

УДК 1 (477) (09)

А 86

В'ячеслав АРТЮХ

**ОСНОВНІ НАПРЯМКИ РОЗВИТКУ
ІСТОРІОСОФСЬКИХ ІДЕЙ В УКРАЇНСЬКІЙ
ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ
II ПОЛ. XIX – I ПОЛ. XX СТОЛІТЬ**

У статті розкрито основні тенденції розвитку філософсько-історичних ідей в українській філософській культурі XIX–XX століть. На основі аналізу історіософських поглядів українських мислителів показано, що філософсько-історична думка розвивалася в межах світоглядних та філософсько-наукових парадигм романтизму, позитивізму, філософії життя, марксизму.

Ключові слова: історіософія, романтизм, позитивізм, волюнтаризм.

Історіософська проблематика пунктирною лінією проходить через усю історію української філософської думки. Повторення сакральної біблійної моделі історії “від сотворення світу” в “Слові про Закон і Благодать” митрополита Іларіона (XI століття), гуманістична історіософія Станіслава Ожеховського (1513 – 1566), різні варіанти “відрубності” української історії в “козацьких літописах” (XVIII століття), романтична історіософія першої половини XIX століття, Пантелеймона Куліша (1819 – 1897), позитивістське бачення історії людства у Володимира Лесевича (1837 – 1905) та Михайла Драгоманова (1841 – 1895) – ось лише деякі віхи цієї традиції. З цього приводу український філософ Микола Шлемкевич (1894 – 1966) писав: “В осередку українського світовідчужання і далі – світогляду здавна і нині, стоять історичні і соціологічні проблеми. Це особливо яскраво виявляється у свідомості української нації XIX і XX сторіч.

© Артюх В'ячеслав, 2010

Не навколо гносеологічних і не навколо природознавчих проблем, як це було в мисленні Західної Європи, але навколо питань історичної долі і правди кружляла українська духовність минулого і нашого сторіч” [цит. за: 7, 60]).

Починаючи приблизно з середини ХІХ століття, в різних варіантах рефлексій над історією справді виникає велика кількість текстів, у яких виявляється загострене переживання історії, роздуми над долею етнічних колективів у минулому та сучасності, накреслюються перспективи на майбутнє як української та світової історії, так і історичного процесу у цілому, безвідносно до його емпіричного наповнення. Причини активізації такого “осмислюючого” підходу до історії з боку українських інтелектуалів бачаться насамперед у соціально-політичних та духовних процесах, тобто в основному у площині практики. Мова йде про цілий комплекс факторів, пов’язаних із формуванням української модерної нації, становленням національної самосвідомості та культури, боротьбою за українську державність (1917 – 1920 рр.). Оскільки філософсько-історичні ідеї дуже часто впливають безпосередньо із національно-політичної практики, то вони найчастіше не представлені у формі професійного дискурсу: філософський рівень ідей ще потрібно виділити із художніх чи публіцистичних текстів. Їх авторам часто притаманна така собі “наївність” у підході до свого предмету – вони не звертаються до методологічної рефлексії, відсутній дискурсивно-теоретичний спосіб викладу матеріалу. Осмислення “граничних засад” історичного буття справді представлене у багатьох текстах слабо, але це не означає, що буденний чи ідеологічний рівні повністю витіснили власне філософський. Варто назвати праці Б. Кістяківського, Ю. Вассіяна або Д. Чижевського, щоб засвідчити наявність професійного філософування над історичним процесом.

Речники національної ідеї (В. Липинський, Д. Донцов, Ю. Вассіян) піддавали минуле (переважно українське) процедурі осмислення з надією, що воно може щось “сказати”, дати пораду при вирішенні нагальних потреб сучасної їм дійсності. Тому українська історіософія – це не лише,

наприклад, результат поразки визвольних змагань 1917 – 1920 рр. (згадаємо, що фантазування над часовим виміром свого існування притаманне масовій свідомості саме тих народів, вихід яких із неісторичного існування в історію закінчився невдачею), але й фактор надії на майбутнє політичне відродження України. Від розгадки таємниці історії, вважали вони, залежить відкриття долі української нації. Знання своєї долі (якої до речі не знали навіть давньогрецькі боги) робить нас всесильними відносно майбутнього. Як досить влучно про цю ситуацію писав Ю. Вассиян: “Для нації, що мусить вести боротьбу аж до перемоги – не може бути пізнання власної минувшини самоціллю, заспокоєнням чисто теоретичного зацікавлення, але першим із необхідних творчих засобів, бо справа йде про продовжування життя, а не про погляд на завершену історію” [1, 33].

Тому саме історіософія як інтуїтивно-глобальна конструкція бажаної моделі всього історичного процесу чи національної історії здійснює цю прагматичну функцію. У свою чергу, таке звернення до минулого базується на ідеї такого зв'язку між минулим і сучасністю, коли сучасність є прямим продовженням минулого; минуле є такою причиною, наслідком якої обов'язково буде сучасність; жодні розриви тут не передбачаються.

Вивчення філософсько-історичної проблематики як складової української філософії має певну історію. Зокрема, критичне осмислення філософсько-історичних ідей на вітчизняному ґрунті започаткував Д. Чижевський статтю “Вячеслав Липинський як філософ історії” у 1932 році. Серед інших дослідників діаспори історіософські погляди окремих українських інтелектуалів аналізували М. Антонович, Л. Білас, І. Витанович, П. Голубенко, Б. Крупницький, І. Мірчук, І. Лисяк-Рудницький, О. Прицак, М. Сосновський, І. Фізер.

Починаючи з 90-х років ХХ століття, феномен української філософсько-історичної думки поступово стає предметом історично-філософського осмислення і вченими України. Опублікована значна кількість статей, розділів у монографіях та навчальних посібниках, присвячених як аналізу філософсько-

історичних поглядів окремих мислителів, так і теоретичному осмисленню окремих аспектів українського історичного процесу зі спробами їх синтезування. Можна назвати розвідки А. Астаф'єва, Г. Вдовиченка, Н. Горбача, М. Гошовського, І. Захари, Ю. Іщенка, М. Кашуби, К. Кислюка, В. Корпусової, В. Лісового, В. Мазепи, О. Могилка, С. Павличко, В. Потульницького, М. Русина, С. Стельмаха, В. Тельвака, Д. Штогриня, Н. Яковенко, Т. Ящук. Але знову ж таки, їх специфіка в тому, що присвячені вони головним чином аналізу ідей лише окремих українських мислителів. Тому ми у цій розвідці ставимо собі за мету через аналіз поглядів окремих українських мислителів спробувати подати узагальнювальну картину розвитку філософсько-історичних ідей як одну із важливих складових в українській філософії XIX – XX століть.

У розвитку української філософсько-історичної думки цього періоду можна досить чітко зауважити кілька тенденцій, які ми виділяємо за критерієм перебування їх в обрії відомих західноєвропейських філософських течій та шкіл.

Беручи за основу саме такий критерій, ми відштовхувались при цьому від думок Дмитра Чижевського про приналежність України до Західної цивілізації. Може нижчеподана цитата і задовга, але вона досить точно характеризує ідею Чижевського про справжнє місце української філософії і, ширше, культури у колі світових цивілізацій.

“Українська культурна історія, – писав він, – дійсно була завжди реально зв’язана з культурним розвитком європейського світу. І то не в розумінні постійної “залежності” від “заходу”, не в тому розумінні, що український розвиток завжди підлягав західним “впливам”, відбивав на собі ті культурні стилі, що панували на Заході, переймаючи їх відтіля. Звичайно, і не в тому розумінні, що український розвиток проходив паралельно з західноєвропейським через ті самі стадії. Сенс застосування загальноєвропейської схеми культурного розвитку до українського минулого лежить в тім, що цим самим український культурний розвиток мусимо визнати складовим елементом загальноєвропейського, українську культуру – елементом європейської цілості; коли український культурний розвиток

проходив ті самі стадії, що й європейський взагалі, то не тому, що на Україну приходили ззовні “впливи”, на Україні чинять “чинники”, “фактори” чужого походження, а тому, що Україна, яко частина європейської культурної цілості; переживає ті самі внутрішні процеси, що й цілість, до якої вона належить” [9, 29].

Історіософія романтизму. Найчіткіше романтичні інтенції проявилися в ранній творчості відомого українського історика Миколи Костомарова (1817 – 1885). На відміну від Просвітництва з його універсалістськими підходом до конструювання історичного процесу (“людство”, “загальний розум”, “природне право”), романтики мислили історію в національних категоріях і тому їхня історіософія зосереджується на новому суб’єкті історичного процесу – народові/нації. Національні історії тепер пишуться як історії народу. М. Костомаров мабуть один із перших у тодішній українській (і російській) історіографії робить ідею народу центральною проблемою історіописання. Для нього, на відміну від попередньої державницької історіографії, народ – це “зовсім не механічна сила держави, а істинно жива стихія, зміст, а держава, навпаки, є лише форма, сама по собі мертвий механізм, що оживлюється тільки народними спонукуваннями” [4, 384].

І тому – висновок: “...державність не може бути чимось іншим, ніж результатом умов, що містяться в народі” [4, 483].

Романтизм остаточно вивів на перший план як внутрішню причину “народний дух” як фактор історії народу. “Народний дух” є внутрішньою суттю народу, заглибленою в його колективну душу. Тоді рух того чи іншого народу в історії є лише розкриттям начал, уже закладених у “народному дусі”. На світоглядний розвиток М. Костомарова принципи романтизму мали безпосередній вплив. Так, первинні філософсько-історичні уявлення в дусі романтизму він отримав ще в студентські роки від професорів Харківського університету, які притримувалися поглядів Й. Г. Гердера та німецьких романтиків.

М. Костомаров у одній із програмних статей “Две русские народности” (1861), будучи у межах романтичної філософської парадигми, вибудовує аналогію “народному духові” – “сутність народності”, або ще “втаємничені, внутрішні причини”, які

приховуються “на дні душі народної” і які він ще називає “характером народу”. Це, насамперед, “духовний склад, ступінь почуттєвості, його прийоми або склад розуму, напрямок волі, погляд на життя духовне і громадське...” [6, 15].

І далі, пишучи вже про “южнорусское племя”, він постулює позачасову незмінність такої “суті народності”, яка є спільною для всіх часів історії українського народу [6, 18]. Саме таке есенціалістське бачення “народного духу” робить і історію народу, що ним керується органічно-неповторною. Звідсіля і принцип історизму, винайдений романтиками припускав, що народ стає зрозумілим із вивчення його власного історичного розвитку, коли один історичний етап з необхідністю стає продовження наступного і ніякі аналогії з історією інших народів тут неприпустимі.

Для істориків-романтиків справді є важливою реалізація принципу одухотвореності і одушевленості зовнішньої реальності. Причини такого наділення ідеєю душі потрібно мабуть шукати у глибокому розладі на рівні романтичного світогляду між ідеалом і тогочасною дійсністю. Неприйняття романтиками оточуючої реальності приводить до того, що за цією реальністю вони починають відкривати глибинні шари іншої, “правильної реальності”. Саме так відкривається “душа народу”, “дух народу”, національний характер, як ті внутрішні первні, що визначають рух зовнішньої історії народу. М. Костомаров у повній згоді з цими постулатами романтизму також виділяє в історії два шари – зовнішній і внутрішній. Коли історик вивчає інститути держави, дипломатію чи війни, то він ніби “ковзає по поверхні життя” [4, 378] тому, що це лише “коло зовнішніх явищ” історії [4, 384]. А проникнення у суть, “глибини” історії розпочинається із вивчення життя простого народу, в результаті якого нам і відкривається “внутрішній склад душі”. Ось тоді ми й побачимо, що “будь-яке зовнішнє явище має основу у внутрішньому нашому світі” [4, 385]. Загалом для М. Костомарова історія лише тоді стає наукою, коли вона “головним науковим предметом своїм” робить “духовну основу народного життя”, бо тоді відкриття, які робляться у сфері цієї науки, можна підвести “під розуміння народного духу” [4, 382].

Для романтиків не лише “народний дух” є внутрішньою історією, але й все історичне минуле того чи іншого народу постає часом якоїсь “духовної глибини”, в якій потрібно шукати джерело духовної енергії народу, необхідної для видозміни теперішнього стану. Сучасний стан життя народу постає тоді аналогом отієї “зовнішньої історії”, який для свого розвитку потребує актуалізації причини свого існування – минулого. Тому знання історичного минулого народу у романтиків часто слугує ще й джерелом перебудови теперішнього. Саме через актуалізацію своїх історичних першовитоків аморфна маса людей усвідомлює себе в сучасній реальності “колективним індивідом” і постає єдиним цілим – нацією.

Власне історіософські ідеї “раннього” М. Костомарова найповніше викладені у праці “Книги буття українського народу (1845 – 1846). Ця невелика робота була програмним документом Кирило-Мефодіївського братства (1845 – 1847), таємної організації київської слов’яно- і українофільської прогресивної молоді. “Книги буття...” були написані М. Костомаровим під великим впливом твору А. Міцкевича “Книги народу польського і пілігримства польського” (1832). Романтизм тут поєднується з ідеями народництва, панславізму та християнської філософії. Якраз у “Книгах буття...” український народ наділяється месіанськими функціями. Цей обраний Богом народ, який за аналогією з Ісусом Христом, що вже лежить у могилі потім воскресає і своїм “голосом” (аналогія з Божественним творінням світу) будить/воскрешає інші слов’янські народи:

“Бо голос України не затих. І встане Україна з своєї могили, і знову озветься до всіх братів своїх слов’ян, і почують крик її, і встане Слов’янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні крепака, ні холопа – ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у хоруган, ні у сербів, ні у болгар” [5, 169].

Позитивістсько-соціологічна тенденція. Перехідним етапом від романтизму до поверхневим чином засвоєного позитивізму була творчість Пантелеймона Куліша (1819 – 1897). А вже власне у межах позитивістської парадигми розвивали свої

історіософські ідеї Володимир Лесевич (1838 – 1905), Михайло Драгоманов (1841 – 1895), Володимир Антонович (1834 – 1908), Іван Франко (1856 – 1916). В. Лесевич, взагалі, одним із перших познайомив українську й російську інтелігенцію з філософією історії О. Конта [17]. Окремі історіософські ідеї народницько-позитивістського плану ми можемо спостерігати також в історіографії великого українського історика Михайла Грушевського (1866 – 1934).

Виникнення позитивізму пов'язують з іменем Огюста Конта (1798 – 1857). Позитивісти задекларували свій рішучий розрив із метафізикою, під якою вони розуміли всю попередню філософію. Існує лише єдиний світ – світ феноменів і пояснювати його, залучаючи якісь першосутності, що є в основі нашого досвіду, не варто. У нас немає можливості вийти за межі нашого досвіду і тому ставити питання про якусь основу досвіду, що лежить позаду самого досвіду, безглуздо, – так вважали позитивісти. А тому і історія не потребує якоїсь філософії, що стояла б над нею як наукою. Але, на їх думку, це зовсім не означає, що виключається синтез історичного знання чи наявність загальних висновків із історичних досліджень. Таке неприйняття позитивістами сучасної їм філософії, а отже, і філософії історії привело до того, що філософсько-історична проблематика у них стала предметом уваги нової науки про суспільство – соціології.

І якщо традиційна історіософія тлумачить насамперед духовний зміст історії, майже повністю ігноруючи дані історичної науки, то позитивісти намагаються вибудувувати теоретичні історичні моделі як пряме продовження емпіричних досліджень.

Історія у позитивізмі мислиться як не належний людині, наперед заданий їй процес. Бажання поставити дослідження історичного процесу на строго наукові рейки привело до особливої актуалізації ідеї прогресу (поступу). Для самого Конта формулою прогресу є закон трьох стадій розумового розвитку людства – теологічної, метафізичної та позитивної.

Позитивізм мав великий вплив як на формування методологічних настанов українських істориків, так і на їхні спроби філософських рефлексій над історичним процесом.

Так, наприклад, молодий Іван Франко перше, що взяв від позитивізму, так це уявлення про тотожність методології, яка застосовується у природничих науках, із методологією, яка використовується під час дослідження історичного буття людини.

Друге – це взагалі непомічання на рівні закономірностей принципової відмінності між світом соціокультурним і світом природним, тому у нього й “науки суспільні ніяким чином не можуть відриватися від ґрунту загального природознавства, бо тільки на тім ґрунті й можливий їх зріст” [11, 83]. Існує один ідеал науковості, найбільш повно зреалізований у практиці природничих і точних наук, – суспільні ж чи історичні науки його повинні просто копіювати (цікаво, що “батько позитивізму” О. Конт нововідкрити ним науку соціологію теж називав “соціальною фізикою”). Даючи визначення історичній науці, І. Франко пише: “під історією розуміємо слідження внутрішнього зв’язку між фактами, т. є. таке угруповання поєдинчих, важніших і дрібніших фактів, щоб з них виходив якийсь сенс, т. є. щоб видно було певні основні закони природні, правлячі тими фактами і викликаючи їх” [11, 77].

Знову ж таки, саме “природні закони” є основою історичних фактів, тобто людська історія не виходить за межі природного буття і тому “іменно ті самі закони біологічні, викриті в біології, сміло” можуть бути “приложені й до чоловіка, до суспільності зі всіми її матеріальними і духовними здобутками” [11, 82].

Виходячи з першості математично-природничого критерію науковості, молодий І. Франко твердить, що історична наука ще “не дійшла до тої степені певності, що математика або астрономія”, ще не дійшла і “можемо сказати напевно, що й не дійде ніколи” [11, 77]. Тоді, можливо, історія – це просто інший тип науки зі своїми критеріями науковості? Звичайно, таких питань І. Франко ще не ставить, однак визнає, що історія стає постійною переінтерпретацією, її постійно доповнюють, як він пише, “власний розум, власна логіка і власне чуття історика. А

як їх поповнить, се іменно залежить від того, під якими впливами розвинувся його розум і чуття. Історія назавсімді останеться таким будинком, котрий кожне нове покоління в більшій або меншій часті перебудовує і пересипає відповідно до власних потреб, до власних поглядів” [11, 77].

Але тут же потрібно зауважити, така жорстка детермінованість уявлень про минуле сучасністю і світоглядом історика повинна була б виключати критерії об’єктивності й строгості наукових знань, що було притаманне якраз позитивістському розумінню історії.

Ще в одній із перших своїх статей – “Наука і її взаємини з працюючими класами” (1878) – І. Франко намагається дати класифікацію всіх наук, де також помітний вплив позитивістських структурувань. Так, поділивши науки на два розділи – ті, що вивчають світ зовнішній (природничі науки), й ті, що вивчають людину (антропологічні науки), І. Франко, як і “пізній” О. Конт, вивершує всю будову наук про людину етикою [10, 39]. Науку, яка знаходиться на нижчому щаблі, ніж етика, він (як і ще один представник “першого позитивізму” Дж. С. Міль) називає “суспільною економією” [10, 39].

Починаючи з другої половини 90-х років XIX століття, у світогляді І. Франка бачимо відчутну трансформацію щодо інтерпретації деяких принципів функціонування суспільства та способів його осмислення: він активно береється критикувати марксистську версію соціалізму, суб’єктом історичного процесу у нього перестає бути народ, натомість увага перекидається на феномен нації, підноситься роль героїчної особистості в історії тощо. На цьому етапі вже немає відвертого копіювання певних позитивістських ідей, але деякі оригінальні “ходи” Франкової думки, як на наш погляд, навіюються все ж тією позитивістською теорією¹. Мова йде про теорію кількох “факторів” історичного розвитку в позитивістській доктрині й навіяне нею подібне вирішення питання у статті І. Франка “Поza межами можливого”.

Що є причинами руху історії? І, власне, скільки цих причин? Марксизм твердить про вирішальну роль в історії економічного чинника. На протипагу марксизму з його

“однобічним” підходом до причин виникнення історичних явищ позитивізм запропонував ідею “багатофакторності”, що проявилася в теорії взаємодії безлічі чинників суспільного життя².

Історична закономірність як щось єдине розпадається на сукупність зовнішніх причин і лише в найбільш загальних рисах визначає рух історії. Це означає, що ідея якоїсь однієї головної історичної закономірності замінюється у позитивізмі на теорію багатофакторності історичного процесу. Історія, отже, стає тоді результатом одночасної взаємодії найрізноманітніших факторів: економічних, правових, моральних, релігійних, що розглядаються як самостійні “приховані сили”. І, зрозуміло, перевага при цьому якомусь одному фактору не надається. У ХІХ столітті ці погляди розвивали позитивісти О. Конт, Генрі Томас Бокл, Іполіт Тен. Так, Г. Т. Бокл (1821 – 1862) вважав, що вирішальний вплив на розвиток суспільства чинили матеріальні фактори. На перше місце він висував географічний – клімат, ґрунт, їжу. З часом, у міру розвитку суспільства, роль розумових і моральних факторів, на його думку, зростає. У І. Тена виникає теорія, вперше сформульована ним у вступі до першого тому “Історії англійської літератури” (1863), за якою історія рухається під сукупним впливом трьох факторів: “раси” (природні та національні особливості), “середовища” (кліматичні та географічні умови, а також соціальні й політичні обставини) та конкретного історичного “моменту” (взаємодії “раси” і “середовища” з історичною традицією). У своїй лекції “Найновіші напрямки в народознавстві” І. Франко слідом за своїм ідейним натхненником І. Теном також стверджує, що “...розвиток усього люду залежить швидше від сталих причин, таких як клімат, раса (або змішування рас), географічна конфігурація і геологічна будова краю, сусідство інших народів і т. п., ніж від минулих причин, таких як війни, добрі і злі королі, більша або менша кількість славних і видатних мужів і т. п.” [12, 261].

Тим часом і саму ідею багатофакторності І. Франко намагається застосувати до аналізу сфери українського національного життя. Коли ми аналізуємо конкретну історичну

подію, то ідея одного головного фактора як єдиної причини виникнення саме цієї події не спрацьовує – вона стає занадто абстрактною. І. Франко критикує марксизм за те, що у “розумінні движучих сил у історії людства” він займає односторонню позицію “економічного матеріалізму чи фаталізму”. “Для Маркса і його прихильників, – продовжує він, – історія людської цивілізації, то була поперед усього історія людської продукції. З продукції матеріальних дібр, мов літорослі з пня, вирости і соціальні і політичні форми суспільності, і її уподобання, наукові поняття, етичні і всякі інші ідеали” [13, 283].

Звичайно, зайве заперечувати, що спосіб виробництва матеріальних благ відіграє важливу роль в історичному процесі, проте очевидна для І. Франка є й інтелектуальна (і навіть уявна) зумовленість такого виробництва. Справді, що “гонить чоловіка до продукції, до витворення економічних дібр? Чи тільки потреби жолудка?”, – запитує він, і відповідає, “що ні, а цілий комплекс його фізичних і духовних потреб, який бажає собі заспокоєння. Продукція, невпинна і чимраз інтенсивніша культурна праця – се вплив потреб і ідеалів суспільності. Тільки там, де ідеали живі, розвиваються і пнуться чимраз вище, маємо й прогресивну і чимраз інтенсивнішу матеріальну продукцію” [13, 283 – 284].

До таких ідеалів, що зумовлюють рух української історії, він зараховує й ідеал української політичної самостійності. І нехай такий ідеал, як “синтез бажань, потреб і змагань”, з точки зору теперішніх реалій лежить “поза межами можливого”, але “тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи, може, звернемо на зовсім інші стежки” [13, 285].

Отже, на противагу “матеріалістичному фаталізму” у Франка виразно проступає взаємодія принаймні *двох факторів* підґрунтя історичного процесу – економічного та ідеального. Аналізуючи ж конкретні історичні події, спостерігаємо, що таких факторів, які зумовлюють виникнення тієї чи іншої ситуації може бути ще більше. Проте інколи (як, наприклад, у випадку з українською політичною нацією) ідеальний фактор

виходить навіть на перше місце, обумовлюючи матеріальний. Відтак українська нація постає не лише результатом об'єктивних процесів у суспільному житті, а й суб'єктивного інтелектуального конструювання.

Михайло Грушевський захоплення позитивістською методологією також проніс крізь усе своє творче життя. Серед його соціологічних кумирів – О. Конт, Г. Спенсер, В. Вундт. Навіть після повернення з еміграції у вже советську Україну (1924 р.) він зробив обов'язковим для вивчення аспірантами книгу Ернста Бернгайма (1850–1942) “Вступ до історичної науки”, у якій систематизовано філософсько-історичні вчення з позитивістських позицій, конкретніше – з позицій психолого-генетичного тлумачення історії у межах позитивізму. Серед методологічних новацій позитивізму, що полонили Грушевського (в окремих випадках, – у останніх томах “Історії України-Руси”, навіть у негативний бік), – увага до одиначного факту. Крім цього, він постійно дотримується у своїх творах принципу соціального детермінізму у розумінні причинної зумовленості діяльності окремої “людини законами еволюційного, прогресуючого розвитку всього суспільства, яке у плінні свого саморозвитку висуває на поверхню активних індивідів, здатних найповніше виразити інтереси своєї епохи чи середовища”.

Неокантіанська тенденція в пізнанні історії.

Епістемологічні проблеми історії не є панівними у філософсько-історичних поглядах українських мислителів. Один з небагатьох, хто спеціально акцентував на них увагу, був Богдан Кістяківський (1868 – 1920).

Б. Кістяківський, особливо на початку своєї наукової кар'єри, був під безпосереднім впливом ідей баденської школи неокантіанства. Тому, в межах цієї традиції він ділить науку на дві самостійні галузі – науки про природу та науки про історію, і, так розрізнивши їх, намагається встановити всю можливу гаму відносин між цими двома сферами. На рівні об'єкта і факти природи, і факти історії є індивідуальними, неповторними одиначностями; на цьому етапі між світом природи і світом суспільних відносин якоїсь принципової різниці не існує.

Але дослідник, вивчаючи ці індивідуальні явища – залежно від свого наукового інтересу – застосовує різні точки зору (методи). “У першому випадку, тобто коли дослідженню підлягає явище природного світу, дослідник цікавиться не даним індивідуальним явищем, а тим *причинним співвідношенням*, яке у ньому проявилось. У іншому випадку, тобто коли дослідженню підлягає історична подія, історик настільки поглинутий і проникнутий саме цим індивідуальним явищем, що воно саме як таке, у всіх своїх дріб’язкових рисах і подробицях складає предмет його вивчення” [3, 127].

Тому, у першому випадку, людський розум встановлює закономірність у природі, у другому випадку – той самий розум спрямовується на схоплення індивідуального факту у всій його неповторності.

Такий поділ наук також має своїм “подразником” ще кантівську філософію. Людина, за І. Кантом, існує у двох вимірах – природному та моральному. Все, що відбувається у природі, є наслідком зовнішньої причини. У сфері ж моралі людина існує по той бік природної необхідності, й тому саме на цьому рівні можлива реалізація людиною себе як свободної істоти. Людина як свободна істота не наслідуює порядок зовнішньої необхідності, а протиставляє їй свій власний порядок, який, врешті-решт, обумовлений наявністю в людському розумі рівня трансцендентальних ідей. Якщо вважати, що людська воля визначається розумом, то вона справді буде незалежною від зовнішньої природної каузальності.

Звідси – й різні способи “роботи” із цими двома сферами, тепер уже у неокантіанстві. До сфери природи розум може застосувати категорію закону. Закон – це те, що відбувається з необхідністю, він є вираженням необхідності. Сфера ж власне не природного (штучного, результату людських діянь) у людині вимагає застосування зовсім іншого методологічного інструментарію, який би дозволив зафіксувати цей рівень позаприродного. У лідерів баденської школи неокантіанства – В. Віндельбанда та Г. Риккерта – ці підходи називаються, відповідно, ідіографічним (від грец. *ίδιος* – особливий і *ὑράφω* – пишу) та індивідуалізуючим, і результатом приписування їх

розумом до явищ історичного життя є бачення факту, події, ситуації у всій її неповторності, виокремленості від інших, може й подібних за якимись іншими ознаками, ситуацій. І навпаки, протилежні методи – знову ж таки, відповідно, номотетичний (від грец. νομοτετικῆ – законодавче мистецтво) та генералізуючий – спрямовані на схоплення того спільного, що є в однорідних явищах природи, тобто у встановленні закону цих явищ.

Б. Кістяківський стверджує, що метою історії є “точне встановлення кожного окремого факту”, а ось “натуралісту немає ніякої справи, завдяки саме якому індивідуальному і випадковому зчепленню чи перетину сотень причинно-зв’язаних явищ виростає і розвинулась кожна рослина окремо. ...Але ж натураліст, в точному розумінні цього слова, вивчає тільки закони росту і життя рослин і тварин взагалі, а не причини виникнення кожного із них окремо” [3, 125].

Ще раз потрібно наголосити, що у баденців така методологічна протилежність стосується лише способів, прийомів пізнання й ніяк не впливає на його зміст, а тому до одиничних явищ і сфери природи, і сфери людських діянь можуть з однаковим успіхом застосовуватись обидва методи. Це означає, що у реальному науковому дослідженні ми можемо говорити лише про *домінування* одного із методів. Наприклад, для Г. Риккерта фундаментальна специфіка історичних (гуманітарних) наук полягає саме у *переважаючому* застосуванні індивідуалізуючого, а природничих наук (до яких він, до речі, зараховує і соціологію) – у *переважаючому* застосуванні генералізуючого методу. Закцентуємо принагідно увагу на специфіці кантіанського підходу до історичної сфери: у межах неокантіанської традиції засвоєння історичної дійсності у формі науки історії є результатом *теоретичного конструювання* як наслідку свідомого застосування методу.

Такий “гносеологізм” неокантіанства був не в останню чергу реакцією на позитивістську методологію, завдяки якій сам історичний процес ставав аналогом природних процесів, що рухаються у висхідному напрямку до наперед визначеної мети. При цьому основною категорією, через яку потрібно розуміти

історичний процес, стає категорія поступу (прогресу). Неокантіанці намагалися підвести глибші підвалини під заперечення натуралізму та природничо-наукових методів, а також робили спроби обґрунтувати інші специфічні методи. Тому піддаючи критиці позитивістський варіант соціології, Б. Кістяківський також наполягає на перегляді методологічних основ соціального пізнання (необхідно відразу зауважити, що у неокантіанстві баденської школи соціальне знання й історія за предметом розмежовуються не досить чітко, точніше, історичне знання редукується до суспільствознавства (“наук про культуру”). Тут він насамперед не погоджується з Г. Риккертом і відносить соціологію до сфери гуманітарних (історичних) наук. Нагадаємо, що Г. Риккерт тлумачив соціологію як *“природничо-наукове* потрактування” людського соціального життя. Якщо ж узагалі й можна проводити якісь аналогії, то погляди Б. Кістяківського з цього питання ближчі до М. Вебера, який у своїй *“розуміючій соціології”* висунув програму її розвитку як *“універсально-історичної”* науки.

Оскільки категорія необхідності й пов’язана з нею причинність у соціальних явищах (що дає змогу, у свою чергу, застосувати до них поняття закону за неокантіанськими канонами) можуть бути віднесені розумом і до сфери людських діянь, то Б. Кістяківський намагається виявити специфіку застосування цієї категорії під час дослідження соціальних явищ. Проте лише на перший погляд видається, що причинність у природничих та історичних науках – це одне й те саме, як вважали, наприклад, позитивісти. Насправді причинність в історії зовсім іншого порядку. На думку українського вченого, *“...на противагу натуралісту історик досліджує те індивідуальне скупчення і перетин різних рядів причинно обумовлених явищ, яке привело до даної події. Це скупчення обумовило те, що дана подія повинна з необхідністю здійснитись. Але саме це скупчення або співпадіння різних причинно обумовлених рядів явищ не повинно відбутися з необхідністю так, як воно не було обумовлене яким-небудь вищим законом. Отже, це скупчення було цілком випадковим, а з цієї точки зору й досліджувана*

індивідуальна подія, як результат тільки даної комбінації причин, також є випадковою” [3, 130].

Тому причинний зв'язок у світі культури та світі природи – це зовсім не одне й те саме. І на відміну від натураліста, який, наприклад, вивчає лише *загальні* закони росту рослин і його, за великим рахунком, не цікавлять причини виникнення кожної *окремої* рослини, саме на аспекті випадковості фокусує свою увагу історик. Вона (випадковість) чільно пов'язана із одиничністю, неповторністю, індивідуальністю події.

Концентрація уваги дослідника-гуманітарія на індивідуальному явищі приводить і до зовсім іншого бачення причинних зв'язків між елементами в межах однієї людської ситуації. Погляд, який бачить лише індивідуальне у всій повноті його прояву, по-новому дає змогу застосувати й категорію необхідності: вона робить виопуклішими зв'язки саме у межах *цієї* події, ситуації тощо. На думку Б. Кістяківського, оскільки причини в історичних науках стосуються одиничної події і не мають жодного відношення до зв'язків *між* подіями, то самі вони “такі ж індивідуальні і неповторні, як і самі історичні події” [3, 130].

Крім цього, причинність, яка встановлюється у світі природних явищ, можлива лише тому, що ці явища винесені за межі простору й часу. Її застосування забезпечується саме тим фактом, що ці явища подані вже як ізольовані від усієї повноти зв'язків з усіма іншими явищами при збереженні лише деяких, і тому вони можуть бути представлені як однотипні. Виведення за межі простору та часу означає віднесення явища поза межі категорії неповторності; воно не сприймається як таке, що існує тут і зараз. Тож такий причинний зв'язок існує скрізь і завжди, завдяки чому “положення природознавства набувають абстрактного забарвлення”. І навпаки, якщо подія має бути сприйнята як неповторна, то вона обов'язково повинна бути зафіксована в певному місці й у певній точці часу. Лише в поєднанні із простором і часом може фіксуватися причинність в історичній дійсності. У цьому, зокрема, вбачається ще одна специфічна риса, яка відрізняє причинність у природничих від причинності в історичних науках. “Адже, – як пише Б. Кістяківський, – крім установаження й відтворення фактів, історія

зайнята ще дослідженням причин подій і пригод. Це з першого погляду, мабуть, створює якийсь суперечливий характер історії як науки: з одного боку, її увага спрямована на лише індивідуальні явища, з іншого боку – вона дошукується того, що вважається найбільш загальним у науці. У такий спосіб категорію причинності часто вважають тим містком, що логічно поєднує природничі науки та історію. Як природничі науки, так й історія досліджують причини явищ, отже, і логічні прийоми й методи дослідження в них ті ж самі” [3, 128].

Як бачимо, ідіографічний метод, що акцентує увагу на всебічному описі неповторних індивідуальних явищ, також передбачає використання причинних зв’язків для встановлення єдності між окремими частинами індивідуального цілого. Такий крок, із точки зору неокантіанських поглядів Б. Кістяківського, ще раз засвідчує раціональний характер процедури дослідження в історичних (гуманітарних) науках. Цей раціоналізм виразно контрастує із поширеними на початку ХХ століття ірраціональними методологіями, що апелювали до інтуїції (А. Бергсон), “вживання” (В. Дильтай) тощо.

Примітки

¹ Окремі позитивістські здобутки, наприклад, у галузі вивчення психології несвідомого та застосування їх до естетичної сфери, й далі продовжують привертати його увагу, наприклад, у праці “Із секретів поетичної творчості” (1898) (Див. [8]).

² Хоча у самій марксистській доктрині із цим *одним* визначальним фактором не все так просто. Так, у “пізнього” Ф. Енгельса в його листі до Й. Блоха читаємо: “...історія робиться так, що кінцевий результат завжди виходить від зіткнень багатьох окремих воль, причому кожна з цих воль стає тим, чим вона є, знов-таки внаслідок великої кількості особливих життєвих обставин. Таким чином, є безліч сил, які перехрещуються, безконечна група паралелограмів сил, і з цього перехрещування виходить одна рівнодіюча – історична подія” [2, 373]. І якщо цю цитату вирвати із контексту листа, то може справді видатись, що Ф. Енгельс також є прихильником теорії багатofакторності.

Література

1. Вассиян Ю. До головних засад націоналізму // Розбудова нації. – Прага, 1928. – Ч. 2. – С. 33 – 42.
2. Энгельс Ф. Лист до Йозефа Блоха, 21 [-22] вересня 1890 року / пер. з рос. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Твори. – К.: Вид-во політ. літ-ри України, 1967. – Т. 37. – С. 371 – 374.
3. Кистяковский Б. Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений // Б. А. Кистяковский. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. – М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1916. – С. 120 – 188.
4. Костомаров Н. Об отношении русской истории к географии и этнографии // Н. Костомаров. Исторические монографии и исследования. – СПб.: Издание книготорговца-типографа М. О. Вольфа, 1880. – Т. III. – С. 377 – 401.
5. [Костомаров М. І.] Закон Божий // Кирило-Мефодіївське товариство: у 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1. – С. 152 – 174.
6. Костомаров Н. И. Две русские народности. – К.; Харьков: Майдан, 1991. – 72 с.
7. Кульчицький О. Іван Мірчук – дослідник української духовності // Хроніка-2000. – К., 2000. – Вип. 37–38. Україна: філософський спадок століть. – С. 53 – 65.
8. Мазепа В. І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2004. – С. 127 – 139.
9. Чижевський Д. Культурно-історичні епохи // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 24 – 35.
10. Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 24 – 40.
11. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 76 – 139.
12. Франко І. Найновіші напрямки в народознавстві // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 254 – 267.
13. Франко І. Поза межами можливого // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 276 – 285.

Артюх Вячеслав. Основные направления развития историософских идей в украинской философской культуре II половины XIX – I половины XX веков. В статье раскрыты основные тенденции развития философско-исторических идей в украинской философской культуре XIX – XX веков. На основе анализа историософских взглядов украинских мыслителей показано, что философско-историческая мысль развивалась в пределах таких мировоззренческих и философско-научных парадигм: романтизм, позитивизм, философия жизни, марксизм.

Ключевые слова: историософия, романтизм, позитивизм, волюнтаризм.

Artyukh Vyacheslav. The main directions of the historiosophical ideas development in the Ukrainian philosophical culture of the second half of the 19th and the first half of the 20th century. The article reveals the main trends of the historiosophical ideas development in the Ukrainian philosophical culture of the 19-20th centuries. Through the analysis of the historiosophical views of Ukrainian thinkers it is shown that the philosophical-historical thought developed within these ideological and philosophical and scientific paradigms as romanticism, positivism, philosophy of life, and Marxism.

Key words: historiosophy, romanticism, positivism, voluntarism.