

значении плюсквамперфекта); **презенс – плюсквамперфект**.

8. Употребление претерита–пассива и претерита sein в именном составном сказуемом отличается регулярностью, так же как и лексические индексы с временным значением прошлого.

Последний **вывод** – настоятельно рекомендуется в курсе практической грамматики не только не считать ошибкой предложения типа: *In Simferopol gibt es viele Bars, die vor kurzem gebaut wurden. Er erinnert sich an die Deutschlehrerin, die in seiner Schule tätig war.*, но и выполнять тренировочные упражнения подобного типа, равно как и на придаточные определительные с относительным претеритом.

Источники и литература

1. Батрак А.В. и др. Краткий грамматический справочник. Немецкий язык. / Под редакцией Е.В. Розен. – М.: Воениздат, 1975.
2. Паремская Д.А. Практическая грамматика. Немецкий язык. – Минск, 2005.
3. Франк И.М. Немецкая грамматика с человеческим лицом. – М.: Айрис пресс, 2004.
4. Євгененко Д.А. та інші. Практична граматики німецької мови. – Вінниця, 2004.
5. Der Duden in 12 Bänden. Bd.4. Grammatik der deutschen Gegenwartssprache. – Dudenverlag: Mannheim, Leipzig, Wien, Zurich, 1998.
6. Helbig G., Buscha J. Deutsche Grammatik. – Leipzig, 1971.
7. Moskalskaja O.I. Grammatik der deutschen Gegenwartssprache. – М., 1983.
8. Schendels E.I. Deutsche Grammatik. (Morphologie, Syntax, Text). – М., 1979.
9. Журналы «Der Spiegel», «Stern», газеты «Die Zeit», „Frankfurter Rundschau», «Darmstädter Echo» за 1996 – 2006 гг.

Потапенков А.В.

ИМЕЕТ ЛИ ИСТОРИЯ СМЫСЛ?

Поиск цели, смысла истории имеет длительную эволюцию в социально-философской мысли человечества, которая вряд ли найдет когда-либо свое завершение.

Можно выделить несколько подходов в социально–философской мысли, которые предложили свое собственное понимание смысла и направленности человеческой истории.

Прежде всего, это – западноевропейская христианская философия, которая, начиная с Аврелия Августина, стремилась показать единство исторического процесса, усматривая отправной пункт развития человечества в Явлении Христа. Божественное Бытие, выступая в качестве творящей субстанции, порождает весь мир, и сама история человечества предстает лишь как «сотворенное» бытие, которое обладает несобственным, вторичным существованием. С самого начала христианское понимание истории включало в себя эсхатологическую идею – конца мира, его смыслового завершения в Страшном суде.

Эсхатологические мотивы получили впоследствии определенное признание (хотя и не стали определяющими) в историософских концепциях религиозных российских философов конца XIX – начала XX в.: Вл. Соловьева, Н. Бердяева, К. Леонтьева. Показательно в этом отношении высказывание Вл. Соловьева: «Магистраль всеобщей истории с ее древней, средней и новой частями пришла к концу, внутренне завершилась, произошла всеобщая катастрофа мироздания, крушение Антихриста. Историческая драма сыграна, написана вся до конца, остался лишь один эпилог, содержание которого по существу, заранее известно» [1, с. 515].

В христианской религиозно-философской концепции были выражены предпосылки процесса с внутренне присущей ему логикой исторических событий.

Начало истории – грехопадение, ее поворотный пункт – явление Христа (искушение), завершение истории – Страшный суд. Эти вехи, в которых соединялись небесная и земная жизнь, определяли общее пространство истории, ее временной интервал, в рамках которого человеческое бытие предстало как неподлинное, телеологическое, подчиненное реализации заранее заданной извне цели.

Первую попытку отделить земную (человеческую) историю от небесной (божественной) предпринял итальянский мыслитель Джамбаттиста Вико (1668–1774). В своей книге «Основания новой науки об общей природе наций» (1725) он, исходя из основной особенности людей – их общественной природы, ищет внутренние причины развития человеческого общества.

Не отрицая роли божественного провидения, обуздывающего и умеряющего человеческие страсти, Дж. Вико связывает смысл истории с понятием естественной необходимости – «постоянным и никогда не нарушаемым порядком причин и следствий». Этот естественный порядок определяет поступательное движение всех народов и наций, которые идут в своем развитии одним путем, проходя последовательно 3 века: век Богов (детство), век Героев (юность), век Людей (зрелость). Достигнув высшей ступени развития (зрелости), когда совесть, разум и долг регулируют отношения между людьми, человечество вновь начинает свой путь, повторяя поступательное движение «при возрождении наций» [2, с. 377, 380, 457].

Проблема осмысления человеческой истории, поставленная Вико, нашла свое продолжение и развитие в новоевропейской традиции Французского Просвещения.

Впервые введенное Вольтером понятие «философия истории» ориентировало на философское осмысление истории как особой предметной реальности, связанной с эволюцией и развитием разумной природы человека.

Попытку теоретически исследовать историю, исходя из естественной разумной природы человека, предпринял вслед за Вольтером Ж.-Ж. Руссо – представитель второго поколения французских просветителей. Так изначально стала складываться специфика просветительского подхода к пониманию смысла и направленности человеческой истории. Эта специфика состояла в том, что сущностное содержание смысла истории неизменно сопрягалось с прогрессом человеческого разума, и соответственно история человечества рассматривалась как движение по ступеням этого прогресса.

Наиболее ярко этот прогрессистский подход обосновал Ж.А. Кондорсе в работе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». Он рассматривал прогресс в качестве основополагающей тенденции человеческой истории, которая обеспечивает неуклонное движение человечества в сторону истины и счастья.

Кондорсе выделил в истории человечества 10 эпох, критерием различения которых служат успехи совершенствования человеческого разума, достижения им все большей свободы.

Свою идею прогресса Кондорсе связывал не с просвещением монархов и правителей (как Вольтер и Монтескье), а с массовым движением индивидов, народов, наций, которые могут достигнуть высокой ступени развития благодаря применению техники, научным открытиям, совершенствованию нравов, правовых и политических институтов.

Однако достижение будущего счастливого состояния человеческого рода возможно, по словам Кондорсе, только после решения трех проблем: «уничтожения неравенства между нациями; прогресса равенства между различными классами; наконец, действительного совершенствования человека» [3, с. 161].

Исторический оптимизм и преувеличенные надежды Кондорсе на роль человеческого разума в приближении золотого века человечества были более чем сдержанно восприняты Немецким Просвещением. История человеческого рода, писал И. Кант, заставляет нас с негодованием отворачиваться от неё, мы отчаиваемся когда-нибудь найти здесь совершенно разумную цель...» [4, с. 23].

Согласно Канту, история как целостная и единая, никогда не дается в опыте. Поэтому в поиске смысла истории следует исходить не из «начала», а из «конца» истории, из ее предполагаемых результатов, которые природа наметила своей высшей целью.

Мы вправе допустить, пишет Кант, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели. А потому историю человеческого рода можно рассматривать как выполнение тайного плана природы – установление совершенного государственного устройства как «единственного состояния, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество» [5, с. 19].

В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант выдвинул девять положений, формулирующих основные проблемы и трудности, которые предстоит разрешить человечеству на пути к достижению внутренней цели истории – установление «всеобщего правового гражданского общества» как «всемирно-гражданского состояния» [6, с. 21].

Среди этих проблем важнейшие: сочетание максимальной свободы гражданина с принуждением, «установление законосообразных внешних отношений между государствами», «развитие и совершенствование всех задатков людей» [7, с. 13, 15]. Рационалистические и космополитические построения Канта, его телеологическая конструкция смысла истории оказались слишком жесткими в соотношении с практическим опытом мировой истории.

Попытка их переосмысления была предпринята немецким просветителем И. Гердером. Согласно его концепции, все исторические события равноценны, они совершаются не ради каких-либо других, а для себя самих, в силу культурной традиции и органической силы». А потому учение о конечной цели истории – золотом веке человечества – не применимо в исследовании исторического процесса. Будет ли разумно, вопрошает Гердер, думать о том, что все поколения людей существуют ради последнего, которое «воссядет на престоле посреди разбитого счастья всех предшествующих родов...» [8, с. 224].

Сохраняя просветительскую идею направленности исторического процесса к вечной цели земного существования – воспитанию и совершенствованию человека, – Гердер делает акцент на многообразии исторических форм культуры, их самоценности.

Многообразие культур создает «гармонию движения» всемирной истории, ее «единое соразмерное целое», которое выступает как единая цепь развития человеческой сущности и традиций, где каждое звено связано с предыдущим и последующим [9, с. 229, 441]. Так у Гердера зарождается, по существу, новый подход в понимании смысла истории – историцизм.

Свое фундаментальное обоснование историцизм получил в философии истории Гегеля, созданной в рамках его системы абсолютного идеализма. Всемирная история выступает у Гегеля как «разумное, необходимое обнаружение мирового духа», который проявляет свою «единую природу в мировом наличном бытии» [10, с. 65]. При этом дух проходит несколько ступеней в своем развитии и в качестве своей конечной цели имеет осознание свободы, осуществление ее в действительности.

«Сознание духом его свободы» выступает, по Гегелю, в качестве конечной цели всемирной истории, которая остается постоянной при всяком изменении исторических событий и выступает в них истинным деятельным началом. Средства, благодаря которым свобода осуществляет себя в истории, – это действия людей, вытекающие из их потребностей, страстей, интересов. Они оказываются «орудием и средством мирового духа», цель которого «состоит лишь в том, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность» [11, с. 77].

Как и Кант, Гегель считает, что всемирная история, не есть арена счастья». В ней господствуют страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма, имеющие наибольшую силу и ведущие к злу и

гибели процветающих государств. Действия людей по удовлетворению их целей и страстей приводят часто к таким последствиям и результатам, которых они не желают и не ожидают. Эти последствия, не осознаваемые людьми, выходят за пределы того, что содержалось в их воле и сознании.

Гегелевский историцизм включает в себя два основополагающих принципа:

1. Признание субстанциальности истории – наличие в ней в качестве основополагающей субстанции – разума, который обладает «бесконечной формой», «бесконечным содержанием» и «бесконечной мощью».
2. Утверждение целостности исторического процесса и его телеологичности, определение конечной цели всемирной истории как сознание духом его свободы.

Принципы, идеи гегелевской схемы философии истории вызвали негативную реакцию у сформировавшегося в конце XIX – начале XX вв. нового культурологического к пониманию хода истории, представленного в концепциях Данилевского, Шпенглера, Тойнби, Сорокина. Наиболее общие и характерные черты культурологического подхода: неприятие жесткой европоцентристской однолинейной схемы общественного прогресса; утверждение существования множественности культур и цивилизаций, их локальности и разнокачественности; внедрение биологизаторских, антропологизаторских и других схем в объяснение истории становления и развития культур.

Одним из основоположников такого подхода был русский социолог и естествоиспытатель Н.Я. Данилевский. В своем труде «Россия и Европа» (1869) Данилевский развивает теорию обособленно существующих культурно-исторических типов (цивилизаций), проявляющихся через своеобразные формы общественного развития – религиозного, промышленного, политического, научного, художественного. Соответствен – но смысл всемирной истории он усматривает не в ее делении на древнюю, среднюю и новую, а в выявлении положительной деятельности самобытных культурно-исторических типов народов, развивающихся по своим особым законам.

Прогресс всемирной истории, согласно концепции Данилевского, состоит не в том, чтобы идти в одном направлении, а в том, «чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся» [12, с. 87].

Наибольшее внимание Данилевский уделяет славянскому культурно-историческому типу – первому, полному «четырёхосновному», имеющему четыре разряда обнаружения исторической жизни (деятельность религиозную, культурную, политическую, общественно-экономическую) и нашедшему свое наиболее полное выражение в российском независимом славянском государстве.

Подчеркивая молодость славянского типа, «недавность вступления его на поприще исторической деятельности», Данилевский ставит вопрос о возможном высоком общественно-экономическом и культурном предназначении славянского типа, когда он займет видное место во всемирной истории.

В свете происходящих сегодня в России, Украине процессов и навязывания сверху стереотипов экономической, политической и духовной жизни Запада особенно актуальны предостережения Данилевского об опасности «европейничья» – бездумном заимствовании и пересадке на восточнославянскую почву «европействующими демократами» чуждых восточнославянскому духу европейских учреждений, культуры, уклада жизни. Иссушая «самобытный родник народного духа», лишая его внутреннего содержания, они «препятствуют осуществлению великих судеб русского народа» [13, с. 290, 299].

Нельзя отказать Данилевскому в известной исторической проницательности, а его оптимизм в отношении будущего России вселяет надежду на реализацию ею своего исторического предназначения.

Критическое отношение Данилевского к европоцентристской однолинейной схеме общественного прогресса нашло своеобразное продолжение и подтверждение в эсхатологических пророчествах Освальда Шпенглера – немецкого мыслителя, представителя «философии жизни».

В своей сенсационной, наделавшей много шума книге «Закат Европы» (первый том немецкого издания – 1918 г.), он осуществил обстоятельный, радикальный пересмотр основ историцизма и европоцентристского понимания смысла истории. Исследуя внутренние механизмы падения западной культуры, распада ее души, перехода к цивилизации, Шпенглер отрицает целостность и единство всемирной истории, наличие в ней «постоянного и всеобщего». В созвучии с положениями Данилевского Шпенглер подчеркивает, что «русскому мышлению столь же чужды категории западного мышления, как последнему – категории китайского или греческого» [14, с. 153].

Рассматривая мировую историю как существование в разное время «множества мощных культур», каждая из которых не похожа на другую и чеканит на материале человечества «собственную форму», «собственные жизнь и смерть», Шпенглер различает расцветающие и стареющие культуры. Каждая из культур исполнена глубочайшего смысла, но судьба их ждет одна – «своя собственная цивилизация» как «завершение и исход культуры» [15, с. 163]. Шпенглер отвергает привычную для европейца схему, согласно которой все высокие культуры совершают свои пути вокруг западной культуры как «предполагаемого центра всего мирового процесса», и утверждает одинаковое значение всех культур в историческом процессе. Отсюда он выводит и свое понимание смысла истории как уяснение судьбы, души и «языка форм великих культур» [16, с. 188].

Тезис об унификации всемирной истории на базе западной цивилизации оказался неприемлемым для другого видного представителя культурологического подхода – английского историка и философа Арнольда Тойнби. Его «постижение истории» связано с обстоятельной разработкой категории «цивилизация».

Рассматривая цивилизации как «динамические образования эволюционного типа», Тойнби выделяет в

каждой цивилизации основные фазы исторического существования: возникновение, рост, надлом, упадок и разложение. Если первые две фазы связаны с «жизненным порывом», то последние две вызваны «истощением жизненных сил». Во всемирной истории Тойнби насчитывает 21 цивилизацию, различая их преимущественно по религиозному признаку.

Уникальность каждой цивилизации обусловлена своеобразием ее «ответов» на «вызов» истории, а генезис цивилизаций «требует творческих усилий более чем одной расы» [17, с. 100]. Замкнутость и обособленность цивилизаций не исключают их духовного взаимодействия. Смысл всемирной истории Тойнби видит в религиозной эволюции и духовном совершенствовании человечества.

В первой половине XX в. зарождается и несколько иной – экзистенциальный подход, который стремится очень тесно увязать смысл истории с целью и смыслом человеческого существования.

Видный представитель экзистенциализма Карл Ясперс выделяет в истории человечества три свойства:

1. история обладает границами, отделяющими ее от других реальностей, – природы и космоса;
2. история есть переход от одной эпохи к другой. В этом смысле традиция составляет «историческую субстанцию человеческого бытия»;
3. «история становится идеей целого» при выяснении места человека в обществе и смысла его жизни. «К чему я принадлежу, во имя чего я живу, пишет Ясперс, – все это я узнаю в зеркале истории» [18, с. 243, 276].

По мнению Ясперса, истоки человеческого единства следует искать не в биологической природе человека, а в человеческой сущности «как единстве высшего порядка» [19, с. 255]. Человеческую же сущность он усматривает в свободе, прежде всего в свободном проявлении духовных сил человека. Для объяснения исторического единства Ясперс вводит понятие «осевой эпохи» (середина последнего тысячелетия до н.э.), когда, по его мнению, мировая история человечества обрела свою собственную структуру. С этого времени история движется под знаком единства, которое никогда не является завершенным.

Многовариантность подходов к осознанию смысла и направленности истории не исключает существования в философской мысли других теорий, которые переносят акцент рассмотрения в область познания логики всемирной истории, тенденций и законов ее развития. Одной из них является марксистская теория, рассматривающая развитие истории как естественно-исторический процесс. В качестве определяющих категорий Карл Маркс выделяет категории «общественно-экономическая формация», «общественные отношения», «историческая закономерность». С помощью этих категорий он пытается проследить логику всемирной истории как последовательную смену определенных ступеней исторического развития.

Определяющими факторами смены этих исторических ступеней (общественно-экономических формаций) выступают диалектическая взаимосвязь производительных сил и производственных отношений, а также все возрастающая роль субъективного фактора – сознательной деятельности народных масс, классов, партий, личностей [20, с. 306].

Предложенный марксизмом формационный подход в рассмотрении исторического процесса позволил выделить в сложной сети общественных отношений ведущие – экономические, которые закрепляют основные структуры общения социальных общностей (классов, прослоек, слоев, групп). С анализом типов собственности тесно связана проблема преемственности и единства исторического процесса, поставленная марксизмом с материалистических позиций. В отличие от экзистенциального подхода, объясняющего это единство эволюцией представлений и идей, марксистская теория усматривает его не в сознании людей, а в общественном бытии, развитие которого подчинено определенным социальным законам.

То, что в культурологических концепциях предстает как цель и смысл истории, марксизм объясняет действием социальных закономерностей, характеризующих необходимые, существенные и повторяющиеся причинные зависимости между способом производства и духовной жизнью общества и выступающих как определенные тенденции общественного развития.

В качестве ступени, знаменующей завершение предыстории человечества и начало ее подлинной истории, в марксистской теории выступает коммунистическая формация, утверждающая реальный подлинный гуманизм и всестороннее развитие человеческих способностей.

Марксистское обоснование ведущей роли экономических отношений и существования социальных законов вызвало неоднозначное понимание в западной философской мысли XX в. категорическое неприятие марксова подхода к истолкованию исторического процесса высказал английский философ Карл Поппер.

В своем исследовании «Открытое общество и его враги» он характеризует метод Маркса как социологический детерминизм, а его социальную философию – как историцизм, интерпретирующий всю историю «как результат процесса классовой борьбы за экономическое превосходство» [21, с. 40]. Поппер обвиняет Маркса в стремлении к «широкомасштабным историческим пророчествам» и в историческом предопределении. При этом он дает собственную интерпретацию положений марксизма, формулируя свой подход как антиисторицизм.

Сущность антиисторицизма Поппер видит в том, что он отрицает существование каких-либо универсальных исторических законов, цель и смысл истории, а также «единую историю человечества». С нашей точки зрения, пишет Поппер, «не может быть никаких исторических законов», объясняющих историю в целом». История не имеет смысла и к ней неприменимы никакие универсальные высказывания и обобщения.

Поппер считает оскорбительным для человечества такой подход, когда в ранг мировой истории возводится лишь история политической власти – «история международных преступлений и массовых убийств», а не реальная история «всех человеческих страданий, надежд и борений». Обожествление власти основано на страхе и является одним из худших видов «человеческого идолопоклонства» [22, с. 312].

Можно признать вполне справедливые замечания Поппера, но непонятно, какое отношение они имеют к марксизму? Ведь именно марксова теория исторического процесса впервые поставила проблему о решающей роли народных масс в истории и подвергла резкой критике «человеческое идолопоклонство» – сведение ее к осуществлению замыслов великих личностей [23, с. 90].

Социальные реалии XX в., безусловно, внесли существенные коррективы в марксистскую логику всемирной истории, но было бы неверно в связи с этим отрицать фундаментальное значение открытия Марксом громадного влияния экономических механизмов на политику, культуру, общественное сознание.

Антиисторицизм Поппера нашел свое проявление в отрицании исторического процесса. Объясняя его как движение к некоторой цели, которая существует только для людей, но для истории в целом невозможна, Поппер считает, что прогрессировать могут только человеческие индивидуумы, защищая демократические институты, от которых зависит свобода. Что же касается рассмотрения истории, ее интерпретации, то она может быть объяснена как прогрессивный процесс, например, борьба с рабством, или как регрессивный процесс – угнетение цветных рас белой расой. Эти два взгляда дополняют друг друга.

Из соотносительности прогресса и регресса Поппер делает вывод об отсутствии объективных критериев исторического прогресса, а сам прогресс отождествляет с провиденциализмом, приписывая последний марксизму. Попробуем разобраться, прав ли Поппер, и рассмотрим более обстоятельно применимость понятий «прогресс» и «регресс» к анализу исторического процесса.

Проблема общественного прогресса тесно связана с проблемой единства всемирной истории. Поэтому вполне естественно, что те концепции, которые, так или иначе, признают какие-либо общие черты в развитии отдельных стран и народов, допускают наличие и определенной направленности общественного развития. Выше мы рассмотрели прогрессистские теории французских и немецких просветителей, связывающих поступательность развития общества, прежде всего с прогрессом человеческого разума.

Марксистская концепция отвергает такое толкование прогресса и дает его обоснование с позиций материалистического понимания истории. Содержание прогресса она усматривает в историческом развитии основных форм собственности, в их связи и преемственности, в смене общественных порядков, представляющих собой «лишь преходящие ступени бесконечного развития человеческого общества – от низшей ступени к высшей» [24, с. 275]. Соответственно и критерии прогресса она видит в совершенствовании форм собственности, в развитии производительных сил, науки и техники, духовной культуры, возрастании степени свободы личности и в развитии ее способностей.

Совершенно иное понимание прогресса присуще культурологическим концепциям А. Тойнби, Н. Данилевского, О. Шпенглера. Они ограничивают прогресс рамками локальных культур и цивилизаций, отрицая прогресс всемирной истории в целом.

В определении содержания прогресса имеет значение точка отсчета всемирной истории – историческое время и пространство. У Маркса это – ступень варварства, первобытная общественно-экономическая формация. У Ясперса точкой отсчета, «осью мировой истории» выступает «осевая эпоха» – время формирования философии и мировых религий. Своеобразную трактовку исторического времени и пространства дает А. Тойнби. Подчеркивая их решающее значение для исследования исторического процесса, Тойнби определяет время как пространство жизни человечества, как поле, в котором происходит смена состояний общества. Непрерывность пространства – времени выступает как «перетекание» дискретности существования человечества, когда каждый момент движения представляет собой порождающее начало следующего момента. Все пространство исторической жизни Тойнби дробит на локальные цивилизации – вехи времени. Возраст человечества Тойнби определяет в 300 тысяч лет, а возраст цивилизаций – в два процента от этого отрезка, т.е. 6 тысяч лет.

Рассмотренные точки зрения показывают, что нельзя мыслить исторический прогресс абстрактно. Его критерий применим лишь по отношению к целостной социальной системе, когда происходит усложнение ее структуры и появление качественно новых форм на более высоком уровне развития. К тому же прогресс всемирной истории не протекает гладко, прямолинейно. Он включает случаи регресса – возвратного движения, движения вспять к ранее пройденным ступеням и формам развития.

Прогрессивная направленность исторического развития не исключает моментов циклического движения, кривизны, когда возврат к исходному состоянию повторяется в определенном естественном порядке. К примеру, циклические изменения в экономике, периоды расцвета, застоя и упадка в развитии отдельных культур и цивилизаций. Они не нарушают в целом поступательный ход общественного развития, включающий в себя эволюционные, постепенные изменения и коренные революционные преобразования, резко меняющие качество социальных систем, ускоряющие ход всемирной истории.

Как очень долгий и сложный путь прогресс человечества в целом выступает в спиралевидной форме, когда каждый исторический цикл не только включает традиционные формы, но и порождает новые, сохраняя при этом восходящую направленность исторического процесса. Следует отметить, что такое понимание прогресса присуще в наибольшей степени марксизму. Что касается других теорий, отрицающих прогресс всемирной истории, то, как уже отмечалось, они сводят его к интеграции цивилизаций и культур.

Применяя критерии общественного прогресса, важно иметь в виду неоднородность прогрессивных преобразований, их разнонаправленность. Прогресс науки и техники может не совпадать с прогрессом

духовной культуры, искусства, личности.

Рассмотрение логики и направленности исторического процесса подтверждает многовариантность форм общественного развития. А потому в исследовании социального опыта людей не может быть одномерности, одного единственного истинного подхода. Более приемлем всесторонний анализ с различных точек зрения. В этом плане применение к анализу всемирной истории таких понятий, как формация, циклическая культура, цивилизация, историческая эпоха, позволяет всесторонне исследовать развитие человечества.

Формационный подход, выделивший определяющие структуру общества производственные отношения, имеет существенное значение наряду с культурологическим подходом, акцентирующим внимание на выявлении специфики и самобытности культурно-исторических типов общества. Разработка концепции цивилизации позволила выделить ряд ступеней в самих культурно-исторических образованиях, отличающихся относительным единством экономической, политической и духовной жизни. Понятие «историческая эпоха» характеризует доминирующие тенденции общественного развития на каком-либо достаточно длительном этапе всемирной истории.

Современный этап развития общества поставил перед человечеством ряд глобальных проблем, решение которых возможно лишь на путях становления и эволюции единой цивилизации. Можно выделить три группы глобальных проблем.

1. Первая связана с аспектами взаимодействия общества и природы. Это, прежде всего экологические проблемы: охрана окружающей среды, поддержание динамического равновесия биосферы, опасность истощения энергетических и других природных ресурсов.
2. Вторая затрагивает аспекты взаимодействия социальных общностей людей и включает проблемы предотвращения ядерной катастрофы, сохранения мира, преодоления экономической и культурной отсталости некоторых регионов.
3. Третья группа – это антропосоциальные проблемы, отражающие взаимосвязи человека и общества: рост народонаселения, трансформация и адаптация личности в условиях ускоренного научно-технического прогресса, отчасти нарушающего психологическую и биологическую стабильность человека. Все эти проблемы так или иначе затрагивают коренные основы современной цивилизации, создавая угрозу ее существованию. От мировоззренческого, гуманистического осмысления глобальных проблем, их философского анализа во многом зависит определение стратегии их разрешения и прогнозирование будущего развития человечества.

В современной западной социально-философской мысли, выдвигаются различные концепции, в которых предпринимаются попытки выявить влияние глобальных проблем на все стороны жизни общества: экономическую, политическую, культурную. Одна из таких теорий – философская концепция постиндустриального или информационного общества – сформулирована в работах Д.Белла, О. Тоффлера, И. Масуды и др. в ней рассматриваются перспективы развития современной цивилизации в условиях существования глобальных проблем и становления информационного общества.

Информационное общество возникает на гребне третьей волны человеческой цивилизации, когда на смену индустриальному обществу, в котором главным фактором является труд, сырье, капитал, приходит такое, в котором увеличение прибылей достигается не тем, что производители работают тяжелее, а тем, что они работают быстрее. Значимость и удовлетворенность трудом приобретают большую ценность, чем его производительность.

Соответственно информационное общество бросает вызов человеку, его нравственным и творческим силам, его приспособляемости к новому типу социальной коммуникации. А это способствует формированию и совершенно иного мирового сообщества, которое отличается другой системой ценностей, новыми формами поведения и социальными институтами. Сохранение в новых условиях старого принципа погони за прибылью может лишь расширить в мировом масштабе регион эксплуатации развивающихся стран лидерами сверхскоростной цивилизации и привести к глобальному расчленению человечества [25, с. 54].

Абсолютизация рыночной экономики в сегодняшней Украине привела на практике к погоне за прибылью как самоцели и в итоге к игнорированию ее национальных интересов, расширению сферы криминального капитала, деградации нравственности. Место Украины (России) в мировой цивилизации зависит, прежде всего, от того, насколько быстро придет осознание ею собственного пути развития, основанного на самобытных исторических традициях и ценностях.

На основании вышесказанного можно сделать следующие выводы.

Проблема смысла истории является чрезвычайно сложной, многогранной и противоречивой. Мыслители многих народов и эпох дают различные ответы на эту проблему (Вико, Гердер, Кондорсе, Кант, Гегель, Маркс, Вл. Соловьев, Данилевский, Шпенглер, Тойнби, Поппер, Тоффлер и др.).

На наш взгляд, наиболее содержательной теорией является нелинейная концепция исторического развития, в основе которой лежит синтез формационного и цивилизационного подходов.

Смысл истории очень тесно связан с категорией общественного прогресса, его направленностью.

Каждое государство, народ ставят перед собой определенные цели, задачи, отвечающие, по мнению их руководителей, их национальным интересам. Но руководители государств, сознательно ставя определенные цели перед своими народами, часто приходят к совсем другим результатам, которых общество не принимает. Из их деятельности возникают такие последствия, которых никто не принимает. Люди стремились к одному, но из их действий возникает нечто другое, которого не предвидели действующие

сили.

Источники и литература

1. Соловьев Вл. Избр. произв. – М., 1991. – С. 515.
2. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – Л., 1940. – С. 377, 380, 457.
3. Кондорсе М.Ж. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. – Спб., 1909. – С.161.
4. Кант И. Соч. В 6 т. – Т.6. – М., 1966. – С.23
5. Там же. – С. 19.
6. Там же. – С. 21.
7. Там же. – С. 13, 15.
8. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М., 1977. – С. 224.
9. Там же. – С. 229, 441.
10. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. – Спб., 1993. –С. 65.
11. Там же. – С. 77.
12. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М., 1991. – С. 87.
13. Там же. – С. 290, 299.
14. Шпенглер О. Закат Европы. – М., 1993. – С.153.
15. Там же. – С. 163.
16. Там же. – С. 188.
17. Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М., 1991. – С. 100.
18. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С. 243, 276.
19. Там же. – С. 255.
20. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. – Т. 22. – С. 306.
21. Поппер К. Открытое общество и его враги. – Т. 1. – М., 1992. – С. 40.
22. Там же.– С. 312.
23. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. – Т. 2. – С. 90.
24. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. – Т. 21. – С. 275.
25. Тоффлер О. Третья волна. – М., 1984. – С. 54.

Приходна Н.С.

ОСОБЛИВОСТІ КОНФЕСІЙНОГО СТИЛЮ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ

Про повноцінний розвиток мови свідчить, насамперед, її реалізація і функціонування в усіх сферах людського буття. В українському мовознавстві традиційно виділяють 5 стилів: науковий, офіційно-діловий, публіцистичний, художній, розмовний. Але поряд з ними існує ще один стиль, який обслуговує релігійні потреби як окремої людини, так і всього суспільства. Це – **конфесійний стиль** (суттєві ознаки в основному сформувалися за часів Київської Русі, активно розвивався у XVI – XVII ст.) Поряд з цією назвою вживається також цілий ряд ідентичних термінів: богословський стиль, сакральний стиль, релігійний стиль, священна мова, свята мова, культова мова тощо. *Актуальність теми дослідження* – конфесійний стиль повернувся в українську мову, звідки був усунутий разом із секуляризацією релігійного життя з кінця 20-х до початку 90-х р.р. XX століття, порівняно недавно, тому його висвітлення не здобуло ще належного місця у посібниках. *Мета дослідження* – порушити питання про історію функціонування та вивчення конфесійного стилю, з'ясувати стилетвірні особливості.

Оскільки духовність народу найбільш пов'язана з його релігійним життям і є суттю нації, то мова тут має широке поле діяльності. Українська мова впродовж свого історичного розвитку не мала можливості реалізуватися повною мірою в церковно-релігійному житті, що зумовлено екстралінгвістичними чинниками, вилученням конфесійного стилю з контексту української літературної мови в Україні.

В історії вивчення конфесійного стилю української мови можна умовно виділити два періоди – обидва на зламі століть: 1) 60 р.р. XIX ст. – 30 р.р. XX ст.; 2) друга половина XX ст. і до сьогодні.

Конфесійний стиль відроджується в XIX столітті, коли з'являються переклади Євангелія М. Шашкевича, переклади Біблії П. Куліша, І. Нечуя-Левицького та ін. На початку XX ст. справжнього розвитку досягає на Сході України під проводом митрополита Василя Липківського, а в 30 р.р. XX ст. на Західній Україні на чолі з митрополитом Андрієм Шептицьким. У середині 40-х років після нищення української церкви занепадає й конфесійний стиль. У часи вилучення конфесійного стилю української мови, його все ж продовжують досліджувати окремі мовознавці діаспори. Так, наприклад, історичний аспект цього питання зацікавлює П. Коваліва (Нью-Йорк). О. Горбач (Мюнхен) звертається до історії церковно-музичної термінології, досліджує перші переклади Біблії українською мовою П. Куліша, І. Нечуя-Левицького та ін. Тематичні підгрупи української церковної лексики стають об'єктом вивчення М. Юрковського (Варшава), Я. Рудницького (Мюнхен), М. Лесіва (Варшава).

З 90-х р.р. XX ст. відроджується вивчення конфесійного стилю і в межах України (О. Тодор, В. Лаба, С. Бібла, Н. Піддубна, Н. Пуряєва та ін.). Спільними зусиллями науковців та церковних діячів конфесійний стиль активно і повноцінно входить у систему української мови.

Мовлення в межах конфесійного стилю, або конфесійне мовлення, обслуговує культово-професійні потреби священнослужителів – дияконів, священників, єпископів, інших духовних осіб, а також (меншою мірою) парафіян, тих, хто вірить у Бога.

Розмовно-мовленнєву основу стилю становить Біблія. “Найповніше конфесійний стиль виявляється у