

Тема I. ВСТУП. ПРЕДМЕТ І ЗАВДАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ ІСТОРІЇ

Завдання

*Ясперс К. Сенс і призначення історії.
The Origin and Goal of History by Karl Jaspers. New Haven and
London Yale University Press, 1965.*



с.101–105: **Ознаки і риси сучасної науки.**

А. Характеристики сучасної науки

Науці притаманні три необхідні ознаки: пізнавальні методи, достовірність та загальнозначимість.

Я володію науковим знанням лише в тому випадку, коли усвідомлюю метод, за допомогою якого я отримую це знання, отже, можу його обґрунтувати та показати його межі.

Я маю наукове знання лише в тому випадку, якщо повністю впевнений у достовірності мого знання. Таким чином, я володію також знанням про недостовірність, ймовірність і неймовірність.

Оскільки розуміння доступне інтелекту будь-якої людини, наукові знання поширюються, залишаючись незмінними у своєму значенні. Одностайність – ознака загальнозначимості. Там, де одностайності всіх мислячих людей не досягнуто протягом тривалого часу, виникає сумнів у універсальній обґрунтованості наукового знання.

Однак ці критерії мала вже грецька наука, незважаючи на те, що повна їх розробка не завершена до цього дня. Що ж характеризує з точки зору цих трьох моментів сучасну науку?

1) Сучасна наука універсальна за своїм духом. Немає нічого, що могло б вислизнути з-під її контролю. Все, що відбувається у світі, підлягає спостереженню, дослідженню та аналізу, незалежно від того, чи це факти природи, дії та твердження людей, чи їхні творіння та долі. Досліджується також релігія та будь-який вид влади. І не лише кожна реальність, але й кожна можливість думки стає об'єктом дослідження. Немає меж сумнівам та дослідженню.

2) Сучасна наука в принципі є неповною. Греки не знали безмежно прогресуючої науки, навіть там, де вони певний час справді фактичного прогресу в математиці, астрономії та медицині. У греків саме дослідження мало характер операції, що здійснюється в замкнутому колі. Це відчуття завершеності не знає ні універсального прагнення до знань, ні вибухової сили волі до істини. З одного боку, греки з часів софістів могли лише розмірковувати над фундаментальними сумнівами; з іншого боку, вони займалися спокійним дослідженням знань про окремі речі, якими б грандіозними вони не були, як це було з Фуклідом, Евклідом та Архімедом. Сучасна наука керується пристрастю досягти меж, прорватися крізь усі остаточні форми знання, постійно переглядати все, починаючи з його основ.

Звідси зворотні прориви та водночас збереження того, що фактично було набуто як частина нового задуму Існує постійне усвідомлення основних гіпотез, тобто передумов, які становлять відправну точку дослідження в будь-який момент часу. Все існує для того, щоб бути подоланим (оскільки передумови пояснюються з точки зору більш повних передумов і таким чином релятивізуються); коли йдеться про факти, вони використовуються як засіб для подальшого просування в безперервності зростаючих і більш глибоких знань.

Це постійно неповне пізнання за своєю природою спрямоване на щось існуюче і що відкривається пізнанням. Але хоча пізнання прагне вперед безмежно, воно не здатне досягнути вічну достовірність Буття як цілісного. Іншими словами: воно спрямоване, через безкінечність існування, на Буття, якого воно ніколи не може досягти, – і воно пізнає це через самокритику.

Оскільки зміст знання є принципово відкритим і не може бути замкнутим (на відміну від грецького космосу), ця наука мислить категоріями безмежного прогресу, і в її самосвідомості лежить ідея прогресу. Це починається з окрилення, а потім призводить до

того, що її охоплює відчуття безглуздості: якщо мети ніколи не можна досягти, а вся робота— це лише сходинка для нащадків, то який сенс у всьому цьому?

3) Ніщо не є байдужим для сучасної науки: вона вважає все вартим пізнання, заглиблюючись в окреме та найдрібнішу деталь, у кожен факт як такий. Те, як сучасний європеець, здається, занурюється у всілякі речі, які він би інакше зневажав, просто тому, що вони емпірично реальні, є джерелом постійного подиву. Для порівняння, грецька наука, здається, не любить реальність, керується ідеалами, типами, формами, передіснюючим знанням, яке змушує її ігнорувати більшість реальностей. Це вірно навіть у такому ретельному трактуванні емпіричного об'єкта, як у деяких працях Гіппократа.

Ця відданість кожному об'єкту, випадку, як неправильній, так і гарній формі, сягає корінням у всеохоплюючу самосвідомість, яка є такою ж неспокійною, як і впевненою в собі. Все, що є, має і буде пізнане. Нічого не можна залишити поза увагою.

Широта відданості всьому, що можна пережити, багатовимірність емоційної стурбованості всім, що відбувається у світі, є по суті сучасною.

4) Сучасна наука, зосереджена на окремому, шукає його всеохоплюючих взаємозв'язків. Хоча вона не може досягнути космос буття, вона, безумовно, може досягнути космос науки. Ідея взаємозв'язку всіх наук породжує почуття невдоволення будь-яким ізольованим пізнанням. Сучасна наука не лише універсальна, але й прагне до єдності науки, якої насправді ніколи не досягає.

Кожна наука визначається своїм методом і предметом дослідження. Кожна пропонує певний погляд на світ; жодна не охоплює світ повністю. Кожна охоплює один сегмент реальності, а не саму реальність, можливо, один аспект усієї реальності, а не реальність у її цілісності. Існують різні науки, а не одна єдина наука, яка б виступала як наука про реальність. Таким чином, кожна наука є окремою, спеціалізованою та специфічною, проте кожна належить до світу, який є безмежним, але водночас єдиним.

Як науки взаємопов'язані, і в якому сенсі вони утворюють космос?

Це легше розпізнати негативно, ніж позитивно: єдність наук не полягає в єдності реальності, яку вони констатують. Сукупність наук не дає нам реальності в її повноті. Вони не утворюють ієрархію шляхом зростаючого наближення до реальності. Вони не становлять єдиної системи, яка опановує все реальне.

Неодноразово робилися марні спроби сформулювати світову систему, яка включала б сукупність знань. Для сучасної науки такі спроби є безглуздими. Вони є результатом подальшого функціонування грецької ідеї космосу, перешкоджають справжньому пізнанню та слугують хибною заміною філософії, яка лише сьогодні може по-справжньому виникнути у своїй найчистішій формі, заснованій на науці, але походзячи з іншого джерела та переслідуючи іншу мету.

Позитивно про цей зв'язок можна сказати:

Взаємозв'язок наук полягає у формі пізнання. Усі вони методичні, мислять категоріями та є переконливими у своїх конкретних знаннях, але при цьому одночасно обмежені відповідними передумовами та визначенням предмета дослідження.

Потім встановлюються взаємозв'язки наук, які взаємно підтримують одна одну своїми результатами та методами. Вони стають допоміжними науками одна для одної. Одна наука стає матеріалом для іншої.

Вони мають спільну основу в суб'єктивному прагненні до універсального знання.

Через провідну ідею конкретних галузей знання промовляє ідея невизначеної єдності, ідея відкритості до всього реального та мислимого. Будь-яка наука – це шлях. Шляхи перетинаються, розходяться, знову з'єднуються і не показують кінцевого пункту призначення. Але все це потрібно пройти.

Науки внутрішньо структуровані – поділені на категорії та методи – і взаємопов'язані. Нескінченна різноманітність досліджень та ідея єдності створюють напругу та штовхають науку від одного до іншого.

Систематичний характер знання, у сучасному розумінні, веде не до світогляду, а до проблеми системи наук. Система наук є рухливою, багатогранною у своїх можливих класифікаціях, відкритою. Але її невід'ємною рисою є те, що вона також є постійною проблемою, і що жоден спосіб пізнання, жодне знання не повинні залишатися поза увагою.

Об'єктивно, прагнення до об'єднання всіх знань видно з ідеї єдності наук:

Підручники представляють систематології окремих наук як плідні стимули для досліджень (а не системи встановлених фактів; коли вони роблять це, то опускаються від сучасного рівня до грецького).

Організація матеріалів, довідкових видань, публікацій текстів, музеїв та лабораторій забезпечує доступність усіх знань для шукача.

Університети є практичним втіленням всебічної наукової діяльності.

5) Радикальність дослідження, доведена до крайності – але з метою досягнення конкретних знань, а не просто гри з кінцевими узагальненнями – набула найвищого ступеня в сучасній науці. Мислення, яке суперечить видимим явищам (що почалося в античності в астрономії), не для того, щоб зануритися в порожнечу, а саме для того, щоб досягнути видимі явища кращим і несподіваним чином, кидає виклик усьому. Прикладом цього є спосіб, у який фізика має справу з тим, що знаходиться за межами уяви, за допомогою неперцептивної математики.

Здатність неодноразово відриватися від округлення та тоталізації певної форми знання дозволяє експериментувати з новими гіпотезами, які спочатку здаються дуже парадоксальними, як у сучасній фізиці. Неперевершена свобода експерименту стала можливою в певні піки. Кожне питання ставиться заново. Завжди є ще одне дослідження можливості існування передумов, які були пропущені. І в грі підготовчого пізнання випробовуються найсміливіші припущення.

б) Можна було б спокуситися розглядати певні категорії як характерні для сучасної науки:

Здатність неодноразово відриватися від округлення та тоталізації певної форми знання дозволяє експериментувати з новими гіпотезами, які спочатку здаються дуже парадоксальними, як у сучасній фізиці. Неперевершена свобода експерименту стала можливою в певні піки. Кожне питання ставиться заново. Завжди є ще одне дослідження можливості існування передумов, які були пропущені. І в грі підготовчого пізнання випробовуються найсміливіші передумови.

Або причинно-наслідкова категорія, яка не веде, як у Арістотеля, до підведення явищ під чітко визначені модуси причинності та до остаточного пояснення *in toto*, а до реального дослідження питань, які завжди є визначеними та конкретними. У грецькій думці відповідь на питання завжди виникає з обмірковування та правдоподібності, у сучасній думці – з експерименту та поступового спостереження. У думці стародавніх дослідження означало просте роздумування над проблемою, лише в сучасній думці воно починає означати дію.

Але типовим для сучасної науки є не категорія і не об'єкт, а універсальність у розробці категорій та методів. Кожна форма випробовується і кожен об'єкт розглядається, що видається математично, фізично, біологічно, герменевтично чи спекулятивно можливим. Результатом є світ категорій, здатний до безмежного розширення, і відповідно незамкнена теорія категорій.

Проблема полягає у придатності категорій та методів, а не у перевазі будь-якого з них. Там, де йдеться про реальність, сам досвід достовірно визначено. Там, де доречні спекуляції, вони здійснюються як суверенний акт із повним усвідомленням їхнього значення. Ключова проблема полягає в тому, щоб уникнути плутанини одного з іншим.

7) У сучасному світі став можливим науковий підхід, який дозволяє ставити під сумнів, досліджувати, вивчати та рефлексувати над усім, з чим стикаємося, з точки зору всеохоплюючого розуму. Цей підхід не є догматичним, не клянеться результатами та принципами, і дистанціюється від усіх сект, релігійних спільнот та систем вірувань, щоб сферу пізнаваного в науці зберегти вільною.

Наукова позиція розрізняє те, що переконливо пізнається, і те, що не є переконливо пізнаваним; вона прагне, щоб її пізнання супроводжувалося знанням методу, тобто знанням значення та меж знання; вона прагне необмеженої критики. Вона прагне ясності визначеного, на протипагу наближеності повсякденної мови; вона вимагає конкретності в поясненні.

Людська правдивість зумовлена науковою точністю, як тільки наука справді стала реальністю. Тому вона є елементом людської гідності та та має чарівність, що походить від осяяння світу. Однак вона також знає муки, спричинені в інтелектуальному дискурсі ненауковим, сліпим, самосвідомим, а отже, пристрасним і некритичним твердженням істини. Вона викриває брехню, якою ми живемо. Sapere aude стосується її мужності. У її мужності полягає мудрість.

Будь-хто, хто проводив власні дослідження і, таким чином, володіє науковою точністю, зможе зрозуміти справжню сутність науки в будь-якій галузі. Хоча спеціалізовані рутинні та фактичні досягнення існують без загального наукового підходу, жодна наукова точність не може бути надійною без активної участі в самому науковому процесі.

Завдання



Поппер К. Відкрите суспільство таі його вороги. Т.2. Київ, 1994.
с.250–258: Природа наукового пізнання

..Наука і наукова об'єктивність не є (і не можуть бути) наслідком спроб окремого науковця стати «об'єктивним», але впливають із дружньо-ворожої співпраці багатьох науковців. Наукову об'єктивність можна змалювати як інтерсуб'єктивність наукового методу. Одначе цей соціальний аспект науки майже цілковито заперечується тими, хто називає себе соціологами науки.

У цьому зв'язку мають значення два аспекти методу природничих наук. Разом вони складають те, що я можу визначити як «публічний характер наукового методу». По-перше, це певне наближення до вільного критицизму. Вчений може пропонувати свою теорію з цілковитою переконаністю, що вона незаперечна. Однак це не переконує його колега-науковців і супротивників, швидше кидає їм виклик: їм відомо, що науковий підхід означає критику геть усього, й навіть авторитети їх не утримують. По-друге, науковці намагаються уникати розмов, коли не розуміють один одного. (Нагадую читачеві, що йдеться про природничі науки, хоч сюди можна включити й частину сучасних економічних теорій.) Вони намагаються дуже старанно говорити однією й тією самою мовою, навіть якщо рідні мови в них різні. У природничих науках це досягається шляхом визнання досвіду як безстороннього арбітра в їхніх суперечках. Говорячи про «досвід», я маю на увазі досвід «публічного» характеру, на зразок спостережень, експериментів, на протипагу досвіду в розумінні більш «приватному» – естетичному чи релігійному досвіду. А досвід тоді «публічний», коли кожен, у кого він викликає підозру, може його відтворити. З метою уникнути розмов-непорозумінь науковці намагаються виражати свої теорії в такій формі, щоб їх можна було перевірити, тобто спростувати (або й підтвердити) за допомогою такого досвіду.

Саме це й складає наукову об'єктивність. Кожен, хто засвоїв прийоми розуміння й перевірки наукових теорій, може повторити експеримент і дати свою оцінку. Незважаючи на це, завжди знайдуться ті, чий судження будуть пристрасними чи навіть примхливими. Тут нічим не можна зарадити, але це не повинно обходити хоч якось діяльність різноманітних соціальних інститутів, призначених поглиблювати наукову об'єктивність і критику, скажімо, лабораторій, наукових періодичних видань, конгресів. Цей аспект наукового методу показує, чого можна досягти за допомогою інститутів, призначених уможливити громадський контроль, а також за допомогою відкритого вираження громадської думки, хай навіть вона буде обмежена колом фахівців. Лише політична влада, коли її застосовують для придушення вільної критики чи коли вона неспроможна захистити її, може зашкодити

існуванню цих інститутів, від яких, зрештою, залежить увесь прогрес – науковий, технологічний і політичний.

З метою висвітлити ще більше цей аспект наукового методу, яким, на жаль, нехтують, можемо розглянути ідею про те, що доцільніше характеризувати науку за її методами, ніж за її результатами.

Припустімо спершу, що якийсь ясновидець створює книжку за допомогою уяви чи, скажімо, автоматичного письма. Далі припустімо, що через певний час внаслідок останніх і революційних наукових відкриттів якийсь видатний учений (котрий ніколи не бачив книжки ясновидця) створює точно таку саму книжку. Або, якщо подати це інакше, ми припускаємо, що ясновидець «побачив» наукову працю, яку на той час не міг написати вчений унаслідок того, що багато необхідних відкриттів тоді ще були невідомими. Тепер питаємо: чи доречно казати, що ясновидець створив наукову книжку? Ми можемо припустити, що якби цю книжку дали в ті часи на розгляд компетентним ученим, вони б назвали її частково незрозумілою, частково фантастичною. Отож, ми мусимо сказати, що книжка ясновидця на час написання не була науковою працею, оскільки не являла собою результат наукового методу. Такий результат, що хоч і узгоджується з деякими науковими висновками, але не є продуктом наукового методу, я називатиму «провидницькою наукою».

Для того, щоб прикласти ці міркування до проблеми публічності наукового методу, припустімо, що Робінзонів Крузо вдалося побудувати на своєму острові фізичну та хімічну лабораторії, астрономічні обсерваторії тощо і написати безліч праць, спираючись на спостереження та експеримент. Давайте навіть припустімо, що він мав у своєму розпорядженні необмежений час і зумів побудувати й описати наукові системи, що насправді співпадають з результатами, визнаними в наш час нашими ж ученими. Розглядаючи характер цієї крузоїстської науки, дехто буде схильним стверджувати під першим враженням, що це є власне реальна, а не «провидницька наука». Безсумнівно, вона набагато більше схожа на науку, ніж та наукова книжка, що явилася ясновидцю, оскільки Робінзон Крузо значною мірою застосував науковий метод. А проте я стверджую, що ця крузоїстська наука все ж належить до «провидницького» типу, що в ній бракує одного елемента наукового методу, а – відповідно – те, що Крузо досяг одержаних нами результатів, так само випадково і дивовижно, як і в прикладі з ясновидцем. Адже ніхто, крім самого Крузо, не перевіряв його результатів, ніхто, крім нього самого, не виправляв тих упереджень, що є неминучими наслідками окремої ментальної історії, ніхто не допомагав йому позбавитися тієї дивної сліпоти щодо можливостей, притаманних досягнутим результатам, як наслідок того, що більшість із них добуваються за допомогою порівняно недоцільних підходів. Стосовно ж його наукових праць, то лише спроби пояснити свою роботу комусь, хто її не здійснював, могли виробити в нього вміння до ясної й послідовної передачі думок, що є також частиною наукового методу. В одному моменті – відносно неістотному – «провидницький» характер крузоїстської науки особливо очевидний, я маю на увазі відкриття Крузо свого «особистого ставлення» (адже мусимо припустити, що він зробив таке відкриття), характерного для нього особисто часу реакції, що впливає на його астрономічні спостереження. Звичайно, припустімо, що він відкрив начебто зміну часу реакції й у такий спосіб мусив зважити на це. Однак якщо ми порівняємо цей спосіб відкриття часу реакції із способом, у який це відкриття було здійснено в «публічній» науці – через суперечливі результати різних споглядачів, – то «провидницький» характер науки Робінзона Крузо стає очевидним.

Підсумовуючи ці міркування, можна сказати, що те, що ми називаємо «науковою об'єктивністю», є продуктом не індивідуальної неупередженості науковця, а суспільного чи публічного характеру наукового методу. А індивідуальна неупередженість науковця, тією мірою, якою вона існує, є не джерелом, а швидше наслідком цієї соціально чи інституціонально організованої об'єктивності науки.

Як кантіанці⁹, так і гегельянці припускаються тієї самої помилки, вважаючи, що наші припущення (оскільки вони є насамперед безумовно необхідними нам інструментами для

активного «створення» досвіду) не можуть бути зміненими ні завдяки рішенням, ні відкинутими завдяки експерименту, що вони перебувають понад і поза наукових методів перевірки теорій, складаючи самі по собі базові передумови всього мислення. Однак це є перебільшенням, що спирається на нерозуміння зв'язків між теорією та досвідом у науці. Одне з найбільших досягнень нашого часу було здобуто тоді, коли Ейнштейн показав, що в світлі нашого досвіду ми можемо піддавати сумніву і переглядати наші припущення, що стосуються навіть простору й часу – понять, що вважалися безмежно міцними передумовами всієї науки, належними до її «категоріального апарату». Отож, скептичний напад на науку, розпочатий соціологією знання, зазнав невдачі в світлі наукового методу. Емпіричний метод довів, що цілком спроможний подбати сам про себе.

Але досягає він цього не шляхом викорінювання раз і назавжди всіх наших упереджень; він може усунути їх лише одне за одним. Класичним прикладом у цьому може бути зроблене знову-таки Ейнштейном відкриття наших упереджень щодо часу. Ейнштейн не ставив перед собою завдання виявити упередження, він навіть не завдався метою піддати критиці наші поняття простору і часу. Його проблема була конкретною проблемою фізики, переглянути теорію, що була спростована серією експериментів, які в світлі цієї теорії видавалися суперечними один одному. Ейнштейн разом із більшістю фізиків зрозумів, що це означало помилковість теорії. І він відкрив, що якщо ми змінимо теорію в тому пункті, який досі вважався всіма самоочевидним, а тому й проходив повз увагу, то труднощі можна буде усунути. Іншими словами, він просто застосував метод наукової критики, винаходу та елімінації теорій, проб та помилок. Але цей метод не веде до відмови від усіх упереджень, радше ми можемо збагнути, що мали упередження, тільки коли позбавимося його.

А проте, звичайно, слід визнати, що в той чи той момент наші наукові теорії можуть залежати не лише від експериментів тощо, проведених на цей час, а й також від упереджень, що ми їх приймаємо на віру, тобто не усвідомлюючи (хоча застосування певних логічних методів може допомогти нам виявити їх). У всякому разі, ми можемо сказати стосовно цього нашарування, що наука здатна вивчати й розколювати деякі із своїх шкаралуп. Цей процес ніколи не може бути завершеним, але й не існує якоїсь установленної межі, перед якою він мусить назавжди спинитися. Будь-яке припущення можна, по суті, критикувати. І те, що будь-хто може вдаватися до критики, й складає наукову об'єктивність.

Наукові результати «відносні» (якщо такий термін можна взагалі застосувати) лише тією мірою, якою вони виступають результатами певної стадії наукового розвитку і підлягають заміні в процесі наукового поступу. Але це не означає, що *істина* «відносна». Якщо якесь твердження істинне, то воно істинне назавжди¹⁰. Це лише означає, що більшості наукових результатів притаманний характер гіпотез, тобто тверджень, які не мають остаточних доказів, а тому підлягають перегляду в будь-який час. Ці міркування (що їх я повніше розглянув в іншому місці¹¹), хоч і не потрібні для критики соціологістів, здатні, можливо, сприяти глибшому розумінню їхніх теорій. Вони також проливають певне світло, якщо повернутися до основного предмета моєї критики, на ту важливу роль, яку відіграють співробітництво, інтерсуб'єктивність і публічність методу в науковому критицизмі та науковому прогресі.

Це правда, що суспільні науки ще не цілковито досягли цієї публічності методу. Це обумовлено почасти руйнівним інтелектуальнішим впливом Арістотеля та Гегеля, почасти, можливо, неспроможністю суспільних наук застосувати соціальні інструменти наукової об'єктивності. Тому вони є справжніми «тотальними ідеологіями», або інакше кажучи, деякі суспільствознавці не здатні і навіть не бажають говорити спільною мовою. Однак причина цього – не класовий інтерес, а зцілення – не гегелівський діалектичний синтез і не самоаналіз. Єдиний відкритий перед суспільними науками шлях полягає в тому, щоб геть забути про словесні виверження й енергійно взятися за практичні проблеми нашого часу за допомогою теоретичних методів, що, по суті, одні й ті самі для всіх наук. Я маю на увазі метод проб і помилок, метод висування гіпотез, які можна перевірити практично, а також

метод піддання їх практичній перевірці. *Потрібна така соціальна технологія, результати якої можуть бути перевірені шляхом послідовної соціальної інженерії.*

Запропонований тут шлях зцілення для суспільних наук діаметрально протилежний тому, що його пропонує соціологія знання. Соціологізм переконаний, що зовсім не непрактичний характер цих наук, а радше те, що практичні й теоретичні проблеми надто переплетені в галузі соціального і політичного знання, створює в них методологічні труднощі. А тому ми можемо прочитати в провідній праці з соціології знання¹²: «Особливість політичного знання, на протигагу «точному» знанню, полягає в тому, що знання і воля, або раціональний елемент і сфера ірраціонального, нероздільно і сутнісно переплетені». На це ми можемо заперечити, що «знання» і «воля» в певному розумінні завжди нероздільні, та цей факт не обов'язково мусить призводити до небезпечного становища. Жоден науковець не може нічого пізнавати без зусиль і якогось інтересу, а в його зусиллях завжди присутня та сама частка особистого інтересу. Інженер досліджує речі переважно з практичного погляду. Так само робить і фермер. Практика не тільки не супротивна теоретичному знанню, а й якнайцінніша спонукка для нього. І хоча певна байдужість може бути притаманною науковцю, існує багато прикладів, які засвідчують, що така незацікавленість науковця в практиці не завжди цінна для нього. Йому *важливо* зберегти зв'язок з реальністю, з практикою, адже за зневагу до неї доводиться розплачуватися поринанням у схоластику. Практичне застосування наших відкриттів є, отже, тим засобом, за допомогою якого ми усуваємо ірраціоналізм із суспільної науки, а зовсім не спробою відділити знання від «волі».

На протигагу цьому соціологія знання сподівається реформувати суспільні науки, зробивши соціальних науковців свідомими суспільних сил та ідеологій, що навколо цих сил. Однак головна проблема стосовно упереджень полягає в тому, що не існує такого собі прямого шляху спекатися їх. Адже-бо, яким чином ми можемо дізнатися, що хоч якось просунулися в наших спробах позбавитися упереджень? Хіба не загальновідомо, що ті, хто найбільше переконаний у тому, що позбавилися упереджень, і є якнайупередженішими? Думка про те, що соціологічне, психологічне, антропологічне чи будь-яке інше дослідження упереджень може допомогти нам позбавитися їх, геть помилкова. Адже багато з тих, хто звертається до цих досліджень, сповнені упереджень. А самоаналіз не лише не допомагає нам подолати несвідоме визначення наших поглядів, а часто веде до більш витонченого самообману. Так, наприклад, ми можемо прочитати в тій самій праці про соціологію знання¹³ такі міркування щодо власної діяльності: «Існує зростаюча тенденція до того, щоб зробити свідомими фактори, які такою мірою керували нами несвідомо... Ті, хто боїться, що зростання нашого знання про визначальні фактори може паралізувати наші рішення і створити загрозу «свободі», можуть заспокоїтись. Адже насправді детермінований лише той, хто не знає найсуттєвіші визначальні фактори, а діє безпосередньо під тиском невідомих йому детермінатів». Отож, це лише відверте повторення улюбленої ідеї Гегеля, яку Енгельс наївно відтворив, коли сказав¹⁴: «Свобода є пізнання необхідності». Що є реакційним упередженням. Адже хіба ті, хто діє під тиском добре відомих детермінатів, скажімо, політичної тиранії, зробилися вільними завдяки своєму знанню? Лише Гегель міг розповідати нам такі байки. Але те, що соціологія знання зберігає це окреме упередження, досить ясно показує, що найкоротший шлях позбавити нас наших ідеологій неможливий. (Гегельянський він завжди гегельянський.) Самоаналіз не є заміником тих практичних дій, що необхідні для заснування демократичних інститутів, які тільки й можуть гарантувати нам свободу критичної думки й прогрес науки.

ЗавданняКолінгвуд Р. *Ідея історії*. Київ, 1996

с.328–331: Природа наукового пізнання.

с.328–332: Історія як наука.

§3. Історичне свідчення**Вступ****«Історія, – сказав Б'юрі, – це наука. Не менше й не більше».**

Либонь, що й не менше: залежно від того, як ви розумієте слово «наука». Це слово має жаргонне значення (подібно до того, як «хол» означає «мюзик-хол», «кіно» – «кінематограф»), згідно з яким «наука» означає «природнича наука». Однак немає потреби питати, чи є історія наукою в цьому розумінні слова, оскільки в традиції європейського мовлення, починаючи від того часу, коли латиномовні освічені люди стали перекладати грецьке ἐπιστήμη своїм власним словом *scientia*, й неперервно, аж до наших днів, слово «наука» означає всякий організований комплекс знання. Якщо Б'юрі вжив це слово саме в цьому розумінні, то тут він, безперечно, має слушність, що історія є такою наукою, і не менш.

Однак не тільки не менше, а й, звісно ж, більше! Адже будь-що, будучи наукою взагалі, мусить бути не просто наукою, а й наукою котрогось особливого різновиду. Хоч би який комплекс знання ніколи не буває просто організований, а щоразу організований у певний конкретний спосіб. Деякі комплекси знання, на кшталт метеорології, організовуються шляхом збирання спостережень, що стосуються подій певного типу, які вчений може спостерігати, коли вони відбуваються, хоча й не може відтворити їх за своїм бажанням. Інші, на кшталт хімії, організовуються не тільки через спостереження подій, як вони відбуваються, а й через спонукання їх відбуватися за строго контрольованих умов. Ще інші, знов же, організовуються взагалі не шляхом спостереження подій, а з допомогою певних припущень і якнайстрогішої процедури, доходячи висновків у дискусії.

Історія не організовується у жоден із цих способів. Війни, та революції, та інші явища, з якими вона має справу, не відтворюються зумисне істориками в лабораторних умовах заради науково точного вивчення. Історики навіть не мають змоги спостерігати їх – у тому розумінні, в якому спостерігають свої події вчені-природознавці. Метеорологи та астрономи вирушають у тяжкі й пов'язані з великими затратами подорожі, аби на власні очі спостерігати події тих

328

різновидів, що їх цікавлять, бо ж їхній стандарт спостережень такий, що вони не можуть задовольнятися описами недосвідчених очевидців; а от історики не споряджають експедицій до тих країн, де палахкотять війни й революції. І це не тому, що історики не такі енергійні чи хоробрі, як учені-природознавці, чи не настільки спроможні добути гроші, яких коштували б такі експедиції. Це тому, що факти, які можуть бути досліджені з допомогою таких експедицій, подібно до фактів, що можуть бути вивчені, коли б розпалити війну чи революцію у своїй країні, не навчили б істориків нічого такого, що вони хотіли б довідатися.

Науки спостереження та експерименту всі схожі одна на одну в тому, що їхня мета – виявляти постійні чи повторювані риси у всіх подіях певного типу. Метеоролог вивчає один котрийсь циклон для того, щоб порівнювати його з іншими циклонами, а через вивчення багатьох цих явищ він сподівається з'ясувати, які ж риси є в циклонах постійними, себто хоче довідатися, що воно таке – циклон як явище. А от у історика зовсім не така мета. Коли ви при нагоді застанете історика за дослідженням Сторічної війни чи Революції 1688 року, то не виснуєте, ніби він збирає матеріали, перебуваючи на підготовчій стадії дослідження, кінцева мета якого – зробити висновки про війни чи революції як такі. Якщо він збирає матеріали на підготовчій стадії котрогось дослідження, то найпевніш це буде загальне Середньовіччя або XVII сторіччя. Це тому, що науки спостереження та експерименту організовано в один спосіб, а історію – в інший. В організації метеорології кінцева мета того, що спостережено в одного циклону, обумовлюється його відношенням до того, що спостережено в інших циклонів. В організації ж історії кінцева цінність того, що стало відомо про Сторічну війну, обумовлюється не відношенням цих даних до того, що

відомо про інші війни, а їх відношенням до того, що відомо про інші речі, які люди робили в Середньовіччі.

Так само очевидною є й різниця між організацією історії та організацією «точних» наук. Це правда, що в історії, як і в точній науці, нормальний процес думки – висновковий, себто вона починає із ствердження того чи того, а далі переходить до запитання, що ж із цього випливає. Але вихідні

329

точки в обох – вельми відмінні. У точній науці це – припущення, і традиційно воно буває висловлене в реченнях, що починаються із наказового слова – розпорядження, щоб було зроблено певне припущення: «Нехай ABC буде трикутником і нехай $AB = AC$ ». В історії вихідними точками є не припущення, а факти, і то такі факти, що історик може їх спостерігати, наприклад: на сторінці розгорнутої перед ним книги надруковано хартію, якою такий от король дарує певні землі певному монастиреві. І висновки в обох наук – відмінного типу. В точній науці це – висновки про речі, що не мають ніякого особливого прикріплення до простору чи до часу: якщо вони є де-небудь, то вони скрізь, і якщо вони є в котрийсь час, то вони є і в усі часи. В історії це – висновки про події, кожна з яких має свої власні місце й дату. Точність, із якою місце й дата визначаються істориком, є варіативною; але він завжди знає, що були і місце, й дата, і то в межах, що про них він також знає, якими вони були, і це знання входить складовою частиною до висновку, який він виводить дискусійно, виходячи із викладених перед ним фактів.

Із цих відмінностей у вихідних точках та висновках випливає відмінність у всій організації відповідних наук. Коли математик надумається, яку саме проблему він бажає розв'язати, то наступним його кроком буде зробити припущення, які допоможуть йому ту проблему розв'язати, а це передбачає покладання на його винахідницькі здібності. Коли ж історик подібним чином надумається, за яку проблему взятися, то його наступним кроком буде поставити себе в таку позицію, де б він міг сказати: «Факти, що я їх нині оглядаю, є тими фактами, з яких я можу висувати розв'язання моєї проблеми». Його справа – не винайти щось, а щось відкрити. І кінцеві продукти обох наук також організуються по-різному. Схема, на якій традиційно засновуються точні науки, будується на відношеннях логічної першості й наступності: одна теорема ставиться поперед другої, якщо для розуміння другої потрібне знання першої, тоді як традиційною схемою розташування матеріалу в історії є хронологічна схема, де одна подія ставиться поперед другої, якщо вона відбулася раніше.

330

Отже, історія – це наука, але наука особливого типу. Це наука, справа якої – вивчати недоступні для нашого спостереження події, причому вивчати ці події висновково, йдучи до них через аргументацію, що береться із чогось іншого, приступного для нашого спостереження, – із того, що історик називає «свідченням» про події, якими він цікавиться.

(I) Історія як наука висновків

Це в історії спільна риса із будь-якою іншою наукою: істориків не дозволено претендувати бодай на зернятко знання, якщо він не може виправдати своєї претензії, виклавши першою чергою собі, а другою – будь-кому іншому, хто здатен і бажає простежити його доведення, підстави, на яких ґрунтується те новоздобуте знання. Саме це я мав на увазі, коли вище описав історію як висновкову, засновану на доведенні науку. Знання, силою якого людина стає істориком, – це знання того, що стосовно певних подій доводить свідчення, яке є у його розпорядженні. Коли б він чи будь-хто інший зумів здобути точнісінько це саме знання про ці самі події, але з допомогою пам'яті, чи яснобачення, чи якоїсь уеллсівської машини для бачення минулого, то це не було б історичним знанням, а доказом цьому послужило б те, що він не зумів би навести ні самому собі, ні будь-котрому критикові його тверджень того свідчення, з якого він нібито вивів своє знання. Саме критикові, а не скептикові має доводити історик, адже критик – це той, хто і може, і має бажання простежити думки іншої людини, щоб переконатися, чи правильний хід тих думок, тоді

як скептик – це той, хто цього не зробить, а оскільки змусити когось іншого думати – це те саме, що змусити коня пити проти волі, то й немає способу довести скептикові, що певна сума твоїх думок тримається купи, як нема й причини брати його заперечення до серця. Тільки через зацікавлену критику судять вартість праці будь-котрого претендента на знання.

Ця необхідність підтверджувати будь-яку заявку на знання наведенням підстав, на яких воно ґрунтується, є універсальною ознакою науки, оскільки вона постає з того

331

факту, що всяка наука є організованим комплексом знання. Сказати, що знання висновується, є висновковим, означає лише висловити інакше те, що воно є організованим. Чим є пам'ять і чи є вона, чи ні різновидом знання – це такі питання, що їх немає потреби розглядати у книзі про історію, оскільки принаймні це з'ясовано, попри висловлювання Бекона та інших, що пам'ять не є історією, адже історія є певним різновидом організованого або висновкового знання, тоді як пам'ять узагалі і не організована, і не висновується. Якщо я скажу: «Я пам'ятаю, що минулого тижня я написав листа Такому-й-такому», – то це буде твердження пам'яті, але не історичне повідомлення. Та коли знову додати: «І пам'ять моя мене не обманює, бо ось переді мною його відповідь!» – то цим я обґрунтую свідченням своє твердження про минуле, себто заговорю історично. Із цієї ж самої причини немає потреби в отакому нарисі розглядати заяви людей, що кажуть, буцім коли їм доводиться бувати в такому місці, де повторюється певна подія, вони можуть якимось чином бачити на власні очі, як відбувається та подія. Що ж насправді відбувається у подібних випадках і чи люди, з якими таке трапляється, здобувають цим шляхом знання про минуле, – це, звісно, цікаві питання, але тут не місце їх обговорювати, адже навіть якщо ті люди й дістають знання про минуле, воно не є організованим або виснованим знанням, отже, й не науковим знанням, не історією.

332



Висновок

Розділ 25. Чи має історія сенс?

Наприкінці моєї книжки я б хотів знову нагадати читачеві, що не мав наміру викласти в її розділах усю історію історизму; це просто розкидані нотатки на берегах до такої історії й, до того ж, доволі особисті. А те, що вони утворюють ще й своєрідний критичний вступ до філософії суспільства й політики, тісно пов'язане з їхньою характерною особливістю, адже історизм є соціальною, політичною і моральною (я б сказав, аморальною) філософією; і як такий став найвпливовішим з початку нашої цивілізації. І тому важко коментувати його історію, не обговорюючи фундаментальні проблеми суспільства, політики й моралі. Але таке обговорення, припускає воно це чи ні, завжди мусить містити в собі міцний особистий елемент. Це не значить, що більша частина книжки являє собою просто особисту думку – у тих кількох випадках, де я пояснюю мої особисті пропозиції чи рішення у сфері моралі чи політики, я завжди показував особистий характер тих пропозицій і рішень. Скоріше це означає, що вибір предмета обговорення є справою особистого вибору набагато більшою мірою, ніж він був би, скажімо, в науковій праці.

А проте така відмінність залежить від ступеня. Навіть наука – це не просто «безліч фактів». Це принаймні якесь зібрання і як таке залежить від інтересів і точки зору збирача. У науці цю точку зору, як правило, визначає наукова теорія, тобто ми вибираємо з нескінченного розмаїття фактів та їхніх аспектів ті факти й аспекти, що складають інтерес, бо пов'язані з більш або менш упередженою науковою теорією. Представники певної школи філософії наукового методу 1 дійшли висновку, відштовхуючись від подібних міркувань, що наукові докази завжди йдуть по колу і що «ми опиняємося в погоні за власним хвостом», за визначенням Еддінгтона, оскільки ми можемо здобути з нашого практичного досвіду лише те, що самі ж вклали в нього у формі теорій. Однак це необгрунтований висновок. Хоча загалом досить вірно те, що ми вибираємо лише факти, які мають відношення до певної упередженої теорії, а не те, що ми обираємо лише ті факти, що доводять цю теорію і, так би мовити, повторюють її. Метод науки полягає в тому, щоб відшукати факти, котрі можуть спростувати теорію. Ми називаємо це перевіркою теорії – подивитися, чи не можна відшукати в ній вади. Та хоч факти й добираються з оглядом на теорію й можуть підтвердити її, доки теорія витримує цю перевірку, вони є чимось більшим, ніж просто порожнім повторенням упередженої теорії. Вони підтверджують теорію лише тоді, коли представляють собою результати невдалих спроб спростувати передбачення теорії, а тому засвідчують на її користь. Отож, я вважаю, що в можливості спростувати чи сфальсифікувати теорію полягає можливість її перевірки, а відтак – її науковий характер. І те, що всі перевірки теорії є спробами сфальсифікувати передбачення, здобуті з допомогою цієї теорії, дає ключ до наукового методу. Такий погляд на науковий метод підтверджує історія науки, яка свідчить, що наукові теорії часто спростовуються за допомогою експериментів і що таке спростування теорій є насправді провідником наукового прогресу. Твердження про те, що наука обертається по колу, не може бути прийнятним.

Однак один елемент цього твердження залишається вірним, а саме те, що всі наукові описи фактів надзвичайно вибіркові й що всі вони залежать від теорій. Цю ситуацію можна краще змалювати шляхом порівняння з прожектором (як правило, я називаю це «прожекторною теорією науки» на протигагу «черпачній теорії свідомості»3). Що зробить видимим прожектор, залежатиме від нашого місцеперебування, від того, як ми спрямуємо промінь, від його потужності, кольору тощо, хоча й значною мірою залежатиме також від предметів, які він висвітлює. Так само й науковий опис фактів залежатиме значною мірою від нашої точки зору, наших інтересів, що, як правило, пов'язані з теорією чи гіпотезою, які ми бажаємо перевірити, хоч він також залежатиме і від описаних фактів. Справді, теорію чи гіпотезу можна змалювати як кристалізацію певної точки зору. Адже якщо ми спробуємо

сформулювати нашу точку зору, то це формулювання буде, як правило, тим, що часом називають робочою гіпотезою, тобто попереднім припущенням, функція якого полягає в тому, щоб допомогти нам вибрати й організувати факти. Має бути зрозумілим, що не може існувати жодної теорії чи гіпотези, яка б не була – в даному розумінні – робочою гіпотезою, і такої не існує. Адже нема жодної остаточної теорії, й будь-яка теорія допомагає нам вибрати й організувати факти. Такий вибірковий характер будь-якого опису робить його в певному розумінні «відносним», однак лише в тому випадку, коли ми можемо запропонувати замість цього інший опис, якщо маємо відмінну точку зору. Це може впливати також на нашу віру в істинність опису, але не впливає на питання про істинність чи помилковість самого опису – істина не є «відносною» в цьому розумінні⁴.

Причина, внаслідок якої будь-який опис є вибірковим, полягає, грубо кажучи, в безмежному багатстві й розмаїтті можливих фактуальних аспектів нашого світу. Для того, щоб змалювати це безмежне багатство, ми маємо в нашому розпорядженні лише обмежену кількість обмежених словосполучень. Отож, можемо описувати як завгодно довго: наш опис буде завжди неповним, простим добором фактів, до того ж, лише тих, які піддаються описові. Це свідчить про те, що уникнути вибіркової точки зору не лише неможливо, а й геть небажано намагатися робити це. Адже якщо ми до цього вдамося, то одержимо не більш «об'єктивний» опис, а просто купу цілковито непов'язаних тверджень. Утім, звичайно, певна точка зору неминуча. І наївна спроба уникнути її може привести лише до самообману і некритичного застосування якоїсь несвідомої точки зору⁵. Все це якнайвірніше у випадку *історичного опису* з його «безмежним предметом дослідження», за визначенням Шопенгауера⁶. Отож, в історії, так само як і в науці, ми не можемо уникнути певної точки зору, а віра в те, що ми таки спроможні це зробити, обов'язково веде до самообману і відсутності критичного погляду. Це, звісно, не значить, що нам дозволено будь-що фальсифікувати чи поводитися зневажливо з проблемами істинності. Будь-який окремих історичний опис фактів буде все ж або істинним, або фальшивим, хоч би як важко нам було визначити його істинність чи фальшивість.

У цьому становище історії аналогічно до становища природничих наук, скажімо фізики. Але якщо ми порівняємо роль, яку відіграє «точка зору» в історії, з тією, що її відіграє вона у фізиці, то побачимо велику різницю. У фізиці, як нам відомо, «точка зору» звичайно представлена фізичною теорією, яку можна перевірити шляхом дослідження нових фактів. В історії справа не така проста.

Спершу докладніше розглянемо роль теорій у природничих науках, таких як фізика. Теорії тут мають кілька пов'язаних між собою завдань. Вони допомагають уніфікувати науку, а також пояснювати і передбачати події. Стосовно пояснення і передбачення я, мабуть, можу навести цитату з однієї з моїх власних публікацій: «Дати *каузальне пояснення* певної події – значить вивести дедуктивно формулювання (воно називатиметься *прогнозом*), що описує цю подію, використовуючи за передумови для дедукції певні *універсальні закони* вкупі з окремими сингулярними сентенціями, які можна назвати *первісними умовами*. Наприклад, можна сказати, що ми дали каузальне пояснення розриву якоїсь нитки, якщо встановили, що ця нитка була спроможна витримати вагу в один фунт, а її навантажили двома фунтами. Якщо ми проаналізуємо це причинне пояснення, то відкриємо в ньому дві різні складові. (1) Ми приймаємо на віру певну гіпотезу, позначену характером універсального закону природи, – в нашому випадку, очевидно, таку: «Щоразу, коли певну нитку навантажують напруженням, що перевищує певне допустиме максимальне напруження, характерне для цієї окремої нитки, вона розривається». (2) Ми приймаємо на віру певні специфічні сентенції (первісні умови), що стосуються, зокрема, розглядуваної нами події. В нашому випадку в нас може бути дві такі сентенції: «Максимальне напруження, притаманне цій нитці, при якому вона може розірватися, дорівнює вазі в один фунт» і «Цю нитку завантажили двома фунтами». Отож, ми маємо два різновиди сентенцій, які разом дають повне каузальне пояснення, а саме: (1) *універсальні сентенції, що мають характер природних законів*, і (2) *специфічні сентенції, що стосуються окремих*

розглядуваних питань, – первісні умови. Тепер з універсальних законів (1) ми можемо вивести з допомогою первісних умов (2) таке специфічне твердження (3): «Ця нитка порветься». Такий висновок (3) ми можемо назвати також сингулярним *прогнозом*. Первісні умови (або точніше, описану ними ситуацію), як правило, називають *причиною* події, що розглядають, а прогноз (чи, радше, подію, описану в прогнозі) – наслідком: наприклад, ми кажемо, що навантажування нитки тягарем у два фунти, коли вона здатна витримати лише один фунт, стало причиною розриву нитки».

За допомогою цього аналізу каузального пояснення можна побачити кілька речей. По-перше, ніколи не можна говорити про причину та наслідок в абсолютному розумінні, а можна говорити про те, що одна подія є причиною іншої події, яка є її наслідком, відповідно до певного універсального закону. А проте ці універсальні закони дуже часто такою мірою тривіальні (як у нашому-таки прикладі), що, як правило, ми приймаємо їх на віру, замість свідомо використовувати. По-друге, застосування теорії з метою *передбачення* певної специфічної події є лише іншим аспектом застосування її з метою *пояснення* тієї самої події. А оскільки ми перевіряємо теорію, порівнюючи прогнозовані нею події з тими, що спостерігаються насправді, то наш аналіз показує також, як можна перевіряти теорії. Чи застосовуємо ми теорію з метою пояснення, передбачення чи перевірки, залежить від нашого інтересу і тих тверджень, що їх ми вважаємо допустимими.

Отож, у випадку так званих теоретичних або *узагальнюючих наук* (таких як фізика, біологія, соціологія тощо) ми переважно цікавимося універсальними законами або гіпотезами. Ми хочемо знати, чи вони вірні, й оскільки ніколи не можемо переконатися безпосередньо в їхній істинності, то приймаємо метод елімінації помилкових гіпотез. Наша зацікавленість конкретними подіями, скажімо, експериментами, що їх описують первісні умови й прогноз, певною мірою обмежена; ми цікавимося ними переважно як засобами для досягнення певних цілей, засобами, за допомогою яких можемо перевірити універсальні закони, що тоді розглядаються як цікаві самі по собі і як ті, що уніфікують наші знання.

У випадку з прикладними науками наш інтерес зовсім інший. Інженер, котрий використовує фізику, щоб побудувати міст, зацікавлений переважно в прогнозі: зможе чи ні міст певного типу (описаного первісними умовами) витримати певну вагу. Для нього універсальні закони є засобами для досягнення мети й приймаються на віру.

Відповідно, теоретичні й прикладні узагальнюючі науки у вказаному порядку цікавляться перевіркою універсальних гіпотез і передбаченням конкретних подій. Але є й додатковий інтерес – у поясненні специфічної чи окремої події. Якщо ми хочемо пояснити таку подію, наприклад, як дорожню пригоду, то, як правило, мовчазно погоджуємося з безліччю досить тривіальних універсальних законів (таких як закон про те, що кістка ламається при певному напруженні, або про те, що зіткнення в певний спосіб автомобіля з людським тілом може викликати напруження, достатнє для перелому кістки тощо) і цікавимося переважно первісними умовами або ж причиною, яка вкупі з цими тривіальними універсальними законами може пояснити розглядувану подію. Ще звичайно ми приймаємо певні первісні умови гіпотетично і намагаємося відшукати якісь подальші свідчення, щоб з'ясувати, чи ці гіпотетично прийняті первісні умови істинні, тобто перевіряємо ці особливі гіпотези шляхом виведення з них (за допомогою певних інших і, як правило, однаковою мірою тривіальних універсальних законів) нові передбачення, що їх можна порівняти з фактами, які спостерігаються.

Дуже рідко нас охоплює тривога щодо універсальних законів, які мають наслідком подібне пояснення. Це трапляється лише тоді, коли ми спостерігаємо якусь нову чи дивовижну подію, таку як несподівана хімічна реакція. Якщо така подія сприяє утворенню і перевірці нової гіпотези, то вона цікава переважно з точки зору певної узагальнюючої науки. Але, як правило, якщо ми цікавимося особливими подіями та їхнім поясненням, то приймаємо на віру всі необхідні нам універсальні закони.

Тож науки, що цікавляться специфічними подіями та їхнім поясненням, можна, на відміну від узагальнюючих наук, назвати *історичними науками*.

Такий погляд на історію пояснює, чому так багато дослідників історії та її методу наполягають на тому, що їх цікавить саме окрема подія, а не так звані універсальні історичні закони. Адже з нашої точки зору не може бути ніяких історичних законів. Узагальнення просто належить до іншого рівня інтересу, що його слід чітко відрізнити від інтересу до особливих подій та їхнього причинного пояснення, що є справою історії. Ті, хто цікавиться законами, мусять звернутися до узагальнюючих наук (скажімо, соціології). Наша точка зору також пояснює, чому історію часто змальовували як «події минулого в той спосіб, як вони насправді сталися». Такий опис досить чітко показує особливий інтерес дослідника від історії, на відміну від дослідника від узагальнюючої науки, навіть якщо ми й висунемо певні заперечення проти цього опису. І наша точка зору пояснює, чому в історії набагато більше, ніж в узагальнюючих науках, ми стикаємося з «безмежним предметом дослідження». Адже теорії або універсальні закони узагальнюючих наук впроваджують єдність так само, як і «точку зору»; вони створюють для кожної узагальнюючої науки її проблеми, стрижень інтересів, досліджень, логічних конструкцій і викладу. Однак в історії ми не маємо таких узагальнюючих теорій або, скоріше, безліч тривіальних універсальних законів, що застосовуються нами, ми приймаємо на віру; вони практично позбавлені будь-якого інтересу і цілковито неспроможні впорядкувати предмет дослідження. Якщо пояснюємо, приміром, перший поділ Польщі 1772 року вказівкою на те, що Польща не могла протистояти об'єднаній силі Росії, Пруссії й Австрії, то мовчки застосовуємо певний тривіальний універсальний закон, такий як: «Якщо з-поміж двох військ, що приблизно рівно озброєні й мають приблизно однакове командування, одне значно переважає кількісно, то друге ніколи не переможе». (Чи скажемо ми «ніколи», чи «майже ніколи», то для нашої проблеми несуттєво, на відміну від капітана «на службі її величності» Пінафора.) Такий закон можна виразити як закон соціології військової влади, однак він надто тривіальний для того, щоб поставити серйозну проблему перед дослідниками соціології або привернути їхню увагу. Якщо, скажімо, ми пояснюємо, рішення Цезаря перетнути Рубікон його честолюбством та енергійністю, то застосовуємо певне дуже тривіальне психологічне узагальнення, яке навряд чи може викликати інтерес у психолога. (Насправді більшість історичних пояснень мовчазно використовують не так тривіальні соціологічні та психологічні закони, як те, що я назвав у розділі 14 *логікою ситуації*. Тобто, крім первісних умов, що змальовують особисті інтереси, цілі та інші ситуаційні фактори, такі як інформація, що доступна зацікавленій особі, історичне пояснення мислено припускає – як своєрідне перше наближення – тривіальний загальний закон, за яким нормальні люди, як правило, поведуться більш-менш раціонально.)

III

Таким чином, ми бачимо, що ті універсальні закони, котрі використовує історичне пояснення, не несуть ніякого селективного чи узагальнюючого принципу, ні «точки зору» на історію. У дуже вузькому розумінні таку точку зору може забезпечити зведення загальної історії до якогось певного типу, скажімо, історії політичної влади, економічних відносин, технології чи математики. Але, як правило, нам потрібні додаткові вибіркові принципи та точки зору, що виступають водночас сутністю наших інтересів. Деякі з них породжуються упередженими ідеями, які певною мірою відбивають універсальні закони, такі як ідея про те, що для історії важливими є характер «Великої людини», «національний характер», моральні ідеї, економічні умови тощо. Тепер важливо зрозуміти, що багато «історичних теорій» (їх, мабуть, краще було б визначити як «квазітеорії») за своїм характером значно відрізняються від наукових теорій. Адже в історії (включаючи й історичні природничі науки, такі як історична геологія) ті факти, що їх ми маємо в нашому розпорядженні, суворо обмежені, й їх не можна відтворити чи надолужити за нашим бажанням. І зібрані вони відповідно до упередженої точки зору. Так звані історичні «джерела» реструють лише ті факти, що видаються достатньо цікавими для того, щоб бути записаними, а отже, джерела можуть часто містити в собі лише ті факти, що відповідають певній упередженій теорії того

часу. А якщо якісь додаткові факти недоступні, то часто буває неможливо перевірити цю чи будь-яку наступну теорію. Такі недоступні перевірки історичні теорії можуть бути справедливо звинувачені в циклічності в тому розумінні, в якому це звинувачення було несправедливо висунуто проти наукових теорій. Я називатиму ці історичні теорії, на відміну від наукових теорій, «загальними інтерпретаціями».

Інтерпретації важливі, оскільки вони представляють точку зору. Але ми побачили, що точка зору завжди немінуча і що в історії рідко може бути одержана теорія, яку можливо перевірити і яка, таким чином, має науковий характер. Тож не слід вважати, що загальну інтерпретацію можна підтвердити шляхом узгодження її з усіма нашими пам'ятками минулого, бо ми мусимо пам'ятати про її циклічність, так само як і про те, що завжди з'явиться низка інших (очевидно, несумісних між собою) інтерпретацій, які узгоджуватимуться з тими самими даними, і про те, що навряд чи ми зможемо одержати нові факти, здатні послужити так, як вирішальні експерименти у фізиці⁸. Історики часто не бачать жодної іншої інтерпретації, яка відповідала б такою мірою фактам, як їхня власна, однак, якщо ми зважимо на те, що навіть у царині фізики з її більшим і надійнішим запасом фактів знову й знову потрібні вирішальні експерименти, бо колишні експерименти узгоджуються з кожною з двох конкурентних і несумісних теорій (згадаймо дослід із затемненням, необхідний для вирішення суперечки між теоріями гравітації Ньютона та Ейнштейна), то відкинемо наївну віру в те, що будь-яку низку історичних фактів можна інтерпретувати лише в один спосіб.

Це, звичайно, не значить, що всі інтерпретації рівноцінні. По-перше, завжди присутні інтерпретації, які насправді не узгоджуються з визнаними фактами. По-друге, існують інтерпретації, що потребують певної кількості більш-менш правдоподібних допоміжних гіпотез, аби уникнути фальсифікування за допомогою історичних фактів. Далі – є такі інтерпретації, що неспроможні пов'язати між собою якісь факти, що їх інша інтерпретація пов'яже і в такий спосіб «пояснює». Отож, можливий значний прогрес навіть у царині історичної інтерпретації. До того ж, можуть існувати всі різновиди проміжних стадій між більш-менш універсальними «точками зору» й тими вищезгаданими специфічними чи сингулярними історичними гіпотезами, які в поясненні історичних подій відіграють радше роль гіпотетичних первісних умов, ніж універсальних законів. Досить часто їх можна цілком усебічно перевірити, а через те – порівняти з науковими теоріями. Але деякі з цих специфічних гіпотез дуже схожі на ті універсальні квазітеорії, що я їх назвав інтерпретаціями, і можуть, відповідно, класифікуватися як «специфічні інтерпретації». Адже свідоцтво на користь такої специфічної інтерпретації досить часто таке саме циклічне за характером, як і свідоцтво на користь певної універсальної «точки зору». Наприклад, лише в нашій владі забезпечити себе самою такою інформацією стосовно певних подій, яка узгоджується з нашою власною конкретною інтерпретацією. І найконкретніші інтерпретації тих фактів, які постараємося дати, будуть циклічними в тому розумінні, що муситимуть узгоджуватися з інтерпретацією, що була використана в первинному відборі фактів. Якщо ж, однак, ми зуміємо дати представленим фактам певне витлумачення, що радикально різнитиметься від прийнятої нами інтерпретації (а саме так, скажімо, відбувається в нашій інтерпретації Платонових праць), то характер цього визначення може набути, вочевидь, певної схожості з характером наукової гіпотези. По суті, необхідно тримати в голові те, що якщо певну інтерпретацію легко застосувати і якщо вона пояснює все, що ми знаємо, то це дуже сумнівний аргумент на її користь. Адже лише тоді, коли ми можемо відшукати контрприклад для теорії, ми можемо перевірити її. (Цю особливість майже завжди не помічають прихильники різноманітних «викривальних філософій», зокрема психо-, соціо- та історикоаналітики; їх часто приваблює та легкість, з якою можна будь-де застосовувати їхні теорії.)

Вище я вказував, що інтерпретації можуть бути несумісними, але якщо ми розглядаємо їх лише як викристалізування певних точок зору, то вони такими не будуть. Приміром, інтерпретація, за якою людина неухильно просувається вперед (у напрямку

відкритого суспільства чи якоїсь іншої мети), несумісна з тією інтерпретацією, згідно з якою людина неухильно рачкує чи регресує. Однак «точка зору» того, хто розглядає історію як історію прогресу, не обов'язково буде несумісною з точкою зору того, хто дивиться на історію як на історію регресу. Іншими словами, ми могли б написати історію людського прогресу на шляху до свободи (яка містила б у собі, скажімо, історію боротьби проти рабства), а також історію людського регресу і пригноблення (яка б містила, вочевидь, такі речі, як вплив білої раси на кольорові раси), і ці дві історії не повинні суперечити одна одній, швидше вони можуть доповнювати одна одну, наче два погляди на один і той самий краєвид з двох різних точок. Це міркування дуже важливе. Адже, оскільки в кожного покоління є свої турботи й проблеми, а від того – власні інтереси й власна точка зору, то з цього випливає, що кожне покоління має право на свій власний погляд на історію і свою власну реінтерпретацію історії, яка доповнює інтерпретацію попередніх поколінь. Зрештою, ми вивчаємо історію, оскільки зацікавлені в ній, і, можливо, тому, що бажаємо дізнатися дещо про свої власні проблеми. Однак історія неспроможна сприяти досягненню жодної з цих двох цілей, якщо – під впливом непридатної ідеї об'єктивності – ми вагатимемось представити історичні проблеми з нашої точки зору. Не слід думати, що наша точка зору, застосована свідомо і критично до певної проблеми, буде нижчою від точки зору письменника, який наївно вважає, що не інтерпретує події, а досяг того рівня об'єктивності, який дозволяє йому представити «минулі події так, як вони насправді сталися». (Ось чому я вважаю, що навіть такі, за загальним визнанням, особистісні зауваження, що їх можна зустріти в цій книжці, виправдані, оскільки узгоджуються з історичним методом.) Найголовніше усвідомлювати свою точку зору і ставитися до неї критично, тобто уникати по можливості несвідомого, а тому некритичного упередження у викладі фактів. У будь-якому іншому відношенні інтерпретація повинна говорити сама за себе, і її достоїнствами будуть її плідність, здатність висвітлювати факти історії, а також її животрепетний інтерес і здатність висвітлювати проблеми сьогодення.

Підсумовуючи – не може бути історії такого «минулого, яким воно насправді мало місце», а можливі лише історичні інтерпретації, жодна з яких не є остаточною, і кожне покоління має право на створення власних інтерпретацій. І не лише право, а й певний обов'язок зробити це, оскільки справді відчуває нагальну потребу в цьому. Ми прагнемо знати те, як наші турботи пов'язані з минулим, і бажаємо розгледіти напрямок, у якому можемо рухатися до вирішення обраних нами і відчутих нами наших головних завдань. Така потреба, якщо не задоволена раціональними й чесними засобами, породжує історичистські інтерпретації. Під їхнім тиском історичист підмінює раціональне питання: «Що ми мусимо вибрати за наші якнайнагальніші проблеми, як вони виникли й яким шляхом можна піти до їхнього вирішення?» ірраціональним і відверто фактуальним питанням: «Яким шляхом ми йдемо? Яка, по суті, та роль, що її історія відвела для нас?»

Та хіба я можу відмовити історичисту в праві на власне витлумачення історії? Хіба я щойно не проголосив, що кожен має таке право? Моя відповідь на це запитання полягає в тому, що інтерпретації історичиста є інтерпретаціями особливого роду. Ті інтерпретації, що необхідні, виправдані, й одну з яких ми обов'язково приймаємо, можна, як я казав, порівняти з прожектором. Ми спрямовуємо його в наше минуле і сподіваємося через його відбиття висвітлити наше сучасне. На відміну цьому, інтерпретацію історичиста можна порівняти з прожектором, який ми спрямовуємо на самих себе. Це робить важким, а то й неможливим побачити абищо навколо нас і паралізує нашу діяльність. Якщо витлумачити цю метафору, то можна сказати, що історичист не розуміє, що саме ми відбираємо і впорядковуємо факти історії, а вважає, ніби «власне історія» чи «всесвітня історія» визначає за допомогою притаманних їй законів і нас, і наші проблеми, і наше майбутнє, і навіть нашу точку зору. Замість того, щоб визнати, що історична інтерпретація повинна задовольняти потребу, що випливає з практичних проблем і рішень, з якими ми стикаємося, історичист вірить у те, що в нашому жаданні історичної інтерпретації відбивається глибока інтуїція, за якою, споглядаючи історію, ми можемо розкрити таємницю, сутність людського призначення.

Історицизм далекий від того, щоб відшукати «стежку», якою приречено йти людству, він далекий від того, щоб відкрити «ключ до історії» (як називає це Дж. Макмарті) або «сенса історії».

IV

Та чи існує такий ключ? *Чи має історія сенс?*

Я не хочу торкатися проблеми значення поняття «сенса». Я припускаю, що більшість людей досить ясно знають, що вони мають на думці, коли кажуть про «сенса історії» або про «сенса чи мету життя». І в цьому розумінні, тобто в тому, в якому було порушено питання про сенса історії, я відповідаю: *«Історія позбавлена сенсу»*.

Для того, щоб обґрунтувати свою думку, я мушу спершу дещо сказати про ту «історію», що її мають на увазі люди, коли запитують, чи має історія сенса. Досі я сам говорив про «історію» так, наче вона не потребувала жодних пояснень. Надалі так робити неможливо, оскільки я хочу пояснити, що *«історія», в тому розумінні, в якому більшість людей про неї говорять, просто не існує*. І це принаймні одна з причин, через яку я стверджую, що історія позбавлена сенсу.

Як більшість людей вживає термін «історія»? (Я маю на увазі «історію» в тому розумінні, коли кажуть про книжку, що це *про* історію Європи, а не в розумінні, коли кажуть, що *це* – історія Європи.) Про це вчать у школі та в університеті. Більшість людей читають про це книжки. Вони бачать, що тлумачиться в книжках під терміном «всесвітня історія» або «історія людства», і звикають дивитися на історію як на більш-менш визначені низки фактів. Саме ці факти, вважають вони, і складають історію людства.

Однак ми вже побачили, що область фактів нескінченно багата, і тут необхідний відбір. Відповідно до наших інтересів, ми могли б, скажімо, написати історію мистецтва, мови, звичок харчування або й висипного тифу (див. книжку Цінсера «Щури, воші й історія» («Rats, Lice and History»). Звичайно, жодна з цих історій не є історією людства (так само, як і всі вони разом). Кажучи про історію людства, люди скоріше мають на думці історію Єгипетської, Вавилонської, Церсидської, Македонської та Римської імперій і так далі, аж до наших днів. Іншими словами, люди кажуть про *історію людства*, але те, що вони мають на увазі, й те, що вони вивчили в школі, є *історією політичної влади*.

Нема історії людства, а є лише безмежна кількість історій усіх аспектів людського життя. І одна з цих історій – це історія політичної влади. Її піднято до рівня світової історії. Проте це, я вважаю, образливо для будь-якої порядної концепції людства. Це навряд чи краще, ніж тлумачити історію привласнення чужого майна, пограбування чи отруєнь як історію людства. Оскільки *історія політичної влади є нічим іншим, як історією міжнародних злочинів і масових убивств* (включаючи, щоправда, й окремі спроби покласти їм край). Цю історію викладають у школах, і деякі найбільші лиходії вихваляються як її герої.

Але чи насправді не існує такої речі, як універсальна історія в розумінні конкретної історії людства? Вона неможлива. І такою мусить бути відповідь, гадаю, кожного гуманіста й, зокрема, кожного християнина. Конкретною історією людства, якби така існувала, мусила б бути історія всіх людей. Вона мусила б бути історією всіх людських надій, всієї боротьби і страждань. Адже жодна людина не значніша за іншу. Зрозуміло, що цю конкретну історію неможливо написати. Ми повинні абстрагувати, щось відкидати, робити вибір. Але при цьому ми приходимо до багатьох історій і серед них – до тієї історії міжнародних злочинів і масових убивств, яка й була оголошена історією людства.

Однак чому було обрано саме історію влади, а не, приміром, історію релігії чи поезії? Для цього є кілька підстав. Одна з них полягає в тому, що влада впливає на всіх нас, а поезія лише на небагатьох. Інше пояснення в тому, що люди схильні обожнювати владу. Але безсумнівно те, що таке обожнювання влади є одним із найгірших різновидів людського ідолопоклонства, пережитком часів гноблення і рабства. Обожнення влади породжене

страхом, емоцією, яку справедливо зневажають. Третьою причиною, з якої політична влада стала осердям «історії», є те, що ті, хто перебував при владі, прагнули до обожнення і могли втілювати своє бажання в життя. Багато істориків писали під наглядом імператорів, генералів і диктаторів.

Я знаю, що ці погляди зустрінуть якнайдужчий спротив з багатьох боків, у тому числі з боку деяких апологетів християнства, оскільки, хоча й у Новому Завіті важко знайти підтвердження цьому, думка про те, що Бог виявляє себе в історії, що історія має сенс і що цей сенс є метою Бога, часто вважається частиною християнського вчення. Історицизм, таким чином, виставляється як необхідний елемент релігії. Однак я з цим не погоджуюсь. І стверджую, що такий погляд є чистим ідолопоклонством і забобою, не лише з точки зору раціоналіста чи гуманіста, а й з точки зору власне християнства.

Що стоїть поза цим теїстичним історицизмом? За Гегелем, історицизм дивиться на історію – політичну історію – як на сцену, або, радше, як на розтягнуту шекспірівську п'єсу, і глядачі уявляють собі героїв цієї п'єси або «великих історичних особистостей», або абстрактне людство. І вони запитують: «Хто написав цю п'єсу?» І гадають, що дають благочестиву відповідь, відказуючи: «Бог». Але вони помиляються. Їхня відповідь є чистим блюзнірством, оскільки п'єса була написана (і вони про це знають) не Богом, а професорами історії під наглядом генералів і диктаторів.

Я не заперечую, що так само виправдано інтерпретувати історію з християнської точки зору, як і з будь-якої іншої. І слід, звичайно, наголосити, приміром, скільком багатьом цілям і прагненням гуманізму, свободи, рівності ми на Заході зобов'язані впливу християнства. Але водночас єдиним раціональним і єдиним християнським ставленням навіть до історії свободи є те, що ми самі відповідаємо за неї, в тому самому розумінні, в якому несемо відповідальність за те, як лаштуємо наше життя, і що лише наше сумління, а не наш світський успіх може бути нашим суддею. Теорія про те, що Бог виявляє себе і свій Суд в історії, не відрізняється від теорії про те, що світський успіх є останнім суддею і виправданням наших дій. Вона така сама, як і доктрина про те, що історія винесе вирок, тобто, що майбутня сила буде права, така сама, як і те, що я назвав «моральним футуризмом»¹¹. Стверджувати те, що Бог виявляє себе в тому, що звичайно називають «історією», в історії міжнародних злочинів і масових убивств, безперечно, блюзнірство. Адже всі ці жорстокі й водночас легковажні справи навряд чи зачіпають те, що насправді відбувається у сфері людського життя. Життя окремої, забутої й невідомої людини, її скорботи і радості, її страждання і смерть – саме це є реальним змістом людського досвіду протягом століть. І якби це могла оповісти історія, то я б, звісно, не назвав блюзнірством побачити в ній перст Божий. Але така історія не існує і не може існувати, а вся та історія, що існує, наша історія Великих і Всемогутніх, є в кращому випадку поверховою комедією. Це опера-буф, яку розігрують сили поза дійсністю (її можна порівняти з гомерівською оперою-буфом про сили Олімпу поза коном, на якому точиться людська боротьба). І повірити в реальність цього спонукає нас один із наших найгірших інстинктів – ідолопоклонське обожнення влади, успіху. І в цій, навіть не зробленій, а підробленій людиною «історії» деякі християни насмілюються бачити руку Бога! Вони насмілюються стверджувати, що розуміють і знають, що Він бажає, коли приписують Йому свої обмежені історичні інтерпретації! «Навпаки, – пише теолог К. Барт у своєму «Вірую», – ми повинні почати з припущення... що все, що ми думаємо і знаємо, коли кажемо «Бог», не досягає і не охоплює його..., а торкається завжди лише одного із задуманих і створених нами самими ідолів, чи то «духу» «природи», «долі» чи «ідеї»...» (З цим ставленням узгоджується і те, що Барт характеризує «неопротестантську доктрину явлення Бога в історії» як «неприпустиму» і як вторгнення в «царствений храм Христа».) Але з християнської точки зору таке припущення не лише зухвалість, яка наголошує на подібних спробах, а й – точніше – антихристиянський підхід. Адже християнство вчить, якщо бажаєте, що світський успіх – не вирішальний. Христос «страждав за часів Понтія Пілата». Я знову цитую Барта: «Як потрапив Понтій Пілат до Святого Письма? Можна відразу дати просту відповідь: вся справа в датуванні».

Отже, людина, яка зажила успіху і репрезентувала політичну владу того часу, відіграє тут чисто технічну роль, вказуючи, коли сталися ті події. А що ж то були за події? Вони нічого не мали спільного з успіхом політичної влади, з «історією». Вони не були навіть історією про невдалу ненасильствену національну революцію (а ля Ганді) єврейського народу проти римських завойовників. Ці події були тільки й усього що стражданнями людини. Барт наполягає, що слово «страждає» стосується всього життя Христа, а не лише Його смерті. Він пише¹³: «Ісус *страждає*. Отже, Він не перемагає. Він не тріумфує. Він не має успіху... Він не досягає нічого, крім... Свого розп'яття. Те саме можна було б сказати про його стосунки з народом і учнями». Цитуючи Барта, я прагну показати, що це не лише моя «раціоналістична» чи «гуманістична» точка зору, згідно з якою поклоніння історичному успіхові виявляється несумісним із духом християнства. Для християнства мають значення не історичні подвиги могутніх римських завойовників, а (користуючись висловом К'єркегора) «те, що дали світові кілька рибалок». А проте будь-яке теїстичне витлумачення історії намагається побачити в історії, як вона записана, тобто в історії влади та в історичних успіхах, прояв Божої волі.

На цей закид проти «доктрини явлення Бога в історії», очевидно, можна було б заперечити, що це і є успіхом, успіхом Христа після Його смерті, завдяки якому Його невдале життя на землі, зрештою, явилось людям як вища перемога духу. Це було успіхом, який засвідчили і виправдали плоди Його вчення і завдяки якому було підтверджене пророцтво про те, що «Багато з перших будуть останніми, а останні – першими». Іншими словами, це був історичний успіх християнської церкви, за допомогою якого проявила себе воля Бога. Однак це якнайнебезпечніший спосіб захисту. Твердження про те, що світський успіх церкви є доказом на користь християнства, ясно показує брак віри. Ранні християни не мали таких підбадьорливих тверджень. (Вони вірили в те, що сумління мусить судити владу, а не навпаки.) Ті, хто вважає, що історія успіху християнського вчення виявляє волю Бога, мали б запитати себе, чи цей успіх був справді успіхом духу християнства і чи цей дух не переміг, скоріше, тоді, коли церква зазнавала переслідувань, ніж у часи, коли вона здобула тріумф? І яка церква втілила цей дух більш чисто – церква мучеників чи переможна церква інквізиції?

Здається, багато хто міг би погодитися з більшістю сказаного, звично наполягаючи, що місією християнства є покірність, але так само вірячи, що це є однією із місій історизму. Відомий представник такого погляду – Дж. Макмаррі, котрий у своїй книжці «Ключ до історії» відкриває сутність християнського вчення в історичному пророцтві, а в засновникові цього вчення вбачає відкривача діалектичного закону «людської природи». Макмаррі стверджує, що, згідно з цим законом, політична історія неминуче мусить породити «соціалістичний добробут світу. Основний закон людської природи не можна порушити... Саме покірні успадкують землю». Але такий історизм, що підмінює впевненість надією, мусить вести до морального футуризму. «Закон *не можна* порушити». Тож, відштовхуючись від психології, маємо бути певними, що як би ми не діяли, отримаємо той самий результат. І що навіть фашизм, кінець кінцем, мусить привести до добробуту. Отож, кінцевий результат не залежить від нашого морального вирішення і нема потреби перейматися нашою відповідальністю. Якщо нам кажуть, що на науковій підставі ми можемо бути певними в тому, що «багато з перших будуть останніми, а останні – першими», то що це, як не підміна сумління історичним пророцтвом? Хіба ця теорія не наближається небезпечно (звичайно, всупереч намірам її автора) до застереження: «Будь мудрим і візьми до серця те, що каже тобі засновник християнства, оскільки він був великим психологом людської природи й великим пророком історії. Вчасно стань на бік покірливих, адже, згідно з невблаганними науковими законами людської природи, це найпевніший шлях досягти вершини!» Такий ключ до історії значить поклоніння успіхові, він означає, що покірні будуть виправдані, бо триматимуться сторони переможців. Такий підхід перекладає марксизм і, зокрема, те, що я назвав історизмською моральною теорією Маркса, на мову психології людської природи й релігійного пророцтва. Ця інтерпретація непрямо вбачає найбільше досягнення

християнства в тому, що засновник християнства був передтечею Гегеля – найкращим передтечею, за загальним визнанням.

Мою наполегливість у тому, що успіху не можна поклонятися, що він не може бути нашим суддею і що він не повинен нас зачаровувати, й, зокрема, мої спроби показати, що такий мій підхід співпадає з тим, що я вважаю справжнім християнським ученням, не слід розуміти неправильно. Я не маю наміру підтримувати спрямованість на «потойбічність», яку я критикував у попередньому розділі. Чи християнство потойбічне, я не знаю, але я знаю, що воно вчить тому, що єдиний шлях довести віру полягає в поданні допомоги тим, хто її потребує. І, звичайно, можна сполучити підхід крайньої стриманості й навіть зневаги до світського успіху, в розумінні влади, слави й багатства, із спробою чинити добро в цьому світі й просувати вперед обрані цілі з чистим наміром досягти їх не заради успіху чи виправдання історією, а заради самого себе.

Переконаливе підтвердження деяких із цих поглядів і, зокрема, несумісності історизму і християнства, можна знайти в критиці Гегеля К'єркегором. Хоча К'єркегор ніколи не відступав цілковито від гегельянської традиції, в якій він був вихований¹⁸, навряд чи хтось ясніше за нього збагнув значення гегельянського історизму. «Були філософи, – писав К'єркегор¹⁹, – які намагалися до Гегеля пояснити... історію. І провидіння могло лише посміхатися, бачачи ці спроби. Однак провидіння не сміялося відверто, бо в цих спробах була людська, чесна щирість. Але Гегель! Тут потрібна мова Гомера. Як реготали боги на все горло! Такий гидкий маленький професор, який легко прозирнув необхідність будь-чого і всього, і який тепер розігрує всю історію на своїй шарманці: Слухайте-но, ви, боги Олімпу!» Звертаючись до нападок атеїста Шопенгауера на християнського апологета Гегеля, К'єркегор провадить далі: «Читання Шопенгауера принесло мені невимовну насолоду. Сказане ним абсолютно правильно, і при цьому він – що відповідає німцям – грубий такою мірою, якою може бути тільки німець». Однак власні вирази К'єркегора не менш грубі, як вирази Шопенгауера. Адже К'єркегор каже, що гегельянство, яке він називає «цей блискучий дух гнилизни», є «найогиднішою з усіх форм слабості»; він говорить про «плісняву пихатості», «інтелектуальне ласолюбство» і «ганебну пишноту продажності».

Безперечно, що наша інтелектуальна, як і етична освіта – перекручені. Вони зіпсовані захопленням блиском сказаного замість критичної оцінки сказаного (і зробленого). Вони перекручені романтичною ідеєю розкоші Сцени історії, на якій ми виступаємо акторами. Ми навчені грати, стежачи за реакцією гальорки.

Проблема здорової оцінки власної значущості по відношенню до значущості інших осіб, яка постає перед освіченою людиною, цілковито затлумлена цією етикою слави й долі, мораллю, що увічноє освітню систему, яка й досі спирається на класиків з їхнім романтичним поглядом на історію влади та романтичною родовою мораллю, що бере свій початок від Геракліта, – систему, первинною основою якої є культ влади. Замість тверезого сполучення індивідуалізму з альтруїзмом (скористаємося знову цими ярликами), тобто замість позиції типу «Насправді важать лише людські індивідуальності, але я не обстоюю думку, мовляв, саме я дуже багато важу», – приймається на віру романтичне сполучення егоїзму з колективізмом. Іншими словами, важливість власної особи, її емоційного життя та її «самовираження» романтично перебільшується і, разом із тим, перебільшується напруженість між «особистістю» та групою, колективом. Це відбувається стосовно інших індивідів та інших людей і заперечує розумні особисті відносини. Девіз такого підходу, отже: «Пануй або підкорюйся!», «Або будь Великою людиною, героєм, що бореться з долею і заживає слави («що глибше падіння, то більша слава», – каже Геракліт), або належ до «маси» й підпорядкуй себе керівництву і принеси себе в жертву вищій справі свого колективу». У цьому перебільшеному наголосі на важливості напруження між власною особою і колективом криється певний невротичний та істеричний елемент, і я не сумніваюся, що ця істерія, ця реакція на напруження цивілізації пояснює сильну емоційну притягальність етики культу героя, етики панування і підкорення.

В основі всього цього лежить справжня трудність. У той час, як цілком зрозуміло (як ми побачили в розділах 9 і 24), що політик мусить обмежитися боротьбою проти зла, замість боротися за «позитивні» чи «вищі» цінності, такі як щастя тощо, вчитель, у принципі, перебуває в іншому становищі. Хоч він не повинен *нав'язувати* своє мірило «вищих» цінностей учням, безперечно, мусить намагатися *збуджувати* їхній інтерес до цих цінностей. Він повинен піклуватися про душі своїх учнів. (Коли Сократ казав своїм друзям, щоб вони піклувалися про свої душі, то *він* піклувався про них.) Таким чином, в освіті, безперечно, присутній певний романтичний чи естетичний елемент, який не повинен існувати в політиці. Та хоча це в принципі вірно, однак важко застосовно до нашої системи освіти. Адже це передбачає дружні стосунки між учителем і учнем, що їм, як наголошувалося в розділі 24, кожна сторона повинна бути вільною покласти край. (Сократ обирав своїх співрозмовників, а вони – його.) Сама кількість учнів у наших школах робить це неможливим. Відповідно, спроби нав'язати вищі цінності не лише зазначають невдачі, а й можна стверджувати, що вони завдають *шкоди* – ведуть до чогось реального і більш загального, ніж намічені ідеали. А принцип, згідно з яким тим, хто нам довіряє, ми передусім не повинні завдавати шкоди, слід визнати таким самим основним для освіти, як і для медицини. «Не зашкодь» (а отже, «дай молодим те, в чому вони відчують нагальну потребу, що стати незалежними від нас і спроможними робити свій вибір») – це було б дуже корисною метою для нашої освітньої системи, метою, до впровадження в життя якої досить далеко, хай навіть вона виглядає скромною. Навпаки, на часі «вищі» цілі, типово романтичні й, безперечно, безглузді, такі як «всебічний розвиток особистості».

Під впливом таких романтичних ідей індивідуалізм досі ототожнюється з егоїзмом, як це було у Платона, а альтруїзм – з колективізмом (тобто індивідуальний егоїзм замінюється груповим егоїзмом). Але це перешкоджає навіть чіткому формулюванню головної проблеми, проблеми винесення здорової оцінки своєї власної значущості по відношенню до значущості інших індивідів. Оскільки, як підказують почуття, і це справді так, ми мусимо прагнути до чогось такого, що поза нами, до чогось, чому ми можемо себе присвятити й принести жертву, то звідси робиться висновок, що цим мусить бути колектив з його «історичною місією». Таким чином, кажуть нам, принісши себе в жертву, ви укладете чудову угоду. Ви отримуйте взамін честь і славу. Ви станете «провідним актором», героєм на Сцені Історії. За невеликий ризик ви отримуйте велику винагороду. Це сумнівна мораль тих періодів історії, коли важила лише незначна меншість і коли звичайні люди не цінувались ні найменшою мірою. Це мораль тих, хто, будучи політичними чи інтелектуальними аристократами, має шанс потрапити в підручники історії. Це не може бути мораллю тих, хто цінує справедливість і егалітаризм, бо історична слава не може бути справедливою лише тому, що здобути її можуть лише одиниці. Незмірно більша кількість інших героїв, не менш гідних слави, буде забута.

Важко не визнати, що Гераклітова етика, зокрема його доктрина про те, що найвища нагорода може бути подарована нам лише майбутніми поколіннями, може бути в деякому сенсі дещо шляхетнішою, ніж доктрина, яка говорить про необхідність шукати винагороду тут і зараз. Та, хоч вона і здається шляхетнішою, це не та доктрина, яка нам потрібна. Нам потрібна доктрина, яка відкидає успіх і винагороду. І таку етику не треба винаходити, вона вже існує. Її проповідували ранні (принаймні) християни. Її нам прищеплюють індустрія і наукове й технічне співробітництво в наші дні у формі професійної етики. Адже найосяйніші злети думки – це не разове геройство, а щоденна наполеглива праця. Навіть повсякденний досвід вчить нас, що очікувати хорошого ставлення до себе з боку оточуючих можна, тільки ставлячись до них таким же чином. Романтична історичистська етика слави, на щастя, здається, наразі переживає глибокий занепад. Зокрема, про це свідчить концепція Невідомого Солдата. Ми починаємо усвідомлювати, що треба бути чесними в першу чергу перед собою і що пожертва важить навіть більше, коли вона анонімна. Наше етичне виховання повинно дотримуватись тієї концепції, що чесність перед собою невіддільна від чесності до інших. Ми повинні вчити дітей робити свою роботу і жертвувати задоволеннями

ради неї, а не для того, щоб отримати хвалу чи уникнути осуду. (Звичайно, нам всім потрібне заохочення, надія, похвала, та й навіть осуд, але це дещо інша справа). Ми повинні знаходити своє виправдання в роботі, яку ми робимо, а не в міфічному сенсі історії.

Маємо визнати, що історія не має сенсу. Але це визнання не означає, що нам залишається лише з жахом дивитись на історію політичної влади, чи що ми повинні дивитись на неї як на жорстокий жарт. Насправді, ми можемо інтерпретувати її з точки зору тих проблем політики, які ми намагаємось вирішити в даний момент нашого життя. Ми можемо інтерпретувати історію влади з точки зору нашої боротьби за відкрите суспільство, за владу розуму, свободу, рівність і за контроль над міжнародною злочинністю. Хоча історія позбавлена цілей, ми можемо нав'язати їй наші цілі, і *хоча історія позбавлена сенсу, ми можемо надати їй сенс*.

Це проблема природи й конвенції, що з нею ми знову стикаємося тут. Ні природа, ні історія не можуть сказати, що нам слід робити. Факти, чи то факти природи, чи історії, не можуть прийняти рішення за нас, не можуть визначити цілі, які нам слід обрати. Саме ми впроваджуємо мету і сенс у природу та історію. Люди не однакові, але ми можемо вирішити боротися за рівні права. Людські інститути, такі як держава, не раціональні, але ми можемо вирішити боротися за те, щоб зробити їх раціональнішими. Ми самі й наша буденна мова в цілому скоріше емоційні, ніж раціональні, але ми можемо намагатися стати трохи раціональнішими й можемо навчитися вживати нашу мову не як засіб самовираження (що могли б поради наші романтичні просвітники), а як засіб раціонального спілкування²⁴. Сама по собі історія – я маю на думці історію політичної влади, звичайно, а не неіснуючу історію розвитку людства – позбавлена і мети, і сенсу, але ми можемо вирішити надати їй і одне, і друге. Ми можемо зробити її нашою боротьбою за відкрите суспільство і проти його ворогів (котрі, загнані в глухий кут, завжди запевняють у своїх гуманістичних почуттях, згідно з порадою Парето) і можемо відповідно її інтерпретувати. Зрештою, ми можемо сказати те саме про «сенс життя». Нам належить вирішити, яким буде наш намір у житті, щоб визначити наші цілі²⁵.

Такий дуалізм фактів і рішень²⁶, на мою думку, є основоположним. Факти, як такі, позбавлені сенсу; вони можуть його здобути лише через наші рішення. Історицизм – лише одна з багатьох спроб подолати цей дуалізм, він породжений страхом, бо тікає усвідомлення того, що ми несемо максимальну відповідальність навіть за ті стандарти, які обираємо. Але така спроба, як мені здається, представляє саме те, що звично називають забобонністю. Адже історицизм припускає, що ми можемо пожинати плоди чужої праці, він намагається переконати нас у тому, що якщо ми підемо просто в ногу з історією, то все буде обов'язково добре, і що з нашого боку не вимагається ніякого фундаментального рішення. Він намагається перекласти нашу відповідальність на історію і в такий спосіб – на гру демонічних сил поза нами; він намагається обґрунтувати наші дії прихованими намірами цих сил, які можуть відкритися нам лише в містичному натхненні та інтуїції, а отже, він зводить наші дії та й нас самих до морального рівня людини, яка під впливом гороскопів і мрій вибирає свій щасливий квиток у лотереї. Так само, як азартна гра, історицизм породжується з розчарування в раціональності й відповідальності наших дій. Це принижена надія і принижена віра, спроба замінити надію і віру, що походить з нашого морального ентузіазму і зневаги до успіху, на впевненість, яка бере початок із псевдонауки про зірки, про «людську природу» чи про історичне призначення.

Я стверджую, що історицизм не лише раціонально неспроможний, він також суперечить будь-якій релігії, що вчить важливості совісті. Адже така релігія мусить узгоджуватися з раціоналістичним підходом до історії в її наголосі на нашій вищій відповідальності за наші дії й за їхній вплив на хід історії. Справді, ми потребуємо віри – діяти, жити без віри понад наші сили. Однак ми *не* потребуємо більшого і більшого нам не повинно бути дано. Нам не потрібна певність. Релігія, зокрема, не повинна замінити мрії й здійснення бажань, вона не повинна нагадувати ні витягання квитка в лотереї, ні отримання

страхового поліса в страховій компанії. Історицистський елемент у релігії є елементом ідолопоклонства і забобонності.

Такий наголос на дуалізмі фактів і рішень визначає і наше ставлення до таких ідей, як «прогрес». Якщо ми гадаємо, що історія прогресує чи що ми зобов'язані до прогресу, то припускаємося тієї самої помилки, що й ті, хто вірить, ніби історія має сенс, який можна в ній відкрити й не треба його туди привносити. Адже прогресувати – значить рухатися до певної мети, що існує для нас як для людських істот. «Історія» неспроможна цього зробити, тільки ми, людські індивіди, здатні на це. Ми можемо прогресувати шляхом захисту і зміцнення тих демократичних інститутів, від яких залежить свобода, а з нею й прогрес. І ми можемо зробити це тим краще, якщо глибше усвідомимо той факт, що прогрес тримається на нас, на нашій пильності, на наших зусиллях, ясності нашої концепції щодо наших цілей і реалістичного вибору їх.

Замість того, щоб ставати в позу пророків, ми повинні стати творцями своєї долі. Ми повинні навчитися чинити так добре, як можемо, і знаходити свої помилки. І коли ми відкинемо ідею про те, що історія влади буде нашим суддею, коли ми позбавимося хвилювання з приводу того, чи виправдає нас історія чи ні, тоді, можливо, досягнемо успіху у встановленні контролю над владою. У такий спосіб ми зможемо навіть, у свою чергу, виправдати історію. Їй у край потрібне виправдання.