



УДК 165.12:316.64

Вашкевич В.М.

Історична свідомість як складова суспільної свідомості

Розглядається історична свідомість у якості складової суспільної свідомості, що характеризується усіма притаманними їй загальними рисами.

Ключові слова: історична свідомість, суспільна свідомість, громадянин, громадянство.

Природа історичного знання викликає багато запитань й сьогодні. У тлумаченні історичної свідомості можна виділити дві характерні точки зору. Одна з них, визначає історичне знання як «усвідомлення суспільством, класом, соціальною групою свого положення у часі, зв'язку свого сьогодення з минулим й майбутнім». Цим самим воно зводиться до самосвідомості того чи іншого соціального організму.

Інші ж, вважають, що історична свідомість є невід'ємною складовою суспільної свідомості, вважають, що вона є «сукупність уявлень, що притаманні суспільству в цілому і його соціальним групам окремо про своє минуле і минуле всього людства». Такий підхід, взагалі є таким, що більше наближує нас до розуміння феномену історичної свідомості, але все ж таки не розкриває у достатній мірі ні його сутності, ні змісту поняття, що його віддзеркалює.

Можна погодитись з авторами, що розглядають історичну свідомість у якості складової суспільної свідомості, що характеризується усіма притаманними їй загальними рисами. При цьому особливо підкреслити те, що вона постійно розвивається й відрізняється певною специфікою. В.І. Воловик робить, наприклад, наголос на чотирьох її особливостях [5,92 – 94].

Перша специфіка історичної свідомості полягає, на думку цього автора, в тому, що воно, не є особливою формою суспільної свідомості, а постає у якості невід'ємної частини усіх його форм. Дослідження будь-якої форми суспільної свідомості так або інакше передбачає вивчення історичної свідомості. Аналіз філософської

свідомості, наприклад, неможливий у відриві від дослідження історичної свідомості, оскільки виникнення філософії пов'язане з роздумами людини про природу, суспільство і про себе. Вона замислюється над питаннями про походження світу, що її оточує і дає відповіді на них.

Це, в свою чергу, збуджувало інтерес до минулого. Сприймаючи практичну важливість, що часується з минулим, люди передавали з покоління в покоління те позитивне, що накопичувалось століттями. Так в них виникла свідомість історичного минулого, свого місця в історичному процесі. Але цей початок проявляється разом зі становленням філософської свідомості.

Друга особливість історичної свідомості полягає в тому, що вона є формою віддзеркалення діяльності людей, що реалізувалась у минулому і яка представлена певними результатами, що для кожного нині діючого покоління існують об'єктивно у їх сьогоденні, здійснюючи безпосередній вплив на характер його матеріальної та духовної діяльності. Тому у її структурі окрім уявлень, ще присутні відчуття, й сприймання як образи речей, предметів, явищ, що безпосередньо впливають на людей.

Третьою особливістю історичної свідомості є те, що вона включає в себе уявлення про минулі соціальні потреби, цілі, ідеали, цінності, що не співпадають з соціальними потребами, цілями, ідеалами поколінь, що нині живуть і діють. При цьому ступінь різниці посилюється по мірі розгортання історичного процесу. Це нам добре відомо завдяки так званому «конфлікту поколінь», що здається споконвічно існує між поколінням «батьків» і «дітей».

Четвертою особливістю історичної свідомості є те, що вона є віддзеркаленням минулого буття, що саме постійно переосмислюється з позицій буття сьогодення. Це не завжди сприяє посиленню адекватності образів і уявлень, що складають тканину історичної свідомості, предметам, і, у першу чергу явищам історичного буття.

Цей же механізм сьогодні використовується для зміни історичної свідомості українського суспільства. Свідком того є поспішна заміна портретів історичних діячів у підручниках історії, гіперболізація значення одних історичних особистостей й замовчування ролі інших, спроби відкидання причетності України до деяких історичних подій.

Не заперечуючи наявність цих характерних рис у історичній свідомості все ж таки треба більш ґрунтовно зазначити, у чому полягає сутність історичного знання. Як відомо наука логіка вимагає виходити з того, що сутність як категорія філософського знання вимагає розуміти внутрішній зміст історичного процесу, що виявляє себе в єдності всіх багатоманітних і суперечливих форм культурологічного буття людини або його спільнот. При цьому соціальне явище це те або інше виявлення життєдіяльності людини, зовнішні, безпосередньо дані культурні форми його існування.

Якщо ж підійти більш прискіпливо до обґрунтування іманентної основи історичної свідомості або її сутності то, треба визнати, що вона полягає у відборі, накопиченні, зберіганні та повсякденному використанні історичного знання, здобутого шляхом

теоретичного аналізу, а також з досвіду практичного життя людей у минулому, з метою гармонійного відтворення родового життя людської спільноти.

По – іншому, історичні знання потрібні нинішньому поколінню для того, щоб на їх основі можна було зробити крок уперед. Історична свідомість виступає механізмом що переробляє історичні знання у потрібному для сьогодення ракурсі і на основі цього всебічно переосмислюються події минулої доби.

З цього кута зору не будь – яке знання треба визнати історично цінним, а лише те, що обслуговує процес відтворення системи суспільних відносин на основі якого тільки й можливо творення нових суспільних відносин, що несуть будь – яку соціальну систему у Майбутнє.

Це означає, що на практиці ми маємо великі обсяги так званого інформаційного шуму, тобто історичних фактів, які не впливають на наше подальше життя або їх вплив надто малий на відтворення родового життя світової спільноти. Такими історичними знаннями можна частково знехтувати.

У мисленні ж категорії сутності і соціального явища висловлюють перехід від розмаїття наявних культурологічних форм соціального буття до його внутрішнього змісту і єдності, до поняття, яким оперує свідомість людини і які в своїй сукупності складають його семантичну базу до якої входять й історичні знання.

Специфічний сегмент інтелекту людини, що оперує історичними знаннями слід називати історичною свідомістю людини. Оскільки культурно – історичний процес являє собою тотальність, то досягнення сутності та змісту історичної свідомості становить одне із головних завдань філософії, а точніше, такого її специфічного напрямку як соціальна філософія.

При цьому історична свідомість виступає як усталене знання людиною певної системи цінностей, що накопичені за попередній етап розвитку світовою спільнотою та особисте ставлення до них, а історична самосвідомість – це усвідомлення людиною себе як носія загальнолюдських цінностей та ставлення до себе як суб'єкта цих цінностей. Саме ці два компоненти є генетично первинними і саме на їх основі формуються ціннісні орієнтації, і відповідно, мотиваційні утворення, які детермінують поведінку особистості.

Індивідуальна громадянська свідомість є продуктом історичної трансформації суспільної громадянської свідомості в суб'єктивно значущу систему ціннісних орієнтирів індивіда. Отже, окремі складові громадянської свідомості та самосвідомості особистості, наприклад, оцінка або цінності, певним чином залежать від загального рівня та особливостей суспільної громадянської свідомості. Це означає, що сутність історичного проявляється й на рівні колективного суб'єкту, що являє собою добре відому нам об'єктивовану реальність – «суспільство».

Тут і далі громадянське виступає синонімом історичного, оскільки вище ми обґрунтували робочу гіпотезу про те, що історичними

для особистості людини є знання та цінності, що обумовлюють її відтворення як представника етносу, народу, нації.

Отже, аналізувати зміст історичного краще всього на рівні об'єктивованого соціального світу. Це пов'язано з тим, що саме на цьому рівні пізнання суспільство постає зовнішнім для дослідника предметом. У цьому випадку воно, суспільство, постає як соціальна річ, яку можна відтворити як сторонню дослідникові. Для того, щоб вивести його складники, треба уявити соціальний світ як «дійсний процес формоутворення в його різноманітних фазах» [15,526].

При дослідженні історичної свідомості та самосвідомості не можна обійти увагою наявність етимологічного, а відтак і змістовного зв'язку з поняттям «громадянин», «громадянство». Громадянин це соціальний тип особистості, що історично виник в певних умовах існування етносу, який характеризується наявністю таких суспільно — значущих якостей, як правослухняність, вміння поєднувати власні і суспільні інтереси, почуття обов'язку щодо Батьківщини. Громадянство визначається насамперед як правовий зв'язок особи з державою, що знаходять свій вияв у їх історично обумовлених взаємних правах та обов'язках.

Виходячи з цього суспільну громадянську свідомість можна визначити як опосередковане відображення в історичних образах уявленнях та ідеях суспільного життя, зокрема стосунків між державою і суспільством й окремими громадянами. Іншими словами, історична свідомість виступає як система уявлень, міркувань, понять, орієнтацій, переконань, позицій особистості у сфері громадських цінностей. Саме цей момент, слушно підкреслює І. Надольний, який пише: «історична свідомість — це сукупність міфологічних, фольклорних, історико — художніх і наукових цінностей, кількість і зміст яких відповідають системі видів духовної діяльності суспільства в історичному поступі» [18,181].

Наступним кроком у гносеологічному аналізі історичної свідомості після визначення його сутності є виявлення його змісту, який ще байдужий до форми, а «форма зовнішня до нього; зміст щось інше, ніж форма». У нинішньому дослідженні під змістом культурно — історичного процесу розуміється не самий по собі субстрат історичного, а його внутрішній стан, сукупність часом протилежно спрямованих і взаємовиключних культурологічних процесів, що характеризують взаємодію утворюючих соціальний світ елементів, між собою і з середовищем і зумовлюють їхнє існування, розвиток і зміну; в цьому сенсі самий зміст історичного виступає як процес.

Це означає, що змістом історичного можна опанувати тільки шляхом вивчення взаємодії його суб'єктивованої і об'єктивованої форм, тобто поглибити теоретичний аналіз треба шляхом вивчення процесу їх взаємопереходу одного в друге. Принципово це можливо, оскільки історичне перебуває у різних формах, то перехід їх між собою річ не тільки допустима, але й необхідна.

Для реалізації цієї мети треба обґрунтувати механізм такого переходу. На нашу думку особистість і суспільство мають специфічні механізми входження в свою протилежність і засоби опосередкуван-

ня своєї взаємодії, а отже, і утримання одне одного в складі даного протиріччя. Тут ми маємо на увазі наявність таких явищ як хронотоп в структурі особистості і *habitus* на стороні суспільства. Судячи з функцій, *habitus* скоріше інваріантний російському терміну «традиція», ніж дослівному «звичка». При цьому ми виходимо з визначення традиції, даної В. Воловиком, як відносно стійких, загальноприйнятних форм, що повторюються, засобів, прийомів, методів діяльності, що історично склалися в рамках конкретної соціальної спільноти [4,13].

Стисло пояснимо, що тут мається на увазі. Почнемо з поняття «хронотоп», що допомагає зрозуміти взаємопереходи між сенсильною і інтелігібельною матеріями. Поняття «хронотоп», як відомо, активно використовувалося в гуманітарних науках, передусім М. Бахтіним. Своєрідність хронотопу полягає в тому, що він поєднує в собі, здавалось би, непоєднуване, а саме просторово – часові в фізичному смислі цього слова тілесні обмеження з безмежністю часу і простору, тобто з вічністю і з нескінченністю. Тому в ньому містяться водночас і Фізична, і Семантична Вселенні. Це, як відзначає М. Каган, орган опосередкування їхньої взаємодії [12,114]. К. Маркс при порівнянні подібних переходів, часто користувався синтетичними категоріями – поняттями: «практично – духовне» засвоєння дійсності, «чуттєво – надпочуттєве» стосовно до властивостей товару, «сутнісна єдність природи і суспільства» стосовно до людини.

Хронотоп важко уявний через те, що простір і час зазнали в ньому діяльній – семіотичній переробки. Вони виступають в ньому в перетвореній формі аж до того, що реальний рух в просторі трансформується в зупинений час, а останній в свою чергу трансформується в простір, що рухається. Отже, особистість володіє атрибутивною спроможністю вступати за своєю ініціативою у взаємодію із суспільством.

Суспільство, в свою чергу, має механізм впливу на особистість. Ф.Гіддінс писав про це так: «Суспільство є організація, що впливає певним чином на своїх членів» [1,313]. Розмірковуючи за аналогією, можна стверджувати, що це свого роду соціальний хронотоп, за яким функціонує ціннісно – смислова інформація, в тому числі — і цінності моральної свідомості, відтиснені імперативом «вижити».

Механізм такого впливу отримав в сучасній філософсько – соціологічній літературі найменування *habitus*. Цей феномен є центральне поняття соціологічної концепції П. Бурдьє. Сам термін зустрічається вже в творах Г. Гегеля, яким він позначає «туманне уявлення про весь вигляд» роду [6,266].

Шляхом *habitus*'а соціальна структура управляє практикою, причому не в душі механічного детермінізму, але в рамках спонукань і меж, задалегідь накладених на її винаходи. Це пов'язане з тим, що культура є не тільки змістонесучий і змістопередаваючий аспект людської практики і її результатів, але і змістовний і змістотворчий акт, що дозволить людині сприймати своє соціальне життя і цим актом реалізувати в ньому власну самість.

Все викладене вище дає нам право говорити, що, завдяки хронотопу особистості і традиції (соціальному хронотопу), межі між суб'єктивним об'єктивним і об'єктивним суб'єктивним не

існує. Вони вільно переходять одне в одне, за допомогою спеціальних засобів, так званих медіаторів.

Виходячи з наявності в суспільстві двох опосередковуючих систем матеріального і духовного походження, є сенс говорити і про два типи медіаторів: духовний і фізичний. Інакше кажучи, ми виходимо з того, що в соціальному організмі існують специфічні засоби для передачі змісту від колективної особистості до особистості і навпаки.

Сучасна психологія такі продукти опосередкування відбила в понятті «предмети – посередники» або медіатори духовного спілкування [11,311 – 324]. До них відносяться Знак, Слово, Символ і Міф. Психологи пропонують їх розглядати як акумулятори живої енергії, свого роду енергетичні згустки. Згідно з А. Лосевим, особистість – міф. Ісус Христос теж в певному смислі може бути ідентифікований як Міф.

Вони можуть розглядатися і як резонатори, на частоту яких настроюються живі істоти. Останні не тільки засвоюють ці частоти, але і генерують нові, підзаряжають своєю енергією медіатор [11,315].

Особливе значення для соціального організму має наявність в ньому інформаційних і грошових потоків. Поступово створюється єдина інфраструктура для всіх неречових потоків: інформаційних і грошових. Мова йде про створення повноцінних електронних грошей – посередників (e – мани), а не просто пластикових карток [13,26].

Більше того, теоретичний аналіз взаємодії суб'єктивованої і об'єктивованої частин між собою у філософській літературі має й інші аргументи на користь їх взаємодії. Інші варіанти – це немов би варіації першого. Один з них – це «ведення» до органічної системи функціональних продуктів людини і соціуму. Тут ми маємо на увазі, звичайно ж, індивідуальну людську особистість як похідну від людини і колективну особистість, як похідну від соціуму. Після цього можна розглянути агентами діалектичної взаємодії суб'єктивованої або потенційної і об'єктивованої або актуалізованої соціальні світи.

Є ще один підхід до вирішення даної проблеми: звернутися до наявних наукових джерел і подивитися на це питання через призму досвіду людської історії, оскільки таке глобальне протиріччя не могло залишитися в історії непоміченим, принаймні для соціальних філософів і соціологів.

Аналіз показує, що дослідники протилежними моментами такого протиріччя розглядають особистість і суспільство. Причому, людство давно «помітило» це протиріччя і протягом тривалого історичного періоду намагається його пояснити. Перші згадки про нього знаходимо вже в працях філософів і вчених античної Греції, які звернули увагу на зміну ролі особистості в суспільному розвитку. Але злиття людини з суспільством, на яку вказували Платон і Аристотель, була в їхню епоху ілюзорною. Вже в філософії софістів, Сократа і в грецькій трагедії (Софокл) відбивається факт розщеплення індивідуальної самосвідомості. Формула софіста Протагора «людина є міра всіх речей» кидала виклик не тільки давнім богам, але і традиціям обцинного життя.

Значний вклад в піднесення почуття особистості, а через неї і в становлення соціального організму, внесло, як відомо, християнство. Зародження капіталізму і розрив старих соціальних зв'язків викликали серйозні зміни у взаємовідносинах особистості і суспільства. Приватне підприємництво було неможливе без особистої ініціативи і підприємливості. Протест проти феодального типу взаємовідносин між особистістю і суспільством набуває форми вимоги свободи особистості.

Просвітители XVIII – XIX ст. розглядають саме суспільство і державу як продукт договору між індивідами. Капіталізм додав сюди ще вимогу свободи приватної власності і майна.

Наявність в структурі суспільного організму двох видів цінностей – матеріальних і духовних – вустами німецьких класичних ідеалістів поставила питання про несумісність буржуазних суспільних відносин зі свободою особистості. Кант слідом за Руссо показав, що в буржуазному суспільстві людина не може бути моральною і в той же час бути щасливою, моральною і благополуччя – взаємовиключаючі одне одного поняття.

Спираючись на ґрунт емпіричної дійсності буржуазного суспільства з його індивідуалізмом і утилітаризмом, Кант визнає суспільство як світ досвіду, в якому особистість є лише засіб. Гегель розглядав особистість не як ізольовану монаду, а як момент загального, роду. Особистість реалізує не суб'єктивні, а об'єктивні цілі: вона єдина не тільки з родом, але і з усім світом, бо сутність всього світу та ж, що і сутність особистості – дух. Але і Гегель не в змозі був роз'яснити зв'язок особистості і суспільства. Якщо на той час гегелівський панлогізм мав консервативний політичний сенс, то в науковому плані він був геніальний, оскільки дійсність, яку ми спостерігаємо, являє собою саморозгортання Людського Розуму, або, говорячи гегелівською мовою, постає як «здійснення божественного розуму».

Проблема інтеграції індивіда з соціальною групою – головне питання соціологічної концепції Е.Дюркгейма. У тлумаченні Ф.Ніцше розв'язання цього протиріччя набуло нісенітного характеру, оскільки його «надлюдина» – це образ Левіафана як чудовиська, симбіоз особистості і суспільства. З розвитком діяльності як явища в часі відбувся розподіл суспільної праці на окремі функції, відчужені від особистості. На цій основі суспільна мета діяльності індивіда відривається від самої діяльності його і навіть протиставляється їй в якості зовнішньої сили, що змушує людину виконувати функції, значення яких для нього втрачений.

У результаті індивід не може ототожнити себе ні з однією з своїх ролей, які сприймаються ним як нав'язані ззовні, і його самоствердження набуває форми конфлікту особистості і суспільства, за яким в дійсності стоять протиріччя самого соціального життя.

Найбільш коректно і науково точно дане протиріччя описали К. Маркс і Ф. Енгельс. Вже у «Німецькій ідеології» вони показали, що абстрактна протилежність особистості і суспільства, і її етичне вираження протиріччя між егоїзмом і альтруїзмом є лише ілюзорне відбиття соціальних протиріччя капіталістичного суспільства. «Ця про-

тилежність є лише уявною, тому що одна з її сторін, так зване «загальне», постійно породжується іншою стороною – приватним інтересом, а зовсім не протистоїть останньому як самостійна сила, що має самостійну історію» [16,236]. Вони ж тут запропонували і засіб його зняття. Розв'язання цього протиріччя вони бачили тільки одне: перетворення буржуазного «громадянського» суспільства» в «людське суспільство або усупільнене людство» [16,4].

Другий аргумент полягає в тому, що вони мають щось «загальне», що їх ріднить більше, ніж те, що їх роз'єднує. Проблема «загального» і «одиничного» є, по суті, вже з часів Платона, предметом тривалої суперечки між «номіналістами», які заперечують реальність «загального», і «реалістами», які його утверджують. Питання про онтологічні основи особистості і суспільства перебуває під пильною увагою двох течій у світовий філософській думці – «індивідуалізму» і «колективізму», що в суспільній науці приховані шляхом чисто абстрактно – філософських термінів «сінгуляризму» («соціального атомізму») і «універсалізму».

Ці два напрямки постійно борються і змінюють один одного в історії соціально – філософської думки. С. Франк, наприклад, вирішуючи дане питання в чисто теоретичному значенні, прийшов до висновку про те, що суспільство є «справжня цілісна реальність, а не похідне об'єднання окремих індивідів; більш того, воно є єдина реальність, в якій нам конкретно дана людина. Ізольовано мислимий індивід є лише абстракція; лише в соборному бутті, в єдності суспільства справді реальне те, що ми називаємо людиною» [19,38].

Більше того, теоретичне обґрунтування доводить що взаємодія людини і суспільства набуває сталого вигляду як процесуальний об'єкт. Історична пам'ять при цьому відіграє роль банку знань та зразків поведінки, а історична рефлексія миттєво відтворює всю сукупність суспільних відносин.

Якщо тепер історичні знання переоцінити не з точки зору особистості, а з точки зору соціального організму країни, то картина має виглядати дещо по – іншому. Тепер цінним стає те історичне знання, що забезпечує гомеостаз соціального організму країни.

Це принципово нова методологічна ситуація, суть якої полягає в тому, що історичне знання, свідомість і інші характеристики історичного треба аналізувати через призму сталості соціального організму країни. Саме поняття «соціальний організм» у філософсько – соціологічній літературі розглядається як діалектичне протиріччя між особистістю і суспільством, а сама єдність і боротьба особистості і суспільства розглядається як основне протиріччя соціального світу [2,185 – 194].

Таке визначення соціального організму співпадає з висновком В. Храмової, яка писала, що «соціальний організм представляє собою структурну єдність суспільних відносин (економічних, соціальних, політичних, культурних, сімейно – шлюбних), об'єднуючих його елементи (реальних діючих людей) у органічне ціле, що протистоїть як природному середовищу, так і аналогічним соціальним утворенням» [20,196].

Специфікою такого утворення є те, що матеріалізований світ тут поступився процесуальній формі, яку треба розглядати як живу систему, що утримується у організаційній формі. У тлумаченні еко-антропоцентричної парадигми соціального пізнання соціолога і соціолінгвіста Т. Дрізе [8,44 – 50; 9,74 – 84; 10,93 – 102] соціальне середовище можна представити само так – як живу систему з особливими комунікативними процесами.

Жива система – така система, яка для свого існування використовує знаки, денотовані посередництвом своєї внутрішньої семантики. Її життєдіяльність описується інформаційним метаболізмом, який ґрунтується на банку накопиченого світовою спільнотою історичного знання.

Знакову систему, про яку йдеться у цьому визначенні, слід розуміти не у вузькому, символічному значенні, а в найширшому, що включає в себе всю соціокультурну систему суспільства – від набутків духовної культури до матеріальної, в переплетенні їх соціальних зв'язків.

Таким чином, «соціальна реальність як жива система в межах власної виробленої структури взаємодій, для підтримання своєї життєдіяльності здійснює обмін соціальною інформацією в рамках особливих суспільних комунікацій. Знакова система та комунікаційні процеси, що існують у суспільстві, є унікальними, оскільки відображають специфіку соціального і культурного, необхідних для функціонування суспільства. Ці дві складові є інтегральними характеристиками існування людської спільноти» – робить слушний висновок Б.І. Мотузенко [17,20].

Логіка теоретичного аналізу системного відтворення соціального організму країни як живого утворення, що перебуває у польовій формі, дещо по – іншому ставить питання про системні засоби його самовідтворення, місце й роль у ній історичних знань. Тепер, коли ми маємо справу з живою системою, то тут обов'язково повинні мати місце ефекти нарощування властивостей за рахунок системної взаємодії.

Вітчизняне суспільствознавство, огульно відмовившись від ідеї вивчення соціального життя як органічної форми існування розумної живої речовини, на практиці лише підтверджує свою ідеологічну відданість марксизму – ленінізму, при цьому катастрофічно втрачає науковість в поясненні законів і закономірностей культурно – історичного розвитку.

Соціальна філософія, філософія історії і соціологія сьогодні не можуть пом'якшити муки народження нової України. І причина тут криється в тому, що вони не визнають саму можливість застосування до пояснення закономірностей ноосоціогенезу трьох відомих дарвінівських принципів розмноження живих організмів, а саме: мінливості, відбору і успадкування.

Відомо, що еволюційний процес, якому підкоряється соціальний світ, має свої специфічні механізми. Тому в науковому дослідженні історичної свідомості людини ми не можемо обійтися без застосування відомої дарвінівської тріади: мінливість, спадкоємність і відбір. При цьому важливо встановити їхню специфічну відзнаку від ме-

ханізмів, що функціонують у першій природі. Адже ясно, що у соціальному організмі країни процес відбору, наприклад, проходить не так, як в органічному світі. Суспільний розвиток зумовлюється і визначається впливом ідей, що одержують все більшу ясність і стають все більш могутніми, а також впливом технічного і практичного досвіду, що досягає все більшої досконалості.

У той же час зарубіжна соціологія останнім часом серйозно звернулася до дарвінівської спадщини. Дослідники проблем еволюції соціального життя зрозуміли, що можна черпати натхнення в біологічному еволюціонізмі, і стали розвивати «еволюційну» теорію соціальних і культурних змін, посилено використовуючи деякі результати сучасної біології [21,137].

Замість колишніх теорій, відомих як «теорії розвитку», або «онтогенетичні теорії», і «теорії стадій», або «теорії органічної диференціації», деякі дослідники суспільних процесів запропонували «теорію природного відбору» і теорії «соціокультурної зміни» і «вибіркового збереження». Їх автори переконані, що дарвінівська модель еволюції видів «виявляє аналітичну схожість між біологічною і соціокультурною еволюцією».

Цим самим еволюційне мислення просунулось з периферії соціальної теорії до її центру. У полі зору дослідників опинилися проблеми еволюції системи правил поведінки людей при трансформації соціальних систем, дієвість механізму відбору, тобто вибіркового вироблення зразків поведінки і свідомості в межах того чи іншого суспільства, нарешті, причини і характер мутації в сімействі соціальних організмів.

Незважаючи на те, що, як заявляють прибічники неоеволюціоністської теорії соціокультурного відбору, вона ще перебуває «на початковій стадії розвитку в системі соціальних наук», має ряд переваг. Найважливішими з них є відмова від жорсткого детермінізму, фіналізму, фаталізму, лінійності, поступовості і концентрації уваги на випадковості, ймовірності, багатоваріантності, обмеженості, відкритості (або дисипативності) якісним факторам і вирішальній ролі людської діяльності.

Крім того, категорія еволюції при накладенні на філогенез сімейства соціальних організмів дозволяє розглянути життєдіяльність окремої особини в даному сімействі як процес доцільної координації взаємодії, що поділяється на кооперацію, інтеграцію і дезінтеграцію. Адже ще П. Кропоткін розглядав взаємодопомогу серед живих істот, а не боротьбу за існування як основну рушійну силу еволюції [14]. Він же вперше висунув кооперативну модель людського суспільства.

У зв'язку з цим треба не тільки значно повніше досліджувати фактори, що пов'язують індивідуальне формоутворення організму в один цілісний процес, але треба вивчити і фактори, що визначають координацію частин при філогенетичних перетвореннях організму. І, нарешті, найбільш важливе питання — яким чином історично виникав весь цей зв'язуючий механізм і яка його роль в процесі подальшої еволюції.

Це цілий ланцюг зовсім ще не розроблених питань, що мають величезне і теоретичне, і практичне значення. Але всі вони зніма-

ються вирішенням проблеми відбору в сімействі соціальних організмів. «Поняття відбору, — підкреслював О. Богданов, — що проклало собі дорогу раніше всього в біології, тим не менш ... універсальне: організаційна наука повинна застосовувати його по всіх комплексах, їхніх системах, зв'язках, межах» [3,178].

При виборі категоріального апарату із банку історичного знання для вивчення зовнішніх зв'язків соціального організму ми виходимо на необхідність включення в нього таких засобів дослідження як поняття соціального прогресу і регресу на основі селекції історичного знання [7,207].

Отже, історична наука має вивчати закономірності соціального світу, накопичувати знання про нього, вести відбір і селекцію з метою забезпечення якісного відтворення цілісності соціального світу. Звернення до загальнолюдських цінностей є саме таким кроком. Науковий напрям, в наслідок свого змісту, формує історичну свідомість шляхом оволодіння науковими знаннями про саморозгортання соціального світу.

Особистість на основі наукових знань з історії має рефлексувати нове знання і тим самим самостійно, неухильно й вільно піднімати соціальний організм країни чи групи країн на якісно новий рівень функціонування і розвитку.

Література

1. Алексеев И. Энергия //Философская энциклопедия. — М.: Издательство «Советская энциклопедия», 1970. — Т.5. — 650 с.
2. Бех В.П. Генезис соціального організму країни. — Запорожье: Прогресива, 2000. — 288с.
3. Богданов А.А. Всеобщая организационная наука (тектология). Ч.1. — М. — Л., 1925. — 300с.
4. Воловик В.И. Идеологическая деятельность: диалектика традиций и новаторства. — М.: АОН, 1990. — 212с.
5. Воловик В.И. Философия истории. — Запорожье, 1995.
6. Гегель Г. Наука логики. — М.: Мысль, 1970. — Т. 1. — 501с.
7. Грееф Г. Общественный прогресс и регресс. — С. — Петербург: Типография Ю.Н.Эрлих, Садовая, № 9, 1896. — 336с.
8. Дризе Т.М. Социальная коммуникация в управлении обратной связью //Социологические исследования. — 1998. — №10. — 346с.
9. Дризе Т.М. Социальная коммуникация и культура в экоантропологической парадигме //В контексте конфликтологии... — М., 1997. — Вып.1. — 48с.
10. Дризе Т.М. Экоантропоцентристская парадигма в социальном познании и социальном управлении // Человек. — 1998. — №2. — 60 с.
11. Зинченко В.П., Моргунов Е.Б. Человек развивающийся. Очерки российской психологии. — М.: Тривола, 1994. — 304 с.
12. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. — М.: Политиздат, 1988. — 319с.
13. Костюк В.Н. Информация как социальный и экономический ресурс. — М.: ИЧП «Издательство Магистр», 1997. — 48с.
14. Кропоткин П.А. Взаимная помощь как фактор эволюции. — Х., 1919. — 232с.

15. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т.26. Ч.3. — 674с.
16. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т.3. — 629с.
17. Мотузенко Б.І. Соціокультурні аспекти маніпулятивного впливу. — Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2002. — 22с.
18. Соціальна філософія. Короткий енциклопедичний словник. — К.: 1997. — 578с.
19. Франк С.Л. Духовные основы общества. — М.: Республика. — 1992. — 511с.
20. Храмова В.Л. Целостность духовной культуры. — К.: Феникс, 1995. — 399с.
21. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. под ред. В.А.Ядова. — М.: АСПЕКТ ПРЕСС, 1996. — 416с.

Вашкевич В.Н. Историческое сознание как составная общественного сознания

Рассматривается историческое сознание в качестве составной общественной сознания, которое характеризуется всеми присущими ему общими чертами.

Ключевые слова: историческое сознание, общественное сознание, гражданин, гражданство.

Vashkevich, V.N. Historical Consciousness as a Component of Public Consciousness

Historical consciousness is analyzed as a part of public consciousness, which is characterized by all relevant common features.

Key Words: historical consciousness, public consciousness, citizen, citizenship.