситуація, подібна до тієї, про яку Епікур сказав: "Коли ми є, смерті не має, коли є смерть немає нас". Те ж — у випадку гри. Коли є суб'єктивність — немає гри, коли є гра, немає суб'єктивності. Таким чином, постає дилема, вирватись з якої не змогла традиція філософії гри до Гадамера: або ж раціоналістичних позицій заперечувати можливість пізнання гри, або визнавати ірраціоналістичність осягнення гри як перевагу.

Лише через позицію глядача гри нам розкриваються можливості для розуміння її сенсу, а отже сенс усього того, що за своєю суттю близьке до гри. В основі цього розуміння якраз і знаходиться особливий онтологічний статус глядача. Мислитель пояснює цей статус гри при звертанні до способу буття витвору мистецтва — саме так визначає він спочатку гру. "Ні для — себе — буття творців мистецтва, наприклад їхні біографії, ні для — себе — буття виконавців, що представляють твір, ні глядачів, що сприймають його, гадая він, не виправдані перед лицем буття художнього витвору". Саме тому статус глядача, може бути лише буттям-поза-собою, яке означає позитивну можливість співпричетності чомусь іншому.

Якщо спосіб буття глядача — "присутність-при-бутті", то саме гра характеризується тим буттям, яке надає саму можливість пізнання: її спосіб буття, — за Гадамером, — саморепрезентація.

Для естетичної свідомості витвір мистецтва існує лише як предмет, об'єкт переживання. Це позиція стороннього спостерігача. Нею справді неможливе пізнання витвору мистецтва, адже фактично спостерігач пізнає лише окремі "зараз" переживань, які власне характеризують не витвір мистецтва, але окремі стани свідомості самого спостерігача. Тут навіть не можна говорити про цілісне його самопізнання. В той же час теорія мистецтва, що стоїть на таких позиціях, твердить про об'єктивне дистанціювання від предмету дослідження і одночасно — про безпосередність отримання переживань і вбачає в цьому вищу істинність мистецтва. Натомість в "Істині і методі" вводиться поняття тотального опосередкування, що реалізується через поняття часової дистанції і яке Гадамер протиставляє позиції об'єктивного дистанціювання.

Критика об'єктивного дистанціювання здійснюється через поняття глядача, котрий не ставить себе на дистанцію естетичної свідомості, яка насолоджується мистецтвом постановки, він залучається до співпричетності.

Розгляд естетичної проблематики за допомогою поняття гри привів Гадамера до проблеми історичності існування людини та витворів людської культури та їх пізнання. Тут можливі дві основні позиції — реконструкції та інтеграції.

Перша позиція визнає можливість реконструкції витвору культури, зокрема, мистецтва у його первісному вигляді. Для здійснення реконструкції необхідне осягнення первісної спрямованості, виходячи насамперед з його походження і становлення. Автор "Істини і методу" відкидає цю позицію, на якій стояв Шлейєрмахер.

Друга позиція — позиція Гегеля — визнає необхідність звертання до самого предмета культури, наприклад, витвору мистецтва, а не його створення.

Симпатії Гадамера належать саме Гегелю, адже, подібно до останнього, він також вважає, що мистецтво ніколи не належить минулому, але вмис долати часову дистанцію завдяки тому, що має своє власне смислове сучасне.

Перед Гадамером постає завдання, приймаючи всі досягнення гегелівської філософії в сфері рефлексії, показати дорефлексивний ґрунт, на якому стоїть рефлексивна філософія, адже "історичне буття ніколи не вичернується знанням себе". В найбільш загальних рисах

Гадамер розкриває дослідження історичного буття, орієнтуючись на невіддільне ліманню протиріччя між досвідом і знанням.

Традиція як те, що об'єднує інтерпретатора і історичний текст, дозволяє здійснювати герменевтичне завдання інтерпретації, оскільки смисл співналежності, тобто момент традиції в історично-герменевтичній установці, здійснюється завдяки спільності основоположних передсуджень. Таким чином через поняття "передсудження" (пересуду) вирішується питання про можливість герменевтичного досвіду минулого, який за своєю природою тотожний опосередкуванню гри мистецтва, постановці твору.

Головним для Гадамера в історичній частині його основ герменевтики є поняття "перед-судження" або ж упередження (Vor-Urteil). Сама структура "перед" як базисна для герменевтики була розроблена ще Гайдеггером в його головній праці "Буття і час".

Але на відміну від нього Гадамер вперше безпосередньо використовує поняття гри, вплив якого був відчутним з самого початку розгляду історичного аспекту герменевтики. Треба відзначити, що поняття гри як способу буття і як необхідного елементу розуміння, що веде до герменевтичної рефлексії, чітко ним розрізняються. З одного боку, він відзначає, що поставити перед — судження начебто перед собою не властиво, поки воно постійно і непомітно грає свою роль. Очевидно, що тут перед — судження розглядається з його онтологічного боку, який недосяжний понятійному розгляду. Але, з іншого боку, з'ясовується, що насправді наше власне передсудження по-справжньому вводиться в гру завдяки тому, що ми ставимо його на карту. Отже справжня гра для Гадамера пов'язана з активною позицією людини. Однак це — не позиція суб'єкта, який закидає дійсності свої вимоги. Навпаки від людини тут вимагається принципове утримання від власних передсуджень. Лише за цієї умови ми визнаємо самостійність того, що дане нам у традиції, взагалі помічаємо те, що до нас щось звертається, виявляємо себе у певній конкретно-історичній ситуації. Отже, дія людини, в контексті даного підходу, полягає швидше у недіянні, яке відкриває можливість іншому передсудженню увійти у гру, де на карту поставлене передсудження наше. Тільки у повній мірі приймаючи участь у грі, воно, на думку Гадамера, здатне усвідомити претензію на істину іншого передсудження і дозволити йому також в свою чергу приймати участь у ній.

Загалом же відмінною рисою всіх ігрових концепцій філософсько-історичного спрямування є певна гіпертрофія значення ігрових елементів у формуванні людської цивілізації та перебігу її процесів, — з одного боку; розгляд цих елементів не як моментів культурно-історичного руху, а переважно — як чогось самодостатнього і самоцінного, тобто деяке їх гіпостазування — з іншого.

Конкретнішим в даному разі є такий філософсько-історичний підхід, в контексті якого ігрові характеристики історичного процесу беруться в їх органічному зв'язку з характеристиками детермінаційними і не як самодостатні, а як одна з форм реалізації людської свободи в історії.

В цьому ракурсі організоване співіснування людей, цивілізація, створена людьми в боротьбі за звільнення від стихійних сил природи, постає як явище дуже суперечливе, як єдність детерміністських і ігрових начал, рабства, соціальної та природної нерівності людей — з одного боку, людської свободи — з іншого. Тому цивілізація постає, як слушно зазначав Бердяєв, як своєрідне проміжне царство між царством природи і царством свободи.

Але, попри всі негаразди цивілізованого суспільства, їх подолання аж ніяк не пов'язане з поверненням від цивілізації назад до природи. Адже, за доречним зауваженням того таки Бердяєва, природа, до якої хотіли повернутися романтики, до якої закликали Ж.Ж.Руссо та Л.Толстой для порятунку від криз цивілізації зовсім не є природою, як об'єктивним царством детермінізму та закономірності; це зовсім інша, олюднена, перетворена природа, дедалі ближча до царства свободи.

Однак питання про свободу людини в історії — тема вже інша, не менш важлива, що потребує окремого і докладного висвітлення.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Основна література

1. Кареев Н. Философия истории // Энциклопедический словарь. — СПб: Брокгауз-Ефрон, 1902. — С.843 — 851.
2. Кон И.С. Философия истории // Философская энциклопедия. — В 5-ти тт. — Т.5. — М: Сов. энциклопедия, 1970. — С. 351 - 353.
3. Киссель М.А. Философия истории // Современная западная философия. Словарь. — М: Политиздат, 1991. — С. 329-331.
4. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. — Т.1. — М: Мысль, 1990. — С. 158-230.
5. Соловьёв В.С. Три силы // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х тт. — Т.1. Философская публицистика. — М: Правда, 1989. — С.19 - 31.
6. Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х тт. — Т.2. — М.: Мысль, 1988. — С. 635-762.
7. Данилевский Н.Я. Россия и Запад. — М., Книга, 1991. — С. 574
8. Бердяев Н.А. Смысл истории. — М., Мысль, 1990, — С. 174.
9. Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — Т.1. Геистальт и действительность. — М., Мысль, 1993. — С. 667.
10. Карсавин Л.П. Философия истории. — С.-Петербург, АО Комплект, 1993.
11. Поппер Карл. Ницета историзма. — М., Прогресс, 1993. — С. 186.
12. Ортега-и-Гассет Хосе. Положение науки и исторический разум // Ортега-и-Гассет Хосе. Что такое философия? — М., Наука, 1991. — С. 192-209.
13. Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. — М., Политиздат, 1991. — С. 527.
14. Тойнби А.Дж. Постигание истории. — М., Прогресс, 1991. — С. 731.
15. Сорокин Питирим. Человек, цивилизация, общество. М., Политиздат, 1992. — С. 543.
16. Философия и методология истории. — М., Прогресс, 1977. — С. 335.
17. Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. — Л., Гидрометеоиздат, 1990.— С. 526.
18. Арон Раймон. Этапы развития социологической мысли. — М., Прогресс, 1993. — С. 607.
19. Сеа Леопольдо. Философия американской истории. — М., Прогресс, 1984. — С. 352.
20. Марксистско-ленинская теория исторического процесса (Исторический процесс: действительность, материальная основа, первичное и вторичное). — М., Наука, 1981. — С. 463.
21. Марксистско-ленинская теория исторического процесса (Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени). — М., Наука, 1983, — С. 535.
22. Марксистско-ленинская теория исторического процесса (Исторический процесс: диалектика современной эпохи). — М., Наука, 1987. — С. 448.
23. Философские проблемы исторической науки. — М., Наука, 1969. — С. 319.
24. Методологические и философские проблемы истории. — Новосибирск, Наука, 1983. — С. 352.
25. Жуков Е.М. Очерки методологии истории.— М., Наука, 1980. — С. 247.
26. Лосев А.Ф. Античная философия истории. — М., Наука, 1977. — С. 207.
27. История политических и правовых учений. Древний мир. — М., Наука, 1985. — С. 349.
28. История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. М., Наука, 19867 — С. 348.
29. Чесноков Г.Д. Современная буржуазная философия истории. — Горький, Волго-Вятское книжное изд-во, 1972. — С. 207.

30. Чесноков Г.Д. От концепции исторического круговорота к теориям "постиндустриального общества" — М., Высшая школа, 1978. — С. 127.
31. Энцикл. Мирча. Космос и история — М., Прогресс, 1987. — С. 312.
32. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. — М., ПАИМС, 1992. — С. 255.
33. Циолковский К.Э. Грезы о Земле и небе. — Тула. Приокское книжное изд-во, 1986. — С. 447.
34. Русский космизм. — М., Педагогика-Пресс, 1993. — С. 367.
35. Андрей Даниил. Роза мира. Метафилософия истории. — М., Прометей, 1991. — С. 287.
36. Анчел Ева. Этнос и история. М., Мысль, 198. — С.128.
37. Швейцер Альберт. Благоговение перед жизнью. — М., Прогресс, 1992. — С. 573.
38. Новые направления в социологической теории. — М., Прогресс, 1978. — С. 391.
39. Гадамер Х.Г. Истина и метод (Основы философской герменевтики). — М., Прогресс, 1988. — С. 700.
40. Фуко Мишель. Герменевтика субъекта // Социологос (Социология. Антропология. Метафизика) — Вып. 1. — Общество и сферы смысла. — М., Прогресс, 1991. — С. 284-311.
41. Гартман Н. Эстетика. — М., Издательство иностранной литературы, 1958. — С. 692.
42. Дильтей В. Введение в науки о духе // зарубежная эстетика и теория литературы XIX — XX вв. Трактаты, статьи, эссе. — М., Издательство МГУ, 1987. — С. 108-135.
43. Дильтей В. Сила поэтического воображения. Начала поэтики // зарубежная эстетика и теория литературы XIX — XX вв. Трактаты, статьи, эссе. — М., Издательство МГУ, 1987. — С. 135-142.
44. Игра // Краткая философская энциклопедия — М., Прогресс, — Энциклопедия, 19994. — С. 168-169.
45. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. в 6-ти т. — Т.5. — М., Мысль, 1966. — С. 161-530.

46. Ницше Ф. Рождение трагедии, или единство и несимизм // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. — Т.1. — М., Мысль, 1990. — С. 47-157.
47. Слов К.Б. Игра // Современная западная философия. Словарь. — М., Политиздат, 1991. — С. 110-112.
48. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М., Республика, 1993. — С. 391-406.
49. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М., Республика, 1993. — С. 391-406.
50. Хейзинга Й. Опыт определения игрового элемента культуры // Хейзинга Й. В тени заветного дня. — М., Прогресс, 1992. — С. 5-240.
51. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Соч. в 7-м и т. — Т.6. — М., Гослитература, 1957. — С. 251-358.
52. Шлегель Ф. История европейской литературы // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика В 2-х т. — Т.2. — М., Искусство, 1983. — С. 35-101.

Додаткова література до питань теми

1. До питання „Особливості предмета філософії історії“:

1. Лукиан из Самостаты. Как следует писать историю // Лукиан из Самостаты. Избранное. — М., Худ. литература, 1962. — С. 402 — 424.
2. Диакон Лев. История — М., Наука, 1988. — С. 7.
3. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. История правления Генриха УП. — М., Наука, 1990. — С. 149-168.
4. Блок Марк. Апокалиптика истории — М., Наука, 1973.
5. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории // Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. — М., Наука, 1980. — С. 5-16.
6. Франк С.Л. Духовные основы общества. — М., Республика, 1992. — С. 28-31.
7. Гобозов И.А. Современная французская буржуазная философия истории (Критический анализ). — М., Изд-во МГУ, 1978. — С. 10-49.

8. Лооне Эра. Современная философия истории. — Галлин: Ээстираамат, 1980. — С. 10-20.
9. Губман Б.Л. Смысл истории. Очерки современных эволюционных концепций. — М., Наука, 1991. — С. 191.
10. Семенов Ю.Н. Общественный прогресс и социальная философия современной буржуазии. — М., Наука, 1965. — С. 297.
11. Гуревич А.Я. Об исторической закономерности // Философские проблемы исторической науки. — М., Наука, 1969. — С. 51-79.
12. Гобозов И.А. Смысл и направленность исторического процесса. — М., Изд-во МГУ, 1987. — С. 132-162.
13. Горошовский М.М., Кучерявий И.Т. Идея прогрессу в социальной философии. — К., Вища школа, 1993. — С. 122-158.
14. Левина Ю.А. Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки. — М., Наука, 1965. — С. 186-224.
15. Лазарев В.Н. Трансформации философского сознания в культуре Нового времени // Культура, человек и картина мира. — М., Наука, 1987. — С. 37-74.

II До питання "Регресистський напрям становлення філософії історії":

1. Древнекитайская философия. — Собрание текстов в 2-х тт. — Т.1. — М., Мысль, 1972. — С. 363.
2. Афоризмы старого Китая. — М., Наука, 1988. — С. 192.
3. Конфуций. Изречения // Семенов И.И. Афоризмы Конфуция. — М., Изд-во МГУ, 1987. — С. 261-299.
4. Лао-Цзы. Книга о туги и силе. — Новосибирск., Вико, 1992. — С. 128.
5. Книга правителя области Шан. — М., Ладомир, 1993. — С. 391.
6. Гесиод. Работы и дни // Эллинские поэты. — М., Худ. литература, 1963. — С. 141-168.
7. Сенека Луций. Нравственные письма к Луцилию. — М., Наука, 1977. — С. 201-208.

3. Вебер Макс. Протестантська етика і дух капіталізму. — К., Основи, 1994. — С. 262.
4. Булгаков С.Н. Границы социального детерминизма // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. — М., Наука, 1990. — С. 191-212.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Німецька ідеологія // Маркс К., Энгельс Ф. Твори. — К., Політвидав, — Т.3. — С. 12-72.
6. Маркс К. Капітал. — Т.1. // Там же. — Т.23. — С. 5-10.
7. Чинакова Л.И. Социальный детерминизм: проблема движущих сил развития общества. — М., Политиздат, 1985. — С. 159.
8. Общественная практика и общественные отношения: философский анализ проблем социального детерминизма. — М., Мысль, 1989. — С. 384.
9. Клейнер Б.И. Социальная причинность, её природа и специфика. — М., Высшая школа, 1991. — С. 128.
10. Хабермас Ю. Производительная сила коммуникации // Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. — М., Наука, 1992. — С. 80-104.

11. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. Избранные произведения. — М., Прогресс, 1990. — С. 538-542; Основные социологические понятия // Там же. — С.625-633.

12. Гайденко П.П. Социология Макса Вебера // Там же. — С. 5-41.
13. Мэмфорд Л. Миф машины // Утопия и утопическое мышление. — М., Прогресс, 1991. — С. 79-97.
14. Мишле Жюль. Народ. — М., Наука, 1965. — С. 78-90.
15. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. — М., Прогресс, 1986. — С. 429-433.

VI. До питання "Ігрові концепції філософії історії":

1. Асмус В.Ф. Шиллер Ф. как философ и эстетик // Шиллер Ф. Соч. в 7-ми т. — Т.6. — М., Гослитиздат, 1957. — С. 665-724.

2. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. — М., Искусство, 1991. — С. 226-323.
3. Зайцева З.Н. Мартин Хайдеггер: Язык и Время // Мартин Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. — М., Высшая школа, 1991. — С. 159-177.
4. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. — М., Лабиринт, 1991. — С. 92.
5. Тавризян Г.М. Йохан Хейзинга: кредо историка // Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня. — М., 1992. — С. 405 — 445.
6. Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. — М., Прогресс, 1988. — С. 357-403.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. Избранные параграфы // Хайдеггер М. — Работы и размышления разных лет. — М., Гнозис, 1993. — С. 1-46.
8. Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М., Республика, 1993. — С. 381-390.
9. Шевченко А.К. Проблема понимания в эстетике. — К., Наук. думка, 1989. — С. 128.
10. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. — М., Республика, 1995. — С. 70-78.

З М І С Т

1. ОСОБЛИВОСТІ ПРЕДМЕТА ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ.....	2
2. РЕГРЕСИСТСЬКИЙ НАПРЯМ СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ.....	4
3. ПРОГРЕСИСТСЬКИЙ НАПРЯМ ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ.....	7
4. ЦИКЛІЧНИЙ НАПРЯМ КОНСТИТУЮВАННЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ.....	12
5. ДЕТЕРМІНІСТСЬКЕ РОЗУМІННЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ.....	19
6. ІГРОВІ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ.....	36
7. СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ.....	50