

ВИЩИЙ ДЕРЖАВНИЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД  
«ЗАПОРІЗЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»  
МІНІСТЕРСТВА ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

На правах рукопису

**КОСМИНА Віталій Григорович**

УДК: 930.85.001.8:94 (100)

**МЕТОДОЛОГІЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО АНАЛІЗУ  
ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ**

07.00.02 – всесвітня історія

Дисертація на здобуття наукового ступеня  
доктора історичних наук

Науковий консультант:  
Турченко Федір Григорович,  
доктор історичних наук, професор

Запоріжжя – 2011

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	20
1.1. Історіографія проблеми.....	20
1.2. Джерельна база .....	67
1.3. Методи дослідження.....	84
РОЗДІЛ 2. МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ У «ВЕЛИКИХ ТЕОРІЯХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ» ХІХ–ХХ СТ. ....	97
2.1. Теорія культурно-історичних типів М.Я.Данилевського з погляду методології історії.....	97
2.2. Історичний метод О.Шпенглера й питання його застосування в історичній науці.....	114
2.3. Суперечності методології цивілізаційного аналізу всесвітньої історії в дослідженнях А.Тойнбі.....	130
РОЗДІЛ 3. ДОСЛІДЖЕННЯ КОГЕРЕНТНОСТІ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ ЯК ЗАГАЛЬНОМЕТОДОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА ІСТОРИЧНОЇ НАУКИ ХІХ–ХХ СТ. ....	148
3.1. Напрями концептуального осмислення зв'язності історичного процесу та його труднощі .....	149
3.2. Проблемність історичного факту .....	166
3.3. Суб'єкт-об'єктна дихотомія історичного джерела і взаємопов'язаність процесів в історії.....	180

РОЗДІЛ 4. МЕТОДОЛОГІЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО АНАЛІЗУ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ ПАРАДИГМИ В ІСТОРИЧНІЙ НАУЦІ.....	197
4.1. Комунікативна теорія суспільства Н.Лумана та її методологічний потенціал у дослідженні історії.....	198
4.2. Історичний факт та історичне джерело в цивілізаційному аналізі історії.....	217
4.3. Особливості застосування системної теорії Н.Лумана в дослідженні історії цивілізацій.....	236
 РОЗДІЛ 5. СТРУКТУРНІ СХЕМИ СИСТЕМНОГО АНАЛІЗУ ІСТОРИЧНОЇ ЕВОЛЮЦІЇ ЛОКАЛЬНИХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ СУЧАСНОСТІ.....	261
5.1. Індійська цивілізація.....	261
5.2. Китайська цивілізація .....	278
5.3. Західна цивілізація .....	298
5.4. Латиноамериканська цивілізація.....	329
5.5. Євразійська цивілізація. Росія й Україна.....	351
 ВИСНОВКИ.....	387
 СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	398

## ВСТУП

**Актуальність теми.** Дослідження всесвітньої історії як єдиного, зв'язного процесу на підставі аналізу історичних фактів та їхніх зв'язків – одна з основоположних цілей історичної науки. У сучасну добу глобалізації потреба в такому дослідженні й аналізі зростає, тоді як наявна методологічна база є для цього недостатньою й, до того ж, руйнується під впливом новітніх процесів у суспільстві, науці, культурі. Суперечливі тенденції розвитку культури гостро поставили питання про співвідношення науки і культурних цінностей, виявили принципову залежність змісту соціально-гуманітарних наук від стану культури на різних етапах її еволюції.

Особливо помітна методологічна криза в пострадянській історіографії. Унаслідок падіння комуністичного режиму й розпаду СРСР зазнала краху радянська методологія історії, заснована на формаційній парадигмі інтерпретації всесвітньої історії та підпорядкована офіційній ідеології. Мало зарадили й спроби перейняти поширені на Заході позитивістські, неопозитивістські, герменевтичні, феноменологічні тощо методологічні підходи. Вони придатні більше для висвітлення окремих історичних сюжетів і виявились завузькими для аналізу світових процесів, коли глобалізація нівелює суспільну роль держав і права та свободи індивідів, наростають міжцивілізаційні зіткнення, загострюються глобальні проблеми, а падіння комунізму поклало край боротьбі марксистської й ліберальної парадигм, що живила кожен з них. Довіра до породжених добою Просвітництва філософських макроісторичних теорій, що «вказували» історіографії вектори світового розвитку як цільової єдності (лібералізм, марксизм та ін.), була підірвана постмодерністською критикою. Для історичної науки втрата логічно

обґрунтованих універсальних проектів майбутнього усуває точки відліку й у цілісному поясненні минулого.

За цих обставин увагу дослідників привернув цивілізаційний підхід в осягненні всесвітньої історії, зорієнтований якраз на інтегрований аналіз історичного процесу. Його розробка в ХІХ–ХХ ст. була пов'язана передусім з іменами М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Дж.Тойнбі. У 1990-2000-і роки історіографія поповнилась новими дослідженнями, присвяченими цивілізаційному осягненню історії, й сьогодні говорять про особливий напрямок в історіографії – цивіліографію, тобто науку про цивілізації (Ю.Б.Черняк).

Проте серйозних результатів поки що вдалося досягти головним чином на рівні філософії історії. В Україні в цьому плані вирізняються праці Ю.В.Павленка, С.Б.Кримського, Ю.М.Пахомова. Водночас власне історична наука, насамперед на рівні «зв'язування» фактів, вперед далеко не просунулася. Це обумовлено недостатньою розробленістю самої методології цивілізаційного аналізу історії. І хоча в рамках постнекласичної науки з'явилися теорії, що полегшують створення такої методології, як-от системна теорія німецького соціолога Нікласа Лумана, вони й досі не залучені до методологічного арсеналу історичної науки.

Такий стан речей в історіографії до певної міри стримує й розвиток інших соціально-гуманітарних наук, котрі послуговуються її матеріалами. Це робить актуальним для історичної науки опрацювання дієвої методології цивілізаційного аналізу всесвітньої історії, придатної для застосування в практиці історичних досліджень.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація пов'язана з науковою темою кафедри всесвітньої історії та міжнародних відносин Запорізького національного університету «Міжнародні відносини та політичний розвиток зарубіжних країн».

**Об'єктом** дисертаційного дослідження є всесвітня історія як єдиний, внутрішньо когерентний історичний процес.

**Предмет** дисертаційного дослідження – зміст всесвітньої історії в світлі методології цивілізаційного аналізу історичного процесу.

**Мета** дослідження полягає в тому, щоб на основі аналізу концепцій цивілізаційного розвитку людства, висунутих історіософською думкою, та узагальнення й критичного переосмислення методологічних надбань історичної й інших соціально-гуманітарних наук запропонувати дієву для сьогодення методологію цивілізаційного аналізу історичного процесу.

Для досягнення цієї мети вирішувалися такі дослідницькі **завдання**:

– переосмислити напрями та досягнутий рівень методологічних пошуків у науковій літературі в галузі досліджень всесвітньої історії та історії цивілізацій;

– охарактеризувати джерельну базу дослідження історії цивілізацій та існуючої методології цивілізаційного аналізу;

– окреслити методи розкриття методологічного потенціалу історіософських та конкретно-наукових досліджень у галузі історії цивілізацій;

– проаналізувати теоретико-методологічний потенціал «класичних» теорій цивілізацій (М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Дж.Тойнбі) у дослідженні всесвітньої історії;

– визначити ступінь співвіднесеності методологічного інструментарію історіософських теорій М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Дж.Тойнбі з традиційними методологічними установками історичної науки;

– проаналізувати напрями концептуального осмислення когерентності всесвітньої історії в історичній науці й історіософії та його методологічні труднощі;

– з'ясувати роль проблеми суб'єкт-об'єктної дихотомії історичного факту та історичного джерела в ускладненні пошуку зв'язності процесів у всесвітній історії;

– розкрити методологічний потенціал у дослідженні всесвітньої історії системно-комунікативної теорії німецького соціолога Н.Лумана;

– обґрунтувати на підставі системно-комунікативної теорії методологію встановлення внутрішньої смислової зв'язності масивів історичних фактів та джерел;

– обґрунтувати методологію системного дослідження історії цивілізацій та міжцивілізаційних зв'язків;

– описати на основі розробленої методології структурні схеми системного аналізу історичної еволюції локальних цивілізацій сучасності – Індійської, Китайської, Західної, Латиноамериканської, Євразійської;

– визначити загальну схему порівняльного аналізу цивілізацій та аналізу їх взаємодії на рівні країн і регіонів у добу глобалізації.

**Хронологічні рамки** дослідження: для проблем розвитку методології цивілізаційного аналізу історичного процесу – з середини ХІХ ст. (час виникнення теорії локальних цивілізацій) до сьогодні, для проблем аналізу історії цивілізацій – з І тис. до н.е. (часу становлення перших цивілізацій із числа існуючих сьогодні) до початку ІІІ тис. н.е.

**Наукова новизна** дисертації: У роботі вперше показано зміст, хиби і досягнення радянської методології історії та її суперечливу трансформацію в пострадянську добу на нових, цивілізаційних засадах. Вперше на основі методів семіотики та деконструкції проаналізовані праці вчених-цивілізаційників М.Данилевського, О.Шпенглера, А.Тойнбі, виявлено їхню методологію та ступінь її придатності для застосування в історичній науці. Вперше досліджено

одну з найскладніших методологічних проблем історичної науки – труднощі з виявленням когерентності всесвітньої історії та їх причину – трактовку історичного факту та історичного джерела в дусі суб'єкт-об'єктної дихотомії, достатньо вже застарілу в умовах постнекласичної науки. Вперше вивчено можливості застосування теорії суспільних комунікацій Н.Лумана в методології історичної науки, зокрема, в дослідженні історичних фактів та історичних джерел. Вперше розроблено основи методології цивілізаційного аналізу всесвітньої історії як когерентного процесу на базі нової трактовки історичного факту й історичного джерела та опрацьованого в дисертації методу спостереження другого порядку, а також застосовано вказану методологію для вивчення й інтерпретації історії сучасних цивілізацій, зокрема в умовах глобалізації.

**Наукове значення** результатів дослідження полягає в тому, що дисертаційна робота створює нову й цілісну методологію цивілізаційного аналізу всесвітньої історії, пропонує вченим-історикам один із можливих і достатньою мірою завершених варіантів методології аналізу історичних фактів і джерел, історичного процесу в цілому. Це особливо важливо в умовах, коли достатньо чітко окреслилась методологічна криза історичної науки.

**Практичне значення дисертації.** Результати дослідження можуть бути застосовані при написанні наукових статей, монографій, дисертацій із всесвітньої історії, історії України, історії цивілізацій, дослідженні проблем міжнародних відносин та країнознавства, укладанні навчальних посібників і підручників, розробці загальних і спеціальних вузівських курсів з історії та методології історичної науки.

**Особистий внесок здобувача** полягає в самостійній постановці й розв'язанні всього комплексу завдань дисертаційного дослідження.



**Апробація результатів дисертації.** Основні положення й висновки дослідження були апробовані на 23 наукових конференціях: республіканській (Росія) конференції «История Советской России: новые идеи, суждения» (Тюмень, 1991 р.); республіканській (Україна) конференції «Политические партии и общественные движения в СССР: теория, история и современность» (Донецьк, 1991 р.); Міжнародній науковій конференції «Цивилизационные и формационные подходы к изучению отечественной истории: теория и методология» (Москва, 1995 р.); Регіональній науково-практичній конференції «Концепція національного виховання і шляхи її реалізації» (Запоріжжя, 1995 р.); Регіональній науковій конференції «Розвиток культури української нації та культур національних меншин: історія, сучасний стан, перспективи (на матеріалах Південного Сходу України)» (Запоріжжя, 1995 р.); Науковій конференції викладачів і студентів ЗДУ (Запоріжжя, 1995 р.); Науковій конференції «Міжнародні зв'язки народів Європи» (Запоріжжя, 1996 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Україна – країни Сходу: від діалогу педагогічних систем до діалогу культур та цивілізацій» (Київ, 2000 р.); Міжнародній науковій конференції «Україна в контексті процесів глобалізації: нові реалії та національна стратегія» (Дніпропетровськ, 2001 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Східний світ: людина і суспільство» (Київ, 2004 р.); Всеукраїнській науково-теоретичній конференції «Методологія соціального пізнання: здобутки і проблеми» (Запоріжжя, 2005 р.); Четвертій міжнародній науково-теоретичній конференції «XXI століття: Альтернативні моделі розвитку суспільства. Третя світова теорія» (Київ, 2005 р.); VI Всеукраїнській науково-практичній конференції «Державна етнонаціональна політика: правовий та культурологічний аспекти в умовах Півдня України» (Запоріжжя, 2005 р.); Міжнародній науковій конференції «Філософія та методологія

гуманітарних наук: актуальність і перспективи розвитку» (Чернівці, 2006 р.); Всеукраїнській науковій конференції «Література й історія» (Запоріжжя, 2006 р.); Науковій конференції викладачів і студентів Запорізького національного університету (Запоріжжя, 2007 р.); VII Всеукраїнській науково-практичній конференції «Державна етнонаціональна політика: правовий та культурологічний аспекти в умовах Півдня України» (Запоріжжя, 2007 р.); II Міжнародній науково-практичній конференції «Україна в системі сучасних цивілізацій: трансформація держави і громадянського суспільства» (Одеса, 2008 р.); Міжнародній науковій конференції «Україна в європейському цивілізаційному процесі: проблеми соціальної та інтелектуальної історії» (Дніпропетровськ, 2009 р.); III Міжнародній науково-практичній конференції «Україна в системі сучасних цивілізацій: трансформація держави і громадянського суспільства» (Одеса, 2010 р.); VIII Всеукраїнській науково-практичній конференції «Державна етнонаціональна політика: правовий та культурологічний аспекти в умовах Півдня України» (Запоріжжя, 2009 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Професійна підготовка фахівців з міжнародних відносин, зовнішньої політики і дипломатії в Україні: завдання, досвід, перспективи» (Київ, 2010 р.); Науковій конференції професорсько-викладацького складу ЗНУ «Науковий потенціал Запорізького національного університету та шляхи його розвитку» (Запоріжжя, 2010 р.).

Дисертація обговорена і рекомендована до захисту на спільному засіданні кафедр всесвітньої історії та міжнародних відносин і кафедри новітньої історії України Запорізького національного університету.

**Публікації.** Результати дисертаційного дослідження опубліковані у 55 публікаціях загальним обсягом 58 др. арк., серед яких одна монографія (22,5 др. арк.), 25 наукових статей у

періодичних фахових виданнях України, 28 публікацій статей у нефахових виданнях, матеріалів і тез наукових конференцій.

***Монографія:***

1. Проблеми методології цивілізаційного аналізу історичного процесу [монографія]. – Запоріжжя: Запорізький національний університет, 2011. – 310 с.

***Рецензії:***

Турченко Ф. Г. [Рец.]: Космина В. Г. Проблеми методології цивілізаційного аналізу історичного процесу [монографія]. – Запоріжжя, 2011. – 310 с. / Ф. Г. Турченко // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя: ЗНУ, 2010. – Вип. ХХІХ. – С. 369–373; Орлянський В. С. Проблемы методологии цивилизационного анализа исторического процесса. Рецензия на монографию: Космина В. Г. Проблеми методології цивілізаційного аналізу історичного процесу. – Запоріжжя : ЗНУ, 2011. – 310 с. / В. С. Орлянський // Гілея : науковий вісник : зб. наук. праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІР УАН, 2011. – Вип. 48. – С. 789–797; Добролюбська Ю. А. Новий підхід до всесвітньої історії. [Рец.] : Космина В. Г. Проблеми методології цивілізаційного аналізу історичного процесу. – Запоріжжя : ЗНУ, 2011. – 310 с. / Ю. А. Добролюбська // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя: ЗНУ, 2011. – Вип. ХХХ. – С. 298–299.

***Навчальний посібник:***

2. Вступ до історії сучасної цивілізації. Конспект лекційного курсу. Навчальний посібник для студентів гуманітарних спеціальностей. – Запоріжжя: Просвіта, 2001. – 76 с.

***Статті у наукових фахових виданнях:***

3. Антонио Нариньо и проблема федерализма в Новой Гранаде // Наукові праці історичного факультету. Вип. ІІІ. Міжнародні

- відносини і проблема державного будівництва в країнах Європи і Америки. – Бердянськ – Запоріжжя, 1998 – С.114-127.
4. Радянська методологія історії й офіційна ідеологія // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2004. – Вип. XVIII.– С.279 – 286.
  5. Про здобутки в радянській методології історії // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта. – Вип.. XIX. – С.325–333.
  6. Теорія культурно-історичних типів М. Данилевського і методологія історії // Український історичний журнал. – 2006. – № 1. – С. 183–196.
  7. Історія та історична наука в органіцистській інтерпретації М. Данилевського // Історичний журнал. – 2006. – № 4. – С. 47–54.
  8. Специфіка Латиноамериканської цивілізації і деякі проблеми методології цивілізаційного аналізу // Культурологічний вісник. Випуск 17. – Запоріжжя, 2006. – С.32–38.
  9. Історичний метод Освальда Шпенглера // Український історичний журнал. – 2006. – № 6. – С.189–203.
  10. Цивілізаційний аналіз у країнознавчих студіях: теоретико-методологічний аспект // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2006. – Випуск XX . – С. 313–322.
  11. Органіцистська методологія в теоріях локальних цивілізацій // Культурологічний вісник: науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. – Запоріжжя : Просвіта, 2007. – Випуск 18. – С. 34–40.
  12. Методологічні контрверзи «дослідження історії» А.Дж.Тойнбі // Український історичний журнал. – 2007. – № 5. – С.145–158.
  13. Проблема історичного факту в класичній, некласичній та постнекласичній науці // Наукові праці історичного факультету

- Запорізького національного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2007. – Випуск XXI. – С.426–435.
14. Історичний факт у цивілізаційному аналізі історії // Історичний журнал. – 2008. – № 1. – С.47–62.
  15. Системна соціологічна теорія Н.Лумана та її застосування в дослідженні Голодомору 1932–1933 рр. в Україні // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2008. – Випуск XXII. – С.77–87.
  16. Махновщина: деякі питання методології соціологічного аналізу // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2009. – Випуск XXV. – С.47–57.
  17. Історичне джерело в цивілізаційному аналізі історії // Історичний журнал. – 2009. – № 6. – С.118–122; 2010. – № 1–3. – С.121–130.
  18. Методологічні проблеми цивілізаційного співвіднесення України та Заходу в нову й новітню добу // Наддніпрянська Україна: історичні процеси, події, постаті. Збірник наукових праць. – Вип. 7. – Дніпропетровськ: ДНУ, 2009. – С. 17–28.
  19. Суб'єкт-об'єктна дихотомія історичного джерела і питання когерентності історичного процесу // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2009. – Вип.. XXVII. – С. 301–309.
  20. Історія Індійської цивілізації: деякі питання системного аналізу // Слов'янський вісник: Збірник наукових праць. Серія «Історичні та політичні науки» Рівненського державного гуманітарного університету та Рівненського інституту слов'янознавства Київського славистичного університету. Випуск 8. – Рівне: РІС КСУ, 2009. – С. 127–140.
  21. Цивілізаційний аналіз історії у світлі системної теорії Н. Лумана //

- Український історичний журнал. – 2010. – № 1. – С.165-178.
22. Проблема когерентності історичного процесу і методологія історії // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. – 2010. – № 1. – С. 87–92
23. До питання про стильову єдність локальної цивілізації // Культурологічний вісник: науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. – Запоріжжя: Просвіта, 2010. – Випуск 24. – С. 38–44.
24. Становлення Євразійської цивілізації: деякі аспекти системного аналізу російської історії // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя: ЗНУ, 2010. – Вип.. ХХІХ. – С. 331–340.
25. Проблеми застосування системної теорії в країнознавчих дослідженнях // Культурологічний вісник: науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. – Запоріжжя: Просвіта, 2011. – Випуск 26. – С. 14–19.
26. Китайська цивілізація: формування смислової системи комунікацій // Слов'янський вісник: Збірник наукових праць. Серія «Історичні та політичні науки» Рівненського державного гуманітарного університету та Рівненського інституту слов'янознавства Київського славистичного університету. Випуск 11. – Рівне: РІС КСУ, 2011. – С. 70–76.
27. Цивілізаційний аналіз всесвітньої історії як проблема історіографії // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя: ЗНУ, 2011. – Вип. ХХХ. – С. 213–223.

***Статті у наукових виданнях, матеріали, тези, посібники:***

28. Октябрь и рождение государственного абсолютизма // История Советской России: новые идеи, суждения. Тезисы докладов республиканской научной конференции. Ч.1. – Тюмень: ТГУ,

1991. – С.19-21.
29. Государственный абсолютизм и партия // Политические партии и общественные движения в СССР: теория, история и современность. Тезисы докладов республиканской научно-практической конференции. Секция 2. – Донецк: ДонГУ, 1991. – С.150-152.
30. Цивілізаційний вимір національного виховання // Концепція національного виховання і шляхи її реалізації. Тези виступів на регіональній науково-практичній конференції. – Запоріжжя: ЗДУ, 1995. – С.85-87.
31. До питання про визначення цивілізаційної належності України // Розвиток культури української нації та культур національних меншин: історія, сучасний стан, перспективи (на матеріалах Південного Сходу України). Тези доповідей регіональної наукової конференції. – Запоріжжя: ЗДМІ, 1995. – С.11-12.
32. Всесвітня історія як історія цивілізацій: проблема менталітету // Тези доповідей наукових конференцій викладачів і студентів університету . Випуск V. Ч. II. – Запоріжжя: ЗДУ, 1995. – С.16-17 (співавтор В.Є.Гривцов).
33. Національне виховання та його цивілізаційні засади // Актуальные проблемы воспитательной работы в вузе. Выход 1. – Запорожье, 1996. – С.78-86.
34. Украина – западная периферия Евразийской цивилизации: методология проблемы // Цивилизационные и формационные подходы к изучению отечественной истории: теория и методология (Конкретно-исторические проблемы). Вып.1. – М.: МАДИ, 1996. – С. 31-133.
35. Україна в євразійсько-західному міжцивілізаційному діалозі // Міжнародні зв'язки народів Європи. Матеріали наукової конференції 1-2 листопада 1996 р. – Запоріжжя: РА “Тандем У”, 1996. – С. 44-46.

36. Євразійсько-ісламський діалог: український варіант // Нариси культури українців Півдня. Серія 2. – Запоріжжя, 1997. – С. 3-4.
37. Вступ до історії сучасної цивілізації. Програма лекційного курсу та плани семінарських занять. – Запоріжжя: ЗДУ, 1997. – 39 с.
38. Місце України в міжцивілізаційному діалозі Заходу і Сходу: методологія проблеми // Україна – країни Сходу: від діалогу педагогічних систем до діалогу культур та цивілізацій: матеріали наук.-практ. конф., 11-13 травня 2000 р. – К.: Фенікс, 2001. – С.19-23.
39. Викладання історії східних цивілізацій у середній та вищій школі: мета і зміст // Україна – країни Сходу: від діалогу педагогічних систем до діалогу культур та цивілізацій: матеріали наук.-практ. конференцій., 14-16 травня 1999 р. і 11-13 травня 2000 р. – К.: Фенікс, 2001. Вип..2. – С.58-60.
40. Культурно-цивілізаційна антропологія. Конспект лекційного курсу. – Запоріжжя: Ун-т “Україна”, 2001. – 2,8 друк. арк.
41. Глобалізація і зіткнення цивілізацій // Світова цивілізація і міжнародні відносини. – 2002. – №1. – С.37–48.
42. Поняття “цивілізація” та “цивілізаційний підхід” в історичній науці //Збірник наукових праць Бердянського державного педагогічного університету. № 7. Актуальні питання методики викладання історії – Бердянськ: БДПУ, 2002. – С. 17–22.
43. Україна – Схід – Захід: до формування цивілізаційної парадигми дослідження історії // Східний світ: людина і суспільство. Матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції 23–24 квітня 2004 р. – К.: Фенікс, 2005. – 0,25 др.арк.
44. Історична наука і радянська методологія історії: проблема методу // Методологія соціального пізнання: здобутки і проблеми. Матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції. 25 травня 2005 р. – Запоріжжя: Просвіта, 2005. – С.114-116.



45. Ідеї “Зеленої книги” М.Каддафі в цивілізаційному вимірі // XXI століття: Альтернативні моделі розвитку суспільства. Третя світова теорія. Матеріали четвертої міжнародної науково-теоретичної конференції 26–27 травня 2005 р. Частина I. – Київ: Фенікс, 2005. – С.66–68.
46. Етнос і цивілізація в органіцистській трактовці М. Данилевського // Державна етнонаціональна політика: правовий та культурологічний аспекти в умовах Півдня України. Збірник наукових праць VI Всеукраїнської науково-практичної конференції 6–8 жовтня 2005 року, м.Запоріжжя. – Запоріжжя: Облдержадміністрація, ЗНТУ, 2005. – С.30–32.
47. “Нефілософська філософія” О.Шпенглера і проблеми методології історії // Філософія гуманітарних наук: актуальність і перспективи розвитку. Матеріали наукової конференції. 5-6 жовтня 2006 р. – Чернівці: Рута, 2006. – С. 184–188.
48. Латиноамериканская цивилизация и ее истоки // Цивилизационная структура современного мира: В 3-х т. Т. II. Макрохристианский мир в эпоху глобализации. – К.: Наукова думка, 2007. – С.325–333.
49. Колониальная Латинская Америка: формирование основ новой цивилизации // Цивилизационная структура современного мира: В 3-х т. Т. II. Макрохристианский мир в эпоху глобализации. – К.: Наукова думка, 2007. – С. 333–344.
50. Латиноамериканская цивилизация в XIX–XX вв. // Цивилизационная структура современного мира: В 3-х т. Т. II. Макрохристианский мир в эпоху глобализации. – К.: Наукова думка, 2007. – С.374–385.
51. Проблема історичного факту в умовах кризи соціально-гуманітарних наук // Збірник тез наукової конференції студентів, аспірантів та молодих вчених 2007 р. – Запоріжжя: ЗНУ, 2007. – С. 39–43.

52. Методологічний аспект системного дослідження Українського Голодомору // Голодомор 1932–1933: запорізький вимір. – Запоріжжя: Просвіта, 2008. – С.23–38.
53. Сучасні цивілізації в світлі постнекласичної соціології // Україна в системі сучасних цивілізацій: трансформації держави та громадянського суспільства. 26–27 червня 2008 р. Матеріали II-ї Міжнародної науково-практичної конференції. – Одеса: «ВМВ», 2008. – С.102–104.
54. Євроатлантична інтеграція України в геокультурному вимірі // Україна–НАТО: питання євроатлантичної інтеграції України. Матеріали інформаційно-просвітницького семінару «Роль суспільства у здійсненні політики євроатлантичної інтеграції України» – Запоріжжя: ЗНУ, 2008. – С.19–22.
55. Україна в світі цивілізацій і пост-цивілізаційних соціальних систем // Україна в системі сучасних цивілізацій: трансформації держави та громадянського суспільства. 21–22 травня 2010 р. Матеріали III-ї Міжнародної науково-практичної конференції. – Одеса: ВМВ, 2010. – Т.1. – С. 144–147.

**Структура дисертації** визначена метою та завданнями дослідження. Дисертація включає в себе вступ, п'ять розділів, поділених на підрозділи, висновки, список використаних джерел та літератури (681 найменування). Загальний обсяг дисертації становить 470 сторінок машинописного тексту, з них основного тексту – 395 сторінок.

У першому розділі зроблено аналіз історіографії проблеми та джерельної бази, охарактеризовано методологічну базу дисертаційного дослідження. Другий розділ присвячено вивченню теоретичного потенціалу та методологічного арсеналу засадничих концепцій цивіліографії («класичних» теорій М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Дж.Тойнбі) з точки зору їх відповідності

методологічним стандартам історичної науки. У третьому розділі піддаються аналізу методологічні труднощі в історичній науці XIX–XX ст. з виявленням когерентності (зв'язності) історичного процесу, передусім на базовому рівні – рівні історичних фактів та історичних джерел. У четвертому розділі запропоновано новий методологічний підхід до встановлення внутрішньої зв'язності фактів та джерел, можливість якого випливає з постнекласичної системно-комунікативної теорії німецького соціолога Н.Лумана, а також спосіб його застосування в системному дослідженні розвитку цивілізацій та міжцивілізаційних зв'язків. У п'ятому розділі викладено загальні схеми системного аналізу історичної еволюції локальних цивілізацій сучасності на основі вказаної методології, передусім цивілізацій: Індійської, Китайської, Західної, Латиноамериканської та Євразійської. У висновках подано загальний підсумок дослідження.

## РОЗДІЛ 1

### ІСТОРІОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Специфіка теми дисертаційної роботи обумовлює тісне переплетення історіографії проблеми, джерельної бази та методології дослідження. Зокрема, в певному аспекті постає доволі умовним розрізнення між джерельною базою та історіографією. Адже з погляду системно-комунікативної інтерпретації суспільства, яка взята нами за основу опрацювання теми, огляд історіографії проблеми – це не лише аналіз ступеня дослідженості теми. Він може трактуватися й як огляд джерел із вивчення історичної науки, передусім її галузі – всесвітньої історії, а в більш широкому розумінні – джерел із вивчення історії самих Західної та Євразійської цивілізацій останніх двох століть, де філософські, соціологічні, історичні та історико-методологічні тексти виступають самоописами конкретної цивілізації, самоописами її «бачення» себе і світу в історичному розрізі – свого походження, розвитку, стану в конкретний відрізок часу. В цьому аспекті вказані тексти є такими ж історичними джерелами, що й сакральні тексти при вивченні історії цивілізацій у тривалому часовому інтервалі.

#### **1.1. Історіографія проблеми**

Відповідно до класифікації наукових методів аналіз належить до класу логічних дій загальнонаукового значення. Він являє собою сукупність процедур, сутністю яких є мислений поділ об'єкта на його складники, виявлення його структури, відокремлення суттєвого від несуттєвого, зведення складного до простого [537, с. 166]. Історична наука в своєму аналізі всесвітньої історії як цілого оперує такими

найменшими одиницями поділу як елементарні історичні факти. Але вивчають людину і людське суспільство, а відтак у тій чи іншій мірі мають справу з їх історією й низка інших соціально-гуманітарних дисциплін, передусім філософія історії, соціологія, культурологія та ін. Для них є звичним поділ всесвітньої історії на частини, що вже становлять певні цілісності та уможливають змістовне вивчення явищ і процесів відповідно до предметного поля кожної дисципліни.

Тож аналіз всесвітньо-історичного процесу, а тим більше – цивілізаційний його аналіз, здійснювався різними дисциплінами. Але методологічний досвід у цій галузі вони накопичили різний, по-своєму суперечливий, інтегрувати який непросто. Тому в нашому історіографічному огляді наукову літературу (із її неосяжної кількості виберемо знакові твори) умовно розмежуємо на три групи праць: з філософії історії та загальної соціології, з теорії цивілізацій та цивілізаційного аналізу, з методології історичної науки.

**Література з філософії історії та соціології.** Філософію історії визначають як галузь філософського знання, що вивчає історичний процес та його складові як своєрідні, внутрішньо розгалужені та водночас цілісні утворення в їх взаємозв'язку і змінах, природу, способи і форми історичного пізнання, основні особливості, ланки і рівні використання історичних знань [495, с. 367]. Елементи такого роду знання здавна накопичувались як у Європі (античність та християнське середньовіччя), так і в інших культурно-історичних регіонах світу. Формування ж філософії історії як самостійної галузі філософії, очевидно, є сенс віднести до доби Просвітництва, коли побачила світ праця Вольтера «Філософія історії» (1765), а термін «історія» почав уживатися в однині. Примітно, що вона осмислювала відомі факти минулого ще до того, як історія почала перетворюватись на науку (XIX ст.), і могла чудово обходитись без специфічних здобутків такої науки. Провідною темою цієї філософської дисципліни

стала проблема єдності всесвітньої історії та пошук якихось універсальних історичних законів.

По-своєму така єдність проступала в концепції залежності суспільного розвитку від географічного середовища. У річищі універсального географічного детермінізму був написаний уже трактат Ш.Л.Монтеск'є «Про дух законів» (1748) [369]. Але визнання універсальної ролі географічного чинника в історичній гносеології давало інший результат з погляду історичної онтології. Визнаючи його вирішальний вплив на єдину людську природу, німецький філософ Й.-Г.Гердер [104] обґрунтував ідею, що й кожен народ має власну, неповторну форму культури, а отже, людська історія розпадається на безліч самодостатніх культур різних народів з притаманними тільки їм укладами життя та системами цінностей. І саме ця їх своєрідність є об'єктом філософського осмислення. На поглядах Й.-Г.Гердера явно відбилася історична концепція неаполітанського філософа Дж.Віко [86] про зміну у народів трьох історичних ер – «божественної», «героїчної» та «людської», кожній із яких властива власна колективна свідомість і цілісна система культури.

Ідеї різноманіття несхожих між собою культур до певної міри протистояла універсалістська концепція прогресу людства. Ще Вольтер надавав вирішального значення розвитку людського розуму, що забезпечує вдосконалення всіх сторін людського життя, включаючи матеріальну культуру (техніку, економіку тощо). Наприкінці XVIII Ж.А.Н.Кондорсе [230] всю історію людського роду подавав як закономірний послідовний рух до все більш розумного порядку речей: розвитку наук про світ, звільнення від «тиранії» природи, гноблення й громадянської нерівності в суспільстві. Утім, існувала й думка, яку відстоював Ж.-Ж.Руссо [458], що прогрес наук і мистецтв не пішов на благо людям, а досягався за рахунок притуплення їх здатності відчувати й переживати і був наслідком

руйнування «природного стану» людей та поширення ідеї приватної власності.

Німецький філософ І.Кант [202] хід всесвітньої історії трактував як реалізацію універсального телеологічного «плану природи» для людства (на відміну від законів, що діють у природі). Г.В.Ф.Гегель [101] убачав у всесвітній історії дію універсальних законів діалектики. Світова історія є процесом саморозвитку Абсолютного духу, Божественного начала, що виявляє себе в розвитку людської культури: що розумне, те дійсне, що дійсне, те розумне. У всесвітній історії цей єдиний Дух почергово проявлявся в розвитку низки історичних культур світу, хоча існували й існують народи «неісторичні». Альтернативну, матеріалістичну, версію всесвітньої історії запропонував К.Маркс [330; 331; 333 та ін.], який «переніс» дію законів діалектики з царини Духу в царину природи та суспільства, передусім у сферу матеріального виробництва та виробничих відносин, внаслідок чого єдина світова історія розглядалася як послідовна зміна низки способів виробництва і пов'язаних із ними суспільно-економічних формацій.

В середині ХІХ ст. позитивістську лінійно-стадіальну концепцію історії людства висунув засновник соціології О.Конт [236]. Соціологію як теоретичну науку він поділяв на соціальну статику, що вивчає закони суспільного порядку в усіх його складових, та соціальну динаміку, що відкриває закони прогресу суспільства. При цьому історичний розвиток людства є абсолютно уніфікованим процесом відповідно до його розумового прогресу, що, як і розвиток окремої людини, проходить через три стадії – теологічну, метафізичну та наукову (позитивну). Ці ідеї були розвинені Дж.Ст.Мілем та Г.Спенсером, який, щоправда, «соціальну фізику» О.Конта замінив «соціальною біологією», прирівнявши людське суспільство до живого організму, що, розвиваючись, внутрішньо диференціюється й

ускладнюється. Про визначальну роль навколишнього середовища у забезпеченні суспільного прогресу писали І.Тен і Г.Т.Бокль.

Суто раціоналістичним уявленням позитивістів про всесвітню історію та її дослідження протистояла «філософія життя», що також ґрунтувалася на біологізаторстві. Вона спиралася на ідею, що об'єктом філософії є світ як ціле, як Всежиття, котре в часовому вимірі і є історією. Зачинателем цієї течії вважається німецький філософ А.Шопенгауер, що трактував світ як «волю», а його бачення – лише як уявлення [590]. Його послідовник Ф.Ніцше вважав внутрішньою суттю буття «волю до влади», а раціональне трактування антикварної історії як начебто моральної «наставниці життя» – безумовно шкідливим [385]. «Філософія життя» пропонувала досягти історію в усій її життєвій цілісності, але не через систематизацію та раціоналізацію позитивістського гатунку, а через її ірраціональне, інтуїтивне сприйняття. Обґрунтовувалися такі шляхи цілісного сприйняття історії як герменевтика і співпереживання (В.Дільтей [142]), інтуїтивізм (А.Бергсон [42], фізіогноміка (О.Шпенглер [591]).

Не згодні з підходами до історії з боку прихильників і позитивізму, і «філософії життя», філософи баденської неокантіанської школи висунули свій варіант поділу наук – за методами досліджень. В.Віндельбанд [87] назвав головним методом наук про природу номотетичний (встановлення законів), а наук про культуру – ідіографічний (опис особливого). Г.Ріккерт у книзі «Науки про природу і науки про культуру» [448] трактував їх, відповідно, як генералізуючий (узагальнюючий) та індивідуалізуючий, або історичний, методи. Причому останнім методом досліджуються не одиничні факти, а особливі за характером явища, в т.ч. досить складні за структурою: особистість, ціле століття історії, соціальний або релігійний рух, народ тощо [448, с. 78].

Прагнув не протиставляти, а навпаки – у певний спосіб поєднати



бачення історії та методи неокантіанства й позитивізму, німецький соціолог та історик М.Вебер. У низці своїх праць, найвідомішою з яких є «Протестантська етика та дух капіталізму» (1904) [75; див. також: 76; 77], він обґрунтував і плідно використав в аналізі історії теоретико-методологічну конструкцію «ідеального типу». Отримана в результаті акцентування, посилення, логічного зв'язування неоднорідних явищ, що зустрічаються в різні епохи в різних культурах, вона дозволяла проводити системний порівняльний аналіз релігій, їхньої господарської етики, типів правління тощо. Ставали можливими типологічно однакові підходи до різних цивілізацій світу і водночас визнавалася їхня несхожість одна з одною. В арсеналі соціології й філософії історії з'явився «людський вимір» соціальних подій, а соціальні дії типологізувалися за схемою: цілераціональні – цінніснораціональні – афективні – традиційні. Утім, як і в «філософії життя», неокантіанстві чи позитивізмі, ідеально-типичні моделі та висновки не виводилися з практики історіографії, а накладалися на неї «згори».

Остання обставина давала простір розвитку й інших впливових соціологічних теорій, у т.ч. позитивістських. Однією з них була методологічна концепція французького соціолога Е.Дюркгейма [157]. Згідно з нею, суспільство є реальністю особливого роду, елементарними «цеглинками» якої виступають соціальні факти (факти колективної свідомості і морфологічні факти, що забезпечують порядок і зв'язок між індивідами), котрі існують об'єктивно, а на індивіда впливають примусово. Їх вивченням і має займатися соціологія. Всесвітня історія являє собою перехід від простого, архаїчного суспільства, побудованого на механічній солідарності людей (за подібністю ознак), до складного, індустріального суспільства, що характеризується органічною солідарністю людей (за принципом взаємодоповнюваності індивідів).

Виявлення першооснов структурної єдності суспільства і ролі в ній колективних уявлень визначило в ХХ ст. головну тему французької соціології та філософії історії, а відтак – й історіографії. На початку ХХ ст. Ф.Сіміан і А.Берр виступили за поширення на історію методів соціології й досягнення на цій основі історичного синтезу. Цю ідею намагалася реалізувати Школа «Анналів», що ставила за мету колективне написання «тотальної історії», яка в ідеалі має бути всесвітньою. М.Блок писав, що «єдина справжня історія, можлива лише при взаємодопомозі, – це всесвітня історія» [52, с. 29]. Однак реально Школі вдалися тільки масштабні структурні описи окремих періодів і структур історії цивілізації в Європі, притому на підставі соціологічних та культурологічних узагальнень. Це продемонстрували передусім праці Ф.Броделя [61; 62; 63], Ж.Ле Гоффа [293], П.Шоню [588; 589].

Американський соціолог російського походження П.О.Сорокін розробив свою версію інтегральної соціології, яка включала дослідження соціальної мобільності та стратифікації. У праці «Соціальна і культурна динаміка» [492; див. також: 493] весь історичний процес він подав як циклічну зміну (флуктуацію) трьох типів культури: чуттєвого (панування чуттєвого сприйняття дійсності), ідеаціонального (панування раціонального мислення) та ідеалістичного (панування інтуїтивного способу пізнання), що в своєму поєднанні утворюють суперсистему культури. Її характер зумовлюється домінуванням одного з типів, а зміни в їх домінуванні визначають її динаміку і, нерідко, здатність поширювати свій цивілізаційний вплив на решту світу.

Іншу концепцію веберівської соціології – концепцію соціальної дії – Т.Парсонс розвинув у системну теорію соціальної дії, а на її ґрунті побудував потужну теорію соціальних систем [658; 401]. В останні десятиліття ХХ ст. ця теорія була конкретизована і

модифікована в теорії комунікативної дії Ю.Габермаса [638; 639; 549; 550]. А в царині системного бачення всесвітньої історії значну популярність здобула світосистемна теорія американського соціолога й історика І.Валлерстайна [675; 71]. Згідно з нею, колишня ойкумена локальних світ-економік та світ-імперій із XVI ст. поступово перетворюється на єдину капіталістичну світ-систему, що охопила вже весь світ. Остання має свій центр (раніше це була Англія, а тепер – США), напівпериферію та периферію і розвивається як єдине ціле під диктовку процесів ринкової економіки. Схожу ідею «центральної цивілізації» обґрунтував Д.Вілкінсон [677].

Всі ці системні теорії по-своєму логічно вибудовані, але вони зазвичай не впливають із конкретики історичних досліджень, формуються без урахування практики вивчення історичних фактів і джерел, а тому в багатьох відношеннях ігнорують і саму історичну реальність. Винятком з-поміж соціологічних (і не тільки соціологічних) теорій є системна теорія німецького соціолога Нікласа Лумана [653; 654], згідно з якою суспільство складається тільки з комунікацій, а отже, елементами системи суспільства постають ті ж самі історичні факти і джерела, взяті в особливому, системно-комунікативному, вимірі. Докладно про цю теорію йтиметься в огляді джерельної бази та в розділі 4 дисертації. Але зазначимо, що на сьогодні в пострадянських країнах уже створена ціла наукова література «луманіани», спрямована на роз'яснення змісту і сенсу доволі складної луманіської теорії, її популяризацію та практичне застосування в науці. Крім багатьох статей і коментарів, тут слід назвати монографії А.Ю.Антоновського [13], О.О.Литвинової [303], О.В.Посконіної та В.В.Посконіна [417–419], а також дисертації А.Ф.Філіппова [540], О.В.Посконіної [420], В.М.Сергєєва [474]. В останній із них білоруський історик пробує «адаптувати» теорію комунікації Н.Лумана до традиційної методології історії й пропонує

дослідницьку модель, теоретичну частину якої становить «принцип комунікативності діалогу історика з джерелом», а практичну – розгляд як комунікативної системи лише внутрішньопартійної дискусії в Білорусі у 20-ті роки ХХ ст. Наперед звужуючи «межі застосовності даної теорії до історичного аналізу», автор використовує лише невелику частку її реального методологічного потенціалу.

Що ж стосується філософії історії, то в ХХ ст. в центрі її уваги перебували болючі проблеми історичного пізнання. Питанням природи і змісту історичної гносеології (в англо-американському варіанті – епістемології) присвятили свої праці відомі філософи, історики, економісти, соціологи. Неогегельянці італієць Б.Кроче [274] та англієць Р.Дж.Колінгвуд [227] піддали критичному аналізу весь попередній розвиток історіографії, відстоюючи думку, що історія є історією передусім духовного життя людей, саморозвитку духу, а історична наука слугує самопізнанню духу. Французькі вчені Р.Арон [16; 17], П.Рікер [450], П.Вен [81], австрієць Л. фон Мізес [354], американець А.Мегілл [345] та ін. у своїх працях вказували на обмеженість власних ресурсів історичної науки у створенні узагальненого опису історії людства, відзначали неминучу суб'єктивність авторів досліджень та підкреслювали особливе значення в цій царині філософії історії. В той же час історіософських праць, де б по-новому осмислювався хід всесвітньої історії, з'являлось мало. Серед небагатьох теорій, що здобули популярність, слід назвати теорію «осьового часу» К.Ясперса [614], теорію стадій економічного зростання В.Ростоу [666], теорію трьох хвиль цивілізації Е.Тоффлера [527].

Але історіософські теорії, як і соціологічні чи культурологічні, залишались «позаісторичними». Уже історик, роблячи ті чи ті теоретичні узагальнення, надає свій смисл історичному процесу, переходячи на позицію філософа. А потім філософ історії ще раз, уже

на свій лад, «переосмислює» історію. При цьому «філософ, – писав П.Рікер, – це той, хто знаходить у історії смисл, відомий наперед» [450, с. 44].

Таке домінування над прикладною історіографією «наперед» заданих (часто апіорних) смислових схем рано чи пізно мало стати предметом власне філософського аналізу. В останній третині ХХ ст. поступова втрата в суспільстві колишньої довіри до великих ідейно-філософських систем, породжених добою Просвітництва («метанаративів»), поєдналася з критичним переосмисленням текстів історичних описів. Праці Ж.Дерріди [140], М.Фуко [547], Х.Уайта [532], а також Ф.Анкерсмита [10], Р.Барта, Ж.Дельоза, Д.Ла Капра, Ю.Крістевої, Ж.-Ф.Ліотара та низки інших авторів сприяли утвердженню у філософії таких постмодерністських течій як постструктуралізм та деконструктивізм, «лінгвістичному повороті» в історіографії.

Результатом було «падіння метанаративів», що означає втрату історіографією колишніх філософських скріп, а відтак – розпад «єдиної історії» як ідеалу доби Просвітництва. В історіографічну практику ввійшло написання різних мікроісторій (К.Гінзбург, Дж.Леві, Н.Земон Девіс, Е.Ле Руа Ладюрі та ін.), історії повсякденності тощо. Провівши відповідне дослідження розвитку історіописання, американський історик А.Мегілл зафіксував щонайменше чотири епістемологічні установки, які по чергово домінували в поглядах на когерентність всесвітньої історії: 1. XVI–XVIII ст. – «існує єдина Історія, і ми вже знаємо, яка вона»; 2. XIX ст. – «єдина Історія існує, проте ми можемо дізнатися, чим вона є, лише після того, як будуть проведені остаточні дослідження»; 3. ХХ ст. – «єдина Історія існує, однак вона ніколи не зможе бути розказаною»; 4. від кінця ХХ ст. – «припущення, що єдина Історія існує, не може бути підтримане ані суб'єктивно, як науковий зачин,

ані об'єктивно, як справжній великий наратив, котрий можна розповісти тепер чи в майбутньому» [345, с. 270–302]. На зламі ХХ–ХХІ ст. філософія історії здебільшого зайнята осмисленням того, що сталося, та пошуками якогось виходу із «ситуації постмодерну» [Див.: 144; 147; 475, 487; 488, та ін.].

**Література з теорії цивілізацій та методології цивілізаційного аналізу.** *Публікації з теорії цивілізацій.* Тривалий час (приблизно, до 60–70-х років ХХ ст.) цивілізаційний аналіз у тих чи інших формах практикувався в рамках різних цивілізаційних теорій як їхній елемент, але самостійної методологічної рефлексії у науковій літературі не мав.

Вважається, що поняття «цивілізація» в сучасному розумінні вперше з'явилося у трактаті французького економіста-фізіократа маркіза В.Р. де Мірабо «Друг людини, або Трактат про населення» (1756) [186, с. 59]. З того часу його застосовували в різних контекстах, із різним смисловим наповненням, але зазвичай застосовували й застосовують для позначення великих соціокультурних спільнот людей, що з'являються, принаймні, з появою писемності. Виграшною стороною і теорій світових цивілізацій (періодів в історії людства), і теорій локальних цивілізацій є те, що вони передбачають розгляд всесвітньої історії в нерозривній внутрішній єдності матеріальних, духовних, соціальних, політичних тощо чинників. Висунення ж цих різноманітних теорій, що сьогодні сприймаються як складники однієї багатопланової теорії цивілізацій, відбувалося здебільшого в контексті філософсько-історичного або соціологічного бачення всесвітньої історії.

Докладний огляд цих теорій немає потреби робити, оскільки він уже здійснений у працях І.М.Іонова та В.М.Хачатурян [186; 187]. Варто, однак, назвати тих авторів, чий внесок у теорію цивілізацій російські дослідники вважають дуже вагомим. Із мислителів давніх часів і середньовіччя – це Геродот, Фукидід, Платон, Ксенофонт,

Аристотель, Лукрецій, Цицерон, Страбон, Плутарх, Ван Фучжи, Аль-Біруні, Ібн-Хальдун. У XVI–XVIII ст. – це Ж.Боден, Дж.Віко, Ф.Вольтер, А.Фергюссон, А.Тюрго, Ж.-Ж.Руссо, Й.-Г.Гердер, Ж.А.Н.Кондорсе. У XIX ст. – Г.В.Ф.Гегель, А. де Сен-Сімон, О.Конт, Ф.Гізо, Д.Ф.Сарм'єнто, В.Ф.Й.Шеллінг, Ф.Шлегель, В.Гумбольдт, В.Кузен, Ш.Ренув'є, Т.С.Жуфруа, Ж.Мішле, Е.Кіне, П.Я.Чаадаєв, Ж.-А.Гобіно, Г.Рюккерт, Г.Т.Бокль, Г.Спенсер, Ф.Ратцель, І.Тен, А.Дюмон, Я.Буркхардт, К.Лампрехт, В.Дільтей, П.Л.Лавров, І.І.Карєєв, Л.І.Мечников, В.О.Ключевський, В.С.Соловйов, К.М.Леонтьєв і, звичайно, автор однієї з найбільш обґрунтованих теорій цивілізацій, викладеній у книзі «Росія і Європа», М.Я.Данилевський [132].

У першій половині XX ст., коли вже окреслились деякі методологічні стандарти дисциплінарного знання в соціально-гуманітарних науках, центр ваги перемістився з узагальненого філософського бачення історії цивілізацій на їх дослідження відповідно до вказаних стандартів. Суттєвим був методологічний внесок уже згадуваних соціологів – М.Вебера, Е.Дюркгейма, А.Берра, П.Сорокіна, а також М.Мосса – у вивченні соціальної ролі релігії [371] та Н.Еліаса – в дослідженні процесу цивілізації [600; 601]. Французькі історики зайнялися багатоплановим цивілізаційним дослідженням Європи (М.Блок, Л.Февр, Ф.Бродель), Китаю (М.Гране) та інших регіонів. Британські антропологи Б.Маліновський [324], Е.Еванс-Прітчард [594], А.Р.Редкліфф-Браун [459] суттєво просунулися в теорії і методології культурно-антропологічних досліджень.

Проте найзнаменнішими віхами в цивілізаційному дослідженні всесвітньої історії стали публікації у 1918–1922 рр. 2-томного видання «Присмерку Заходу» О.Шпенглера [591] та в 1934–1961 рр. 12-томного «Дослідження історії» А.Дж.Тойнбі [522; 523]. Це були побудовані на основі величезного історичного матеріалу справді вражаючі й

широкомасштабні картини цивілізаційного розвитку людства як історії окремих, внутрішньо цілісних культурно-історичних регіонів. Про ці твори, як і про працю М.Я.Данилевського, йтиметься окремо в огляді джерельної бази дисертації.

Вони дали відчутний поштовх розвитку цивілізаційних, передусім теоретичних, досліджень, особливо праця А.Дж.Тойнбі. Уже в 1956 р. вийшов спеціальний критичний збірник статей [672], в якому взяли участь багато знаних у світі вчених. А незабаром у різних країнах, передусім у США, з'явилась ціла серія публікацій, де в різних напрямках розвивалася та уточнювалася цивілізаційна теорія А.Тойнбі. Ф.Бегбі [622] визначав більш ефективні способи порівняльного аналізу культур і цивілізацій. К.Куїглі [660] уточнювала тривалість фаз життя цивілізацій, їхній зміст і період майбутнього домінування Заходу. Р.Коулборн [627] характеризував провідну роль культури в житті цивілізації. А.Кребер [649] досліджував інтегруючу роль стилю її культури, Е.Калло [626] – таку ж роль традицій, М.Мелко [655] – органічності її внутрішньої будови. Ці теоретичні пошуки послідовників А.Тойнбі розширювали діапазон цивілізаційного аналізу й перетворювали цивіліографію на доволі впливову течію в суспільствознавчій думці, хоча й не панівну.

На цьому тлі справжні метаморфози пережило за останні півстоліття сприйняття вчення А.Тойнбі, а також О.Шпенглера та М.Я.Данилевського, в соціально-гуманітарних науках у Східній Європі.

В радянській історичній і філософській літературі, з одного боку, автори віддавали належне ерудиції англійського історика, його критиці західного суспільства, одночасно замовчуючи ще дошкульніший аналіз радянського суспільства. А з іншого – гостро критикували «емпіричний метод» А.Тойнбі, його філософсько-історичне бачення й загальні світоглядні позиції. Особливо різкими



були висловлювання в 1950-ті роки, коли теорія А.Тойнбі оцінювалася передусім з ідеологічних позицій як «справжній антипод історичного матеріалізму», а його метод – як «антинауковий», «заперечення наукового методу» тощо [Див.: 14, с. 113–114; 261, с. 138–139]. У 1960–1970-ті роки дослідники професійно виявляли помилковість суджень А.Тойнбі з конкретно-історичних проблем [Див.: 174, с. 131–193], водночас акцент було перенесено на критику його концепції локальних цивілізацій. Радянські філософи намагалися довести її «порочність» та «неспроможність» [569, с. 76], а передусім «неправомірність» і «абсурдність» її протиставлення марксистській теорії суспільно-економічних формацій [327, с. 172–173].

Водночас інтерес до цієї концепції почали виявляти сходознавці, чий предмет досліджень не вписувався в європоцентристські схеми. Аналізу походження, внутрішньої логіки й суперечностей філософії історії А.Тойнбі присвятив низку праць Є.Б.Рашковський [437; 439; 441]. Окремі аспекти філософії А.Тойнбі були піддані критиці в монографічних дослідженнях 1980-х років [472; 374]. Тоді ж вийшли перші статті «тойнбіани» і в Україні, автор яких – історик і філософ Ю.В.Павленко – проводячи критичний аналіз теорії цивілізацій А.Тойнбі, характеризував її як «позитивне зрушення» в західній філософії історії [399, с. 110], а в публікації часів перебудови окреслював перспективи її застосування у філософському аналізі історичного процесу [396, с. 456–457].

У пострадянській літературі загальний характер публікацій змінився. У скороченому вигляді «Дослідження історії» було видане в перекладі російською й українською мовами (в російській версії – під назвою «Постижение истории» («Осягнення історії»)). Видавалися й інші праці історика. Теорія А.Тойнбі стала доступною для масового читача, її виклад увійшов в усі підручники з філософії історії, філософії культури, соціальної філософії, культурології.

Цивілізаційний підхід до історії став розглядатися як заміник марксистського формаційного підходу. Та, віддаючи їй «шану» у філософському аспекті, історики, як це не парадоксально, майже не звертаються до неї при проведенні конкретних досліджень. Виняток становлять спроби відкрити в «Дослідженні історії» нові грані «нашого історичного минулого» [Див., наприклад: 479].

Радянське суспільствознавство виявляло увагу і до творчості німецького мислителя О.Шпенглера, але здебільшого в контексті розгорнутої з другої половини 1960-х років широкої кампанії «критики буржуазної філософії історії». Офіційною наукою він характеризувався як «німецький філософ-ідеаліст, ідеолог прусського юнкерства, один із теоретичних попередників німецького фашизму», а «Присмерк Заходу» – як твір, що «мав великий успіх серед ідеологів імперіалізму» [541, с. 465]. Ярлик «нациста» [Див.: 546, с. 133–136] навішувався, головним чином, через те, що деякі ідеї праці О.Шпенглера «Пруссацтво і соціалізм» (1919 р.) були дійсно використані націонал-соціалістами для обґрунтування їхньої ідеології [Див.: 482, с. 360; 467, с. 774–775], хоча сам філософ реально сповідував ідеали так званої «консервативної революції», а не нацизму [402, с. 143–144]. У 1980-ті роки при збереженні «викривальних» акцентів оцінки стали більш виваженими, а основна увага приділялася виявленню певної логіки в поглядах філософа та їхнього походження [Див., наприклад: 510; 511; 177, с. 228–271, та ін.].

У пострадянську добу ставлення до «Присмерку Заходу» різко змінилося. На теренах колишнього СРСР книга набула великої популярності. В Росії в різних варіантах перекладів вона була перевидана 6 разів, це не рахуючи двох видань першого тому ще в 1923 р. Стало нормою відображати її зміст у підручниках з філософії історії, історії цивілізацій, культурології [Див.: 398, с. 121–122; 397, с. 94–99; 54, с. 275–286; 169, с. 173; 207, с. 384–407; 475, с. 347–370, та

ін.]. Погляди О.Шпенглера на історію людства та його культуру тією чи іншою мірою було розглянуто в десятках публікацій, хоча «шпенглеріана», як і на Заході, складається головним чином із досліджень філософів та культурологів, тоді як праці істориків із аналізом історико-методологічного аспекту теорії О.Шпенглера відсутні.

Не менше зигзагів відбулося за півтора століття й у сприйнятті теорії М.Я.Данилевського. Наприкінці XIX ст. філософ і публіцист М.М.Страхов писав, що його книга містить «нову теорію загальної історії», прагне внести в науку історії переворот, подібний внесенню природної системи в науки, де раніше панувала система штучна [504, с. 513]. Відомий історик К.М.Бестужев-Рюмін також указував, що книга остаточно внесла природну систему в історію [48, с. 462]. Але на практиці історичних досліджень це ніяк не відбилося, зазначають сучасні автори [27, с. 70; 391, с. 45–46; 575, с. 127]. Власне, їй віддавали належне переважно слов'янофіли (причому, не всі з них) і переважно з ідеологічних мотивів. У радянські часи її згадували хіба що в рамках «критики немарксистських концепцій» [494]. Ситуація докорінно змінилася в пострадянській Росії, де створено Інститут слов'янських досліджень ім. М.Я.Данилевського, перевидаються його твори [131, 132, 133 та ін.], виходить багато наукових статей, захищаються дисертації, публікуються монографії [Див., наприклад: 1; 26; 27 та ін.]. Його філософсько-історичну теорію автори оцінюють зазвичай дуже високо. Б.П.Балуєв стверджує, що вона стала зовсім новим словом у методології історії [27, с. 70]. Але в потоці аналітичних статей ми не зустрічаємо праць, присвячених вивченню справжнього історико-методологічного потенціалу книги.

*Публікації з методології цивілізаційного аналізу.* На Заході після виходу праць О.Шпенглера і А.Тойнбі уже мало хто наважувався оспорювати теорію локальних цивілізацій. Її успіху сприяло й те, що в

1960-ті роки на світову арену як самостійні політичні актори вийшли десятки нових країн, вчорашніх колоній, а в число економічно найрозвиненіших країн стрімко увірвалася Японія, за котрою почали «підтягуватися» нові індустріальні країни Східної Азії. Ці азійські країни не відмовлялись від своїх традицій, зокрема, конфуціанської етики, а, навпаки, спирались на них, тоді як на Заході зримо окреслилась криза старих соціальних структур, трудової етики, суспільної моралі.

Осмислюючи нові явища, філософи й соціологи, крім іншого, звернулися до теоретичної спадщини М.Вебера. «Веберівський ренесанс» супроводжувався активізацією пошуків у галузі дослідження цивілізаційного устрою суспільств. Помітним явищем у цій царині стала книга ізраїльського соціолога Ш.Ейзенштадта «Революція і трансформація суспільств: порівняльне вивчення цивілізацій» [632, див. також: 596]. Учений особливу увагу приділив виявленню взаємодії інституційних характеристик соціальних структур різних типів суспільств та їх символічних характеристик – екзистенційних і соціальних кодів і символів колективної ідентичності. В ряді наступних праць він продовжив аналіз історичної динаміки суспільств в поєднанні її соціальних і культурних чинників.

З 1979 р. в США почав виходити спеціальний журнал «Comparative Civilizations Review» («Порівняльний огляд цивілізацій»). Його заснувало Міжнародне товариство з порівняльного вивчення цивілізацій, створене в 1961 р. зусиллями А.Дж.Тойнбі та П.Сорокіна – його першого президента. На сторінках цього спеціалізованого видання регулярно публікувалися статті великого кола дослідників, присвячені різним аспектам життя цивілізацій. З'являлися й окремі публікації, в яких розглядалися ті чи ті аспекти цивілізаційного аналізу суспільства. Передусім це були статті багаторічного співредактора журналу і президента вказаного

Товариства у 1977–1983 рр., американського соціолога литовського походження В.Каволіса. Уже в першому номері журналу він виступив із статтею [646], в якій перспективи становлення цивілізаційного аналізу пов'язав із виявленням взаємодії двох начал у кожному суспільстві – енергетичного («духовної енергії») та структурного (регулюючого й стабілізуючого). В іншій статті [645] він описав зв'язок цивілізаційних форм з п'ятьма історичними структурами свідомості – архаїчною, магичною, міфічною, раціональною та інтегральною. А в узагальнюючій монографії «Цивілізаційний аналіз як соціологія культури» [644] накреслив саму схему аналізу внутрішнього устрою цивілізації – через виявлення співвідношення в ній культурних (символічних) і соціальних (інституційних) структур різного рівня, вказавши, що предметом цивілізаційного аналізу має бути сам «історичний текст» (контекст).

Варто відзначити, що в 1990-ті роки різко зріс суспільний інтерес до цивілізаційної проблематики. Важливу роль тут відіграли падіння комуністичних режимів у Східній Європі, що сприймалося як остаточна перемога ліберальної демократії й «кінець історії» [Див.: 634, див. також: 548], та вихід у світ у 1993 р. статті, а в 1996 р. – книги С.Гантінгтона «Зіткнення цивілізацій» [641, див. також: 551]. Американський політолог на основі різнобічного фактичного матеріалу з історії й сьогодення світу змалював нову геополітичну конфігурацію сил, згідно з якою після розпаду комуністичного блоку й припинення «холодної війни» на передній план у світовому протистоянні вийшли фундаментальні суперечності між цивілізаціями. Найбільшу загрозу несе можливий конфлікт між Заходом і «мусульмансько-конфуціанським блоком», особливо з урахуванням високих темпів економічного зростання Китаю.

Висновки і «пророцтва» С.Гантінгтона буквально сколихнули суспільно-наукову думку. На тлі активного обговорення в соціальних

науках теми глобалізації [Див.: 664] вони викликали неабияку гостроту дискусій. На сторінках журналу «Foreign affairs», де була опублікована стаття С.Гантінгтона, політологів з різних країн світу або зрідка й обережно солідаризувались із його концепцією, або (набагато частіше) намагались довести її хибність. Утім, після подій 11 вересня 2001 р. чимало скептиків визнали його правоту.

Водночас серед філософів, культурологів, а особливо соціологів, стала більш популярною проблема цивілізаційного аналізу суспільства. Було визнано, що в добу глобалізації вирішальна роль належить міжцивілізаційним взаємодіям. Звідси – зростання інтересу до порівняльного аналізу цивілізацій та механізмів їхнього внутрішнього устрою. У 2001 р. журнал Міжнародної соціологічної асоціації «International Sociology», що виходить у Великобританії, присвятив окремий випуск питанням цивілізаційного аналізу. Статті з цього випуску в оновленому вигляді ввійшли у виданий у Лондоні в 2004 р. збірник «Переосмислення цивілізаційного аналізу» [662]. У статтях майже двох десятків відомих соціологів ішлося не тільки про нове бачення ролі й місця цивілізацій в умовах глобалізації й потенційного «зіткнення цивілізацій», а й про необхідність більш уважного й скрупульозного вивчення всієї проблематики цивілізаційної історії людства – від її витоків до сьогодення – та взаємозв'язку внутрішніх структурних елементів цивілізацій, а особливо – міжцивілізаційної взаємодії. Як відзначав співредактор збірника Е.Тір'якян, для поглиблення цивілізаційного аналізу важливо виділяти базовий концепт чи смисл цивілізації та вивчати соціальні структури, котрі, як «корали», вирости докола нього [671, р. 32]. Утім, це не означало революційних змін у самій методології цивілізаційного аналізу. Як і раніше, головними об'єктами досліджень залишались порівняльний аналіз цивілізацій і взаємодія структур соціального і культурного порядку.

В тому ж методологічному ключі розвивали ідею цивілізаційного аналізу й автори інших соціологічних праць. Австралійський соціолог Й.П.Арнасон [620] здійснив критичний огляд класичних і сучасних підходів до цивілізаційного аналізу, продемонстрованих у працях з історичної соціології, порівняльної культурології та інтелектуальної історії. На думку автора, цивілізації мають аналізуватися як багатовимірні системи, з наголосом на їхньому культурному змісті, але з урахуванням певної самостійності політичних і економічних інститутів.

На зламі ХХ–ХХІ ст. вагомий внесок у порівняльний аналіз історії цивілізацій зробили праці Ш.Ейзенштадта. Він продовжив дослідження теоретичних проблем соціокультурної динаміки різних суспільств, звернувши особливу увагу на проблеми внутрішньої солідарності в різних соціальних групах, патрон-клієнтські відносини в суспільстві, зв'язок політики і релігії [631]. А в найбільш об'ємній зі своїх книг – «Порівняння цивілізацій і множинна сучасність» (2003) він докладно розглянув цілий комплекс проблем, пов'язаних із цивілізаційним виміром соціологічного аналізу. Об'єктами вивчення тут стали такі аспекти суспільного устрою в різних цивілізаціях як суспільний поділ праці, колективні культурні програми, динаміка в традиціях тощо. Результатом же в добу глобалізації стає «множинна сучасність» («множина модернів»): не існує єдиного сценарію модернізації за західним зразком, а кожна цивілізація випрацьовує власну модель модернізації, пристосовуючись до загальносвітових процесів. Відбувається «глобалізація цивілізаційних традицій» [630, р. 33–165, 519–560, 925–952].

Своєрідним історичним екскурсом у проблему формування цивілізаційної множинності світу стало колективне дослідження, здійснене Ш.Ейзенштадтом, Й.П.Арнасоном, Б.Віттроком за участі ряду інших соціологів [621]. Середина I тис. до н.е. («осьовий час»)

була винятково творчою фазою в становленні цивілізацій Стародавньої Греції, Давнього Ізраїлю, Ірану, Індії та Китаю. У своєму аналізі «осьового часу» автори звертаються передусім до релігійних текстів, котрі й дають їм підстави для здійснення порівняльного дослідження вказаних цивілізаційних моделей суспільного розвитку.

Водночас у західній соціології поширювався інший підхід до проблем світового розвитку на сучасному етапі – глобалістський. Теорія глобалізації, користуючись, по суті, тими ж структурними схемами аналізу, але акцентуючи увагу на процесах інтеграції й уніфікації світової спільноти (звісно, за західним зразком), неминуче вступала в суперечність із теорією множинності цивілізацій. Два теоретичних підходи, спираючись на різний фактичний матеріал, а отже, виявляючи різні, навіть протилежні, тенденції в сучасному світовому розвитку, гостро конкурували один з одним. Здійснювалися спроби якось їх «примирити», об'єднати в єдиному дискурсі [Див.: 635; 636], але для цього бракувало необхідної інтегруючої теорії, а головне – відповідної методології досліджень. Р.Робертсон навіть запропонував новий термін – «глокалізація» [Дв.: 451]. Та цього виявилось замало для розв'язання теоретичної дилеми. Тому й сьогодні продовжуються заклики до з'єднання цивілізаційного аналізу та теорії глобалізації, виходячи з того, що світова історія – це так чи так – єдиний процес (див. статтю англійського соціолога Д.Інгліса під промовистою назвою: «Цивілізації чи глобалізація (ї)? Інтелектуальне зближення та історичне світобачення» [643]).

Проблеми подібного роду постали сьогодні не випадково. Цивілізаційний аналіз, що посів помітні позиції в соціології та її галузі – історичній соціології, передусім, англо-американській, оперує категоріями доволі складних конструкцій – «соціальних структур» та – рідше – «культурних структур». Саме вони є тими елементарними



одинацями, на які в ході аналізу «розкладається» цивілізаційне «ціле». Адже, як пише український дослідник А.Ю.Мартинів, сама історична соціологія – це «наука, що аналізує історичний розвиток соціальних структур, як своєрідного інституціоналізованого результату практичної дії соціальних суб'єктів, а також зворотний вплив зазначених структур на соціальну поведінку цих же суб'єктів» [337, с. 86]. Однак «соціальна структура» будь-якого рівня, що тлумачиться як система зв'язків між елементами, з котрих складається суспільство, – це не якась наочна «річ», а лише розумова конструкція, саме існування якої доводиться теоретичними засобами. І якщо така пізнавальна модель одного разу створена (на основі теоретичного узагальнення відомих фактів), то надалі в описах історичних процесів вона «живе власним життям», не потребує постійного звернення до конкретних фактів історії, сама стає всюдисущим «фактом». Ось із таких відносно сталих «моделей-фактів» надалі й моделюється в соціології історичний процес, зокрема, історія цивілізацій, здійснюється порівняльний аналіз останніх тощо. Такі спрощені моделі взагалі-то тільки й дозволяють робити стислий структурно-динамічний опис і логічне пояснення історії, адже фіксація уваги на кожному факті минулого просто унеможливила б цей опис. Та чи відображають вони справжню історію в її конкретиці, чи не спотворюють її під впливом тих чи інших філософських (соціологічних) теорій, особливо з урахуванням того, що соціологи безпосереднім дослідженням історичних джерел не займаються, а здебільшого узагальнюють і переосмислюють результати досліджень істориків?

Сумніви з цього приводу висловлюють і самі соціологи. Так, німецький вчений В.Кньобль [647] робить цілком резонне застереження, що в цивілізаційному аналізі суспільства та його історії переважає дух детермінованості процесів і явно недооцінюється їхня

контингентність, тобто можливість відбуватися й по-іншому, властива соціальним системам. Нехтування часовою змінністю структур призводить до надмірного «випрямлення» й осучаснення історії та її «замерзання» в певних пізнавальних схемах.

Й.П.Арнасон відзначав [619], що кожна цивілізація має бути проаналізована в єдності її культурних, політичних та економічних структур. Але проект цивілізаційного аналізу, відроджений наприкінці ХХ ст., все ще перебуває в стадії становлення. Подолати ж обмеження, які на нього накладаються традиційними методологічними установками самої історичної соціології, можна лише у співпраці з істориками та представниками інших соціальних дисциплін.

У зв'язку з цим зростає значення того, як самі історики підходять до проблем цивілізаційного аналізу історичного процесу. На жаль, тут традиційна історіографія навряд чи може похвалитися великими здобутками. Якщо брати національні історіографії країн Заходу, то рідко хто з істориків-практиків береться за вивчення широкомасштабних цивілізаційних проблем на методологічних засадах історичної науки. Виняток становить хіба що французька Школа «Анналів». Але, по-перше, дослідження більшості її представників не часто виходять за межі середньовічної Франції, а по-друге, – сама ця історична школа відрізняється від багатьох інших тим, що від часу свого заснування на зламі 20–30-х років ХХ ст. взяла на озброєння методи інших наук, насамперед соціології (розвиток історичної соціології як галузі науки соціології, очевидно, тому й не набув у сучасній Франції великого розмаху, зокрема, у вивченні цивілізацій, що її предметну сферу давно й успішно «освоюють» історики названої школи). З 1946 р. журнал «Анналі» мав підзаголовок «Економіки. Суспільства. Цивілізації», який у 1994 р. змінив на новий: «Історія, соціальні науки», підкреслюючи цим соціальний характер історичної науки.

Один із лідерів Школи «Анналів» Ф.Бродель у книзі «Сучасний світ: історія і цивілізація» (1963), перевиданій у 1987 р. під більш відомою сьогодні назвою «Грамадика цивілізацій» [625, див. також рос. переклад: 60] окреслив ключові пункти методології цивілізаційного аналізу історії. Він наголошував, що саме поняття «цивілізація» може бути визначене тільки в співвідношенні з усіма науками про людину. Цивілізації являють собою безперервний процес історичної спадкоємності, але включають у себе структури, що створені реальностями, які вивчає не історія, а інші науки, – географічним простором, соціальною ієрархією, колективною психікою, економічною доцільністю тощо. Традиційна ж історія має справу з перебігом окремих подій, або з їх сукупностями – епізодами, фазами, періодами (10-20-50-річними), тобто «довгими подіями, позбавленими незначних деталей». Але вона здатна піднятися й на третій, вищий рівень – рівень багатовікових рухів, де й виникають цивілізації. Останні «розглядаються в усьому їхньому тривалому розвитку, з їх стійкими тенденціями, структурами, з їх майже абстрактними і разом з тим основоположними схемами» [60, с. 39, 57, 63–64].

Як бачимо, на цьому рівні історик покидає поле традиційної історії й фактично діє як соціолог, переймає його методи, а отже, наражається на ті ризики, про які йшлося вище. Такий історичний підхід має свої «недоліки й навіть небезпеки: він може привести до надмірно легких узагальнень філософії історії, іншими словами, до створення історії вигаданої більшою мірою, ніж визнаної й доведеної» [60, с. 65]. Тут, можливо, й криється причина того, що історики-практики рідко піднімалися на подібний рівень узагальнень, а до грандіозних побудов О.Шпенглера і А.Тойнбі ставилися з недовірою [Див.: 665, р. 316]. Глибинні витoki такого стану речей будуть досліджуватися в дисертації окремо.

*Пострадянська література з питань методології цивілізаційного аналізу.* Якщо на Заході цими питаннями в останні два десятиліття найчастіше займалися соціологи, то на пострадянському просторі вони опинилися в центрі уваги передусім істориків, філософів та культурологів. Необхідність враховувати цивілізаційні особливості різних регіонів світу почала визнаватися філософами й істориками ще в радянські часи. Особливо на цьому наголошували вчені-сходознавці. Проте учасники низки філософських дискусій та автори публікацій першої половини 1980-х років дотримувались, за спостереженням Я.Г.Шемякіна, однієї позиції: розглядаючи співвідношення понять “формація” і “цивілізація”, вони проводили «думку про їх жорстку й однозначну субординацію: категорія формації й тільки вона одна відображає в інтерпретації цих дослідників сутнісний бік історичного процесу, якість загального, в той час як поняття “цивілізація” – лише якість особливого» [581, с. 97].

У добу перебудови (друга половина 80-х років) значущість формаційного підходу до історії в очах багатьох авторів поступово знижувалась, а на зламі 80–90-х років узагалі була поставлена під сумнів. Головним претендентом на його місце в статусі визначальної методології став цивілізаційний підхід. Та, щоб відвоювати собі провідну методологічну роль, він мав бути ще підкріплений розробкою й упровадженням дієвої методології (теорії і методики) цивілізаційного аналізу історичного процесу. Перші важливі кроки у цій царині були зроблені відомим радянським істориком-методологом М.А.Баргом. Ще в книзі 1984 р. він розмежував категорії «всесвітньо-історичний» (формація) і «локально-історичний» («внутрішньоформаційний регіон», «формаційний стадіальний регіон») [31, с. 35–60], чим намітив шлях для обґрунтування методології дослідження локальних цивілізацій. У роки перебудови він зайнявся вивченням процесів зростання історичної свідомості

європейців [33], проблемами історичної антропології й людської суб'єктивності [30]. А в 1990-1991 рр., в останніх прижиттєвих публікаціях, він виступив уже як ініціатор і методолог цивілізаційного підходу до історії.

Категорію «цивілізація» він розглядав як «провідну (найвищу) парадигму історичного пізнання», що гранично відображає двополюсну систему – єдність «антропогенного» і «соціогенного» начал, між якими існує поле соціальної напруженості. Перше з них являє собою «прагнення індивіда до самовизначення» й інколи, як у Західній цивілізації, може відігравати вирішальну роль. Друге начало – фактор «об'єктивної необхідності», що диктує індивіду матеріальні й соціально-нормативні умови існування (де в чому він збігається з формацією) – домінує, за М.А.Баргом, в інших цивілізаціях [32, с. 71–74]. Тому категорія «цивілізація» в парадигмальному відношенні здатна забезпечити «насправді глобальне бачення історії суспільства, що включає як об'єктивний, так і суб'єктивний її аспект», вона орієнтує дослідника на «пізнання минулого через усі форми об'єктивації суб'єкта історії», а тому «вперше відкриває можливість побудови власне історичної методології» [29, с. 32–33].

Необхідність «людського виміру» в аналізі всесвітньої історії, на чому наполягав М.А.Барг, визнавалася багатьма вченими. У філософському контексті її підтримував В.Ж.Келле [212, с. 31–32], зазначаючи, однак, що в цивілізації, як соціальному і культурному утворенні, формаційний підхід дозволяє аналізувати природно-історичний процес, тобто об'єктивний і закономірний, а цивілізаційний – досліджувати специфіку культури даної цивілізації, тобто її суб'єктивно-особистісний бік [565, с. 27].

Інтерпретація цивілізації саме як соціокультурного феномена відбилася на змісті розвитку соціології й культурології і дала імпульс

становленню інтегруючої дисципліни – соціальної культурології. Одним із її зачинателів став філософ-сходознавець Б.С.Єрасов. У 1990 р. він опублікував теоретичну працю, де був проаналізований зв'язок між релігією, культурою і цивілізацією на Сході [161], а в 1994–2000 рр. кілька видань витримав його підручник «Соціальна культурологія». Завдання цієї дисципліни він убачав у тому, щоб «розкрити зміст і принципи духовної діяльності як важливого компонента соціальної регуляції поряд з економікою, політикою й соціальними відносинами» [162, с. 3]. Це, власне, була спроба проаналізувати зв'язки і взаємовпливи вказаних чотирьох головних структурних компонентів цивілізації, як це вже практикувалося в західній соціології та філософії історії. У 1998 р. Б.С.Єрасов виступив укладачем і редактором хрестоматії «Порівняльне вивчення цивілізацій» [497], у якій були зібрані уривки з праць найвідоміших учених-цивілізаційників світу і яка стала інтегрованою теоретико-методологічною публікацією з історії цивілізацій. Утім, вона теж не виходила за рамки філософського аналізу цивілізаційного розвитку людства.

У пострадянській Росії інтерес до цивілізаційної проблематики у 1990-ті роки наростав лавиноподібним чином. Виходили численні статті й монографії, стали випускатися періодичні збірники й альманахи («Цивілізації», «Цивілізації і культури», «Цивілізації і сучасність»). Автори публікацій нерідко торкалися і питань теорії цивілізацій та цивілізаційного аналізу історії – як світової, так і російської. Журнал «Общественные науки и современность» навіть запровадив постійну рубрику «Російська цивілізація». На початку XXI ст. розгорнув великий проект із дослідження сучасних цивілізацій журнал «Мировая экономика и международные отношения», що його видає однойменний інститут Російської Академії наук. У ньому привертає нашу увагу вступна стаття методологічного характеру

керівників проекту істориків Є.Б.Рашковського та В.Г.Хороса «Світові цивілізації і сучасність (до методології аналізу)».

Автори закликали «підняти розробку цивілізаційної проблематики на новий рівень». Запропонована ними схема аналізу конкретних цивілізацій включала три основні блоки: основні цінності й інституції цивілізації; історична динаміка цивілізації; цивілізація і сучасність. Щоб «вибудувати» ієрархію цінностей та інститутів вони, спираючись на схему американського соціолога Е.Шилза, накреслили таку послідовність її опису: «ядро» цивілізації (вузли відношень та ідей «людина – Святиня», «людина – природа», «людина – суспільство», тип влади, екзистенціальна сфера – сім'я, любов, трудова етика, мораль); діалектика цивілізації (пошук її базових бінарних опозицій; цивілізація і релігія; структура і рівні цивілізації; цивілізація як просторово-часова структура); пограничні цивілізації [435, с. 33–34, 38–41].

Історична динаміка кожної цивілізації відбилась на її внутрішніх структурних рівнях, котрі і слід визначити та описати. Це – рівень архаїчний, укорінений у підсвідомості, мові, фольклорі; рівень «осьовий», опосередкований досвідом великих світових релігій та філософських учень традиційних епох; рівень сучасний, що відображає процес модернізації – ендегенний для Заходу та вимушений (під тиском Заходу) для решти світу. Третій блок має досліджуватись як проблема суперечливої й неоднозначної взаємодії цивілізацій в умовах глобалізації. І тут автори, услід за В.Каволісом, ставлять «головне питання сучасності»: чи утримають існуючі цивілізації свою ідентичність, а чи прийдуть до якогось єдиного світу, в основі своїй «заходоцентричного»? [436, с. 14, 16–17]. Всі наступні публікації доповідей відомих учених та їхніх обговорень (практично до кінця 2000-х років) були пов'язані з пошуком відповіді на це запитання.

Намічена Є.Б.Рашковським та В.Г.Хоросом схема цивілізаційного аналізу суспільства та його історії в цілому збігалася з подібним аналізом у західних і російських соціологів та філософів. Вони оперували вже звичними поняттями, що відображали складні структурні об'єкти як щось певне (реїфіковане) і цілісне (суспільство, держава, економіка, етнос, релігія, мораль, родина тощо). Ю.І.Семенов узагалі дав суспільству власну оригінальну назву – «соціоісторичний організм» або, скорочено, «соціор» [471, с. 8]. Культурологи також оперують структурними одиницями культури як цілого, але вже структурами смислового характеру. А.А.Пелипенко та І.Г.Яковенко у монографії «Культура як система» [403] змодельювали древо структурно-семантичного каталогу як розгорнуту в історії семантико-семіотичну прогресію форм подолання колективним суб'єктом тієї чи іншої культури апріорної й трагічно невідбутної дуальності буття і подали цей каталог як субстанціональний предмет цивілізаційного аналізу.

Як первинну клітинку культури й життя суспільства та необхідний принцип пояснення соціальних явищ розглядав дуальну опозицію і О.С.Ахієзер [23]. Він закликав передусім аналізувати соціокультурне протиріччя – протиріччя між соціальними відносинами та їх культурним підґрунтям, що розвиваються за різними законами, а відповідність між ними, їхнє взаємопроникнення він трактував як соціокультурний закон, дотримання якого забезпечує збереження цивілізації [23, с. 481–486]. Водночас І.Г.Яковенко, трактуючи локальну цивілізацію як конкретну стратегію людського буття в просторовому й часовому вимірі, стрижнем цивілізаційного аналізу вважає знаходження системної якості, або культурного коду цивілізації, котрий і становить її «ядро» [604; 606; 607, див. також: 453]. Подібні акценти в цивілізаційному аналізі, поглиблюючи й розширюючи розуміння предметної області філософії й ряду



конкретних соціально-гуманітарних наук (цивілізаційний аналіз нерідко означається як «метод соціології», «метод економіки», «метод культурології»), мало відбивались, однак, на методології власне історичних досліджень.

На цьому тлі помітним явищем поставала достатньо масштабна схема цивілізаційного вивчення історії, яку розробив відомий російський історик Ю.Б.Черняк у монографії «Цивіліографія. Наука про цивілізацію» [568]. Не заперечуючи формаційний підхід до історії, але зважаючи на його предметну вузькість, він запропонував звернутись до всебічного цивілізаційного осмислення історії. У його інтерпретації цивілізація являє собою «цілісну саморозвиткову суспільну систему, що включає в себе всі соціальні й несоціальні компоненти історичного процесу, всю сукупність створених людиною матеріальних і духовних об'єктів» [568, с. 7, 366]. Її вивченням і має зайнятися нова теоретична наука – цивіліографія, тобто «теорія і порівняльна історія цивілізацій», що «знаходиться в межах історіографії і є її найвищим синтезуючим розділом» [568, с. 14, 364]. При цьому традиційна історіографія, на думку вченого, «займе місце наукової дисципліни, результати дослідження якої, включаючи й інкорпоровані в них підсумки досліджень, що проводяться «частковими науками» (історія права, філософії, літератури, мистецтва, природознавства тощо), складуть основу фактичного матеріалу для цивілізаційного аналізу» [568, с. 14]. Для такого аналізу в цивілізаціях рекомендується виокремлювати («постулювати») різні пласти, паралелізми, сектори, сфери, субсфери, регіони, уклади. Відповідно має проводитися «укладний аналіз», «соціобіологічний аналіз» цивілізацій, а головне – «атрибутивний» та «атрибутивно-груповий» аналіз, який у рамках «людського виміру» цивілізації передбачає виявлення і зіставлення атрибутів (ролей) індивідів і груп індивідів у різних сферах суспільного життя.

Але створення якоїсь методології такого атрибутивного аналізу («зміст атрибута – це сума дій індивіда в галузі охопленій цим атрибутом») – лише завдання на майбутнє, а поки що «відсутність у сучасного суспільствознавства необхідних аналітичних засобів змушує обмежуватись конкретно-історичним дослідженням пластів, у яких відбувалися зміни, та форм, у які вони облачалися» [568, с. 186, 226–277]. Унаслідок же «онтологічного “еклектизму”, тобто “еклектизму” об’єктивного цивілізаційного процесу» різні аспекти життя цивілізації мають вивчати різні наукові дисципліни (економічна історія, історична соціологія, історична політологія, історична демографія, історична екологія, історична культурологія тощо) за «принципом додатковості» [568, с. 206, 231]. Ю.Б.Черняк не надто сподівається на появу якоїсь універсальної макротеорії, в якій би «ядро» теорії, тобто аксіома, з якої та виходить, узгоджувалося б з усією сукупністю відкритих різними дисциплінами фактів. Якщо цього не відбувається, то макротеорія «зберігається як ще одне – поряд з іншими – витлумачення цивілізаційного розвитку», а отже, «всеосяжна картина цивілізаційного розвитку може містити різні системи організації й інтерпретації фактичного матеріалу і часткових висновків» [568, с. 368].

Визнання за різними макротеоріями (з їхніми власними «аксіомами») абсолютного пріоритету в «організації й інтерпретації фактичного матеріалу» по суті заперечує здатність історичної науки самостійно проводити цивілізаційний аналіз історичного процесу на елементарному рівні – рівні історичних фактів. Як і в розглянутих вище концепціях, у центрі уваги методологічної концепції Ю.Б.Черняка – не самі факти, а теоретичні конструкції з фактів – пласти, паралелізми, уклади тощо, тоді як існування зв’язків між явищами теоретично може бути підтверджене, на його думку, «тільки посиленням на відповідну філософську аксіому» [568, с. 152].

Аналогічну позицію займає і С.І.Семенов. Окреслюючи методологію цивілізаційного аналізу, він пише: «Цивілізаційний метод є, строго кажучи, не «історичним», а історико-філософським поглядом. Він прагне подолати природну переривчастість ходу історії на окремі події і факти та осмислити буття людини і суспільства в цілому <...>. Життя конкретних цивілізацій вимірюється століттями і тисячоліттями. При такому масштабі всі деталі, факти, окремі події, навіть революції і війни, уявляються тонкою плівкою на поверхні чогось більш глибокого і вічного» [485, с. 73].

Як ми вже бачили, подібні аргументи наводив і Ф.Бродель, котрий, однак, попереджав про небезпеку «надмірно легких узагальнень філософії історії» при дослідженні цивілізацій. Перехід з позицій історичної науки на позиції власне філософії мало що додає до методології історії. З іншого боку, й сама філософія в таких випадках ризикує втратити «історичний ґрунт» під власними конструктами. Філософи В.Є.Дмитрієв та І.А.Дмитрієва з цього приводу зазначають: «Концепти історії у філософії давно виявили свою позаісторичність. Це пов'язано з тим, що концепт історії, зовнішній по відношенню до самої історії, з неминучістю її завершує. Філософія, концептуалізуючи історію зовнішнім чином, втрачає в ході такої концептуалізації історичність, а разом з нею і внутрішню сполученість з історією» [143, с. 280].

У зв'язку з цим привертає увагу зміст праць безпосередньо з методології історії, зокрема, ступінь і характер відображення в них завдань дослідження макроісторичних проблем, серед яких найкрупнішими є проблеми цивілізаційні. Хоча наперед зазначимо: здобутки тут не вселяють багато оптимізму.

**Література з методології історії.** *Світова історіографія.* Ті чи інші питання методології історії перебували в центрі уваги істориків і філософів здавна. Предметом їхнього аналізу були окремі аспекти

історіописання. Так, в опублікованому в 1566 р. трактаті «Метод легкого пізнання історії» французький філософ і політик Ж.Боден пропонував застосовувати систему і метод, що використовуються в красних мистецтвах, передусім чітку хронологічну і предметну упорядкованість опису людської історії [53].

Однак формування методології історії в якості окремої галузі в історіографії розпочалося в Європі лише в другій половині XIX ст. – в час становлення науки як соціального інституту. Самовідтворення останнього через підготовку фахівців в університетах змушувало до осмислення методологічних засад історії як окремої дисципліни, що відокремилась від природознавства [Див.: 11, с. 23–24]. В західноєвропейських країнах, насамперед в Англії та Франції, в історіографічній практиці закріплювалась позитивістська за загальним смислом парадигма, що орієнтувалась на відкриття та опис суто «об'єктивних» історичних даних. Родоначальник «позитивної філософії» О.Конт вважав [236], що історична наука має постачати отримані з історичних джерел конкретні факти, а встановленням «закономірних» зв'язків між явищами має займатися теоретична наука «соціологія» («соціальна фізика») на підставі застосування методів природничих наук. Зазвичай історики й зосереджувались на фактографічному описі.

У Німеччині ж із першої половини XIX ст. існувала заснована Л. фон Ранке ціла історична школа, відома своєю методикою критичного аналізу джерел і претензіями на те, щоб об'єктивно реконструювати минуле «таким, яким воно було насправді», тобто, багато в чому близька до позитивізму. Оскільки сам Л. фон Ранке спеціальних методологічних праць після себе не залишив, то пальма першості в цій царині належить іншому німецькому історику – Й.Г.Дройзену.

У 1857–1883 рр. він читав студентам Берлінського університету окремий курс «Енциклопедія і методологія історії». Щоправда, повний текст цього лекційного курсу був опублікований лише в 1936 р. внуком ученого Р.Хюбнером [Див.: 154], а за життя Й.Г.Дройзена з 1858 р. неодноразово видавався його конспективний варіант «Нарис історики» [153]. «Історикою» автор називав власне методологію історичної науки («науковчення історії»), а історією вважав становлення морального світу людей. Справжній об'єкт історичного вивчення – те минуле, що так чи інакше відбилось на сьогоденні й має якийсь значення «Тут і Тепер». Загальним же методом історичної науки постає розуміння процесу становлення морального світу, передусім вольових актів людей («розуміння є синтетичним і одночасно аналітичним, індукцією й дедукцією») [153, с. 464].

Історика охоплює три розділи: методика історичного дослідження, систематику всього, що можна дослідити за допомогою історичного методу, і топіку – виклад історично дослідженого. Методику Й.Г.Дройзен поділяв на три частини: евристику, критику та інтерпретацію. Евристика «постачає нам матеріали для історичної роботи» – залишки («те, що є ще в наявності від того теперішнього, розуміння котрого ми шукаємо»), джерела («те, що від них перейшло в уявлення людей і дійшло до нас як спогад»), пам'ятники («речі, в яких об'єднані обидві форми») [153, с. 468]. Критика джерельного матеріалу означає застосування низки описаних ученим методів – визначення його справжності, встановлення його змінюваності в часі, визначення його достовірності, впорядкування його верифікованих фрагментів. Проте вона не шукає «справжній історичний факт», а визначає, «в якому відношенні перебуває наявний матеріал до вольових актів, із яких він отримує свою форму» [153, с. 470], тобто спрямована на розуміння автора конкретного матеріалу. Інтерпретація полягає в тому, щоб у минулих подіях побачити «реальності в усій

повноті їхніх умов» [153, с. 475]. Вона включає в себе чотири напрями: прагматичну інтерпретацію подій, інтерпретацію умов їх здійснення (простору, часу, матеріальних і моральних засобів), психологічну інтерпретацію вольових актів, інтерпретацію ідей, що впливали на моральні сили. Та наскільки доказовою може бути ця інтерпретація, особливо в сфері сокровенного людини, її совісті? Адже й сам Й.Г.Дройзен визнавав, що в це «святая святых» погляд дослідника не проникає [153, с. 477]. Тож і тут істориків доводиться в тій чи іншій мірі спиратися на інтуїцію та аналогію.

Систематика являє собою систематизацію (групування чи впорядкування) отриманих даних відповідно до різних аспектів творення людством «космосу морального світу» – матеріалів, форм, виконавців та цілей. Нарешті, топіка Й.Г.Дройзена пропонує різні варіанти викладу досліджуваного історичного матеріалу: дослідницький, оповідальний, дидактичний, дискусійний. Як бачимо, розробка проблем методології історії від початку була сконцентрована на осмисленні способів встановлення змісту окремих історичних фактів (подій), навіть їх специфічних елементів – вольових актів. Про пошук засобів їх зв'язування між собою, а тим більше – про їх цивілізаційну зв'язність, не йшлося. Для макроописів застосовувалися систематизація фактів (групування на основі здорового глузду) та різні види текстового викладу.

Надалі в Німеччині історики-методологи тільки поглиблювали й розширювали пошуки в заданому напрямі. Е.Бернгейм розвинув учення про застосування в дослідженнях даних спеціальних допоміжних дисциплін (мовознавства, дипломатики, сфрагістики, нумізматики, геральдики та ін.), про класифікацію джерел та методику їх аналізу (визначення часу їх появи, авторства, достовірності, встановлення фактів тощо). Але питання «встановлення загального зв'язку» тут ніяк не просунулося і передбачало все те ж

«комбінування окремих фактів», «розуміння психічних фактів», «розуміння фактів культури» тощо [Див.: 44].

Власне, такими й були створені німецькими вченими стандарти роботи з історичним матеріалом і самого історіописання. «Німецькі канони критики джерел, – зазначає український історик С.П.Стельмах, – стали загальноновизнаними у світовій історіографії, як і образ та етика науки, що мали найважливіший вплив на формування національних історіографій» [500, с. 133].

Яскравий приклад цього – видана в 1898 р. методологічна праця французьких істориків Ш.-В.Ланглуа і Ш.Сеньобоса «Вступ до вивчення історії». Крім питань евристики (книга перша), автори розглянули «аналітичні процеси» (книга друга), тобто засоби зовнішньої та внутрішньої критики джерел (критика витлумачення смислів, встановлення достовірності, визначення часткових фактів) [287, с. 82–197]. «Аналіз» тут полягає в тому, щоб через критику джерел дійти до елементів історії – одиничних фактів. У зв'язку з цим інтригує назва книги третьої: «Синтетичні процеси».

«Синтез» же передбачає, що «розрізнені історичні факти» уявляються й «комбінуються» за аналогією з фактами й образами сьогодення, потім вони групуються «за зразком сукупності явищ, спостережуваної в дійсності», прогалини між ними заповнюються істориком за допомогою логічних умовиводів, а після цього «масу фактів, розташованих у певному порядку», належить «звести до деяких формул», що врешті-решт «приводить до остаточних висновків і вінчає історичну побудову з наукового погляду» [287, с. 210–211]. Звісно, про доказовість такого «синтезу» тут не йдеться. І до праці французьких істориків теж певною мірою можна застосувати їхнє ж критичне зауваження: «У той час як критика текстів і критика джерел прийняла вже наукову форму, синтетичні процеси в історії здійснюються ще наосліп» [287, с. 142].

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. в різних країнах з'являлися все нові праці з методології історії. Вони розширювали в той чи інший бік методикку історичного дослідження, особливо в тому, що стосується аналізу джерел, але радикально не змінювали основне русло розвитку методології, накреслене німецькою школою, фактично залишаючи нерозв'язаною все ту ж проблему внутрішнього «синтезу» історичного матеріалу. Французький історик і соціолог П.Лакомб [286] наполягав на взаємодії історії з природничими науками, а ключем до розуміння історії вважав психологію. Англійський історик Е.Фріман [544] рекомендував звернутися по допомогу до таких наук, як геологія, географія, біологія та ін.

У Росії історик О.С.Лаппо-Данилевський у праці «Методологія історії» [288] спробував «примирити», чи й поєднати, позитивістське і неокантіанське бачення історії. Він визнав наявність окремих причинно-наслідкових, а отже, закономірних, зв'язків між фрагментами складних історичних фактів. Але тоді факти виникають із множинності різних послідовностей таких зв'язків, з додаванням до них випадковостей, особливих людських якостей, і якусь однозначну закономірність індивідуального явища виявити вже неможливо. Воно, однак, цілком «вписується» в ціле історичного процесу, але це всесвітньо-історичне ціле фактично конструюється хіба що уявою дослідника. Тут О.С.Лаппо-Данилевський логічно визнає власну «невичерпність» історичних фактів та історичних джерел, інтерпретувати які допоможуть методи: психологічний, технічний, типізуючий, індивідуалізуючий.

М.І.Карєєв [205] поділяв історичні факти на прагматичні й культурні, але також не вважав за можливе знайти закономірності ні в еволюційних зв'язках культурних фактів, ні в каузальних зв'язках прагматичних фактів, котрі не піддаються верифікації, а тому загалом є індивідуально-випадковими. Тому всесвітня історія становить



еволюцію всіх можливих сторін соціальності. В.М.Хвостов [555], окрім з'ясування місця історії серед наукових дисциплін, її еволюції та керівних понять і принципів, розглянув питання роботи з різними видами джерел, наголосивши на психологічному характері історичних даних.

Після того, як наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. були визначені ключові методологічні установки історії як науки (хоча й до цього часу багато хто сумнівається в цьому її статусі), подальший розвиток у ХХ ст. методології історії відбувався вже у визначеному руслі. Дискусії й пошуки на «науково-історичному ґрунті» стосувалися головним чином забезпечення більш точного («достовірного») і всеосяжного знання про конкретні факти минулої реальності. Таке поглиблення емпіричної бази досліджень здійснювалося в рамках подальшого розвитку джерелознавства, зокрема, застосування в ньому кількісних методів, інформаційних технологій тощо [Див.: 528]. Та прогрес у цій сфері лише посилював враження про історію як дисципліну, що займається виключно «фактографією». У 1957 р. К.Поппер писав: «Історик цікавиться дійсними одиничними чи специфічними подіями, а не законами та узагальненнями» [415, с. 165].

Спроби ж перейти до узагальнень і широкопланових описів минулого вимагали або звернення до аналогій із сучасністю у дусі Ш.-В.Ланглуа та Ш.Сеньобоса, або «присвоєння» теоретико-методологічних надбань інших наук – економіки, соціології, політології, психології, лінгвістики. Найактивнішими прихильниками останнього виступали засновники Школи «Анналів» М.Блок та Л.Февр, які передусім на ґрунті такого міждисциплінарного «синтезу» здійснювали «апологію історії» [Див.: 52] та вели «бої за історію» [Див.: 539]. Л.Февр убачав найголовніше завдання історії в тому, щоб «зосереджувати на одному й тому ж об'єкті дослідження зусилля

різних наук», підкреслюючи, що йдеться саме про «запозичення методів і духу дослідження» [539, с. 20]. Результатом такого роду зусиль стали поширення в історіографії у другій половині ХХ ст. методів структуралізму та поява «нової історичної науки» у вигляді економічної та соціальної історії, історії ментальностей, історичної антропології тощо.

Та чи були це досягнення власне історичної науки, особливо якщо врахувати, що вони зазвичай не мали прямого зв'язку з методологією її «рідної» дисципліни – джерелознавства? Напевне тому й поширена сьогодні думка, що «історія не має власних методів аналізу соціального як такого» [337, с. 84]. З іншого боку, систематичне використання «міждисциплінарного підходу», пише іспанський історик І.Олабаррі, «призводить до все більшого зближення історії з суміжними гуманітарними й соціальними науками – економічної історії з економікою, соціальної історії з соціологією, політичної історії з політологією тощо, в той же час, власне субдисципліни історії все більше віддаляються одна від одної, відхиляючись від ідеалу «тотальної історії» [393, с. 112].

Утім, у ХХ ст. мала місце спроба «вибудувати» таку методологію історії, яка б охоплювала всю сферу соціального: від окремих фактів історії – до найширших узагальнень. Це була радянська методологія історії.

*Методологія історії в СРСР.* Про спрямованість радянської методології історії дають уявлення праці таких російських і українських істориків та філософів як Н.М.Дорошенко [148], В.А.Дьяков [158], Є.М.Жуков [166], В.В.Іванов [175], В.Ж.Келле [213], Л.Є.Кертман [214], В.В.Косолапов [262], В.Н.Котов [264], Л.Г.Мельник [349], Б.Ф.Поршнев [416], А.В.Санцевич [462] та ін. У загальних параметрах сюди ж вписувалися методологічні праці М.А.Барга [31], І.Д.Ковальченка [223], Б.Г.Могильницького [362].

Загальний зміст цих публікацій висвітлений в монографії [255, с. 3–6] та статтях [252; 256]. Тут же відзначимо по суті цілковиту підпорядкованість методології історії в СРСР офіційній ідеології (за Х.Арендт, слово «ідеологія» буквально означає «ідео-логіку», або логіку ідеї, а відтак ідеології претендують на пізнання історичного процесу «виходячи тільки з внутрішньої логіки відповідних своїх ідей» [15, с. 608–609]) і принципу комуністичної партійності [Див.: 297, с. 390]. В теоретичному плані вона ґрунтувалась на марксистській теорії суспільно-економічних формацій, зведеної у сталінському «Короткому курсі історії ВКП(б)» та 10-томній «Всесвітньої історії» (1955 р.) [Див.: 93, с. 9] до відомої «п'ятичленки». В її дусі трактувався відомий задовго до К.Маркса [529, с.15] принцип історизму і вівся пошук законів історії людства. Хоча з 1960-х років відбувалась «модернізація сталінських ідей, їхнє очищення від особливо одіозних формулювань» [22, с. 162], тав центрі уваги історичної науки залишалась «сфера дії специфічних історичних закономірностей» [192, с. 338], підпорядкованих соціологічним законам істмату. Її й саму трактували як «науку про закономірності і зміну суспільно-економічних формацій» [5, с. 92]. Однак, відзначав академік І.Д.Ковальченко, ніхто так і не спромігся виявити і конкретно охарактеризувати жодного специфічно «історичного» закону [223, с. 63]. Як наслідок, радянські історики так і не змогли в тісних рамках формаційної парадигми ясно сформулювати предмет своєї науки.

Водночас з'являлися й праці, в яких з недогматичних позицій розкривалися самі дослідницькі методи. Серед їх авторів слід у першу чергу назвати медієвістів М.А.Барга, А.Я.Гуревича, І.Д.Ковальченка [Див.: 252]. Працю останнього «Методи історичного дослідження» називають «вершинною» в радянській історико-методологічній думці

[361, с. 128; див. також: 356]. Але й тут ішлося лише про методи, що не суперечили формаційної теорії.

Зазвичай методологи історії вказували на *«функціональний зв'язок чотирьох основних елементів структури суспільства в цілому: продуктивні сили — виробничі відносини — політична надбудова — форми суспільної свідомості»* [262, с. 86]. Та дослідити цей зв'язок засобами історичної чи будь-якої іншої науки виявлялося неможливим, оскільки визнавалося, що «співвідношення матерії та свідомості – проблема, що виходить за рамки компетенції окремих конкретних наук, це проблема філософська» [213, с. 30]. Тому не дивно, що історики-марксистки «не створили жодного фундаментального дослідження, заснованого на вивченні якоїсь конкретної формації, що дозволило б перевірити істинність теорії, потенційні можливості, закладені в цій концепції» [5, с. 77].

Більш плідно в СРСР розвивалося історичне джерелознавство. 1969 р. вийшов досить змістовний збірник «Джерелознавство. Теоретичні та методологічні проблеми», що містив статті авторитетних учених – С.О.Шмідта, А.Я.Гуревича, В.С.Біблера, Б.Г.Литвака, І.Д.Ковальченка, О.М.Медушевської, Л.В.Черепніна та ін. [49; 123; 125]. Здобули популярність праці І.Д.Ковальченка з застосування кількісних методів у роботі з джерелами. В Україні вийшла теоретична праця К.Д.Петряєва [405]. Однак і джерелознавство, розглядаючи джерело як явище, що відображає реальну дійсність, опинялось під пресом офіційної ідеології.

*Пострадянська історіографія.* Після падіння комуністичного режиму і розпаду СРСР методологія історії у пострадянських країнах розвивалась головним чином у двох напрямках: відновлення спадкоємності з традиціями дореволюційної методології, особливо в галузі джерелознавства [Приклад: 195], та «повторного знайомства» з зарубіжною методологією історії XIX–XX ст. з наміром інтегруватися

в світовий простір історичної науки. Велике значення тут мають численні переклади творів зарубіжних учених російською, українською та іншими мовами народів колишнього СРСР та репринтні перевидання публікацій кінця XIX – початку XX ст. Однак процес вимушено форсованого засвоєння всього того, що в зарубіжній (в основному західній) історичній думці накопичувалось і переосмислювалось протягом майже століття, відбувається важко. Виникає еkleктична суміш із логічно неpoєднаних речей, з'являється чимало розчарувань у можливостях історіографії (в т.ч. внаслідок дезорієнтовуючого впливу постмодернізму), що спонукає до відродження формаційних схем історіописання.

За цих умов особливого значення набувають узагальнюючі методологічні праці, де осмислюється сам процес еволюції зарубіжної історіософської думки, теоретичні й методологічні надбання світової історіографії «адаптуються» до культурно-історичної ситуації в пострадянському суспільстві, а то й пропонуються нові методологічні підходи, спрямовані на подолання кризового стану в світовій історіографії. Серед книг російських авторів слід відзначити фундаментальне дослідження І.М.Савельєвої і А.В.Полетаєва «Знання про минуле: теорія та історія» [460; 461], праці Л.П. Рєпіної [444–446; 190], Б.Г.Могильницького [363; 364; 365; 352], О.М.Медушевської [346; 347] та ін.

Важливу роль відіграють нові підручники з методології історії, які спрямовують методологічну підготовку майбутніх фахівців. Серед них вирізняється підручник М.І.Смоленського [483], у якому докладно описані такі методи досліджень, як описово-оповідальний, біографічний, порівняльно-історичний, ретроспективний, термінологічного аналізу, математичної статистики, моделювання. Також видані підручники В.Ф.Коломійцева [228] та М.Ф.Румянцевої

[457]. У Білорусі вийшов підручник під редакцією В.М.Сидорцова [351].

Ціла низка важливих видань теоретико-методологічного характеру вийшла з-під пера українських авторів. Передусім це монографія Л.О.Зашкільняка «Методологія історії: від давнини до сучасності» [169], присвячена, щоправда, розгляду здебільшого філософсько-історичних концепцій історії, та його ж посібник «Сучасна світова історіографія» [170], де чимало уваги приділено методологічним аспектам історичної науки. Слід також відзначити створений під керівництвом Я.С.Калакури підручник «Історичне джерелознавство» [199], термінологічний і понятійний довідник «Історична наука» [198], посібник Г.В.Бондаренка «Історичне пізнання: питання теорії і практики» [57]. Особливо ж інформативною з погляду ознайомлення читачів із провідними тенденціями в сучасній зарубіжній історіографії, теорії та методології історії є книга Н.М.Яковенко «Вступ до історії» [608].

Утім, сам по собі процес зближення пострадянської історіографії з західною, хоч і приносить для першої помітну користь, сприяючи розширенню й урізноманітненню її теоретико-методологічних засад, ще не веде до вирішення одного з найскладніших завдань – досягнення рівня системно-структурних, узагальнюючих досліджень засобами власне історичної науки. Адже, як ми бачили, головним вектором розвитку методології історії в ХІХ–ХХ ст. було поглиблення знання про історичний факт та історичне джерело, тоді як «зв'язування фактів» у системи та вивчення цих систем чи структур (включаючи найскладніші з них – цивілізаційні) залишались поприщем інших дисциплін – соціології, культурології чи філософії та їхньої власної методології.

«Цивілізаційний підхід» до історії зайняв у пострадянських країнах чільне місце в підручниках з філософії історії й культурології,

в теоретичних розділах підручників і монографій з історії та ряду соціально-політичних дисциплін, де він зазвичай протиставлявся «формаційному підходові». У великій кількості видавалися перекладені твори зарубіжних авторів та праці вчених України, Росії, Молдови, Білорусі, присвячені історії конкретних цивілізацій чи порівняльній історії цивілізацій.

Однак перехід від формаційної до цивілізаційної парадигми виявився в методологічному плані справою доволі непростою. Уже в 1990-ті роки у філософії історії цілком оформилися два способи інтерпретації всесвітньої історії – як однолінійного (тобто односпрямованого, лінійно-стадіального) розвитку світу та як полілінійного (різноспрямованого) розвитку локальних цивілізацій, а також здійснювалися спроби поєднати обидва варіанти. Перший варіант, наприклад, у концепті «світових цивілізацій» як «етапів в історії людства» занадто вже нагадував формаційну схему. Так, Ю.В.Яковець прямо називає поняття світової цивілізації спорідненим з категорією суспільно-економічної формації. Він тільки дещо оновлює структуру останньої, ставлячи людину (родину) в її основу, на якій далі послідовно зростають інші «поверхи» суспільної будови – технологічний спосіб виробництва, економічний спосіб виробництва, соціально-політичний лад, суспільна свідомість (духовний світ). Близький до формаційної схеми і перелік світових цивілізацій: стародавні (неолітична, ранньоробовласницька, антична), феодально-капіталістичні (ранньофеодальна, пізньофеодальна, індустріальна), прогнозована постіндустріальна [612, с. 58–60, 88].

Другий варіант представлений передусім працями, де цивілізації, в дусі «класичних» теорій, подані як окремі й самодостатні феномени [Див., наприклад: 368; 370], або ж працями, присвяченими історії окремих цивілізацій [113; 141; 373; 394; 452 та ін.]. Тут, однак, всесвітня історія так чи інакше поставала як дискретний процес.

Запобігти такому її баченню покликані були твори українських дослідників Ю.В.Павленка, С.Б.Кримського, Ю.М.Пахомова, у яких вона трактувалася як полілінійно-стадіальний (поліваріантно-стадіальний) процес. Так, у монографії Ю.В.Павленка «Історія світової цивілізації» локальні цивілізації в історії об'єднані в три послідовні генерації з поступовою всесвітньою інтеграцією й чітко вираженою тенденцією до створення глобальної надцивілізації сучасності [397]. Впродовж останніх кількох років колективом українських вчених видана 3-томна (в 4-х книгах) фундаментальна праця «Цивілізаційна структура сучасного світу» [561–564].

В результаті вільного пошуку способів цивілізаційного дослідження всесвітньої історії була створена велика за обсягами наукова література. Та це проявлялося головним чином на рівні філософського (історіософського) осмислення чи опису історії, навіть якщо авторами праць були фахові історики [Див.: 263]. А безпосередньо в історичних дослідженнях, що проводяться за методологічними канонами історичної науки, цивілізаційний підхід практично не знайшов застосування. Російський академік Ю.О. Поляков відзначає, що, як правило, «автори обмежуються лише декларуванням своєї прихильності до цього принципу та численними повтореннями терміну стосовно різних конкретних історичних явищ та подій» [410, с. 4]. Примітно, що на представницькій міжнародній науковій конференції «Теорії і методи історичної науки: крок у XXI ст.» (Москва, 2008 р.) не більше двох її учасників (з близько 200) присвятили виступи проблемам цивілізаційної історії [515].

Причина, цілком очевидно, – в недостатній розробленості методології цивілізаційного аналізу історії. Частина проблем методологічного характеру з усією відвертістю описав російський вчений-цивілізаційник І.Г.Яковенко: «Цивілізація – нова, практично не опрацьована категорія. Об'єкт дослідження важко зображуваний, не



має “наочного тіла”, розподіляється в сферах ідеального і реального, в свідомості, в предметному тілі культури <...>. З різнорідних досліджень формується деяке уявлення про окремі культури (локальні цивілізації), взяті в їх специфіці, та про народи – носії цих культур. Проте ці уявлення величезною мірою виявляються результатом інтуїції та здорового глузду. Ні про цілісну теорію, ні про завершений метод компаративістського дослідження говорити не доводиться <...>. Науковий апарат не має стандартизованих процедур дослідження й верифікації. Є вглядування в матеріал та інсайтна побудова деяких схем і моделей, котрі обґрунтовуються автором <...>. Відсутність опрацьованої методології веде до підвищення ролі особистісного фактора дослідника. Вільний, позбавлений необхідної строгості, характер побудов зближує цивілізаційні дослідження з художньою творчістю. В результаті розмиваються критерії науковості» [605, с. 107–108].

До цього сьогодні додалася ще й та обставина, що по всім «великим теоріям» («метанаративам») дошкульного удару завдав постмодернізм [Див.: 457, с. 7–30]. І у вітчизняній, і в світовій історіографії заговорили про кризу історичної науки, зокрема, про втрату нею інтегруючих начал. І йдеться вже не тільки про ідеологічно заангажовану в СРСР формаційну «п’ятичленку», а й про доволі «респектабельні» до останнього часу цивілізаційні теорії. Відомий російський дослідник останніх І.М.Іонов зазначає, що цивілізаційні уявлення «переживають у ХХІ ст. кризу під впливом постмодерністського стирання відмінностей між цінностями, в умовах їх тотальної взаємозамінності; наступу мікроісторії, що узурпувала право представляти дисциплінарне історичне знання; експансії мультикультуралізму, котрий зводить культурні відмінності на етнічний рівень» [187, с. 491].

А тим часом у сучасній науці набирають силу протилежні тенденції. Вона переосмислює свої методологічні засади й на новому, постнекласичному, етапі прагне до цілісного, синергетичного вивчення всіх сфер буття на принципах «універсального еволюціонізму» та «універсального зв'язку між неживою, живою та соціальною матерією», ключовою для неї стає концепція холізму (цілісності) [566, с. 162, 166]. Тож і перед історичною наукою стоїть нагальне завдання розширити свої пізнавальні можливості, зокрема, в напрямку цілісного, системного вивчення всесвітньої історії, і зупинити подальшу «втечу» від макроісторичних студій.

Таким чином, історіографічний огляд проблематики цивілізаційного аналізу всесвітньої історії показує, що він, якщо й здійснювався, то лише в рамках філософії та соціології. У відповідній літературі він зазвичай «зупиняється» на рівні більш-менш усталених і складних соціальних структур і практично не сягає рівня дослідження конкретних фактів і джерел, а отже – рівня самої історичної науки. Крім того, аналізується не всесвітня історія як процес, а цивілізаційні стан і структура суспільства (суспільств) на підставі філософського (соціологічного) виокремлення цих структур. З іншого боку, в працях з методології історії зусилля науковців, навпаки, спрямовуються зазвичай у бік поглибленого («об'єктивного» чи «суб'єктивного») аналізу історичного факту та історичного джерела, а не встановлення їх зв'язаності в цивілізаційних структурах та їх динаміці.

Саме тому одним із магістральних шляхів переходу до всебічного аналізу всесвітньої історії мало б стати поєднання цивілізаційного філософсько-історичного підходу до історії, що вже засвідчив свою запрограмованість на холістське осягнення історичного процесу, хоч би й у межах локальних цивілізацій, і власне методології історії.

## 1.2. Джерельна база

Джерельна база дослідження всесвітньої історії, в т.ч. в контексті її цивілізаційного аналізу, в цілому збігається з джерельною базою всієї історичної науки і є неосяжною. Якщо ж аналізувати методологію дослідження всесвітньої історії, застосовану численними авторами історичних праць, то джерельна база збігатиметься з усією історіографією, також неосяжною. У контексті дослідження лише методології цивілізаційного аналізу історичного процесу джерельна база, звісно, звужується до посильних для вивчення обсягів.

Оскільки певне коло загальних питань джерельної бази дисертації вже знайшло висвітлення в попередньому підрозділі, то в цьому підрозділі її опис конкретизується (і дещо звужується) відповідно до предмету даного дисертаційного дослідження – змісту всесвітньої історії в світлі методології цивілізаційного аналізу історичного процесу. Головні історичні джерела з теми дисертації умовно можна поділити на дві групи:

- 1) основні джерела з методології цивілізаційного аналізу всесвітньої історії;
- 2) основні джерела з власне історії цивілізацій.

Перша група історичних джерел включає «документи цивіліографії» – праці з викладом «великих теорій» цивілізацій XIX–XX ст., в яких залучено величезний масив історичних фактів із усіх сфер суспільного життя; праці методологічного характеру, в яких із різних теоретичних позицій робилися спроби когерентного аналізу історичного процесу; праці, що створюють теоретичне підґрунтя для розробки дієвої методології когерентного цивілізаційного аналізу всесвітньої історії.

Автором однієї з перших достатньо обґрунтованих історично теорій локальних цивілізацій був Микола Якович Данилевський (1822–1885), російський натураліст (закінчив факультет природничих

наук Санкт-Петербурзького університету), соціолог, культуролог та публіцист. Його книга «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому» [132] вперше була надрукована в 1869 р. в журналі «Заря», а в 1871 р. вийшла окремим виданням, після чого перевидавалась у 1888 й 1889 рр., на початку ХХ ст. – на Заході та ще кілька видань витримала у Росії з 1991 р.

Текст книги достатньо всебічно демонструє як філософсько-історичні погляди М.Я.Данилевського та його ідеологічні вподобання, так і його методикку роботи з історичним матеріалом. Вона написана в ключі теоретичного осмислення проблеми тривалого протистояння між Росією й провідними країнами Європи, особливо в світлі Кримської війни 1853–1855 рр., та «виправдання» політики Російської імперії в Східному питанні (Балкани, Чорноморські протоки, доля Константинополя тощо).

Структура роботи включає 17 глав. У перших із них він наводить численні приклади проявів «ворожості» Європи щодо Росії. Пояснюючи їх, він приходить до твердження, що Росія не належить до Європи (гл. III), а Європейська цивілізація – не тотожна з загальнолюдською (гл. IV). Надалі він викладає наукознавчі (у загальному сенсі – позитивістські) аспекти своєї теорії. Він ставить під сумнів поширену на той час гегелівську лінійну схему всесвітньої історії, за якою історія є односпрямованим прогресом, а носієм його є Захід. Він пропонує в історичній науці, що начебто заблукала в тенетах «штучних систем» групування історичних явищ, виявити, за зразком природничих наук, «природні системи» явищ, відкрити на основі їх повторюваності «емпіричні закони» історії, а колись – і її «загальний закон». Ця позитивістська установка і приводить його до відповідного підбору та групування історичних фактів у «природну систему» (за зразком типології в ботаніці) і формулювання на цьому

ґрунті його знаменитої теорії «культурно-історичних типів» (гл. V). Ці типи, як живі організми, самостійно утворюються на основі «лінгвістичних сімейств народів», проходять однакові стадії розвитку, досягають вершин еволюції на етапі цивілізації, потім старіють і занепадають.

Весь подальший розвиток сюжету книги присвячений обґрунтуванню з різних позицій (психології, культури, політики, економіки) вказаної теорії. Сюди включені такі її аспекти, як психічний лад народів, їхнє віросповідання та «історичне виховання» певною формою державності. А червоною ниткою проходить через нього ідея відмінного від романо-германського Заходу слов'янського культурно-історичного типу. Перший із цих двох культурно-історичних типів має, за аналогією з низкою попередніх типів, незабаром занепасти, а другий, на чолі з Російською імперією, неминуче повинен досягти домінування у світі. Різнобічний фактичний матеріал почерпнутий автором саме з їхньої історії.

Звісно, певна політична спрямованість книги М.Я.Данилевського, що проявлялась і в інших його творах [Див.: 131], зустрічала схвальні відгуки в одних громадських колах Росії (особливо слов'янофільських) і неприйняття в інших. Для нас же суттєвим є те, що, як ми вже бачили з історіографічного огляду, ця книга була своєрідним віддзеркаленням тих способів поводження з історичними фактами, які були поширені й в історіографії. Величезний обсяг історичного матеріалу, що був накопичений на той час у російській і зарубіжній історичній літературі та філософії, він лише по-своєму переосмислював, будучи впевненим у дієвості свого методу. Головне, що тут була продемонстрована спроба з'єднати в цілісному описі факти із різних сфер суспільного життя. Однак, наскільки вона виявилась продуктивною з методологічної точки зору, належить ще з'ясувати в нашому дисертаційному дослідженні.

Інакший спосіб осмислення історичної фактографії ми спостерігаємо в іншому джерелі з «великих теорій» цивілізацій – книзі німецького філософа і культуролога Освальда Шпенглера (1880–1936) «Присмерк Заходу» («Der Untergang des Abendlandes», в російському перекладі – «Закат Европы») [591]. Перший том книги – «Гештальт і дійсність» – було видано навесні 1918 р., а другий – «Всесвітньо-історичні перспективи» – в 1922 р.

Тут вражає саме коло історичних фактів (не стільки історичних подій, скільки історичних явищ), взятих автором до огляду й аналізу всесвітньої історії, хоча найбільше уваги приділено найкраще вивченим на той час античній, арабській (близькосхідно-візантійській) та західноєвропейській культурам. Накреслюючи у Вступі свої цілі, О.Шпенглер, як і за півстоліття до нього М.Я.Данилевський, категорично відкидає лінійну схему всесвітньої історії (Стародавній світ – Середні віки – Новий час) і проголошує своєю метою описати світову історію як історію групи вищих культур. Він обіцяє спиратись на метод Гете «як єдино історичний». Центр ваги він переносить на проблему розпізнання форм історичних культур-організмів, замість традиційної для історіографії та філософії історії проблематики пізнання й цінностей. Ця історична морфологія має розширитись взагалі до універсальної символіки історії.

У першій главі – «Про зміст чисел» – він зіставляє різні форми математики: античну арифметику й геометрію («тілесне» число), «арабську» алгебру («магічне» число), західну математику безкінечного (число-функція) і виявляє їхню внутрішню спорідненість з мовами форм сучасних їм мистецтв. Це дає йому підстави в другій главі, присвяченій проблемам вивчення всесвітньої історії, різко відмежувати метод історії від методу природничих наук. Першим стає фізіогноміка, призначена для осягнення форм живого, а другим – систематика «змертвілого». Історія вивчає «долю» культури, а

природознавство – причинність і закони. Отже, насправді історія не може бути звичною наукою, а якщо вона таки вдається до систематики, то це свідчить про початок «змертвіння» самої культури, в рамках котрої вона розвивається, та перетворення останньої в костеніючу цивілізацію.

Після такої розстановки акцентів О.Шпенглер розпочинає свій історичний (споглядальний) аналіз «доль» різних культур. У третій главі він характеризує «душі», що породили зазначені вище три культури, образно назвавши їх, відповідно, аполлонічною, магічною та фаустівською. Також він знаходить у кожній з них символіку зовнішнього, просторового, вираження й універсальні прасимволи. Свій опис ілюструє наведенням численних прикладів із галузі мистецтва.

У наступних же главах він докладно зупиняється на іманентних рисах різних культур чи цивілізацій, по-художньому переконливо «вписуючи» їх в інтегральне ціле тієї чи тієї «душі» та її прасимволу. Поступово, від глави до глави, кожна така «картина душі» доповнюється все новими «штрихами» з найрізноманітніших сфер життя суспільства та його історії, що, врешті-решт, виливається цілісним і неповторним історичним портретом даної культури. Такими елементами опису й порівняння стають: музика і пластика, зокрема, живопис і скульптура; форми відчуття навколишнього світу; ідеології доби цивілізації (буддизм, стоїцизм, соціалізм); способи пізнання природи; форми релігійності та атеїзму; роль ландшафту у виникненні культур; відносини між культурами та їхні взаємовпливи, включаючи феномен псевдоморфозу; характеристики міст, народів, рас та мов; соціальні групи (стани); держави та філософія політики; світ форм економічного життя, зокрема, роль грошей і техніки.

Різноманіття наведених у книзі О.Шпенглера історичних фактів надає повноти опису всесвітньої історії. І хоча насправді цьому твору,

звісно, властива вибірковість у залученні фактичного матеріалу, проте кожен читач може, за потреби, доповнити його й іншими фактичними даними. Сама ж стильова єдність викладу історичного матеріалу з різних сфер суспільного життя, його логічна упорядкованість за періодами життя культур створює у читача незабутнє відчуття того, що всесвітня історія є процесом розвитку різних культур і цивілізацій, котрий відбувається за схожим сценарієм, але з відмінним змістовим наповненням. Проблема ж, яку ще слід дослідити, полягає в тому, а чи може професійний історик вивчати всесвітню історію у спосіб, подібний до шпенглерівського.

Якоюсь мірою ближчою для історика є та методологія роботи з історичними фактами та історичними джерелами, котрої дотримувався англійський історик Арнольд Джозеф Тойнбі (1889–1975), автор 12-томної праці «Дослідження історії» [522; 523] («A Study of History», 1934–1961 pp., в російськомовному скороченому виданні – «Постижение истории» [521]). Вона вся побудована на максимальному залученні фактичного матеріалу, здобутого світовою історіографією, а її автор саме «емпіризм» проголосив її головною відмінністю від книги О.Шпенглера [521, с. 270–271].

У редакторській передмові до збірника статей «Тойнбі та історія» відзначалося, що, за підрахунками, перші 10 томів праці налічували 6290 сторінок тексту, 3,15 млн. слів, 19 тис. іменних та предметних покажчиків, розміщених на 332 сторінках [672, р. VIII]. При аналізі будемо посилалися на скорочену (2-томну) версію «Дослідження історії», яка свого часу була підготовлена Д.Ч.Сомервеллом і схвалена А.Тойнбі, та в якій методологічний аспект проступає відносно рельєфно на тлі маси фактичного матеріалу [522; 523].

Перші три томи праці (I–II. Вступ. Генеза цивілізацій; III. Розвиток цивілізацій) вийшли друком у 1934 р. Ключовим для її



розуміння є «Вступ». Автор перш за все визначає інтелігібельне (умосяжне) поле дослідження для історичної науки, яка займається вивченням людських відносин. Ним не може бути ані окрема національна держава, позаяк не є сталим у просторі й часі утворенням, ані, тим більше, людство, а лише цивілізація, або «ціле суспільство», яке історично й географічно значно перевершує окремі держави, об'єднує їх належністю до спільної культури й релігії і яке можна досягнути лише в єдності його частин. «Для того, щоб зрозуміти ту чи ту частину, ми повинні зосередити увагу на цілому, бо тільки воно є самодостатнім полем дослідження», – підкреслює А.Тойнбі [522, с. 18]. Це уможлиблює порівнянність суспільств-індивідів, або цивілізацій. Далі автор аналізує вплив географічного середовища на виникнення цивілізації з примітивного суспільства і виявляє його формулу, або «механізм» – виклик-і-відгук. Такими викликами можуть бути різні «стимули»: суворих країн, нової землі, ударів, тиску, гноблення, важливо лише, щоб вони були не надмірними, а становили «золоту середину». Всього в історії людства виникло понад 30 цивілізацій, та не всі витримали наступні виклики. Подальший розвиток цивілізацій залежав від здатності особистостей і творчих меншин у них відповідати на зовнішні і внутрішні виклики.

В наступних трьох томах (IV. Занепад цивілізацій; V–VI. Розпад цивілізацій), опублікованих у 1937 р., А.Тойнбі аналізує вже зворотні процеси. В різних цивілізаціях причинами занепаду ставали або втрата контролю над середовищем (природним і людським), або втрата здатності до самовизначення. Розпад цивілізацій відбувався також різними шляхами: розколи у суспільстві, розколи «у душі». Автор аналізує різні характери взаємин між суспільством, що перебуває в процесі розпаду, та індивідом, ритми розпаду, та стандартизацію як його наслідок.

Останні четверо томів первісно запланованого циклу досліджень (VII. Світові держави. Вселенські церкви; VIII. Героїчні доби. Контакти між цивілізаціями в просторі; IX. Контакти між цивілізаціями в часі. Закон і свобода в історії. Перспективи західної цивілізації; X. Джерела натхнення істориків) побачили світ лише в 1954 р. Тут автор досліджує внутрішній устрій і періоди життя цивілізацій трьох генерацій, акцентуючи увагу на політичній сфері (меншою мірою – на економічній, соціальній та етнокультурній), а особливо – на ролі релігій і церков, котрі виступають то лялечками в зародженні цивілізацій нової генерації, то вищим видом суспільства. Пізніше автор видав ще два томи: XI. Історичний атлас (1959 р.) та XII. Переосмислення (1961 р.). В останньому він доповнив «Дослідження» новими судженнями, уточненнями, виправленнями та дав відповіді на зауваження понад 100 критиків його твору.

Величезна кількість використаного А.Тойнбі фактичного матеріалу не залишала сумнівів у неабиякій ґрунтовності його дослідження. Але та обставина, що весь цей матеріал «вписувався» у заздалегідь підготовлену автором структурну схему всесвітньої історії, традиційно викликала скептичне ставлення з боку істориків-практиків. Тому ще належить зіставити застосовану А.Тойнбі авторську методологію цивілізаційного вивчення історії з методологією власне історичної науки.

Отже, внутрішня логіка і теоретична цілісність «класичних» теорій цивілізацій М.Я.Данилевського, О.Шпенглера й А.Тойнбі вкупі з надзвичайним багатством використаного ними фактичного матеріалу створюють достатню джерельну базу для критичного аналізу з позицій методології історичної науки методологічного арсеналу традиційних цивілізаційних описів всесвітньої історії. Автори ж інших цивілізаційних теорій або розвивали лише окремі аспекти вказаних

теорій, або в своїх теоретичних викладках обмежувалися значно меншим обсягом фактичного матеріалу.

Джерельну базу розділу дисертації, присвяченого аналізу однієї з загальнометодологічних проблем історичної науки XIX–XX ст. – проблеми дослідження когерентності всесвітнього історичного процесу, – утворюють, з одного боку, твори мислителів, що пробували побудувати такі цілісні теорії всесвітньої історії, а з іншого – методологічні аспекти праць авторів, що пробували знайти способи з'єднання історичних фактів чи інформації історичних джерел. Щодо першої групи, то об'єктом аналізу виступає передусім марксистська формаційна теорія, висунута К.Марксом та Ф.Енгельсом і взята на озброєння російськими більшовиками [Див.: 298] та радянською методологією історії. Її загальний стислий опис містить праця К.Маркса «До критики політичної економії» [330], а ряд її важливих теоретико-методологічних доповнень можна знайти в працях К.Маркса «Виправдання мозельського кореспондента» [329], «Економічно-філософські рукописи 1844 р.» [331], «Критика Готської програми» [332], Ф.Енгельса «Лист Йозефу Блоху. 21 вересня 1890 р.» [160] та в їхній спільній книзі «Німецька ідеологія» [333].

Методологічні труднощі, що вкрай ускладнили концептуальне осмислення зв'язності історичного процесу, аналізуються через виявлення витоків тих філософсько-теоретичних засад науки, що спричинили суб'єкт-об'єктну дихотомію в підходах до історичного процесу, історичного факту та історичного джерела. Ці витoki містяться вже у засадничій для філософії науки праці Р.Декарта "Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках» [139], де йдеться про дві різні субстанції – душевну і тілесну. Матеріал для відстеження спроб істориків та інших фахівців виявити взаємопов'язаність процесів в історії за умов указаної дихотомії дають праці В.Дільтея [142],

Г.Ріккєрта [448], Е.Гуссерля [126], Ш.В.Ланглуа і Ш.Сєньобоса [287], О.С.Лаппо-Данилевського [288], Р.Дж.Колінгвуда [227], К.Г.Гемпєля [102], К.Поппєра [413], М.Блока [52], Л.Фєвра [539], А.Я.Гурєвича [125], В.Вжозєка [82], І.Д.Ковальчєнка [223], М.Барга [31], Ю.Б.Черняка [568], М.Є.Копосова [238], В.В.Підгаєцького [408], Г.В.Можаєвої [367], К.В.Хвостової [557], А.Л.Юрганова і А.В.Каравашкіна [203], Дж.Сьорла [477] та ін., що в більшості своїй уже згадувалися в огляді історіографії.

Джерелом ідей для опрацювання дієвої в добу постнекласичної науки методології цивілізаційного аналізу історичного процесу (четвертий розділ дисертації) стала системно-комунікативна теорія Нікласа Лумана (1927–1998), в якій указаній дихотомії вже немає місця. Це справді новаторська і найпотужніша в останні десятиліття соціологічна теорія. Над її розробкою німецький соціолог і філософ працював понад 30 років і написав 250 статей і 77 книг. В пострадянських країнах перекладено й видано вже більше десятка його книг: дві українською мовою [311; 315] та дев'ять – російською, зокрема, найважливіші – «Соціальні системи» [314] та «Суспільство суспільства», що вийшло в п'яти окремих книгах – «Суспільство як соціальна система» [309], «Медіа комунікації» [308], «Еволюція» [316], «Диференціація» [307], «Самоописи» [313]. Крім них, видавалися також «Влада» [306], «Реальність масмедіа» [312] та записи лекцій для студентів «Вступ до системної теорії» [305]. Опублікована й велика кількість статей ученого.

Висхідною ідеєю теорії Н.Лумана, що уможливорює її плідне використання в методології історії, є трактування суспільства як самовіднесеної й самотворчої системи, що складається винятково з комунікацій. В такому разі звичні історичні факти та джерела постають у статусі комунікацій – елементів цілісної й постійно змінюваної соціальної системи, що вже за своєю «природою» можуть

існувати тільки в системних смислових взаємозв'язках між собою, а отже, й вивчатися тільки в межах цих зв'язків. Це дозволяє все неозоре багатство системної теорії Н.Лумана поставити «на службу» історичній науці, зокрема, методології цивілізаційного макроаналізу всесвітньої історії.

Якщо брати підсумкову працю Н.Лумана «Суспільство суспільства», то в ній спершу йдеться [309] про загальні теоретичні й методологічні зауваги, розрізнення системи комунікацій і навколишнього світу, типи соціальних систем (інтеракція, організація, суспільство), оперативну замкнутість і структурні сполучення системи, її комплексність, проблеми пізнання й екології, перетворення суспільства у світове. В наступній частині [308] розкриваються питання смислового медіуму і форми комунікацій, їхнього мовного кодування та смислових зв'язків, ролі релігії й моралі у функціонуванні суспільства, розвитку медіа поширення комунікацій (усне спілкування, писемність, книгодрукування та електронні засоби) та медіа досягнення успіху в комунікаціях (символічно генералізовані медіа, що формують власні смислові коди), їхнього впливу на еволюцію системи суспільства. Третя частина [316] присвячена системно-теоретичним засадам еволюції суспільної системи комунікацій та її «механізму» (варіювання елементів, селекція їх медіумами, ре-стабілізація системи), процесам еволюції ідей та підсистем, історії й пам'яті систем. Далі [307] розглядаються форми системної диференціації суспільства від примітивних до сучасних (сегментарна, центр/периферійна, стратифікаційна, функціональна) та проблеми його існування в сучасних умовах надзвичайно внутрішньої складності та глобалізації. А завершується праця [313] аналізом староевропейської семантики самоописів суспільства (онтологія, ціле і його частини, політика й етика, суб'єкт і об'єкт, нація, класове суспільство тощо) та утвердженням необхідності перейти від

семантики модерну до врахування в само описах реалій суспільства постмодерну.

Виходить, що за умови редукції надзвичайної складності історичних фактів та джерел до смислових комунікацій та їхніх системних зв'язків ми отримуємо нову цивілізаційну модель всесвітньої історії та ефективний метод її системного дослідження, що й здійснюється в дисертації.

Переходячи до огляду основних джерел з власне історії цивілізацій, тобто тих, що відображають хід всесвітньої історії в його якісних характеристиках, відзначимо, що ключову групу серед них становлять сакральні тексти. Вони не просто відбивають неповторний внутрішній зміст цивілізацій, а й самі є «великими фактами» їхнього життя та головними інтегруючими комунікативними чинниками. Причому вони виконують у різних цивілізаціях цілком порівнянну функціональну роль, що уможливорює компаративний аналіз історичного розвитку цивілізацій. Цей підхід до інтерпретації релігії як головного структуроутворюючого чинника в цивілізації був обґрунтований М.Вебером та М.Моссом і посів важливе місце в теоріях цивілізацій. З часу виникнення кожної цивілізації релігія виконує в ній низку принципово важливих і взаємопов'язаних функцій: компенсаційну, світоглядну, регулятивну, терапевтичну (утішну), телеологічну, інтегративну, аксіологічну, культурозберігаючу та культуроформуючу. І всі ці функції в системі суспільства так чи інакше реалізуються в його достатньо уніфікованих комунікаціях – усних та письмових. Для нас же вирішальне значення має те, що релігійна система впродовж століть і тисячоліть спирається на фактично незмінний стрижневий комплекс сакральних текстів, котрі є для історика незамінними історичними джерелами, дбайливо збереженими людьми.

Якщо під цим кутом зору розглядати основні релігійні джерела з історії провідних цивілізацій «осьового часу», то спершу слід звернутись до збірника сакральних текстів, що його підготував і опублікував М.Еліаде [599]. Вже тут можна знайти багато спільного й відмінного в різних релігійних картинах світу.

В Індійській цивілізації з найдавніших часів роль комунікативного регулятора суспільного життя відігравав ведизм, породженням і продовженням якого стали брахманізм та індуїзм (меншою мірою – буддизм і джайнізм), і саме їхні текстові комунікації тільки й збереглися до сьогодення. Центральне місце в комплексі релігійних комунікацій Індії здавна займали чотири Веди – найдавніші збірники богоодкровенних текстів: Рігведа, Яджурведа, Самаведа та Атхарваведа. Кожна з них становить багатоярусну структуру з самхіт, брахман, араньяк та упанішад [78]. Аналіз у дисертації змісту цих творів, передусім Рігведи [447] та Атхарваведи [21], дозволяє проникнути в системно-комунікативну структуру індійського суспільства, виявити в ній віднесення комунікацій одночасно до божественного світу і до смислів та змісту земного життя людей.

Ці сакральні тексти за індійською традицією віками передавались із покоління в покоління усно й лише в I тис. н.е. почали записуватись. Водночас багато текстів, до яких мали доступ неарійські групи населення, фіксувались і на письмі. Це епічні поеми «Махабгарата» [342] і «Рамаєна», дхармасутри та дхармашастри, що регламентували суспільне (кастове) життя. В дисертації використовуються матеріали найвідомішої частини «Махабгарати» – «Бгагавад-гіти» [36] та політичного трактату «Артхашастри» [19]. Одним із головних текстів, що дає розуміння світобачення буддизму, є «Суттапітака» [506].

Джерела для аналізу сакральних комунікацій у Китайській цивілізації більш різноманітні за змістом і спрямованістю, адже там із

середини VI ст. до н.е. конкурували декілька філософсько-етично-релігійних шкіл: конфуціанство, даосизм, моїзм та легізм. Відповідні тексти, або найсуттєвіші фрагменти з них, опубліковані в двотомному збірнику текстів «Давньокитайська філософія» [151; 152], що полегшує порівняльний аналіз цих комунікативних підсистем. Звернення ж до більш давніх сакральних текстів дозволяє виявити більш загальні, навіть універсальні, комунікативні засади Китайської цивілізації, що відрізняють її від інших суспільств аж до сьогодення.

Історію китайського суспільства як комунікативної системи можна відстежувати за збереженими письмовими джерелами починаючи лише з VIII ст. до н.е. Таким є, наприклад, «Чунь цю» («Весни і осені») – літопис царства Лу в період з 722 по 479 рр. до н.е. Різні «самоописи» більш ранніх епох, що в надзвичайно чутливій до історії традиційній китайській культурі завжди розглядалися як сакральні «документи» минувшини, насправді були дібрані й записані в середині I тисячоліття до н.е. під кутом зору нової, головним чином конфуціанської, традиції й можуть інтерпретуватися скоріше як історизовані самоописи останньої. За переказом, саме Конфуцій (551–479 рр. до н.е.) укладав і редагував «Ши цзин» («Книгу пісень» – збірнику понад 300 народних пісень і віршів періоду з XI по VI ст. до н.е.) [Див.: 583, с. 78] та «Шу цзин» («Книгу історії» – збірнику документів періоду від 2357 до 627 р. до н.е.) [Див.: 593, с. 101] і був автором «Чунь цю». Ці три книги разом з «І цзин» («Книгою перемін» – описом давньої системи гадань, укладеним, очевидно, у VIII–VII ст. до н.е.) та «Лі цзи» («Записками про ритуал», укладеними вже послідовниками Конфуція) [300] увійшли в знамените конфуціанське «П'ятикнижжя» – звід канонічних текстів, що в 136 р. до н.е. був визнаний основою системи освіти й офіційної ідеології Китайської імперії. Саме на підставі аналізу цих текстів у дисертації



визначається загальна комунікативна, а отже, світоглядна, регламентуюча, загальнокультурна матриця Китайської цивілізації.

Нові філософські школи та релігійні течії в Китаї в останні століття I тис. до н.е. формувалися на основі певних розходжень в інтерпретації цих найдавніших текстів, акцентування в них та в китайському суспільстві й його навколишньому світі одних аспектів та більшого чи меншого ігнорування інших. Ключові положення власне конфуціанства містяться в трактаті Конфуція «Лунь юй» [317], а різне продовження отримали в творах його послідовників Мен-цзи [375] та Сюнь-цзи [509]. Основоположні ідеї даосизму закладені в трактаті Лао-цзи «Дао де цзин» [135] і розвинені в праці Чжуан-цзи [570]. Легістська концепція устрою світу і суспільства відображена в творах Гуань Чжуна [118], Шан Яна [572] та Хань Фея [552], а моїстська – в трактаті Мо-цзи [372]. Деякі аспекти картини світу і суспільного життя в давньому Китаю відображені в збірнику текстів військово-стратегічного характеру [220].

У Японській цивілізації синтоїстську картину світу і відповідні регламентуючі та впорядковуючі установки для суспільства формували такі авторитетні тексти як «Кодзікі» («Записи справ давнини») [225] та «Ніхонгі» («Аннали Японії») [384].

У мусульманських же країнах головну культуротворчу роль і сьогодні відіграє іслам, який за регламентуючим впливом на життя людей перевершує всі інші світові релігії. В ісламській цивілізації іслам одночасно виступає і як релігія, і як спосіб життя, і як економічна та політична система. Тому головним з її історії й загального змісту виступає священна книга мусульман – Коран [241]. Текстуально – це «слово Аллаха», але в ньому відображені давні легенди й міфи арабів, фігурують персонажі з Старого і Нового Завіту – Адам, Ной, Авраам, Мойсей, Ісус, що представлені як пророки-попередники останнього пророка – Мохаммеда. Текст Корану

містить 114 різних сур (розділів). Більша їх частина містить настанови віруючим або полеміку в формі діалогу між Аллахом і його супротивниками. Це своєрідне зібрання проповідей, обрядових і юридичних вимог, молитов, повчальних розповідей тощо постає як основний нормативно-правовий акт, що має для мусульман силу закону.

Відразу три сучасні цивілізації – Західна, Латиноамериканська та Євразійська – належать до числа християнських і утворюють окрему гілку цивілізацій – західну, або християнську. Християнство виникло в I ст. н.е. у близькосхідних провінціях Римської імперії, а в IV ст. стало в ній державною релігією. Святим Письмом християн є Біблія [50], що включає в себе юдейські (Старий Заповіт) та християнські (Новий Заповіт) твори, що формувалися в період з VIII ст. до н.е. по II ст. н.е. Тут відображена юдео-християнська картина світу (створення Богом світу і людини, її гріхопадіння, вигнання з раю й подальші земні випробування) і власне християнське віровчення, пов'язане зі спасительною місією Боголюдини – Ісуса Христа та необхідністю відновлення людиною втраченої нею Богоподоби (морально-етичні настанови).

Новий Заповіт включає в себе 27 книг і складається з чотирьох Євангелій (від Матвія, від Марка, від Луки й від Іоанна), однієї історичної книги Діян Апостолів; 21 повчального Послання Апостолів та пророчого Одкровення Іоанна Богослова про майбутні долі Церкви й світу. В дисертації докладно розглядаються як особливості християнського світорозуміння та віровчення, що вирізняють серед інших християнський тип цивілізацій (Західну, Латиноамериканську, колишню Візантійську та Євразійську), так і специфіку розвитку релігійної системи комунікацій (в т.ч. Святого Переказу) в різних культурно-історичних умовах, що сприяли

розколам у християнстві та формуванню кількох християнських цивілізацій.

Другу велику групу історичних джерел нерідко загального цивілізаційного значення становлять документи, що відносяться до сфери здійснення влади і права: укази (накази) правителів імперій, закони, інші владні рішення, особливо ті, що були чинними на максимально широких теренах цивілізацій і регулювали життєдіяльність суспільств у найрізноманітніших сферах: економіці, соціальних відносинах, культурі тощо. Вони зберігали комунікативне значення у певні історичні періоди. Їхній аналіз має здійснюватися у невідривній єдності з аналізом священних текстів, із якими вони становили єдиний комплекс сакральнo-владних текстів, що регулювали і регламентували суспільне життя в традиційних суспільствах. У дисертації такого роду матеріали залучаються при розгляді різних цивілізацій. У Євразійській – це, наприклад, «Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона [197], «Поучення Володимира Мономаха» [424], «Послання старця Філофея» [422], Артикул Петра I [18], документи II з'їзду Рад [434] тощо. Прикладами подібних матеріалів також можуть бути праця Н.Макіавеллі «Володар» [321] чи економічний проект Б.Варда [676].

Наступна група джерел охоплює документи, що мали локальне значення: регулювали й регламентували тривалий час життя й діяльність тих чи інших місцевих спільнот людей – народів, общин та інших територіальних об'єднань, етнічних професійних, конфесійних, культурних, наукових, мистецьких тощо груп. Умовою їхнього дослідження є знаходження відповідності (або невідповідності) їхнього змісту і спрямованості текстам (документам) перших двох груп. Для Латиноамериканської цивілізації – це повідомлення Д. Де Ланди про справи на Юкатані [137] чи матеріали газети, що видавалася в Новій Гранаді в роки війни за незалежність [650].

Конкретні історичні документи залучені для цивілізаційного аналізу таких знакових явищ в історії України ХХ ст. як Махновщина [90; 103; 272; 273; 343; 380] та Голодомор [146; 167; 171; 229].

В цілому ж джерельна база дисертації, навіть при вимушених обмеженнях у її конкретному застосуванні, є надзвичайно широкою й забезпечує достатню аргументацію результатів дослідження.

### **1.3. Методи дослідження**

В основу методології дисертаційного дослідження покладені загальні принципи історичної науки та наукознавства. Передусім це принцип історизму, що вимагає розгляду всіх історичних фактів, тобто, подій, явищ і процесів у відповідності з конкретно-історичними обставинами, в їх взаємозв'язку, взаємообумовленості та часовому розвитку. Принцип об'єктивності передбачає опору на факти в їх справжньому змісті, не спотворені і не підігнані під схему. Принцип багатофакторності спонукає до вивчення всього комплексу чинників, які впливають на історичний процес. Його прямим доповненням служить принцип усебічності (системності), який означає врахування всіх внутрішніх зв'язків і відносин у досліджуваній системі. В опрацюванні теоретико-методологічних проблем теми дисертації ключову роль відіграє принцип єдності теорії і методу.

Серед наукових методів дослідження провідна роль відведена новітнім методам, що сформувалися в добу постнекласичної науки. Це методи семіотичного аналізу, деконструкції, спостереження другого порядку.

Для аналізу праць М.Я.Данилевського, О.Шпенглера й А.Дж.Тойнбі з викладом їхніх теорій цивілізацій було застосовано метод семіотичного аналізу. Семіотика – це наука, що вивчає властивості знаків та знакових систем в людському суспільстві, передусім природних та штучних мов [Див.: 425]. Розрізняють три

основні напрями аналізу знакових систем: синтактику (виявлення закономірностей побудови знакових систем безвідносно до їх інтерпретації); семантику (відношення знаків до означуваного); прагматику (відношення знаків з їх відправниками, одержувачами та контекстом знакової діяльності). У дисертації приділяється увага виявленню і синтаксису, тобто композиційної будови праць, і прагматичної спрямованості їх написання, причому констатується їхня відмінність у всіх трьох мислителів.

Але головним предметом аналізу є семантика творів – ті значення і смисли, що приписуються авторами теорій історичній реальності, сукупності осмислених ними фактів історії. Семіотичний, а насамперед – семантичний, аналіз дозволяє з'ясувати, що, попри своєрідність застосованих ними методів дослідження всесвітньої історії, вони надавали їй ходу схожого значення. Ця схожість полягала в органіцистській аналогії, тобто, в погляді на історію людства як на історію життя окремих «організмів». Порівняльний аналіз цих органіцистських аналогій показує, що вони все-таки відрізнялись одна від одної. М.Я.Данилевський асоціював культурно-історичний тип із типом (класом) рослин, О.Шпенглер асоціював зародження й життя культури з життям тваринного організму, а А.Тойнбі розглядав історію цивілізацій за аналогією з життям індивідів, причому різних генерацій.

Ці аналогії визнавалися авторами. Вони самі по собі постають логічними, коли врахувати, що вказані мислителі виходили з філософської ідеї цілісності світу і єдності в ньому всього живого. Інша справа, що під ці аналогії вони, очевидно, підбирали «значущі» факти й не надавали особливого значення «незначущим», за що їх часто критикували історики-практики. Семіотичний аналіз дозволяє виявити щось подібне і в інших теоріях, зокрема, формаційній.

Як же це відбилося на співвідношенні цивілізаційних теорій та інших метанаративів з методологією історії, котра в центр уваги ставить вивчення максимально можливої кількості фактів? Для дослідження цього аспекту зазначених теорій у дисертації застосовано метод деконструкції.

«Деконструкція» (від лат. *de* «навпаки» і *constructio* «будую») буквально являє собою латинський переклад грецького «аналіз». «Деконструкцію» як особливу стратегію по відношенню до тексту ввів у текстологічну практику французький філософ і семіотик Ж.Дерріда [140]. Ця стратегія включає в себе як деструкцію тексту, так і його реконструкцію, інакше кажучи – переконструкцію, або в розширеному розумінні – переосмислення. Вона спрямована на усунення традиційного для європейської культури панування «метафізики» й «логоцентризму» в тексті, коли якась ідея («трансцендентальне означуване») зримо чи незримо підпорядковує собі текст і запозичені з інших текстів смисли, центрує його на собі (на одній, прийнятній для себе, стороні кожної дуальної опозиції на противагу іншій), навіть якщо автор цього й не усвідомлює. Мета деконструкції – виявити це «трансцендентальне означуване» і позбавити текст його «тоталітаристського» диктату. Хоча сам Ж.Дерріда не погоджувався, щоб розроблена ним стратегія деконструкції була перетворена на формалізований науковий метод, вона насправді стала і течією в постмодерністській філософії, і методом у роботі з текстом, у т.ч. в осмисленні культури та історії як тексту.

«Метод деконструкції, винайдений Дерріда, – пише Г.Косіков, – полягає в тому, щоб, “розібравши” монолітну будову твору й максимально дезорганізувавши його складові елементи, підірвати тим самим його владу й вивільнити максимальне число різнорідних текстових смислів» [243, с. 39]. Застосування цього методу в нашому випадку означає вивільнення фактологічного матеріалу історії з-під

влади такого «трансцендентального означуваного» як «культура-організм», що вже саме по собі «змушує» добирати й упорядковувати факти для його означення.

З'ясовується, що історичні факти, наведені в працях з теорії цивілізацій, самі по собі, тобто в тих формах, у яких вони були виявлені й описані істориками-практиками в процесі дослідження історичних джерел, не зв'язані між собою в той спосіб, у який вони висвітлені й проінтерпретовані в зазначених теоріях. Більш того, ті ж самі факти не менш «переконливо» ілюстрували й інші філософсько-історичні концепції. Це ж саме можна сказати й про марксистську формаційну теорію, в якій «економічний детермінізм» був також зовні нав'язаний множині фактів і її відповідним чином упорядкував. Самі ж факти традиційно, принаймні з ХІХ ст., тлумачились у науці як окремі (й по-своєму самодостатні) «атоми», або «цеглинки» історії, що, мовляв, зв'язуються в складні «молекули» за «законами світової історії», котрі, однак, за два століття так ніхто й не спромігся відкрити.

Метод деконструкції дозволяє звернутись і до аналізу історії філософії науки та встановити, що ще в ХVІІ ст. вченням Р.Декарта була закладена традиція дихотомічного протиставлення суб'єкта (свідомості, дослідника) і об'єкта (матерії, природи). Її впровадження в філософію і методологію історії, де людина в історії одночасно є і об'єктом і суб'єктом, створило по суті нездоланні перешкоди на шляху становлення історії як науки. Яка б сторона дуальної опозиції «суб'єктивне – об'єктивне» не акцентувалася відповідно до тієї чи іншої теорії («трансцендентального означуваного»), завжди залишалася очевидною неповнота, однобокість відповідного методологічного підходу. Це стосується і теорій, що надавали перевагу «об'єктивному» аспектові історії (позитивізм, неопозитивізм, марксизм, структуралізм тощо), і теорій, що вирішальним чинником

історії вважали «суб'єктивний» (філософія життя, герменевтика, феноменологія, історична антропологія тощо). Отже, має бути деконструйована і сама традиція історичної науки з її «трансцендентальним означуванням» – суб'єкт-об'єктною дихотомією.

Слід ще раз нагадати, що метод деконструкції не зводиться лише до «деструкції» старого «моноліту» твору, а й передбачає (хоча б в ідеалі) «конструювання» нового, тією чи іншою мірою позбавленого якоїсь певної «центрації» (Б.Г.Соколов пропонує для цього паліативний варіант «гіпертексту історії» [488]). Найбільшою мірою цій потребі відповідає системно-комунікативна теорія Н.Лумана. Згідно з нею, в суспільстві як системі немає нічого, крім комунікацій, а решта систем, включаючи людей, належить до його навколишнього світу. У комунікації ж зникає дихотомія суб'єкта й об'єкта, а отже, й сама можливість відповідної «центрації» в аналізі й описі суспільства та його історії. На зміну об'єктові приходить розрізнення системи і навколишнього світу. Доречно зауважити, що, обґрунтовуючи схему розрізнення, Н.Луман посилався й на відповідну концепцію розрізняння (фр. *differance*) у Ж.Дерріда.

Саме тому своєрідним продовженням методу деконструкції, але вже в позитивному, конструктивному, ключі, можна вважати описаний у дисертації метод спостереження другого порядку. Висхідними пунктами його створення на основі теорії Н.Лумана є такі. Якщо суспільство складається лише з комунікацій, то можна відійти від традиційного «об'ємного», багатогранного, бачення історичних фактів та джерел в їх «об'єктивному» і «суб'єктивному» (людському) вимірах і розглядати їх як ті ж комунікації – у системно-суспільному вимірі: для суспільства має значення тільки їхній комунікативний зміст. В такому разі традиційні історичні джерела, передусім письмові, є тими ж таки фактами-комунікаціями, які вказують і на себе, і на інші факти-комунікації минулого.



У комунікації зливаються воєдино суб'єктивне й об'єктивне, анігілюється суб'єкт-об'єктна антиномія, зникає ґрунт для картезіанського дуалізму в підході до історичних фактів. В дослідженні місце міркувань про об'єкти і суб'єкти займають міркування про спостереження і розрізнення. Кожна комунікативна система в своїх операціях-комунікаціях спостерігає за власною єдністю, розрізняючи себе і навколишній світ. Це спостереження відбувається всередині самої системи. Її комунікації включають повідомлення адресанта, закладену ним у повідомлення інформацію та розуміння останньої адресатом. Повідомлення є внесками в автопоезис системи, а в інформаціях зазвичай реферується навколишній світ. Дослідження історика, спрямоване на виявлення розрізнення між смислами повідомлень та смислами інформацій, є, таким чином, спостереженням за спостереженнями комунікацій, або спостереженням другого порядку.

Це і є метод спостереження другого порядку. Він, зокрема, дозволяє з'ясувати, якого роду «документальний метод» (в етнометодології «документальним методом» називають звичні для людей способи інтерпретувати часткові зовнішні вияви якогось явища як «документ», що вказує на існування самого явища) використовує досліджувана система в інтерпретації навколишнього світу, що вона в ньому «бачить», а чого «не бачить». Спостереження за спостереженнями системи вимагатимуть опрацювання великого масиву доступних для аналізу текстових повідомлень. Певною мірою цю роботу полегшать правильно сформовані методики контент-аналізу та івент-аналізу. Вони ж допоможуть і в дослідженні таких несоціальних систем як системи свідомості окремих індивідів чи груп людей, котрі в суспільстві не виявляють себе інакше, крім як через ті ж комунікації.

У дисертації метод спостереження другого порядку застосований у дослідженні Індійської, Китайської, Західної, Латиноамериканської та Євразійської цивілізацій. Відповідно до нього в кожній цивілізації послідовно аналізуються часткові системи (підсистеми) комунікацій: релігійна, владна (владно-власницька), локальна, індивідуальна на основі спостереження за їхніми самоспостереженнями та спостереженнями за іншими частковими системами єдиної багатофункціональної системи суспільства (тобто, за взаємодією між ними) та за навколишнім світом даного суспільства, включаючи взаємодію з іншими цивілізаціями. З переходом Західного суспільства до диференціації на функціональні системи аналізується взаємодія функціональних систем – політики, економіки, виробництва, науки, виховання, охорони здоров'я, мистецтва тощо. Для сучасного світу, де функціональні системи комунікацій поширились на весь світ, що здобуло назву глобалізації, центр ваги в спостереженні другого порядку переноситься на взаємоспостереження цих світових систем і традиційних багатофункціональних комунікативних систем цивілізацій.

Це, власне, і є наукове дослідження всесвітньої історії як єдиного процесу на рівні систем і зв'язків між ними. Адже в суспільстві як комунікативній системі існують смислові зв'язки між комунікаціями і між комунікативними підсистемами (сферами суспільного життя). В само-віднесенні своїх комунікацій (у повідомленнях) система контролює їхній послідовний смисловий зв'язок. В іншо-віднесенні тих же комунікацій (в інформаціях) спостерігає за навколишнім світом, щоб реагувати на релевантні для неї зміни в останньому й відповідно корегувати свій подальший автопоезис. Це свого роду реактивний смисловий зв'язок.

Важливу роль у створенні методологічної конструкції дисертаційного дослідження відіграли «класичні» наукові методи.

Вони виконали функцію свого роду «вузлів» єдиного методологічного «агрегату», але функцію здебільшого підпорядковану.

Серед емпіричних методів – це передусім спостереження і порівняння. Спостереження в даному випадку є простим спостереженням, або спостереженням «першого порядку». Це метод збору первинної інформації про досліджуваний об'єкт шляхом безпосереднього сприйняття і прямої реєстрації дослідником усіх факторів, які стосуються його і є значимими з точки зору відповідного дослідження. Таке невключене спостереження передбачає лише реєстрацію дослідником процесів, подій «збоку» (на відміну від спостереження другого порядку, що спрямоване на вивчення об'єкта «зсередини»). Цим методом у дисертації збирався матеріал з історії цивілізацій та методології історії, відстежувались історичні події та інтерпретаційні підходи різних авторів до всесвітньої історії.

Порівняльний метод передбачає пізнання будь-якого об'єкту або явища починаючи з виділення його подібностей і відмінностей від інших споріднених об'єктів і явищ. Звісно, порівнювати можна тільки еквівалентні поняття, які відображають еквівалентні об'єкти і явища, причому спочатку за найбільш істотними ознаками і лише потім за істотними, менш істотними і т.д. Тож зіставлятися можуть два чи більше об'єктів, що мають схожі характеристики. Однак системно-комунікативна теорія Н.Лумана відкрила тут принципово нові можливості. Адже всі соціальні системи (в т.ч. політика, право, економіка, виробництво, наука, освіта, мистецтво тощо) складаються з одних і тих же елементів – смислових комунікацій, хай ті й відрізняються одні від одних за зовнішньою формою. Тому в дисертації чимало місця приділено питанням порівняльного аналізу цивілізацій та їхніх часткових систем. Окремо розглядається питання порівняння релігійних систем та їхньої ролі й місця в житті різних цивілізацій. За старих методологічних підходів ця сфера вважалася

взагалі непорівнянною. Також приділена увага порівнянню зовнішніх форм систем комунікацій у різних цивілізаціях – їхніх стилів.

У новому контексті дещо модифікується й роль теоретичних методів. Так, по-новому використовується метод абстрагування, тобто, спосіб наукового дослідження, який ґрунтується на мисленому виділенні суттєвих властивостей і зв'язків об'єкту і нехтуванні при цьому його другорядними рисами й ознаками. Історія цивілізацій та й узагалі всесвітньо-історичний процес абстрагується до рівня перебігу незліченних комунікацій. Фактично тут ідеться про застосування методу моделювання – побудову мислених моделей цивілізацій, що складаються з комунікацій та їхніх самотворчих і самоспіввіднесених систем.

Узагалі ж у дисертації ціла низка питань загальнотеоретичного характеру услід за Н.Луманом розглядається на рівні абстрагування як філософського й логічного методу «відволікання», котрий дає змогу перейти від конкретних предметів до загальних понять і теоретичних узагальнень. Відповідно, для прикладного застосування теорії загальних систем до конкретики історичної науки та аналізу питань всесвітньої історії застосовується метод конкретизації, як метод дослідження предметів у всій різнобічності їх, у якісній багатосторонності реального існування. Так, загальне поняття комунікацій, котре у Н.Лумана розглядається на абстрактному рівні, було логічно конкретизоване до історичних фактів та історичних джерел. Це й дало змогу все теоретичне багатство максимально абстрагованої теорії Н.Лумана перенести на конкретику проблематики і методології історичної науки.

Щоправда, тут допоміжну роль виконав метод генералізації – методичний прийом, що вимагає ретельного відбору найбільш істотних для конкретного об'єкту матеріалів. Генералізація - це відсікання всього другорядного з метою виділення головного і

визначаючого. Такою формою генералізації в дисертації виступає редукція комплексності (а отже, й невичерпності) історичних фактів та джерел лише до комунікацій. Комунікації – це реальні аспекти реального життя людей та людських спільнот, й істориками вони описуються в усій конкретиці й різнобарв'ї, але до уваги береться лише те, що утворює системи суспільства, тобто комунікації.

Ця обставина якраз і дозволяє найефективнішим чином застосовувати аналіз як метод наукового дослідження предметів, явищ тощо шляхом розкладу, розчленування їх у думці на елементарні складові частини. Стає можливим проводити цивілізаційний аналіз всесвітньої історії не лише на рівні виділення якихось суспільних структур, як це прийнято у філософській та соціологічній традиції цивілізаційного аналізу, а й на рівні конкретних фактів та їхніх системно-комунікативних утворень. І в дисертації продемонстровані приклади такого цивілізаційного аналізу від окремих подій до всієї історії цивілізації.

Остання обставина означає застосування методу наукового синтезу – з'єднання розділених елементів об'єкту в єдине ціле (систему). Всесвітня історія постає як єдиний, по-своєму впорядкований когерентний процес, де кожна подія тією чи іншою мірою вписана в систему, пов'язана смисловим чином з іншими системними подіями, а послідовності подій (комунікацій) вибудовані в саморозвиткові й самоспіввіднесені смислові системи, що у формі внутрішніх змін реагують на релевантні події в інших системах і саме таким чином мають з ними зв'язок.

Ці методи аналізу і синтезу використовуються, звісно, в поєднанні з методами дедукції й індукції. Дедукція являє собою спосіб міркування і отримання висновків на основі руху в науковому дослідженні від складного, загального до простого, часткового; виведення детальних суджень, оцінок із загальних положень,

умовиводів. А індукція – це міркування, умовиводи, побудовані на виведенні загальних висновків із положень, які виступають їх окремими випадками; дослідницький метод, який веде до узагальнення на підставі окремих експериментів і спостережень фактів, а також формулювання та перевірка гіпотез. У нашому випадку із загальних (і давніх) ідей про єдність історичного процесу, із теорій цивілізацій, системної теорії Н.Лумана дедукуються висновки про існування внутрішніх зв'язків між історичними фактами, а потім, завдяки вивченню цих зв'язків на рівні комунікацій, робляться узагальнюючі висновки про спосіб взаємозв'язку історичних подій і загальну когерентність історичного процесу.

Цілком очевидно, що застосований у дисертації системний підхід відрізняється від традиційного його бачення. Зазвичай системою називають сукупність об'єктів і відношень між ними, що утворюють єдине ціле як нову якість. Водночас, за Н.Луманом, системою є розрізнення системи та навколишнього середовища, здійснюване самою системою в процесі її оперування. Якщо у структурі зазвичай убачають міцний і відносно стійкий зв'язок (відношення) і взаємодію елементів, сторін, частин предмета, явища, процесу як цілого, то в луманівській інтерпретації – це лише домінуюча в системі комунікацій структура смислових очікувань для селекції все нових варіювань у комунікаціях. Нарешті, замість звичного структурно-функціонального аналізу як такого в описі й поясненні соціальних систем, коли послідовно досліджуються їхні елементи й залежності між ними в рамках цілого, ми отримуємо вже функціонально-структурний аналіз, при якому спочатку виявляються функції підсистем та елементів, а потім – вибудовані ними зв'язки в рамках цілого. У результаті з'являється можливість досліджувати систему не в «застиглому» вигляді, а в її постійному русі, змінах, еволюції.

І саме в такому еволюційному ключі в дисертації досліджуються і взаємодія цивілізацій, і їхній порівняльний аналіз. Для їх класифікації й типологізації береться до уваги як загальний стиль комунікацій у кожній із них, так і, особливо, зміст і стиль релігійних комунікацій. Завдяки цьому робиться висновок про виправданість і виокремлення тих чи тих цивілізацій, наприклад, у А.Тойнбі, і умовного поділу їх на дві групи (гілки) – східну і західну.

Таким чином, методологія дослідження теми дисертації результативно з'єднує методи класичної науки і сучасні методи постнекласичної науки.

**Висновки.** Підсумовуючи огляд історіографії, джерельної бази та методів дослідження, маємо констатувати, що аналіз системних проблем всесвітньої історії, передусім цивілізаційних, зазвичай проводили філософія історії та соціологія. Проте він не доходив до фактології історичного процесу. Інтереси ж методології власне історії концентруються навколо способів дослідження історичних фактів та джерел. Між тим, за визнанням науковців, філософія історії є розумовим конструюванням гіпотетичних моделей змісту і способу розгортання людського буття, тоді як методологія історії намагається за мірками наукознавства «вибудувати певну систему понять, категорій і принципів, які повинні допомогти історику свідомо рухатися від джерел до наукових історичних знань» [169, с. 7]. У результаті такої «поділ праці», коли «аналіз» і «синтез» у дослідженні всесвітньої історії (в її якісному, цивілізаційному, вимірі) закріплюються за різними дисциплінами, породжує непереборні методологічні труднощі в аналізі історичного процесу. Тому завданнями подальшого дослідження є виявлення властивого як цивілізаційним теоріям, так і усталеній методології історії потенціалу

для їх взаємного зближення та знаходження можливих способів їх ефективного з'єднання згідно вимог постнекласичної науки.

Визначено й описано історичні й історіографічні джерела для такого дослідження. Ними виступають праці з викладом вказаних теорій та методологічних концепцій. Іншу групу історичних джерел становлять документи, що є складовими елементами самої історії цивілізацій, передусім сакральні тексти. Хоча ці джерела науці відомі, до їх аналізу застосовано новий методологічний підхід, заснований на принципі єдності теорії та методу, і нові наукові методи. Головна роль відведена методам з арсеналу постнекласичної науки: семіотичному аналізу, деконструкції та обґрунтованому в дисертації методу спостереження другого порядку. За цих умов змінюється й характер застосування методів класичної та некласичної науки. (Результати досліджень по розділу відображено в працях автора: [246, 252, 253, 255 та ін.]).



## РОЗДІЛ 2

### МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ У «ВЕЛИКИХ ТЕОРІЯХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ» ХІХ–ХХ СТ.

Теорії локальних цивілізацій відносять до сфери неспеціалізованого, філософського знання про минуле, зорієнтованого на створення циклічних моделей всесвітньої історії [Див.: 461, с. 271–273]. Серед таких моделей найбільш впливовими є концепції Миколи Яковича Данилевського, Освальда Шпенглера, Арнольда Джозефа Тойнбі. В них не просто накреслена теоретична схема розгляду всесвітньої історії, а показано приклад інтегрованого концептуального викладу історичного матеріалу. Тому проаналізуємо теоретико-методологічний потенціал указаних теорій.

#### **2.1. Теорія культурно-історичних типів М.Я.Данилевського з погляду методології історії**

При викладі в підручниках з філософії історії, філософії культури, інших соціально-гуманітарних дисциплін цивілізаційних концепцій пальму першості автори незмінно віддають російському біологові і соціологові М.Я.Данилевському, який у книзі «Росія і Європа» (1869) обґрунтував свою теорію культурно-історичних типів, що заклала традицію наукового аналізу всіх локальних цивілізацій, включно з європейською, як рівноцінних об'єктів дослідження [Див.: 398, с. 105; 54, с. 274]<sup>1</sup>. Вже пізніше цим же шляхом пішли О.Шпенглер і А.Дж.Тойнбі.

---

<sup>1</sup> Раніше дещо схожу концепцію, щоправда, з європоцентристським підтекстом, виклав німецький історик Г.Рюккерт у додатку до «Підручника світової історії в органічному викладі»

Спробуємо з'ясувати, як співвідносяться філософсько-історична концепція М.Я.Данилевського й методологія історії, чи справді перша створювала нову, цивілізаційну парадигму для другої, та чим пояснюється відносно «прохолодне» ставлення до неї з боку істориків у ХІХ і більшій частині ХХ ст.

На час публікації книги М.Я.Данилевського окремого теоретичного обґрунтування своєї методології історична наука ще не мала, проте сформувалася певна традиція історіописання, яка може розглядатися як парадигма. В концептуальному відношенні в ній панувала європоцентристська схема єдиного поступу людства: стародавній світ – середні віки – нові часи, філософськи осмислена в дусі гегельянства або позитивізму. Історіографія зазвичай зосереджувала увагу на політичній історії, найкраще забезпеченій джерелами, і прагматично підносила державний устрій та політичні режими своїх країн. Хіба що, скажімо, німецька історіографія схилялася більше до індивідуалізації подій та ідіографізму, а російська – не цуралася пошуку «закономірностей» [Див.: 56, с. 124–127]. Компаративістика була в пошані здебільшого в слов'янофілів, що прагнули протиставити Росію і Європу. М.Я.Данилевський же, не будучи істориком, не був обтяженим традицією. Проте для нього, досвідченого вченого-натураліста, була професійним заняттям сама наука з усім її парадигмальним характером і відповідним світоглядом. Водночас, як прихильник слов'янофільства, захоплювався історією, особливо російською та європейською.

З урахуванням особливостей книги, тієї обставини, що вона не є власне історичною, філософською чи соціологічною працею, а також неординарності самого автора, найбільш продуктивна характеристика

---

(1857). Проте ця книга пройшла непоміченою навіть у Німеччині, де її автора й досі не визнано за оригінального вченого [Див.: 186, с. 361].

його теорії і методу можлива за основними напрямками семіотичного аналізу – синтактикою, семантикою і прагматикою.

В авторському синтаксисі цілком певно простежується романтична стратегія. Вже на початку книги [132, с. 7] її центральною темою М.Я.Данилевський проголошує пошук справжніх причин недружнього, навіть ворожого, «загального настрою» європейців щодо Росії, що різко проявився напередодні й під час Кримської війни<sup>1</sup>. Композиція твору побудована так, що в перших главах демонструються численні прояви цього антагонізму, далі теоретично й історично обґрунтовується його неминучість, показується загострення в ХІХ ст. боротьби слов'янського світу з Європою й, нарешті, дається оптимістична картина майбутнього утвердження слов'янства як найдосконалішого культурно-історичного типу. Водночас доволі складним і заплутаним є авторський стиль<sup>2</sup>. Тому в працях і К.М.Бестужева-Рюміна, і М.М.Страхова, і сучасних дослідників багато місця відводиться системному викладові змісту книги та його тлумаченню.

В основі семантики теорії М.Я.Данилевського лежить органіцизм – методологія пояснення соціальних явищ через аналогію з живим організмом. Це було природно для нього як біолога, особливо, якщо врахувати популярність органічної теорії суспільства серед слов'янофілів. Для нього локальні цивілізації – це не що інше, як культурно-історичні типи розвитку, котрі він і проголошує найвищими історичними одиницями [132, с. 103]. Самі ж ці типи є прямою аналогією видів у рослинному й тваринному світі в додарвінівському їх тлумаченні, тобто як самобутніх і практично незмінних за внутрішнім

<sup>1</sup> Сучасний німецький дослідник Л.Люкс також визнає спалах ворожості, але пояснює його передусім психологічними чинниками – відчуттям занепаду Заходу і його суспільних інституцій, особливо внаслідок революції 1848 р., і страхом перед могутністю Росії, де лунали месіанські і панславістські заклики [Див.: 319, с. 25–34].

<sup>2</sup> Ще К.М.Бестужев-Рюмін відзначав дуже незручну для читача структуру матеріалу, коли логіка думок і фактів розривається численними аналогіями, відступами, авторськими міркуваннями тощо [Див.: 48, с. 461].

змістом («типом організації»). Він переконаний, що «форми історичного життя людства, як форми рослинного і тваринного світу, як форми людського мистецтва... не тільки змінюються і вдосконалюються за віком, але ще й різноманітяться за культурно-історичними типами». Звідси – визначення цих типів як «самостійних, своєрідних планів релігійного, соціального, побутового, промислового, політичного, наукового, художнього, одним словом, історичного розвитку» [132, с. 85].

За М.Я.Данилевським, «ці культурно-історичні типи, або самобутні цивілізації, розташовані в хронологічному порядку, суть: 1) єгипетський; 2) китайський; 3) асирійсько-вавилано-фінікійський, халдейський, або давньосемітичний; 4) індійський; 5) іранський; 6) єврейський; 7) грецький; 8) римський; 9) ново-семітичний, або арабський; 10) германо-романський, або європейський. До них ще можна зарахувати два американських типи: мексиканський і перуанський, що загинули насильницькою смертю і не встигли успішно здійснити свій розвиток» [132, с. 88].

Такий перелік і хронологія типів дуже нагадують поширену на той час схему зміни всесвітньо-історичних народів, філософськи обґрунтовану ще Г.В.Ф.Гегелем. Характерно, що М.Я.Данилевський, наділивши ці народи статусом самобутніх культурно-історичних типів, тільки їх проголошує позитивними діячами в історії людства, що своїм розвитком зробили внесок у «загальну скарбницю». Решта ж народів – це або тимчасові феномени-руйнівники, негативні діячі людства, або ж етнографічний матеріал, «як би неорганічна речовина, що входить до складу історичних організмів – культурно-історичних типів» [132, с. 88–89].

Та перейнявши деякі зовнішні ознаки гегелівської схеми, М.Я.Данилевський беззастережно відкинув її глибинну суть і фактично замінив новою схемою. У розвитку і зміні культурно-

історичних типів він побачив не цілісну, логічно вибудовану всесвітню історію, а різні історії, причому настільки різні, що вони не можуть розглядатися як єдиний процес еволюції людства. Це дозволяло проводити їхній соціологічний аналіз як начебто одночасно існуючих, а в їхній самостійній історії, що має свій початок і свій кінець, шукати паралелі, повторення тощо.

Результатом узагальнень дещо схожих фактів в історії цивілізацій стали постульовані М.Я.Данилевським п'ять «законів історичного розвитку». Вони констатують: 1) лінгвістичну спорідненість народів, що утворюють культурно-історичний тип; 2) необхідність політичної незалежності цих народів як умови зародження й розвитку цивілізації; 3) неможливість передачі начал цивілізації одного культурно-історичного типу народам іншого типу; 4) благотворність впливу на цивілізацію розмаїтості етнографічних елементів, що складають тип; 5) відносну короткочасність в історії культурно-історичних типів періоду їх «цвітіння й плодоношення» [132, с. 91–92].

Методологічно важливим є пояснення до третього закону: ні «пересадження» цивілізаційних начал (шляхом колонізації), ані їх штучне «прищеплення» не забезпечать їхнього приживання в чужій цивілізації. Вони тільки загрожуватимуть виживанню останньої. Єдино можливим способом благотворного цивілізаційного впливу є «грунтове удобрення», коли цивілізація, зберігаючи власну самобутність, вільно переймає й засвоює деякі чужі здобутки в природничих науках, техніці, промисловості, мистецтвах. Але запозичення не можуть торкатися сфери народного життя та наук про людину й суспільство, які, очевидно, прямо пов'язані з цивілізаційними началами, хоча зміст останніх М.Я.Данилевський не розкриває [132, с. 93–101].

На біологічних аналогіях будується й п'ятий закон. Культурно-історичні типи уподібнюються багаторічним одноплідним рослинам, у яких період цвітіння й плодоношення є коротким і виснажує раз і назавжди їхню життєву силу. Розвиваючи свої міркування, автор визначає чотири періоди життя культурно-історичних типів: 1) етнографічний, або утворювальний, що триває багато тисячоліть (дитинство); 2) державний (юність); 3) цивілізаційний, тривалістю від 4 до 6 століть (зрілість); 4) час вичерпання творчих сил, апатії самовдоволення чи апатії відчаю (старість), після якого народ може стати етнографічним матеріалом для чужого культурно-історичного типу. Перші три періоди він розглядає як своєрідні еквіваленти давньої, середньої та нової історії в розвитку кожного типу окремо.

Отже, термін «цивілізація», що в перших главах книги є тільки синонімом поняття «культурно-історичний тип», набуває значення «періоду цвітіння й плодоношення» в історії типу. В цей період народи «виявляють переважно свою духовну діяльність у всіх тих напрямках, для котрих є запоруки в їхній духовній природі не лише відносно науки та мистецтва, а й у практичному здійсненні своїх ідеалів правди, свободи, суспільного благоустрою й особистого добробуту» [132, с. 104]. Втрачена в державний період давня племінна воля тепер замінюється «правильною свободою» [132, с. 112].

Бачення цивілізації як певного ідеалу було характерним і для більшості європоцентристських лінійно-стадіальних схем історії XVIII – початку XIX ст. (просвітителі, Гегель та ін.) [186, с. 369–371]. Однак європейські філософи трактували цей ідеал як єдиний для всього людства, а його поступовим утіленням вважали саме Європу. М.Я.Данилевський же знаходить, що свого часу ідеалу реально досягав кожен культурно-історичний тип, але ідеал він мав унікальний, той, що відповідав особливостям типу і означав доведення

до довершеності якоїсь зі сторін людської творчості, закладених в «ідеї людства».

Зауваживши, що ані людина, ані (за аналогією з нею) цивілізація не можуть прогресувати безкінечно ні в одній, ні, тим більше, в усіх відразу сферах діяльності, М.Я.Данилевський робить два принципові висновки. Перший: усі цивілізації, як і результативність їх діяльності, скінченні, і нові культурно-історичні типи мають «освоювати» інші поприща для своєї творчості – ті, до яких вони здатні за своїми психічними особливостями. Другий: прогрес «полягає не в тому, щоб іти все в одному напрямі (в такому разі він швидко б припинився), а в тому, щоб виходити все поле, що становить поприще історичної діяльності людства, у всіх напрямках» [132, с. 109].

Виходить, що людство нікуди не прямує, а просто існує, накопичуючи різноманітність [1, с. 82], як це, на думку М.Я.Данилевського, властиво і рослинному, і тваринному світові. Проте цій органічній картині світу суперечать і хронологічна послідовність цивілізацій, і «перехід від більш примітивних до більш досконалих цивілізацій» [207, с. 382], і виокремлення серед них групи спадкоємних культурно-історичних типів – єгипетського, асирійсько-вавилонно-фінікійського, грецького, римського, єврейського та європейського. На відміну від типів відокремлених (китайського, індійського), вони передавали один одному плоди своєї діяльності, поповнюючи «загальну скарбницю», і, врешті-решт, отримали надприродний і вічний дар християнства [132, с. 88].

Причини подібних суперечностей у теорії М.Я.Данилевського, як і стислості та плутаності в її викладі, довільного підбору фактів, котрими вона «ілюструється», стануть для нас більш зрозумілими, коли ми звернемося до її третього, прагматичного, аспекту. Автором рухало зовсім не прагнення створити нову теорію історичного процесу саму по собі, наприклад для потреб історичної науки. Метою було

обґрунтування неминучого торжества слов'янського культурно-історичного типу та цивілізаційного домінування Росії. Адже він і саме існування цього типу виводить із указаних п'яти «емпіричних законів» та аналогій з іншими типами.

Якщо слов'яни – це одне з семи лінгвістичних сімейств «арійської раси», а п'ять із них (індійці, перси, греки, римляни, германці) уже створили свої культурно-історичні типи, то «вся історична аналогія говорить, отожд, що й слов'яни подібно до своїх старших на шляху розвитку арійських братів, можуть і повинні утворити свою самобутню цивілізацію» [132, с. 124–125]. Якщо найбільший із слов'янських народів – російський – протягом багатьох століть зберігає незалежність і зміцнює державність, то, за аналогією з іншими типами, слов'яни стоять на порозі створення власної цивілізації. Якщо «прищеплення» чужих цивілізаційних засад неможливе й загрожує існуванню приймаючої цивілізації, то Росії слід якомога швидше «вилікуватися» від занесеної Петром I «хвороби європейничання» (мавпування з Європи). Якщо дуже корисним для цивілізації є етнографічне розмаїття, то слід вітати зростання Російської імперії та русифікацію підкорених народів і прагнути до створення під егідою Росії могутньої всеслов'янської федерації, попередньо звільнивши слов'янські народи від турецького й австрійського володарювання. Якщо період розквіту цивілізації є коротким, то домінування Заходу вже завершується й незабаром настане доба «цвітіння й плодоношення» молодого слов'янського культурно-історичного типу, а з нею – і його цивілізаційне лідерство.

У ракурсі методології історії було б дуже пізнавальним простежити різнобічне практичне застосування теорії при порівняльному аналізі слов'янської і германо-романської цивілізацій та характерів їх народів, якому автор присвячує декілька глав. Але й тут панує голий прагматизм. Замість розкриття відповідних «планів»



історичного розвитку народів ми зустрічаємо їх жорстке протиставлення на основі пошуку крайніх протилежних точок у їхніх характеристиках. У главі «Відмінності в психічному ладі» автор оголошує саме «насильництво» постійною, суттєвою спільною рисою національного характеру всіх германо-романських народів, основою «будови розуму, почуття і волі», що виявилась в усій їхній історичній діяльності, і на «доказ» цього добирає історичні факти.

Він свідомий того, що «насильництво» є тільки крайнім проявом індивідуалізму, дійсно властивого західним європейцям. Проте аналіз германо-романського типу він базує не на цій структуроутворюючій, ідеологічно нейтральній категорії індивідуалізму, а на емоційно й морально навантаженому, оціночному (переважно негативному) понятті насильництва. У нього й інші поняття набувають оціночного характеру: «надмірно розвинене почуття особистості», «надмірне почуття власної гідності», «надмірно розвинений індивідуалізм», «безмежна, нічим не зменшувана свобода» [132, с. 179].

Цілком логічно, що й слов'янський тип, який у нього представлений російським етносом, він характеризує через оціночні (але вже переважно позитивні) категорії, під які «підводить» дібрані факти: «терпимість», «внутрішня моральна свідомість», «перевага загальнонародного російського елемента над особистим» [132, с. 187, 195, 197].

У главі «Відмінності віросповідні» увага акцентується на розбіжностях в окремих церковних догматах. Їхній розгляд лише з православної точки зору логічно приводить до проголошення католицизму й протестантизму неправдивими віросповіданнями, а православ'я – істинним, і до висновків про духовне нездоров'я європейських народів і духовне здоров'я російського.

Досить своєрідно зіставляються й «школи виховання» залежністю від держави, через які пройшли європейці та росіяни на

шляху від племінної волі до громадянської свободи (глава «Відмінності в ході історичного виховання»). М.Я.Данилевський по суті відтворює концепцію О.Тьєррі про походження європейських держав, класів і класової боротьби із завоювання, але підводить її під власні узагальнення. Мовляв, народи Римської імперії, опинившись під владою завойовників-феодалів, втратили права на землю й боролися переважно за особисті, індивідуальні свободи. «Вони відвоювали в повному обсязі свої особисті права від своїх завойовників, проте земля залишилась під владою цих останніх; а це протиріччя неминуче веде до такого зіткнення, котре загрожує загальною загибеллю й руйнуванням» [132, с. 253].

На відміну від європейців, росіяни отримали «правильне історичне виховання». Форми залежності народу від державної влади не породжували непримиренних суперечностей із нею, а лише збільшували їхню єдність і взаємодовіру. Причинами цього були: нечисленність покликаних для державотворення варягів, що фактично «розчинилися» в слов'янстві; спільне потерпання князівської влади і народу від зовнішнього (ординського) данництва; порівняна легкість нещодавно ліквідованого кріпацтва; збереження общинного землеволодіння. М.Я.Данилевський був упевнений, що російський народ «цілковито підготовлений до прийняття громадянської свободи замість племінної волі», а «його політичні вимоги, або, краще сказати, надії, найвищою мірою помірковані» [132, с. 262]. Отож, він і оцінку західної культури будував «на консервативно-романтичній ремінісценції традиційних форм спілкування, поведінки й цінностей російського суспільства та культури» [494, с. 241].

«Оптимістичний» погляд на минуле слов'янського культурно-історичного типу і Росії цілком логічно переходить у М.Я.Данилевського в оптимізм щодо їхнього недалекого майбутнього. Тлом для таких висновків служить класифікація попередніх типів за

їхніми досягненнями в чотирьох загальних категоріях культурної діяльності: а) релігійній; б) власне культурній (науковій, художній або промисловій); в) політичній; г) суспільно-економічній. На думку М.Я.Данилевського, в єгипетській, китайській, вавилонській, індійській, іранській цивілізаціях, які він називає первинними, ці сфери діяльності не були ще відокремлені одна від одної. У трьох наступних, одноосновних, розвиток лише однієї сторони діяльності досяг найвищого рівня досконалості: у єврейській – релігійної, у грецькій – власне культурної (художньо-естетичної), у римській – політичної. Германо-романський тип є вже двоосновним, бо має небувалі досягнення у двох сферах – політичній та власне культурній (науковій і промисловій).

І ось тепер, мовляв, молодий слов'янсько-російський тип – з його долею богообраного хранителя «релігійної істини – православ'я», з його небаченою політичною гармонією (шанобливою покірністю народу владі, і, відтак, – неможливістю будь-яких революцій), з його «правильним» суспільно-економічним ладом, заснованим на общинному землеволодінні, з його ще не розкритим до кінця власне культурним потенціалом, – має всі задатки для того, щоб стати «першим повним чотирьохосновним культурно-історичним типом» і першим, що дасть «задовільний розв'язок суспільно-економічного завдання» [132, с. 480–508].

У цьому «катехізисі слов'янофільства» [504, с. 510] найбільш рельєфно проступає намір схилити уряд і громадськість до рішучої боротьби (із Заходом і Туреччиною) за встановлення російського контролю над Балканами та Константинополем, який, за задумом М.Я.Данилевського, мав стати столицею великої всеслов'янської федерації. «Східне питання..., – писав він у 1877 р., – є величезний історичний процес, закладений ще в часи давніх Греції та Риму, – процес щодо того, чи повинне слов'янське плем'я... залишатися тільки

нікчемним придатком, так би мовити, прихвоснем Європи, чи ж, у свою чергу, здобути світодержавне значення й накласти відбиток на цілий період історії» [132, с. 54]. Тому І.М.Іонов правий, коли стверджує, що теорія цивілізацій була для М.Я.Данилевського «ідеологічним інструментом, за допомогою якого вчений обґрунтовував право Російської імперії на реванш у східному питанні та загарбання Константинополя» [181, с. 112].

Що ж, оригінальні семантика і прагматика теорії М.Я.Данилевського та їх досить суперечливе поєднання відображали його власне філософське бачення всесвітньої історії. Та чи був тут справжній конструктив для методології історичної науки, головними завданнями котрої виступають встановлення на основі джерел історичних фактів та виявлення форм їх зв'язаності між собою?

Засобом зв'язування численних історичних фактів для М.Я.Данилевського була метафора «організму». Причина цього – не тільки у фаховій освіті мислителя. Органічне тлумачення світу, його елементів чи сукупностей останніх є дуже поширене, бо зазвичай вказує на такі їхні властивості як цілісність і здатність до розвитку. Воно може бути досить переконливим, оскільки апелює до «самоочевидних» і наочних аналогій, спирається на безпосереднє сприйняття явищ і людську інтуїцію, і завдяки цьому має суттєву перевагу перед складними раціоналістичними конструктами. Як спосіб бачення й інтерпретації світу, органіцизм здавна був присутній у різних релігійних системах, складаючи основу космогонічних міфів і «картин світу» [599, с. 85, 99–126]. У ХІХ ст. він, у формі метафізичної органології, зайняв важливе місце у філософії Ф.В.Й.Шелінга та історіософії німецької «історичної школи» [529, с. 238, 242–243]. Після того, як позитивістська соціологія О.Конта («соціальна фізика») виявилась безсилою розкрити фактори цілісного історичного розвитку суспільства, нова плеяда соціологів (Г.Спенсер

та ін.) у пошуку пояснення суспільних явищ також звернулась до органіцизму («соціальної біології»), укріпленого авторитетом дарвінівської теорії походження видів [Див.: 529, с. 304–305; 354, с. 176; 459, с. 276–279].

Утім, М.Я.Данилевський був переконаним противником еволюціонізму та дарвінізму і навіть присвятив критиці останнього двотомну працю «Дарвінізм» (1885). А тому шукав додаткових підпорок для своєї теорії в ідеалізмі, зокрема, в тій його версії, яка була започаткована філософією І.Канта, зокрема, ідеєю існування законів природи та якогось телеологічного «плану» історії [Див.: 202]. Хоча кантіанську ідею людської історії як єдиного процесу зростання свободи, розвинену в ХІХ ст. Гегелем і гегельянцями, М.Я.Данилевський відкинув, проте взяв на озброєння дві інші ідеї, що логічно впливали з кантіанської філософії історії. Одна з них – імпліцитно позитивістська: історична наука має справу з історичними фактами як природними феноменами. Друга – імпліцитно метафізична: історичний процес є здійсненням певних планів природи (історії). Очевидно, зайве доводити, що перша з них може мати відношення до практики історичних досліджень, тоді як друга виходить далеко за її межі. В результаті й їх поєднання ніякого інструментарію для історика-практика не створює.

За М.Я.Данилевським, усі науки в своєму розвитку мають пройти через п'ять періодів, аналогічних тим, що на той час уже пройшла астрономія: 1) збирання матеріалів (багатовікових спостережень); 2) штучної системи (геоцентричної системи Гіппарха-Птолемея); 3) природної системи (геліоцентричної системи Коперніка); 4) часткових емпіричних законів (законів Кеплера); 5) загального раціонального закону (фізичного за походженням закону всесвітнього тяжіння Ньютона). Останній «завершує собою науку. Далі йти нікуди... Ніякий переворот у науці, що досягла цього ступеня досконалості, уже не

можливий і не потрібний» [132, с. 144]. Щоправда, на його погляд, науки суспільні, історичні, філософські все ще «знаходяться то в періоді збирання матеріалів, то в періоді безперестанної заміни однієї штучної системи іншою», перебуваючи, таким чином, у «фальшивому колі» [132, с. 152, 153].

Для історії ж, мовляв, настав час встановити «природну систему». Універсальним зразком тут слугує виявлення й обґрунтування Б. і А. Жусьє подібної системи в ботаніці. Вона передбачає безпосереднє, «фізіогномічне», сприйняття предметів чи явищ і таке їх групування, коли беруться до уваги всі їхні ознаки, зважається відносно достоїнство цих ознак, і предмети розташовуються так, щоб ті, котрі входять до складу якоїсь природної групи, мали між собою більше спорідненості, сильніший ступінь схожості, ніж із предметами інших груп [132, с. 54, 149]. Однак скільки-небудь переконливих критеріїв такого групування «предметів і явищ», себто історичних фактів певного ступеня схожості, для історичної науки М.Я.Данилевський не сформулював. Та якби це йому й удалося, залишалася б нерозв'язаною більш фундаментальна проблема – внутрішнього зв'язку між цими фактами, без чого неможливі наукові опис і пояснення історичного процесу.

І ось тут вчений різко повертає від позитивізму до метафізики. На його переконання, явища що в історії, що в природничих науках мають групуватися за морфологічним (формотворчим) принципом, а ним є не що інше як «ідеальне в природі» [132, с. 158]. Звідси в нього такі однотипні категорії як «ідея рослини», «ідея тварини», «ідея людини», «ідея слов'янства», «план історичного розвитку». Р.Дж.Колінгвуд ще у І.Канта помічав таке зближення історії й природничих наук, такий паралелізм у тлумаченні планів природи й законів природи, що це тільки спотворювало обидві галузі знання [Див.: 227, с. 157]. Та якщо у І.Канта концепція «плану природи» була

тільки умовністю, метафорою, то у М.Я.Данилевського вона набуває трансцендентного (по суті релігійного) значення. Він у всьому бачить «безпосередню дію божественного Промислу», внаслідок чого «і стрункий порядок природи є непогрішним, і історія є непогрішною» [132, с. 214].

При цьому ідею І.Канта про єдиний для всього людства план природи (план історії) він відкидає й заводить мову про різні «плани розвитку» для окремих груп народів. Рід людський – це лише «абстракція», щось нереальне, а реальними є тільки конкретні види. На цю логічну помилку М.Я.Данилевського вказував ще Вол. Соловйов [490, с. 79]. При такому довільному ототожненні історії з біологією зникала необхідність створювати якусь «природну систему» історичної науки з аналізу самих історичних фактів. Названу систему М.Я.Данилевський просто переносив із біології й уже згідно з нею перегруповував і «впорядковував» вже відомі науці факти. Він заявляв, що й відшукування та перелік культурно-історичних типів «не становить жодного утруднення, позаяк вони загальновідомі» [132, с. 88].

Його прагнення побудувати історичну теорію на врахуванні реального культурно-цивілізаційного різноманіття світу було цілком виправданим. Проте загальнотеоретичний фундамент для неї закладався хиткий, оскільки формувався з різнорідних, у чомусь навіть взаємовиключних, конструктивних елементів: позитивізму й метафізичних ідей, історизму й органіцизму, апеляції до фактів і відмови від їх пошуку та аналізу. Із неї М.Я.Данилевський не виводив навіть свої «закони історичного розвитку». Він їх постулював за зразком законів біології й аргументував дібраними фактами з порівняльної історії цивілізацій. А взагалі під законами наук про людину та суспільство він розумів «просто часте повторення явищ,

для якого ми не можемо придумати навіть гіпотетичного пояснення» [132, с. 437].

Філософський еkleктизм теорії культурно-історичних типів значною мірою знецінював її в очах професійних істориків, які не мали змоги наповнити конкретно-історичним матеріалом метафори «план», «ідея», «організм» тощо. Якщо ж провести деконструкцію теорії М.Я.Данилевського й вилучити з неї ці її центруючі елементи, то стане цілком очевидною відсутність внутрішньої взаємної зв'язності наведених у ній фактів.

Утім, увагу істориків може привернути використання М.Я.Данилевським тих чи інших дослідницьких методів в оперуванні історичними фактами, хоча їх декларування й практичне застосування не завжди збігалися. Докладніше це питання висвітлене в монографії та статтях [246, с. 51–53; 255, с. 25–25; 258, с. 192–193]. Тут же відзначимо, що на ґрунті прихильності автора до органіцизму ледь не універсального значення набув метод аналогії (між розвитком природничих наук і розвитком історії, між рослинним або тваринним світом і людством, між видами в живій природі й культурно-історичними типами, між життям окремої людини й життям цивілізації тощо). Метод типології передбачав визначення культурно-історичних типів на основі сукупності характеристик («категорій»): особливостей релігійного, соціального, побутового, промислового, політичного, наукового, художнього розвитку, але реально типологія досить суперечливо [Див.: 398, с. 106; 554, с. 104] проводилась лише на основі мовної спорідненості народів. У контексті генетичного підходу оголушувалася так і не розкрита вченим якась «початкова причина» психологічних особливостей племен і водночас заявлялось, що племена не становлять генетично самобутніх одиниць, а тільки протягом тисячоліть стали самобутніми, здобувши і характеристичний зовнішній облік, і особливий психічний лад [132, с. 122]. Системний



підхід фактично зводився до розмежування («систематизації») явищ за морфологічним принципом, а наведена вище сукупність характерних рис цивілізації – це тільки «плани» телеологічної «спрямованості розвитку», за якими нерідко постає «план світодержавного Промислу» [132, с. 311–312]. Тому дослідники справедливо вказують, що конкретне застосування теорії «виявилось набагато біднішим, ніж вихідна концепція» [554, с. 107].

Методологічне підпорядкування релігії психологічному типові народів і часте звернення вченого до питань народності й національності дає А.А.Галактіонову підстави стверджувати, що взагалі «теорія культурно-історичних типів М.Я.Данилевського – цільне, системне вчення про нації, їх сутність, походження, ознаки та закони» [97, с. XIX]. Це, звичайно, перебільшення, адже ототожнення культурно-історичного типу з нацією якщо і виявляє себе, то, передусім, у главах, присвячених Росії. Утім, примітно, що М.Я.Данилевський визнавав історико-культурні відмінності між російським і українським етносами [Див.: 258, с. 194].

Підсумовуючи, слід зазначити, що теорія М.Я.Данилевського цілком відповідала вже назрілій у середині XIX ст. потребі перегляду однолінійної європоцентристської схеми історичного розвитку людства й заміни її новою, полілінійною. Однак його філософсько-історична (і соціологічна) концепція культурно-історичних типів, як продукт свого часу, формувалась із наявних тоді, досить різнорідних, теоретичних компонентів, скріплених (для певності) органіцистською аналогією. Тому спроби надати їй логічну завершеність і доказовість до кінця не вдалися, зокрема, й через прагматичну панславістську спрямованість самої книги. Завдання побудувати прийнятну для історичної науки багатолінійну модель історії вчений поставив, але не вирішив [181, с. 111].

Не викликала його філософська теорія й істотних змін у методології історичної науки. Довільне оперування історичними фактами, «зв'язування» їх органіцистськими «ідеями» і «природними системами», суперечливе використання методів природничих наук перешкодили їй сприйняттю спільнотою істориків. Прихильники історизму не приймали соціологічного позитивізму М.Я.Данилевського, прихильники позитивізму – його телеології й метафізики, ті й інші разом – органіцизму. Таким чином, теорія М.Я.Данилевського наскільки повертала історичну науку обличчям до реальностей історії, настільки ж позбавляла її власного реального ґрунту. Наслідком був скепсис істориків відносно гносеологічної спроможності цієї теорії.

## **2.2. Історичний метод О.Шпенглера й питання його застосування в історичній науці**

Якщо у книзі М.Я.Данилевського «Росія і Європа» теорія локальних цивілізацій була викладена відносно стисло і схематично, то німецький філософ і культуролог Освальд Шпенглер присвятив їй розробці й обґрунтуванню фундаментальну двотомну працю. Книга «Присмерк Заходу» принесла їй автору всесвітню відомість, перетворивши нікому невідомого гімназійного вчителя математики та історії на одну з найпомітніших і суперечливих постатей європейської філософії історії та культури ХХ ст.

Уже перший том до 1922 р. витримав понад 30 видань різними мовами. Читачів вразили й сама по собі грандіозна картина всесвітньої історії, і незвичний підхід автора до її висвітлення, і пророцтво щодо неминучого занепаду Заходу як окремого культурно-історичного феномена. Філософи дискутували щодо філософії та історіософії О.Шпенглера, відображеної й у підзаголовку книги – «Нариси морфології світової історії». Діапазон думок коливався від порівняння

автора з Гегелем (Г.Зіммель) до звинувачень його в дилетантизмі та плагіаті [Див.: 402, с. 129; 465, с. 17–19]. Надалі інтерес до книги періодично поживавлювався або в контексті подальшого розвитку теорії локальних цивілізацій, або в зв'язку зі спробами виявити в житті західних країн ознаки пророкованого О.Шпенглером «занепаду» [Див.: 648; 633; 668, etc.].

На тлі широкого захоплення цивілізаційним підходом до історії недостатня увага (якщо не упереджене ставлення<sup>1</sup>) щодо методу одного з його засновників спонукає до аналізу змісту методології О.Шпенглера та виявлення ступеня й характеру їх придатності для історичної науки, зокрема, для розробки методології цивілізаційного аналізу історичного процесу.

Що стосується об'єкта філософської рефлексії О.Шпенглера – всесвітньої історії, то кожному дослідникові впадає в око значна схожість виведеного ним образу людської історії з баченням цієї історії М.Я.Данилевським. Деякі критики взагалі називали О.Шпенглера епігоном М.Я.Данилевського та шукали доказів його знайомства з працею останнього<sup>2</sup>. Та насправді між їхніми теоретичними схемами є помітні, а то й принципові відмінності. Так, О.Шпенглер виокремлює вісім культур як «цілком дозрілих утворень»: китайську, вавилонську, єгипетську, індійську, античну, арабську (фактично об'єднану візантійсько-арабську), західну та майя, а до них ще додає потенційну російську, яка «перебуває перед нами у стані

---

<sup>1</sup> Ця упередженість проявилася й у досить негативному сприйнятті книги О.Шпенглера відомими істориками. Так, засновник французької історичної школи «Анналів» Л.Февр знайшов у авторі «Присмерку Заходу» «не вдумливого й послідовного в своїх висновках історика, а пророка, волхва, ясновидця» [539, с.77]. Англійський історик Р.Дж.Колінгвуд бачив у його теорії свідоме прагнення «витіснити з історії все, що робить її історичною» [227, с. 252]. А німецький філософ історії Е.Трьольч називав його роздуми «творінням фантазії» [529, с. 609]. В СРСР же взагалі книга О.Шпенглера сприймалася як «антинауковий твір», а його метод – як «метод спеціального добору і довільного тлумачення фактів» [70, с. 94, 100)].

<sup>2</sup> Хоча німецькою мовою вона була видана лише 1920 р., він, мовляв, міг ознайомитися з нею в більш ранньому французькому перекладі [Див.: 494, с. 233–234]. Проте він міг бути знайомим і з подібною концептуальною схемою у німецького історика Г.Рюккerta, в епігонстві до якого в ХІХ ст. звинувачували того ж М.Я.Данилевського [Див.: 489, с. 561–591].

виникнення» [Див.: 591, с. 166]. Кожна культура з'являється услід за раптовим і несподіваним пробудженням її душі, самостійно розвиває цілісний і унікальний, хоч і гомологічно рівноцінний для всіх культур, комплекс характеристик, а в останні 200 років свого 1000–1200-літнього існування поступово вмирає, перетворюючись на закостенілу високотехнічну та високоорганізовану цивілізацію.

Ще суттєвіші відмінності ми побачимо в авторській методології. М.Я.Данилевський, у дусі свого часу, виходив із загальної методології соціологічного позитивізму, скріпленої організмом, а по суті метафізичним ототожненням історії й біології. О.Шпенглер ішов до своєї теорії іншим шляхом, висновував і аргументував її інакше. Зміст його авторського методу значною мірою відобразив досвід осмислення історії, накопичений європейською філософією за той майже 50-річний період, що відділяв вихід у світ «Росії і Європи» та «Присмерку Заходу»<sup>1</sup>. Це був період розквіту позитивізму, що підпорядковував методологію історії природознавству; філософії життя, спрямованої на її ледь не тотальну психологізацію; неокантіанства, що заперечувало ці дві дослідницькі стратегії і обґрунтовувало для історії так званий індивідуалізуючий метод (докладніше див.: [249, с. 192–193]). Утім, якщо підсумувати надбання цих впливових філософських шкіл, що в другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. кожна по-своєму осмислювали специфіку історії та методи її осягнення, то слід визнати, що жодній із них ця спроба до кінця не вдалася.

Цей їхній релятивізм помічав і О.Шпенглер, котрий писав, що «філософське запитання є лише прихованим бажанням отримати певну відповідь, яка вже міститься в самій постановці питання», але одночасно вказував на історичну обумовленість самих «великих»

---

<sup>1</sup> Більш повний виклад здобутків і невдач європейської філософії історії у вказаний період див.: [227, с. 189–197, 233–251; 467, с. 611–652; 475, с. 238–330; 508].

запитань [591, с. 37]. Його власна теорія теж була «продуктом» певної історичної доби. На її змісті позначився вплив усіх названих вчень, а особливо філософії життя, яку навіть її критик Г.Ріккерт визнавав «філософською модою наших днів» [449, с. 8]. З іншого боку, вражаючий обсяг фактичних даних, які використав О.Шпенглер, брався з панівної на той час позитивістської історіографії з її «зібраними до купи неозорими масами ретельно просіяного матеріалу» [227, с. 190]. Але тому він і здобув славу видатного філософа, що не розвивав, компілював чи «інтегрував» існуючі вчення, а радикально їх переосмислив, «переборював» і створив зовсім нову теорію, де їхні елементи знайшли об'єктивацію в картині всесвітньої історії. Структурованості та смислової єдності набував і величезний емпіричний матеріал, що до того доволі безцільно накопичувався позитивістською історіографією.

Перш за все О.Шпенглер рішуче відкинув традиційну для європейської філософії та історіографії однолінійну трифазну схему історичного розвитку: Стародавній світ – Середні віки – Новий час. Ця, на його думку, «неймовірно вбога й безглузда» схема перетворювала Західну Європу на уявний центр усього світового звершення, на «полюс, довкола якого скромно обертаються могутні тисячоліття історії й дуже віддалені величезні культури» [591, с. 24]. Відображаючи світовідчуття тільки європейської культури, суттєво відмінне від світовідчуття інших культур, вона змушувала ігнорувати чи спотворювати на догоду європоцентризмові оригінальний зміст останніх. Крім того, вона дозволяла кожному тлумачити всесвітню історію на свій лад і «задавати» їй напрямок розвитку відповідно до релігійних, політичних чи соціальних переконань самого тлумача [591, с. 28–29].

Причину спотворення історії О.Шпенглер убачав у помилковому застосуванні щодо неї методів природничих наук, які зазвичай мають

справу зі світом сталого, механічного, мертвих форм. Завдяки цьому вони й можуть свої об'єкти «пізнавати»: систематизувати, розкласти на елементи, встановлювати причинно-наслідкові зв'язки, формулювати закони тощо. Заперечуючи ці методи з позицій філософії життя, він зазначав, що поширювати їх на історію – світ становлення, живих форм – значить «умертвляти» живе, розкладаючи його на частини та шукаючи в ньому «механічні причини механічних процесів». «Прагнення до системи – це прагнення до вбивства живого», – наголошував філософ [591, с. 229, 689]. Отже, якщо за критерій науковості беруться методи природознавства, то історія наукою бути не може. Сам же він спробував переосмислити всю європейську культуру (як і всю історію) в категоріях життя, оглянувши її ззовні, начебто «оком Бога», як свого часу вчинив М.Копернік, «поглянувши» на рух Землі й інших планет з позаземної точки зору [591, с. 149, 1024].

Сутність феномена життя розкривається через його протилежність – смерть: життя є існуванням між народженням і смертю. За О.Шпенглером, субстанціальною основою життя культури є її душа як ірраціональна сукупність можливостей, що належить здійснити. Їх здійснення – це і є життя, становлення, а вже здійснене – це світ, стале, мертво [591, с. 90]. Культура зароджується в ту мить, «коли з первісно-душевного стану віковічно-малечого людства прокидається й виділяється велика душа, певний образ із безобразного, обмежене й минуше з безмежного й триваючого». А коли душа здійснить у зовнішньому світі всю суму своїх можливостей «у вигляді народів, мов, віровчень, мистецтв, держав і наук» і повернеться в первісну душевну стихію, тоді культура «раптом застигає, відмирає, її кров згортається, сили надломлюються – вона стає цивілізацією» [591, с. 167–168].

Душа ж прокидається від почуття вселенського страху, яке охоплює людську масу певного історико-географічного ландшафту, коли та раптом усвідомлює невідворотність смерті, що чатує на неї в доступному для огляду майбутньому й уже втілена в нерухомому навколишньому просторі. О.Шпенглер вважав, що таким поштовхом до пробудження душі європейської культури стали чутки про наближення кінця світу, надзвичайно поширені на Заході близько 1000 р. Логіку впливу цього страху на подальший розвиток західної культури й науки він розкривав через поняття тотема й табу. На величезну роль цих явищ у формуванні культури вказували й численні дослідження в галузі етнографії та психології народів, а відомий психоаналітик З.Фрейд доводив, що вони зберігаються й у сучасній культурі, при цьому табу – більше на свідомому рівні, а тотем – на несвідомому [Див.: 543, с. 4–5]. О.Шпенглер вбачав у них кінцеві підстави життя. Тотемний бік життя – це властивий усьому живому часовий потік існування рослинного типу та страх за своє життя, за свою таємничу і невблаганну життєву долю. Табу – це властиві тільки тварині й людині просторові взаємозв'язки неспання, активності та страх перед таємничим простором, «світом у собі». В душі культури тотем визначає її несвідоме тужне стремління до завершення всіх її внутрішніх можливостей, до прояву в природній життєдіяльності людей: мовленні, селянській праці, селянській хаті чи дворянському замку, політиці, мистецтві тощо. Табу уособлює прагнення вже іншої, свідомої, частини душі перебороти страх перед світом (Богом чи природою), пізнати й підкорити його шляхом магії, молитви або наукової систематизації [591, с. 130, 247, 815, 1010].

Отже, саме з бажання «заклясти» смерть, наділивши світ і долю зрозумілими смислами, виростали «закінчені форми» культури – окремих мистецтв, політики, економіки, соціального й особистого побуту, а особливо міфології, релігії, філософії, науки, які у високій

європейській культурі найбільшою мірою прагнули пізнання-закляття світу. Це означає, що наука є логічним продовженням (і певною мірою породженням) початкового міфу й наступної релігійної системи, а філософи й учені – спадкоємцями жрецтва й духовенства, у т.ч. й у зовнішній атрибутиці їх діяльності [Див.: 591, с. 562, 589, 1118–1120]. Чи не тому діалектика тотема і табу неявно присутня й у марксистській концепції співвідношення продуктивних сил і виробничих відносин, і в контівській формулі прогресу і порядку?

У результаті контівська триєдина схема при застосуванні її до історії європейської культури набувала нового смислу: міфологія/теологія періоду готики – метафізика/філософія періоду бароко – систематика/наука періоду цивілізації. На кожному етапі культура осягає себе й світ у повній відповідності до власного віку і стану. Тому на останньому з них, що розпочався орієнтовно з 1800 р., панування систематики є явищем цілком природним як породження вже сталого, мертвої культури, цивілізації. І в гуманітарній сфері воно прийнятне для аналізу тієї ж цивілізації як механічно організованого суспільства. Проте систематика, на думку О.Шпенглера, абсолютно неприйнятна для осягнення всієї попередньої історії культури, коли відбувалося становлення живого. Тож дослідження її методами, якими завше вивчається мертва природа, є свідомим її спотворенням.

Такий стан речей німецький філософ пояснює й особливостями розвитку людської чуттєвості, що проходить три стадії: органічного-рослинного відчуття, пов'язаного з життєвим відчуттям розуміння та відокремленого від життя абстрактного мислення. Це мислення вже ігнорує чуттєвість, оперує власними уявленнями, поняттями, шукає закони та вічні істини, а життя, яке є, підмінює життям, яким воно мало б бути [591, с. 680–690]<sup>1</sup>. Якщо ж і в культурі життя завмирає,

<sup>1</sup> Проблема адекватності суто розумового осягнення дійсності є однією з центральних у сучасній філософії й психології свідомості. Так, І.О.Бескова в біблійному сюжеті гріхопадіння



мислення остаточно перетворюється на інструмент табу й систематика торжествує.

Уже підзаголовок книги («Нариси морфології історії») свідчив, що її автор головним об'єктом розгляду обрав не якісь загальноісторичні процеси і закони, а саму сукупність конкретних історичних форм – цілісних зовнішніх обрисів предметів і явищ. Серед цих форм «видимої історії» – «народи, мови і епохи, битви й ідеї, держави й боги, твори мистецтва, науки, права, господарські форми та світогляди, великі люди та великі події» [591, с. 6]. Зрозуміло, що коли дослідник береться вивчати таке різноманіття форм, то він не може апріорно передбачати в ньому дію якихось глибинних універсальних механізмів (законів), що підлягають відкриттю, а повинен виходити саме з «видимого» – лику цих форм. Тому О.Шпенглер і проголошує свій спосіб мислення і спостереження «фізіогномікою дійсного». Фізіогноміка – це «морфологія органічного, історії й життя, всього, що підпорядковане напрямові й долі» [591, с. 158, 717]. Цей спосіб розуміння «світу як історії», протиставлений систематиці як способові пізнання «світу як природи» (механічної, мертвої природи), не був винаходом філософа. Він лише переніс на історію спосіб осягнення «живої природи», застосований свого часу німецьким поетом і природознавцем Й.В.Ґете. О.Шпенглер про це писав: «Вживання, спостереження, порівняння, безпосередня внутрішня впевненість, точна чуттєва фантазія – такими були його засоби розкриття таїнств живих явищ. І такими є засоби історичного дослідження взагалі. Інших не існує» [591, с. 38].

Але використання фізіогноміки в історії диктує й певну логіку подальших дій. Чи можна в історії людства, де весь час з'являлися, розквітали, відходили в небуття народи, держави, культури, вбачити

---

бачить відображення трагічного факту втрати людиною здатності до цілісного сприйняття-переживання об'єктів унаслідок розпаду в ній єдиної матерії-свідомості на несвідому матерію і нематеріальну свідомість [Див.: 46, с. 87–103].

органічну єдність розвитку, цілісний потік існування? Навряд чи. «“Людство” – порожнє слово, – пише автор «Присмерку Заходу». – Варто лише усунути цей фантом із кола проблем історичних форм, і на його місці перед нашими очима постане несподіване багатство справжніх *форм*» [591, с. 31]. Серед останніх він виокремлює базові – ті, що органічно з'єднують різновиди конкретних форм мистецтв, релігій, держав тощо й цим надають «сенс і зміст» усьому мінливому світові форм [591, с. 163]. Такими граничними формами він вважає вже згадувані вісім великих культур, які на той час були найдокладніше описані в науковій літературі, причому остання з них, майя, здобула широке висвітлення буквально напередодні. Вони й стають пріоритетними об'єктами проголошеного О.Шпенглером «коперніканського» методу – «методу порівняльної морфології світової історії». Цей метод передбачає дослідження культур через порівняння їх між собою.

Звідси – надання ключового значення такому спеціальному методові досліджень, як порівняльний, або метод аналогії. Але наслідки його використання були неоднозначними. Адже заперечення практикованого «старою» філософією припущення метафізичного світового цілого й наближення до історико-культурної конкретики ще не означало звільнення від самої метафізики. Тепер тільки таким уявлюваним цілим виступала кожна з восьми культур, оскільки вона сама була «формою» й інтегрувала інші «форми». А форма повинна мати певний обрис. Філософія життя допускала лише одне визначення «живої форми»: «організм». Із цього органіцистського тлумачення культур впливали два найважливіших метафізичних постулати шпенглерівської «порівняльної морфології»: 1) що кожна культура, за аналогією з біологічними організмами, народжується, послідовно проходить стадії юності, зрілості, старості й відмирає; 2) що всі культури мають однакову тривалість цих періодів та гомологічно

рівноцінну будову [591, с. 173–175]. «Я сподіваюсь довести, – писав О.Шпенглер, – що всі без винятку великі творіння: форми релігії, мистецтва, політики, суспільства, господарства, наук у всіх культурах *одночасно* виникають, завершуються і згасають, що внутрішня структура однієї цілком відповідає всім іншим» [591, с. 176].

Фактично це була заміна «механічних» законів історії, рішуче відкинутих філософом, законами «біологічними». На їх підставі він, як свого часу й М.Я.Данилевський, передрікав зміст майбутніх століть історії Заходу, його неминучі занепад і загибель – за аналогією з останніми століттями життя попередніх культур. «Присмерк Заходу», власне, й відкривався амбітною заявою: «У цій книзі буде зроблена спроба визначити історичне майбутнє». За таку відверту метафізику О.Шпенглерові найбільше діставалося від його опонентів, передусім неокантіанців та неогегельянців. Так, Г.Ріккерт прямо писав: «Морфологія означає тут біологію» [449, с. 43]. А Р.Дж.Колінгвуд називав працю О.Шпенглера «радикально нездоровою» та «рецидивом позитивістського натуралізму» [227, с. 251]. Професійних істориків обурювало його відносно вільне поводження з фактами, суто естетична інтерпретація останніх, «прогнозування» змісту ще не відкритих фактів минулого майже як у періодичній системі хімічних елементів Д.І.Менделєєва.

Проте критики О.Шпенглера недостатньо уваги приділяли його доволі продуктивній концепції історичних псевдоморфоз. А вона показує, що та чи інша культура не обов'язково має створювати зовні оригінальні форми, а може відливатись у вже існуючі форми чужих культур, наповнюючи їх, однак, власним духовним змістом і змінюючи на свій лад природу самих цих форм [591, с. 910–917].

Менше підпорядкованою «біологізмові», а тому евристично більш цінною для методології історії є продемонстрована О.Шпенглером методика фізіогномічного осягнення органічної

цілісності. Вона близька до системного методу герменевтики, що й впливає із заяви її автора: «Завдання ХХ століття полягає в тому, щоб розкрити структуру історичних організмів, відокремити морфологічно необхідне від випадкового, розгадати вираз усіх історичних рис і відшукати справжній смисл цієї німої мови» [591, с. 166]. Якщо тут присутня системність, то не просторова, яку О.Шпенглер засуджував, а *часово-просторова*, зумовлена тим, що часове становлення історичних форм завершується, врешті-решт, їхнім застиганням у сталих просторових об'єктах. Останні цілком можна «систематизувати» природничими методами. Більше того, така систематизація може бути важливим попереднім етапом на шляху до справжнього осягнення всієї сукупності історичних форм через їх переживання й розуміння.

Переживання виступає головним засобом фізіогноміки. Суть його – у фактичному поверненні від абстрактного мислення до попередньої стадії в розвитку свідомості, коли розуміння було невіддільним від відчуття. О.Шпенглер виходить із характерної для філософії життя єдності переживання, вираження й саморозуміння. В історії культури ця єдність проявляється в тому, що люди, переживаючи велике почуття (зокрема, вже згаданого вселенського страху перед майбутньою смертю й сталим простором), виражають своє переживання у творенні символічних культурних форм відповідно до стану душі культури. У ранні 500-600-річні, переважно «сільські», епохи великих культур (наприклад, готика на Заході чи дорика в античності) це робиться ще несвідомо чи напівсвідомо. В пізні 300-річні «міські» епохи (відповідно, бароко та іоніки) ці форми свідомо творять «великі майстри» мистецтва, політики, економіки тощо. А в добу цивілізації й панування космополітичних «світових міст» (Лондона й Парижа чи Стародавнього Риму) великі символіка і

смісл втрачаються, на зміну чітким формам приходять аморфність і невиразність «масової» культури й політики.

Для того, щоб історик осягнув глибинний смисл культурних творінь, йому належить заново пережити, точніше, репродукувати у власних переживаннях, переживання людей цих епох, подивитись на навколишній світ їхніми очима, відчутти невблаганність долі, яка їх вела. Але що реально має переживатися, позаяк ані за тими людьми, ані за їх творчістю історик спостерігати вже не може? Об'єктами переживань мають стати залишки матеріальної й духовної культури конкретного періоду й регіону, які збереглися до сьогодення, чи їхні описи в історичних джерелах: «Ми надаємо речам право говорити за самих себе й задовольняємось тим, що відчуваємо в них веління долі, обґрунтування якої лежить за межами людського розуміння» [591, с. 710]. «Говорити» ж ці речі можуть, звісно, не в якості реальних предметів, а як символи, умовні позначення певних ідей чи явищ, причому не в своїй індивідуальності, а в єдності, загальнокультурній цілісності. «Отже, думка про світову історію в строго морфологічному сенсі розширюється до *ідеї всеохоплюючої символіки*», – зазначає О.Шпенглер [591, с. 238]. Сама навколишня природа, люди, їхня поведінка й результати діяльності – все, що для історичного індивіда є дійсністю, макрокосмом, переживається ним як сукупність символів певного значення. Ось це його переживання й розуміння символів історик репродукує у власному переживанні й розумінні. Суть символу в тому якраз і полягає, що осягнути його в інший спосіб, крім як шляхом внутрішнього переживання, тобто відновлення в собі єдності розуму й чуття, неможливо [Див.: 46, с. 166–171].

Але в символіці культури принципово важливою є її внутрішня єдність. Символ будь-якої її подробиці охоплює і її зв'язок з безліччю інших подробиць, а також підпорядковує цей зв'язок єдиному принципу, підводить до якоїсь єдиної універсалиї [387, с. 614]. Єдність

чи навіть системність символів як репрезентантів глибинного змісту культури полягає не в прямих причинно-наслідкових зв'язках між ними, а в їх спільному «почеркові», в єдності стилю, через який цілісна душа культури прагне виразити себе назовні.

Угледіти цей стиль, розшифрувати його якраз і є головним завданням фізіогноміки як розпізнавання характеру культури за її зовнішнім обліком. Тоді можна буде «за розкиданими деталями орнаментики, способів будування, письма, за окремими даними політичного, господарського, релігійного порядку відновити органічні основні риси історичної картини цілих століть, прочитати за елементами мови художніх форм хоча б сучасну їм форму державного устрою, або за математичними принципами характер відповідного господарства» [591, с. 177]. Але тут самого переживання замало. Тут потрібен високий рівень інтуїції, або ж «фізіогномічний такт». О.Шпенглер визначає його як «несвідомий метод інстинктивного розгляду світового процесу» [592, с. 12]. Оволодіти ним неможливо, бо він, як талант художника, є вродженим даром, що лише відточується з накопиченням життєвого досвіду.

Що ж відкриває німецький філософ своїм інтуїтивним, художнім осягненням стилю культури? Він знаходить її першооснову – прасимвол, що з'являється разом із народження душі культури й відображає її особливе сприйняття простору (глибини й далечини) та прагнення в цьому просторі органічно себе виразити і зафіксувати. Прасимвол як спосіб протяжності в культурі сам є нездійсненим і невизначуваним. Але він «діє в чутті форми кожної людини в будь-який час і диктує стиль усіх її життєвих проявів. Він присутній у формі державного устрою, в релігійних догматах і культах, у формах живопису, музики і пластики, у віршуванні, в основних поняттях фізики та етики» [591, с. 259–260]. Цей символ усіх символів культури, її стилю, не можна точно зобразити словами, бо мова й

теорії пізнання теж є лише похідними символами, але можна вгадати й художньо зобразити. За інтуїтивно осягнутими прасимволами О.Шпенглер проводить типологію чотирьох культур, одночасно надаючи душі кожної художню образність.

Так, західна культура, що прагне до неосяжних далей і глибин, має «фаустівську» душу, а її прасимволом є безкінечний простір. У античної культури, в усьому зорієнтованої на ізольовані тілесні форми, душа – «аполлонівська», а прасимвол – окреме матеріальне тіло. Візантійсько-арабська (або просто арабська) культура народилася з «магічною» душею й прасимволом печери, тобто з гострим відчуттям близькості божественної сили, що згори нібито оповиває весь світ. Давньоєгипетська культура є зовнішнім виразом «сміливої» душі й прасимволу дороги. У присадкуватості церковних куполів на безкраїх просторах Росії О.Шпенглер розгледів і прасимвол майбутньої російської культури – безкінечну рівнину. Решта культур не «удостоїлись» подібного розкриття «першооснов», очевидно, через брак історичного матеріалу. Утім, це й не було обов'язковим для філософа, який свою місію бачив у «визначенні майбутнього» західної цивілізації. Для цього достатньо було порівнювати її лише з античною, що він здебільшого й робив.

Діставшись же найбільших глибин, «першооснов» історичного розвитку, О.Шпенглер і змалював грандіозну порівняльну картину становлення й занепаду світоглядів, мистецтв, наук, філософсько-ідеологічних систем, народів, мов, релігій, соціальних структур, політики, економіки тощо у їх стилістико-семантичній єдності в кожному періоді конкретної культури – передусім західної, античної та арабської – як зовнішнього прояву її прасимволу й часового стану душі.

Сила шпенглерівського методу проявилася в його здатності охопити відразу всю дійсність, всю сукупність історичних фактів, чого

раніше не вдавалося жодній методології, будь то гегелівська, марксистська, позитивістська чи неокантіанська, які прагнули виявити якусь одну загальнолюдську істину та, як наслідок, випинала одні групи чи аспекти історичних фактів і применшували інші<sup>1</sup>. Уразливість же його полягала в тому, що це досягалося ціною апелювання до метафізики – уявлень про «організм», «долю», «душу», «прасимвол» та ін., які осягалися суто психологічно, інтуїтивно й не піддавалися жодній верифікації. Щоправда, остання й не була потрібна О.Шпенглерові, який визнавав лише інтуїтивне, художнє осягнення минулого, а головною рисою історика вважав вроджену здібність до фізіономічного такту. Себе він називав поетом історії, а не науковцем.

Проте його інтуїції щодо багатьох аспектів всесвітньої історії (і навіть деякі пророцтва щодо майбутнього) виявилися настільки точними й переконливими, що вже не могли ігноруватися історичною наукою, філософією, соціологією й усіма іншими соціально-гуманітарними науками. Найголовніше – шпенглерівська теорія підривала європоцентристську ідею однолінійності історичного процесу, традицію, якої вони раніше дотримувались. «При всіх крайнощах ірраціоналістичного релятивізму цей напрямок думки раз і назавжди показав неспроможність глобальної схеми світового історичного процесу на основі узагальнення досвіду Західної Європи» [217, с. 119]. А це спонукало шукати методи історичного дослідження, які б охоплювали ту ж сукупність фактів, що й у О.Шпенглера, але при цьому підлягали верифікації.

Відповідні орієнтири для методології історії створював і «Присмерк Заходу». Сама ідея аналогії культур імпліцитно змушує дослідника вести цілеспрямований пошук фактів для забезпечення

---

<sup>1</sup> Французький філософ і соціолог Р.Арон з цього приводу зауважував: «З одного боку, Шпенглер, з іншого – Гегель. Або ціле (навіть різноманітне) реальне, або воно – передусім цілісність істини, якщо навіть істина стає істиною через історію» [17, с. 17].



«повноти» історичної картини культури (цивілізації), якщо факти такого ж значення присутні в інших культурах. Суттєве уточнення в дослідження вносить і відкритий О.Шпенглером феномен історичних псевдоморфоз. Тобто, зовні ми спостерігаємо спадкоємність чи запозичення форм, а насправді відбувається їх глибинна переінтерпретація і включення в зовсім інший культурно-історичний контекст. І аналіз цього контексту стає методологічно важливим для історика, навіть якщо той не поділяє шпенглерівської метафізики «органічних форм».

Значний методологічний потенціал має ідея єдиного стилю культурної символіки. Дослідники відзначають, що О.Шпенглеру належить «особлива заслуга виявлення цілісного характеру культури». І стало це можливим тому, що йому «вдалося поглянути на різні компоненти відтворення дійсності в свідомості (релігію, естетичний образ, математичні формули тощо) як на “ієрогліфи народних душ і доль”» [475, с. 22–23]. Хоча О.Шпенглер аналізував символіку та її стиль передусім з метою виявлення метафізичного прасимволу культури, вона для історика має й самостійну інформативну цінність. Адже завдяки спільному переживанню єдиної символіки забезпечувались взаєморозуміння людей і комунікативна цілісність культури. Як підкреслює О.Шпенглер, «лише більшою чи меншою схожістю світів між собою, позаяк їх переживають люди *однієї* культури чи сфери, зумовлюється можливість повідомляти побачене, відчуте, впізнане, тобто оформлене в стилі власного буття за допомогою мови й письма, понять, формул і знаків, які в свою чергу є символами» [591, с. 244].

Сучасному історика не слід відкидати й такі важливі складники шпенглерівського методу як переживання, уява, інтуїція, оскільки сама природа наукового пізнання, особливо в історії, передбачає їх присутність в арсеналі науковця. Вони взагалі можуть бути

незамінними там, де класичними науковими методами розв'язати дослідницькі завдання неможливо. Саме тому акцентована О.Шпенглером суб'єктивність самого суб'єкта історичних чи інших наукових досліджень стала однією з загальновизнаних норм некласичної науки ХХ ст. А сучасна, постнекласична, наука вже за аксіому приймає культурно-історичну зумовленість поглядів науковця та його методів, яскраво описану в «Присмерку Заходу».

Підсумовуючи дослідження шпенглерівського історичного методу, можна стверджувати, що він відповідав логіці попереднього розвитку європейської філософії історії, зокрема, німецької філософії кінця ХІХ – початку ХХ ст. Цей метод порівняльної морфології історії, заснований на цілісному «фізіогномічному» та психологічному осягненні історії становлення культур і цивілізацій, уперше дозволяв охопити аналізом всю сукупність різнорідних історичних фактів. Звісно, при мінімізації ролі в ньому суто метафізичних і психологічних елементів він у певних межах є прийнятним для сучасної історичної науки, особливо історії цивілізацій.

Але зрозуміло й те, що він не може бути провідним для історика, зобов'язаного йти від джерел, від аналізу документів до науково обґрунтованих фактів. Інтуїція для нього важлива річ, але наука вимагає верифікації, доказовості, можливості інтерсуб'єктивної перевірки результатів дослідження. Очевидно, саме тому метод О.Шпенглера виявився ще більш далеким від практики історичних досліджень, аніж методологія М.Я.Данилевського. З іншого боку, спираючись на традиційні методи і прийоми історичної науки, історик не може провести дослідження всесвітньої історії, подібне до шпенглерівського.

### **2.3. Суперечності методології цивілізаційного аналізу всесвітньої історії в дослідженнях А.Тойнбі**

Неперевержену за амбіційністю спробу вибудувати цивілізаційну теорію на базі осмислення маси конкретно-історичного матеріалу здійснив англійський історик Арнольд Джозеф Тойнбі. Його монументальна праця «A Study of History» («Дослідження історії»), 12 томів якої побачили світ упродовж 1934–1961 рр., сколихнула наукове співтовариство істориків і філософів, викликавши потужну хвилю публікацій із критичним осмисленням як цієї праці, так і всього історичного процесу. Як зазначається в узагальнюючій праці з історії історичної науки, «фантастична за багатством змісту» теорія А.Тойнбі, в поєднанні з близькою до неї теорією О.Шпенглера, «раз і назавжди» показала неспроможність глобальної європоцентристської схеми світової історії [189, с. 9].

Та якщо в книзі О.Шпенглера найбільш вражаючим був сам оригінальний спосіб осягнення історії, то в праці А.Тойнбі – насамперед гігантський обсяг фактичного матеріалу, опрацьованого і впорядкованого відповідно до його ж теорії. На думку критиків, щоб обміркувати це багатство фактів і авторських суджень вдумливому читачеві знадобилися б місяці, а то й цілі роки, як, власне, й при читанні твору О.Шпенглера [656, р. 77]. Надзвичайно широка ерудиція автора приголомшувала, і мало хто з дослідників наважувався виступити з критичним аналізом праці, аж поки 1947 р. не вийшла з друку окремою книгою підготовлена Д.Ч.Сомервеллом скорочена версія I–VI томів [661, р. 73]. Після цього критична «тойнбіана» стала швидко наростати. В 1940–1950-ті роки в різних країнах публікувалися численні статті, а згодом – і монографії. Філософи та соціологи вели полеміку переважно навколо концептуального підходу А.Тойнбі до висвітлення всесвітньої історії, зокрема, його бачення історії та змісту локальних цивілізацій. Історики ж звинувачували А.Тойнбі в «неправомірній» підміні історичної науки філософією історії, наводячи численні приклади фактографічних помилок і

«натяжок». За спостереженнями дослідника творчості англійського вченого Є.Б.Рашковського, «на Заході склався певний рід викривальної літератури, що виводить наукову неспроможність А.Тойнбі з тих чи тих фактологічних ляпсусів» [437, с. 117]. У 1960–1970-ті роки інтерес до «Дослідження історії», як і критичний запал публікацій, поступово зменшувались, а з 1980-х років дослідники почали відшукувати в творі плідні для сучасних наукових розробок ідеї, зокрема ті, що стосуються політичних і теологічних концепцій, психоаналітичного методу тощо [Див.: 553, с. 204–205, 217–218].

Не претендуючи на охоплення аналізом усіх численних точок дотику методологічних засад історичної науки та теорії цивілізацій А.Тойнбі, спробуємо визначити витoki і зміст їхніх основних методологічних нестиковок та умови можливого їх зближення на сучасному етапі розвитку науки.

Взявши за точку відліку західне суспільство, або західнохристиянський світ, А.Тойнбі виявляє на планеті ще чотири такі ж суспільства з власними культурами: православне християнське, ісламське, індуїстське, далекосхідне. Заглиблюючись в історію, він знаходить у кожного з них споріднене, «материнське», суспільство, а в того – свого «предка», а, крім того, суспільства, що не мали «нащадків» (як єгипетське). Подібних «померлих» суспільств А.Тойнбі нараховує 16. Одне з них, еллінське (греко-римське), «материнське» щодо західного, до часу остаточної загибелі під ударами варварів пройшло періоди розвитку, занепаду, часів лихоліття, а під кінець – період утворення світової держави (імперії), що була об'єктом руйнівних варварських вторгнень, та вселенської церкви, яка згодом стала лоном для нової цивілізації. А.Тойнбі відзначає «фактичну» схожість із еллінською «моделлю» історії інших зниклих цивілізацій і на цій підставі проголошує принципову порівнянність усіх 21 цивілізації трьох генерацій, які «у плані

філософії і науки» є рівноцінними за своїм значенням та майже одночасними з огляду на нетривалість «цивілізаційного періоду» в загальній історії людства [522, с. 54].

Тож і генеза цивілізацій відбувається за схожим сценарієм. Цивілізації виникають внаслідок того, що деякі людські спільноти починають творчо реагувати на загрозливий зовнішній виклик – природний або людський – і перебудовують своє суспільне життя. Власне, відгук іде не від усього суспільства, а від творчої меншини, яку наслідує і якій підпорядковується нетворча більшість. Така спрямованість мімезису (наслідування, уподібнення) на творчі меншини чи творчі особистості, тобто в майбутнє, принципово відрізняє цивілізації від іншого виду суспільств – примітивних, у яких мімезис звично спрямований на старшу генерацію і на померлих предків, у минуле, закріплюючи їхню статистику [522, с. 60]. Характер і викликів, і відгуків формує ту чи ту специфіку цивілізацій. Вся ж подальша динаміка їхнього розвитку знову таки визначається їхньою здатністю знаходити відгуки на нові виклики, які в міру ускладнення суспільного життя виникають переважно всередині суспільства. Нерідко нові відгуки започатковують нові творчі меншини, що зазвичай віддаляються від суспільних справ, а потім повертаються (закон «відходу-і-повернення»). Творча меншість не тільки впевнено веде цивілізацію дорогою духовного самоствердження, а й притягує до себе мімезис навколишніх варварських спільнот.

Розвиток цивілізації припиняється, коли творча меншість втрачає здатність знаходити відгуки на нові виклики чи то через обожнення самої себе та своїх інституцій, чи то через мілітаризм, а інертна більшість відмовляється від мімезису й покори їй. Тоді в цивілізації відбувається горизонтальний розкол на ворогуючі держави, що воюють між собою, і вертикальний – на ворогуючі класи: панівну меншість, що прагне закріпити та різноманітнити своє панування,

вдається до мілітаризму й згодом створює світову (універсальну) державу; внутрішній пролетаріат, тобто позбавлену впливу на цивілізаційний процес людську масу, яка з часом знаходить духовну втіху у творенні нової церкви; варварський зовнішній пролетаріат, що відмежовується від надломленої цивілізації, веде війну з агресивною світовою державою й урешті-решт завдає їй смертельного удару. У цих спільнот з'являються свої духовні провідники і відповідний мімізис. Розкол соціальний доповнюється розколом у душі, внаслідок чого нівелюються всі попередні духовні досягнення та стандартизується все суспільне життя.

До середини 1950-х років А.Тойнбі вніс певні корективи в попередньо намічену картину всесвітньої історії. Світові держави (або імперії) він ще розглядає як «бабине літо» цивілізацій, їхній останній прояв величі, супроводжуваний внесенням у суспільство замирення, ладу, однорідності, після якого настає їх остаточний крах. А ось висвітлення історичної ролі церков змінюється. Вона виявляється незначною при виникненні цивілізацій другої генерації, зате стає вирішальною у створенні цивілізацій третьої генерації, для яких нові, вищі, релігії слугують своєрідними «лялечками». А.Тойнбі оголошує таку вселенську церкву вищим видом суспільства, а еволюцію релігій – основою історичного розвитку людства. Тепер і місія варварських ватаг у їхні «героїчні доби» зводиться не до заснування нових цивілізацій, а лише до руйнування залишків попередніх. Водночас у численних контактах цивілізацій у просторі (зіткнення і взаємовпливи) та в часі (різного роду «ренесанси») все більше проступає єдність усього людства. За поступом людства А.Тойнбі вбачає дію «закону Господа». З відновленням впливу християнської моралі та зі зближенням християнства з іншими вищими релігіями він пов'язує й перспективи Заходу, що в ХХ ст. залишається єдиною цивілізацією, яка, можливо, ще не зазнала занепаду.

Вказана схема історичного процесу не була суто умоглядною, а спиралася на емпіричне вивчення величезної маси історичних фактів, частково відкритих самим автором, а в переважній більшості почерпнутих із творів інших дослідників – «із третіх рук», як висловився Л.Февр [539, с. 94]. Ознайомлення ж із усе новими фактами спонукувало А.Тойнбі періодично переглядати список цивілізацій та характер спорідненості між ними. Так, число розвинених цивілізацій (в т.ч. «афілійованих», «сателітних») зросло у нього до 31, і це не рахуючи 6 недорозвинених та 5 загальмованих на початкових стадіях розвитку. Серед сучасних цивілізацій він розділив православну цивілізацію на візантійську та руську, ісламську – на арабську та іранську, далекосхідну – на китайську, японську та корейську. Несталість класифікації, звичайно, підсилювала скептичне ставлення критиків до теорії А.Тойнбі, але ці та інші суперечності по-своєму відображали стан справ в історичній науці того часу (докладніше див. у монографії: [255, с. 47–48]).

Не повинна вводити в оману й деяка схожість концепції А.Тойнбі зі шпенглерівською. Власне, коли в 1920 р. англійський історик ознайомився з книгою О.Шпенглера, то виявив, що там уже були опрацьовані дві виношені ним самим ідеї – про цивілізації як найменші поля досліджень та про їх певну паралельність і сучасність одна одній. Однак він категорично не погодився з «німецьким апріорним методом», що, на його думку, робив із О.Шпенглера «вражаючого догматика і детермініста», і намірився протиставити йому «англійський емпіризм» – знайти альтернативні пояснення історії й перевірити їх «у світлі відомих фактів» [521, с. 270–271]. Вже у вересні 1921 р. А.Тойнбі склав схему заголовків до тринадцяти частин майбутнього «Дослідження», від якої практично не відступив при написанні всієї 10-томної праці [673, р. 8], що забезпечило їй змістовну цілісність попри окремі зміни у філософських поглядах

ученого. Він був переконаний, що справжнім предметом історичної науки є життя цивілізації, взяте у внутрішніх і зовнішніх його аспектах – внутрішній бік виражає життя даної цивілізації в послідовності глав її історії й у сукупності всіх спільнот, що до неї входять, а зовнішній – відносини між окремими цивілізаціями, розгорнуті в часі й просторі [520, с. 41]. Його власний «емпіричний метод» мав ґрунтуватися «на впорядкуванні та уважному перегляді конкретних історичних фактів» [522, с. 247].

Це була дуже претензійна спроба з'єднати в картини «цілих суспільств» масу історичних фактів, що традиційно трактувалися наукою як осібні. Щоб виявити методологічне підмур'я цих зусиль, подивімось, у який спосіб А.Тойнбі розв'язує ключові проблеми – суті й змісту цивілізацій (а значить – «горизонтального» поєднання фактів) та їхнього внутрішнього розвитку й еволюції всього людства («вертикального», часового, поєднання фактів), тобто, ті питання, які й сьогодні є актуальними для історіографії.

Примітно, що категоріального визначення цивілізації, окрім зауваження, що це «найменший блок історичного матеріалу» для досліджень, А.Тойнбі уникає. Проте в різних контекстах вказує на її цілісність та на її властивість «суспільного організму» в контактах з іншими цивілізаціями – якщо чуже суспільство переймає якийсь один її елемент, то за ним обов'язково «потягнуться» й інші [523, с. 206–208]. За внутрішньою структурою вона постає в трьох площинах: політичній, економічній та культурній. З них визначальною для цивілізації є остання, тоді як дві інші є «відносно малозначущими проявами її внутрішнього життя» [522, с. 397]. В стадії розвитку цивілізації ці елементи перебувають у взаємній «гармонії», а в стадії розпаду – «в незгоді між собою» [523, с. 121]. Власне, на цій останній стадії тільки й проявляється насправді розмаїта структура суспільства. Але й наявність «гармонії» на ранній стадії не виглядає



переконливою, позаяк історик за давньою позитивістською традицією наводить і аналізує факти відповідно до рубрики («площини»), не надаючи доказів цілісності цивілізації. Навіть релігійну сферу він досліджує не так через призму її культурного, морального, ментального тощо впливу на решту сфер життя цивілізації, як з погляду її розвитку як інституції, церкви, котра виступає самостійним історичним персонажем. Критики справедливо нарікали на те, що у А.Тойнбі цивілізація постає якимось скупченням об'єктів і явищ, об'єднаних не суттєвими зв'язками, не належністю до цілого, а лише своєрідним «сусідством» [667, р. 180–181], а тому незрозуміла сама суть тойнбіанського поняття «цивілізації» [670, р. 216].

Цілісність цивілізації мала б проявитися в «гармонії» розвитку. В його основі, за А.Тойнбі, лежить «життєвий порив», який захоплює творчу меншину, а через мімезис до неї – й усе суспільство. Ці ідеї А.Тойнбі перейняв із праць французького філософа А.Бергсона. Той писав, що життєвий порив полягає в «потребі творчості» і в утвердженні якомога більшої суми невизначеності і свободи [42, с. 248]. Однак методологічні труднощі створює те, що все, пов'язане з «життєвою тривалістю», є цариною філософії життя й досягається лише інтуїцією [Див.: 41, с. 120–121], а зовсім не науковими методами.

Більший методологічний потенціал має ідея мімезису. А.Тойнбі визнає, що різні групи людей з різною швидкістю і завзятістю наслідують керманів, тож неминучими є зростаюча диференціація суспільства й ускладнення його внутрішньої організації [522, с. 243]. Логіка підказує, що в такому разі від-диференційовані групи людей вже на локальному рівні, тобто в гущині тієї ж нетворчої більшості, створюють одна одній виклики, які потребують відгуків, тобто вчинків творчих особистостей і мімезису більшості групи. Зрештою, й повсякденне життя кожної людини складається з малих і великих викликів та більш чи менш творчих відгуків. А це вже системи

комунікацій людей, тобто, сама «тканина» цивілізації, котру можна досліджувати в її цілісності на конкретному фактичному матеріалі. Проте вчений закриває собі шлях до такого аналізу, зводячи «творчі меншини» тільки до верхівок еліт та заявляючи, що переважна більшість людей завжди перебувають «у стані стагнації, характерному для статичних примітивних суспільств» [522, с. 219]. Мімезис же він характеризує як механічне, переважно бездумне наслідування, таку собі суспільну муштру, до якої зазвичай прагнуть лідери [522, с. 274–275].

Ще раз А.Тойнбі наближається до розкриття проблеми єдності цивілізації, коли торкається її стилю. Він визнає, що кожна цивілізація створює унікальний художній стиль, який сприймається лише безпосередньою естетичною інтуїцією; що цей стиль споріднений із релігійним, ментальним, політичним, економічним стилем і можна говорити взагалі про багатогранний соціальний стиль цивілізації; що витлумачення останнього як сукупності засобів вираження цивілізації «цілком може задовольнити емпірика-дослідника, тому що він легко може виявити все це в реальному житті [520, с. 289–291]. Поширеність єдиного стилю відображає межі цивілізації в просторі або в часі, і для їх встановлення істориком «естетичний критерій найточніший і водночас найвитонченіший» [522, с. 243]. Легко помітити, що, не знайшовши в питанні стилю будь-яких «емпіричних» засобів аналізу, А.Тойнбі переходить на позиції інтуїтивізму й «апріорного методу» О.Шпенглера, хоч і закидає тому ідею якісної незмінності цивілізації.

Та цей несподіваний «методологічний союз» із німецьким філософом ураз розпадається, щойно А.Тойнбі вдається до історичних зіставлень. Якщо у О.Шпенглера порівняльний аналіз культур слугує пошукові якісних відмінностей між ними, то у А.Тойнбі, перекonanого в єдності людства, навпаки – віднаходженню схожості. Він фактично відмовляється від якісної типології цивілізацій і застерігає, що

«розмаїття, представлене в людському житті та в людських інституціях, – це явище поверхнєве, яке маскує глибинну єдність, не завдаючи їй шкоди» [522, с. 244]. По суті, єдине, на що він погоджується, – це визнати, що різні цивілізації надають різної ваги певним лініям діяльності: еллінська – естетичній, індська та індуїстська – релігійній, західна – технологічній. Згадка про «різну вагу» – типово позитивістське надання пріоритету кількісним параметрам перед якісними.

Таким чином, А.Тойнбі не вдається виявити внутрішню цілісність цивілізації шляхом емпіричного дослідження фактів і він тільки постулює її, виходячи з тієї чи тієї філософської теорії. Він у дусі неокантіанства визнає унікальність кожного історичного факту, особливо таких «великих фактів», як цивілізації, але в той же час проголошує позитивістську мету – «на свій страх і ризик» вивести закони історії цивілізацій [522, с. 54, 58]. У якій же царині він сподівається їх виявити? По суті, як у фізиці – у царині руху, в даному разі – руху або розвитку цивілізацій. «Цивілізація, як ми її розуміємо, – пише він, – це рух, а не стан, подорожування, а не притулок» [521, с. 301]. Позаяк доля цивілізацій минулого так чи інакше повторювалась (усі вони народжувались, розквітали й зникали), тобто, у певному сенсі, була однотипною, то відкриття таких законів уможливило б логічне «вертикальне» зв'язування фактів.

Виникнення цивілізацій, особливо першої генерації, А.Тойнбі пов'язує з дією природно-кліматичного чинника. Це була загальна ідея позитивізму, передусім англійського. Ще в XIX ст. його методолог Дж.Ст.Міль теоретично вивів закон прогресуючого наростання наслідків при безперервній дії причини та при прогресуванні причини [355, с. 408–411], а історик Г.Т.Бокль застосував його для обґрунтування впливу постійних географічних умов на формування певних типів цивілізації [55, с. 16–57]. Їхню роль у генезі цивілізацій

підкреслював М.Я.Данилевський [Див.: 132, с. 228–232]. Л.І.Мечников у своєму прагненні до «географічного синтезу історії» доводив закономірність формування підневільних об'єднань людей у «річкових» цивілізаціях, підпорядкованих об'єднань – у «середземноморських» та вільних об'єднань анархічного типу – в «океанічній» цивілізації [353, с. 254–289].

Однак А.Тойнбі такі спрощені концепції про начебто прямий вплив географічного середовища (або раси) на цивілізацію відкидає й наводить чимало історичних контрдоказів. У його розумінні особливості навколишньої природи впливають на суспільство тим, що створюють виклик людській природі й примушують людей шукати творчу (не механічну!) відповідь. А яким буде цей відгук, як буде трансформоване суспільство, залежить від безлічі обставин, у тому числі випадкових, передусім від індивідуальних якостей творчих особистостей та особливостей мімезису. Подальшу еволюцію цивілізації він пов'язує з внутрішніми суспільними викликами. Однак і тут мають місце відгуки, характер яких зарані годі передбачити. Концепція відгуків, таким чином, впритул наближається до синергетичної теорії сучасної постнекласичної науки з її фундаментальною ідеєю різноманіття у єдності. Але А.Тойнбі не наважується досліджувати реальне різноманіття цивілізацій відповідно до свого «емпіричного методу» з наступним відкриттям емпіричних законів і подальшими узагальненнями. За його власним визнанням, загальний закон виклику-і-відгуку він відкривав «не емпіричним шляхом, тобто не індукцією від спостережуваних явищ» [521, с. 250], а вслухаючись у... «мову міфології» [522, с. 70].

В міфології, релігії, поезії виклики, що несли людським спільнотам доленосні випробовування й стимулювали їхній перехід від простого й спокійного («сонного») життя до творчості й постійного напруження сил, від стану Інь до стану Ян, найчастіше

поставали як наслідки сутичок двох надлюдей. Це, наприклад, сутички Єгови і Змія в Книзі Буття, Господа й Сатани в Книзі Йова, Бога й Мефістофеля у «Фаусті» Й.В.Гете. Закладена в них логічна суперечність, пов'язана з наявністю у Всемогутнього Бога його антипода, ніякими логічними методами не розв'язується, а лише «інтуїтивно долається уявою поета і пророка» [522, с. 73]. Після цього формула «виклик-і-відгук», отримана значною мірою за рахунок інтуїції, вводиться в аналіз історичного процесу у вигляді «міфологічного ключа», який у теорії А.Тойнбі починає відігравати роль ледь не універсальної «відмички» до таємниць історії [674, р. 338].

Вказана міфологема за всіма ознаками належить до числа так званих «всеохоплюючих» загальних законів в історії, описаних класиком неопозитивізму К.Г.Гемпелем [Див.: 102]. Їхньою особливістю, однак, є те, що ці закони «здорового глузду» здатні пояснювати все і... нічого. Адже в психологічному аспекті все наше життя складається з викликів та відгуків. В результаті вказана універсальна схема нав'язує надто спрощений погляд на історичний процес, а в історичних фактах, навіть дуже складних, вимагає бачити тільки прояви або виклику, або відгуку. Отримані за її допомогою висновки насправді можуть бути цілком вірними, проте їм завжди бракуватиме достатньої переконливості. І можна погодитись із авторами, які вважають, що прийняття або неприйняття аргументів А.Тойнбі по суті своїй не є «строго доказовим і науковим», а залежить, в остаточному підсумку, від позиції самої людини – приймає вона інтерпретацію А.Тойнбі чи відкидає її [487, с. 249].

Теорія А.Тойнбі не дає логічного чи історичного пояснення, чому в окремих примітивних суспільствах несподівано «запускається» механізм відгуку-і-мімезису (іспанський філософ Х.Ортега-і-Гассет вважав таке різке протиставлення примітивних суспільств і

цивілізацій одним із слабких місць цієї теорії [Див.: 657, р. 263]), чим зумовлюється «життєвий порив», котрий формує якісно неповторну цивілізацію, і чому він, нарешті, гасне. В даному аспекті маємо суто філософську конструкцію, як і в апіорному проголошенні творцями цивілізації лише незначних меншин чи окремих особистостей: відгукуються вони на виклики – цивілізація зростає, не відгукуються – вона надломлюється й гине.

Проте позитивістська історіографія не мала в своєму розпорядженні методів аналізу внутрішніх (неявних) зв'язків між фактами. До того ж, у фактах, за визнанням А.Тойнбі, завжди присутня невідома величина – психологічні моменти, котрі «годі зважити або виміряти – а отже, й наперед науково оцінити», адже ця величина невідома й самим учасникам подій [522, с. 78]. З огляду на цю обставину він формулює філософську ідею про два види «метафізичних законів», що начебто регулюють поведінку людей. Один із них – це «закони природи», передусім закони психічної природи людини, її підсвідомого, які «виявляють регулярність повторюваних рухів» на стадії занепаду і розпаду цивілізацій. Він добирає відповідні факти й показує, що в різних цивілізаціях доба лихоліття, наповнена соціальними конфліктами й міжособними війнами, тривала приблизно чотириста років, і майже стільки ж – існувала потім світова держава. Виявляється й певний ритм у цьому процесі, що дорівнює трьом з половиною тактам «занепаду–відродження», в якому із трьох відроджень друге збігається з утворенням світової держави [523, с. 243, 253]. Для його пояснення він використовує гіпотезу про періоди повної психічної адаптації людей до нових соціальних умов тільки протягом трьох-чотирьох поколінь, що начебто збігається зі сторічними ритмами змін у царинах міжнародних відносин, навернення до релігії, класового поділу, національної належності тощо [523, с. 262].

Другий вид – це «закон Господній», котрий «розкриває єдину незмінну мету, до якої прагне розум і воля особистості» [523, с. 243]. Він регулює процес генези й розвитку цивілізації, її духовного самоствердження, позаяк створює виклик для свідомості й моралі особистості і при цьому – можливість і необхідність вільного відгуку. «Виклик, – пише А.Тойнбі, – завжди є Божою пропозицією свободи вибору людським душам» [523, с. 275]. Першими відгукуються, як ми вже знаємо, творчі особистості, до яких через мімезис приєднується пасивна більшість. У цілковитій відповідності з філософією персоналізму А.Тойнбі вважає найвищим із усіх відгуків створення вищих релігій («вищих видів суспільств»), що встановлюють прямий контакт людської істоти з «кінцевою духовною реальністю». Ці погляди вченого відбивали значне посилення в його творчості релігійних мотивів, яке відбулося на зламі 1930–1940-х років через певні проблеми особистого характеру [Див.: 91, с. 95–96].

У результаті саме релігійний чинник набуває вирішального значення в поясненні еволюції людства, а цивілізації, в яких на стадії занепаду різко зростає роль «законів природи» (підсвідомого), починають розглядатися як відступи назад: «Історія релігії видається єдиним поступальним процесом, на відміну від множинних і повторюваних історій цивілізацій» [523, с. 92]. При цьому чотири сучасні вищі релігії (християнство, іслам, індуїзм і буддизм) інтерпретуються як лише різні варіації на тему Єдиного Бога, що проливає світло божественної істини на кожную людську душу. Довготермінові перспективи і Заходу, і всього людства А.Тойнбі пов'язує з тим, чи виникне на підмурівках існуючих релігій якась нова, вселюдська, з Єдиним Істинним Богом, до якого буде спрямовано мімезис усіх людей [523, с. 109]. За всім цим постає великий Божественний план, який з'єднує всю історію людства й надає їй остаточного смислу. В його досягненні й полягає покликання

історика: «Історик має надихнутися прагненням не просто впізнавати факти, а осягати їх смисл. Найвищим смислом творчого пошуку є пошук Бога, що діє в Історії, а першим сліпим кроком на цьому паломницькому шляху є прагнення зрозуміти, яким чином факти Історії з'єднані між собою» [521, с. 122]. У результаті «ціле», як поле історичного дослідження, розширюється до «Царства Небесного, в якому наш світ є лише малою провінцією. Так історія переходить в теологію» [521, с. 265].

Отже, А.Тойнбі, не знайшовши способів безпосереднього смислового сполучення «самостійних» фактів історії, шукає її смисл поза самою історією. Щиро вірячи у власну спроможність осягнути Божий план історії, він бере під захист схожі концепції істориків середньовіччя, а їхніх сучасних критиків звинувачує в «науковому догматизмі» й «агностичному скептицизмі» [523, с. 244–245].

Що ж ми отримуємо в підсумку? «Дослідження історії» оформлюється врешті-решт у філософію історії, що має на меті охопити синоптичним поглядом усю минулу історію й при цьому заглянути в майбутнє. Виходить, принаймні в повоєнних томах праці, огляд історії з позицій «проекту майбутнього», але в менш категоричних формулах, аніж, наприклад, у ліберальному чи марксистському універсальних проектах, і в значно більш контроверсійному варіанті. Контроверзи стосуються передусім авторської методології аналізу історії.

По-перше, незважаючи на неодноразово декларовані «цілісність» і «органічність» цивілізації, А.Тойнбі так і не вдалося показати їх на фактичному матеріалі – у вигляді якихось синтетичних цивілізаційних фактів чи їх спільного «знаменника». Всі факти зберігають самостійні форми й розглядаються у власних «площинах» – культурній (релігійній), політичній, економічній. Це уможлиблює логічно суперечливі судження на кшталт можливості західної цивілізації бути



локальною в культурній площині і водночас світовою в окремо взятих економічній та політичній площинах – попри будь-яку цивілізаційну «цілісність».

По-друге, всупереч проголошеному «англійському емпіризму» «зв'язування» історичних фактів у просторовому й часовому вимірах А.Тойнбі здійснює не так емпіричним шляхом, як на підставі спекулятивних філософських концепцій. Багатство й різноманіття історичних подій він практично «вштовхує у схему, що була в його голові від самого початку» [669, р. 115]. В результаті картина всесвітньої історії постає своєрідним творчим конструктом художника.

По-третє, дуже суперечливими є й самі філософські погляди історика. Вочевидь, зосередження зусиль на «впорядкуванні» маси різнорідних фактів завадило йому створити єдину філософську систему. Х.Ортега-і-Гассет особливо відзначав «нефілософічність методів» опрацювання ним філософської проблематики [657, р. 289]. А Р.Дж.Колінгвуд зауважував, що А.Тойнбі «не зробив ніякого філософського аналізу того способу, яким він здобув своє історичне знання» [227, с. 231]. Дійсно, в його філософії історії поєднуються елементи досить різних, нерідко взаємовиключних, філософських напрямів: позитивізму, неопозитивізму, інтуїтивізму, персоналізму, навіть неокантіанства й філософії життя, не кажучи вже про домінуючу в останніх томах теософію. Остання перетворювала А.Тойнбі на християнського мислителя й, можливо, найбільше сприяла тривалому інтересові до його твору [Див.: 185, с. 124].

При всіх дискусійних аспектах «Дослідження історії» стало, мабуть, найвидатнішим явищем у світовій історіографії ХХ ст. Як О.Шпенглер своїм «Присмерком Заходу» логічно завершив розвиток філософських уявлень про світове ціле, створивши порівняльну морфологію історії, так і А.Тойнбі «підсумував» розвиток

позитивістської історіографії, спробувавши об'єднати накопичений нею розмаїтий фактичний матеріал на базі некласичної філософії історії. Довівши емпіричну очевидність існування різних цивілізацій, теорія А.Тойнбі й досі залишається найбільш ґрунтовною гіпотезою в царині філософії історії, де вона має чимало послідовників.

**Висновки.** У результаті дослідження встановлено, що теорії М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Тойнбі стали знаменними віхами на шляху нового осмислення всесвітньої історії як процесу зародження, еволюції, співіснування та взаємодії окремих соціокультурних спільнот, що називаються цивілізаціями. Але проведений аналіз їх методологічного потенціалу для історичної науки показує, що вони, попри їхню логічну переконливість і фактологічну аргументованість, будувалися все-таки як філософсько-історичні теорії. Вони не виводились із аналізу історичних фактів та історичних джерел, встановлення внутрішніх зв'язків між ними. Їхні основні постулати вводились в опис ззовні як уже готові, зарані осмислені схеми, а фактографічний матеріал, іноді, як у А.Тойнбі, надзвичайно багатий та різноманітний, слугував скоріше для ілюстрації теорій. Ці філософські схеми були зазвичай засновані на «органіцистській» аналогії.

Огляд цих теорій свідчить, що органіцистська парадигма осмислення історії розроблялась європейськими філософами XVIII–XIX ст. у двох основних варіантах – консервативно-романтичному (німецькому) та, меншою мірою, позитивістському (англо-французькому). У теорії М.Я.Данилевського були поєднані обидва варіанти з помітним переважанням другого з них. Теорія О.Шпенглера ґрунтувалася на першому й була зорієнтована на пошук першооснови (прасимвола) кожної культури-організму. Багата на фактичний матеріал теорія А.Тойнбі несла на собі певний відбиток

позитивістського організму. Але цивілізаційні теорії вказаних мислителів та їх послідовників не передбачали створення методології такого ж «органічного» аналізу зв'язності історичних фактів. Слід погодитись із І.М.Іоновим, що цивілізаційні уявлення зазвичай уводились як частина передпосилочного знання, із завданням «організувати простір сприйняття невідомого матеріалу через первинне розчленування всієї його сукупності» [94, с. 97]. Проте філософська «самодостатність» категорії «цивілізація» мало стикувалась із методологічними традиціями історичної науки. Відтак історія останньої «показує, що синтезні схеми теорії цивілізації, що створювались на різних етапах її розвитку, виявлялись досить хисткими<...>. При цьому від етапу до етапу криза ставала все більш глибокою й безвихідною, незважаючи на розширення охоплюваного концепцією матеріалу та зростаюче значення поняття “цивілізація” як парадигми історичного дослідження» [183, с. 15]. Тож є необхідність докладно зупинитись на методологічних пошуках самої історичної науки у царині когерентного опису всесвітньої історії. (Результати досліджень по розділу відображено в працях автора: [246, 249, 251, 255, 258, 260 та ін.]).

### РОЗДІЛ 3

## ДОСЛІДЖЕННЯ КОГЕРЕНТНОСТІ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ ЯК ЗАГАЛЬНОМЕТОДОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА ІСТОРИЧНОЇ НАУКИ ХІХ–ХХ СТ.

Поняття «когерентність» (від лат. *cohaerere* бути зв'язаним) буквально означає «взаємозв'язок» і вказує на зв'язність, взаємопов'язаність усього існуючого, а передусім – усіх явищ і процесів однієї природи. Когерентністю характеризується й історія людства. В історичній науці, філософії, освіті, публіцистиці вже давно як звичні й усім зрозумілі терміни вживаються поняття «всесвітня історія», «світова історія», «історія людства», «(світовий) історичний процес». Та коли ми підійдемо до цих понять з позицій методології науки й поставимо питання: а чи можливо хоча б гіпотетично цей «історичний процес» описати саме як іманентно цілісний, взаємопов'язаний процес, або в чому полягає «світова історія» як єдина історія світу? – то змушені будемо визнати, що задовільних відповідей в арсеналі історичної науки наразі немає. Спроби створити такі інтегративні концепції чи виявити зв'язність історичних фактів і джерел впродовж останніх двох століть здійснювались неодноразово. Але переконливих і несуперечливих результатів вони не дали. Тож варто проаналізувати ці спроби з погляду відповідності усталеній практиці історичних досліджень, виявити, якою мірою вони виводились із аналізу історичних фактів та історичних джерел, зважаючи на їх суб'єкт-об'єктну дихотомію, та як вони на цей аналіз впливали.

### 3.1. Напрями концептуального осмислення зв'язності історичного процесу та його труднощі

Про деякі теорії локальних цивілізацій, що все багатство різномірних історичних фактів «утискували» в ту чи ту органіцистську схему, вже говорилося. Попутно лише зазначимо, що цими теоріями органіцизм не вичерпувався. У німецькій філософії це була справжня традиція «історичної школи», названа Е.Трьольчем «органологією». Її «центр ваги» лежав в ідеї ірраціонального народного духу та його органічного прояву в цілісності й розвитку даної історичної спільноти [529, с. 238].

Філософія органіцизму впливала з учення Ф.В.Й.Шелінга. Німецький філософ-романтик розглядав царство природи та царство історії (духу) як втілення єдиного життєвого начала – Абсолюту (світового духу, найвищої раціональності). З цих позицій увесь світ – живий світовий організм, що складається з інтегральних частин – автономних органів-організмів, до числа яких входять і політичні утворення, а неорганічні процеси в природі – лише передумови життя організмів. Людина, що також є втіленням Абсолюту, здатна пізнавати зовнішню щодо неї природу суто раціональними засобами, через аналіз розташування об'єктів у просторі та відношень між ними.

Проте в ході пізнання історії, яка складається із думок і дій людських свідомостей, дух пізнає вже самого себе, і раціональні засоби тут безсилі. Для синтетичного (цілісного) осягнення культурних надбань історичного «організму» впродовж періоду його становлення потрібні «точна фантазія відчущання й витлумачення», органічне споглядання, «історичне мистецтво», тобто метафізична практика, або чиста інтуїція, майстром якої був сам Ф.В.Й.Шелінг [529, с. 242–243]. Близький до «історичної школи» Л. фон Ранке писав: «Історик – всього лише орган духу, котрий, говорячи його вустами, являє себе самому собі» [Цит. за: 238, с. 226]. Це був все той

же інтуїтивно-органічний метод з усіма його нестиківками з потребами історії як науки, відомий нам з розглянутих теорій цивілізацій, передусім шпенглерівської. Але він орієнтував на вивчення як цілісного організму лише національної культури та історії, тоді як осмислення більш складних об'єктів, на кшталт цивілізацій, не говорячи вже про світову історію, йому давалося вкрай важко.

Ще однією впливовою інтегративною концепцією всесвітньої історії, що з'явилась у Німеччині в середині XIX ст., була марксистська. Їй судилася доволі довга історія. Марксизм, органічною складовою якою вона була, став світоглядом і політичною ідеологією російських більшовиків, лідер яких В.І.Ленін писав: «Учення Маркса всесильне, тому що воно правильне» [298, с. 43]. Пізніше в СРСР марксизм виявився єдиною визнаною суспільною теорією і в методологічних працях прямо стверджувалося, що «методологічною основою історичної науки є марксистсько-ленінське вчення» [462, с. 19].

У творах самих Карла Маркса і Фрідріха Енгельса ми не зустрінемо якогось деталізованого її викладу. Зате знайдемо цілий ряд принципово важливих методологічних узагальнень, зроблених насамперед на основі вивчення розвитку західноєвропейського капіталізму. Наведемо кілька дещо розлогих цитат з передмови до праці «До критики політичної економії» (1859 р.), де К.Маркс найбільш послідовно розкрив своє розуміння історичного процесу: «В суспільному виробництві свого життя люди вступають в певні, необхідні, від їх волі не залежні відносини – виробничі відносини, які відповідають певному ступеню розвитку їх матеріальних продуктивних сил. Сукупність цих виробничих відносин становить економічну структуру суспільства, реальний базис, на якому підноситься юридична й політична надбудова і якому відповідають

певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі. Не свідомість людей визначає їх буття, а, навпаки, їх суспільне буття визначає їх свідомість. На певному ступені свого розвитку матеріальні продуктивні сили суспільства приходять у суперечність з існуючими виробничими відносинами, або – що є тільки юридичним виразом останніх – з відносинами власності, всередині яких вони досі розвивалися. З форм розвитку продуктивних сил ці відносини перетворюються в їх окови. Тоді настає епоха соціальної революції. Із зміною економічної основи більш або менш швидко відбувається переворот в усій величезній надбудові. <...> В загальних рисах, азіатський, античний, феодальний і сучасний, буржуазний, способи виробництва можна означити, як прогресивні епохи економічної суспільної формації. Буржуазні виробничі відносини є останньою антагоністичною формою суспільного процесу виробництва, антагоністичною не в розумінні індивідуального антагонізму, а в розумінні антагонізму, який виростає з суспільних умов життя індивідуумів; але продуктивні сили, що розвиваються в надрах буржуазного суспільства, створюють разом з тим матеріальні умови для розв'язання цього антагонізму. Через це буржуазною суспільною формацією завершується передісторія людського суспільства» [330, с. 6–7].

Ця теорія формацій у радянському суспільствознавстві була скорегована: вся історія людства тепер розглядалася як процес послідовної, об'єктивної, неминучої для всіх народів зміни п'яти суспільно-економічних формацій – первіснообщинної (первіснокомуністичної), рабовласницької, феодальної, капіталістичної, грядущої комуністичної. Комуністичний режим приваблювала обіцянка всесвітньої перемоги комунізму, і категорія «суспільно-економічна формація» стала тим фундаментом, на якому в

СРСР зводилась уся будівля офіційної методології історичної науки (докладніше див.: [256]). Та чи дійсно марксистська теорія давала в руки істориків надійний інструментарій для цілісного й усебічного дослідження всесвітньої історії?

Безперечно, найсильнішою стороною вчення К.Маркса був його діалектичний метод. Закони гегелівської діалектики зі сфери логіки саморозвитку й самореалізації ідеї К.Маркс перемістив у сферу саморозвитку природи й економічної історії людства [227, с. 187–189]. У результаті перед захопленими поглядами читачів його праць, передусім «Капіталу», постала вражаюча картина начебто цілісного історичного процесу, в якій діалектично й закономірно були з'єднані минуле, теперішнє й майбутнє людства.

Для історичної науки нові пізнавальні можливості відкривала й категорія «суспільно-економічна формація». Це була одна з перших спроб подати суспільство як систему. Оскільки в ній усі складники подавались пов'язаними між собою, то ставало можливим досліджувати його різнобічно (цілісна структура, окремі елементи, зв'язки між елементами тощо), а історію аналізувати як системний процес суспільного розвитку з відповідним поділом останнього на етапи (стадії, або формації) та пошуком його першопричин (розвиток продуктивних сил) і рушійних сил (класова боротьба). Методологічною новацією К.Маркса було «відкриття» особливої ролі економічного базису суспільства, який начебто повністю визначає характер політичної надбудови й одночасно піддається аналізу математичними засобами. В одній із ранніх праць він навіть стверджував, що вплив об'єктивних відносин на суспільні явища можна буде встановити «з тією ж приблизно достовірністю, з якою хімік визначає, за яких зовнішніх умов споріднені речовини мають утворити хімічну сполуку» [329, с. 182].



Проте така конструкція детермінованого природно-історичного процесу містила досить серйозні внутрішні вади з онтологічної та логіко-методологічної точок зору. Вкажемо на деякі з тих, що мають відношення до методології історії.

По-перше, матеріалістичній логіці суперечила схема зміни суспільств (безкласове–класове–безкласове), що, на перший погляд, начебто відповідала запереченню заперечення. Не хто інший як К.Маркс указував, що приватна власність, яка є першоосновою класового суспільства, була породжена не економічним, а передусім психологічним чинником – самовідчуженням праці з боку робітника: «Отже, *приватна власність* є продукт, результат, необхідний наслідок *відчуження праці*, зовнішнього відношення робітника до природи і самого себе» [331, с. 90–91]. При цьому приватну власність К.Маркс і Ф.Енгельс ототожнювали з поділом праці, що також «відбувався сам собою» або «природно виник»: «Поділ праці і приватна власність, це – тотожні вирази: в одному випадку говориться у відношенні до діяльності те саме, що в другому – у відношенні до продукту діяльності» [333, с. 28,30]. Та й перехід від класового до комуністичного суспільства теж мав відбутися поза діалектикою й теж у психології: діалектичний розвиток економічних форм, держави, класової боротьби повинен був раптом змінитися безкласовим і бездержавним суспільством, абсолютною свободою індивідуальності («коли зникне поневолююче людину підкорення її поділові праці» [332, с. 21], будуть знищені приватна власність і самовідчуження людини). Як відзначав Е.Трьольч, «діалектика сама не може дати і обґрунтувати подібні вимоги та ідеали. Вони впливають із власного джерела і власного права: із абсолютного й позачасового розуму» [529, с. 277].

По-друге, до цієї абсолютної мети – приходу комунізму (після перемоги пролетарської революції, що покладе край «передісторії

людства») – у К.Маркса спрямовано вектор усього детермінованого природно-історичного процесу. Неминуха загибель капіталізму зумовлюється начебто його непереборними протиріччями, крайнім загостренням класової боротьби, позаяк «робітник стає тим бідніший, чим більше він виробляє» [331, с. 82]. Та, як писав Л. фон Мізес, логіка міркувань К.Маркса руйнується в результаті встановлення факту, що «капіталізм не посилює пауперизацію найманих робітників, а навпаки, підвищує їхній рівень життя». Адже саме робітники, а не мільйонери, є основними споживачами вироблених товарів [354, с. 90]. До того ж, К.Маркс так і не дав визначення поняттю «клас», не пояснив, чому індивіди мають підпорядкувати свої дії інтересам класу і класової боротьби, яким дивом абсолютне зубожіння робітників при капіталізмі й абсолютна класова ненависть мали незабаром привести до такої ж абсолютної гуманності та «безкласової взаємної любові людської спільноти» [529, с. 277].

По-третє, породжує багато запитань власне інтерпретація соціологічної теорії К.Маркса як історичного матеріалізму. Трьольч узагалі заперечував наявність у ній, як і в теорії відображення, строгого матеріалізму, який би пояснював із матерії приведені в рух економічними інтересами дух і волю. Він називав теорію К.Маркса реалістичною діалектикою, тобто спробою логічно (діалектично) пояснити емпіричні факти, спостережувані в реальному світі, в т.ч. в економіці [529, с. 269]. Далі, за К.Марксом, основу розвитку суспільства складає саморозвиток «матеріальних продуктивних сил», але причини його не зрозумілі. «Ми можемо підсумувати марксистську доктрину таким чином, – резюмує Л. фон Мізес: – На самому початку існують “матеріальні продуктивні сили”, тобто технологічне обладнання людських виробничих зусиль, інструменти та механізми. Ніяких запитань щодо їхнього походження не допускається; вони є – і все; ми повинні думати, що вони впали з

неба» [354, с. 85]. Незрозумілим залишається й механізм дії базису на надбудову. К.Маркс і Ф.Енгельс лише наполягали на тому, що життя визначає свідомість: «Навіть туманні утворення в мозку людей, і вони є необхідними продуктами, свого роду випарами їх матеріального життєвого процесу, який може бути встановлений емпірично і який зв'язаний з матеріальними передумовами» [333, с. 24].

По-четверте, основоположники марксизму не змогли остаточно визначитись і стосовно детермінованості історичного процесу: жорсткі («природні») закони чи випадковість панують у ньому, тобто люди діють вимушено чи вільно? Саме тому К.Маркс в одних випадках відстоював детермінізм в історії, в інших – визнавав універсальну форму «пригнічення індивідуальності випадковістю», а Ф.Енгельс компромісно заявляв, що «економічний рух як необхідний у кінцевому підсумку прокладає собі шлях крізь безліч випадковостей...» [160, с. 372]. Очевидно, праві ті з дослідників, які зауважують, що «той елемент, якому віддається перевага як домінуючому, залежить від контексту: там, де Маркс пробує уникнути висновків, які випливають з економічного детермінізму, він надає більшої ваги випадковості, там, де Маркс старається довести невідворотність революції, він звертається до детермінізму» [390, с. 137].

Таким чином, уже наведені характеристики марксистської формаційної теорії свідчать про її онтологічну й епістемологічну недосконалість і несамодостатність. Навіть не беручи до уваги фактичну неможливість її застосування до аналізу історії суспільств Сходу, Росії тощо ми можемо до певної міри визнати її логічну суперечливість, телеологічну спрямованість, матеріалістичну сумнівність, наукову непослідовність. Тривале ж її панування в радянській методології історії зумовлювалось, з одного боку, певною привабливістю її «пророчого елемента» [413, с. 212–213], а з іншого –

життєвою зацікавленістю в такому пануванні з боку правлячого режиму. На думку російської дослідниці Л.І.Новикової, формаційна теорія «зв'язувала історичне дослідження отриманням необхідного, зарані відомого результату, вимагала відповідного відбору матеріалу і форсування тих моментів історії, котрі “працювали” на схему й відповідали ідеологічному надзавданню» [388, с. 11].

Але й звернення пострадянської історіографії до інших концепцій всесвітньої історії, зокрема, цивілізаційної, не розв'язує проблеми дослідження історії як когерентного процесу. Зберігаються ті ж нездоланні труднощі, що й у формаційній теорії: «нестиківка» двох аспектів людської історії – «об'єктивного» і «суб'єктивного» – за відсутності методології їх зв'язування. А.Я.Гуревич відзначав: «Загальновідомо, які труднощі зустрічає історик, коли він пробує зв'язати процеси духовного життя суспільства з процесами соціальними. Йому часом важко просунутись далі найбільш загальних і туманних констатацій про “відповідність” і “відображення” “в остаточному підсумку” в духовній сфері змін у сфері матеріальній, не більше того. “Синтез”, що претендує на встановлення такого роду зв'язків, здебільшого виявляється “синтезом палітурника”» [120, с. 272]. На ці ж проблеми вказують і інші вчені [513, с. 185]. Методологічна незв'язність сфери матеріального та сфери духовного, їх суб'єкт-об'єктна дихотомія, створює головну перешкоду на шляху когерентного дослідження історичного процесу. Тому слід прискіпливіше придивитися до філософсько-методологічних витоків цієї дихотомії в історичній епістемології та здійснених у XIX–XX ст. спроб її подолання.

Сучасна наука формувалася в рамках давньої онтологічної парадигми. Хоча філософія знає різні трактування буття – як «речі» (Аристотель), як «властивості» (Платон), як «відношення» (Л.Вітгенштейн), – наукова картина світу від початку ґрунтувалася на

його аристотелівському розумінні («світ складається з речей»). Воно найбільше відповідало й буденному сприйняттю навколишнього світу, і середньовічній християнській концепції Творіння. Оскільки буття кожної речі можна відрізнити тільки від її небуття, а це нічого не додає до її розуміння, то субстанціональність усіх речей і єдність світу вбачалась у першопричині – єдиному Богові-Творцеві. Відокремившись же від теології, наука змушена була шукати вже свої способи онтологічного світоопису, зокрема, пояснення цілісності світу, упорядкованого (логічного) розміщення в ньому речей, власного місця в ньому. Реально, тобто з позицій надсвітового спостерігача, спостерігати й описувати «гармонію речей» вона не могла, а тому відповідні «світоописи» здійснювала у вигляді «онтологічної метафізики» [313, с. 68]. Це були своєрідні спроби спостерігати й описувати світ начебто «з позицій Бога», але вже «без Бога».

Найбільш плідну формулу цієї «онтологічної метафізики», яка багато в чому визначила магістральний шлях розвитку науки та з філософських позицій сприяла успіхам природничих наук, запропонував французький філософ Рене Декарт (1596–1650). Це було вчення про створені Богом дві незалежні одна від одної субстанції – духовну (мислячу) та тілесну (протяжну й рухому). Вже зрозуміло, що «картезіанський дуалізм» створив як для науки, так і для суспільства, чимало проблем, котрі сьогодні пробує долати синергетика. Але в ті часи він був прийнятий європейською філософською думкою для критики, уточнення й подальшого розвитку. Навіть різні види монізму будувалися лише як формули первинності однієї з субстанцій – чи то матерії (наприклад, марксизм), чи то свідомості (ідеалізм). Для становлення природничих наук це мало принципове значення: свідомість (учений) вивчає матерію в її просторово-часових координатах та встановлює закони її будови й руху, що розкривають

внутрішню когерентність природи. Гучні відкриття у фізиці й хімії в XVII–XIX ст. красномовно це продемонстрували.

Однак підступитись до вивчення людської історії було набагато складніше. За Р.Декартом, у самій людині поєднуються дві природи: розумна й тілесна, причому «наша душа має природу цілком незалежну від тіла» [139, с. 76]. І якщо наука може й повинна вивчати «тілесну» природу, в т.ч. людську, то душевна субстанція не піддається зовнішньому вивченню за картезіанськими «правилами методу», оскільки не має жодних просторових координат. Як писав французький філософ, «я – субстанція, вся сутність, або природа, якої полягає в мисленні і яка для свого буття не потребує жодного місця і не залежить ні від якої матеріальної речі» [139, с. 49]. Щоправда, залишається можливість самопізнання, але воно достовірно засвідчує тільки існування самого мислителя: я мислю, отже, я є. Душа не може бути логічно «обчислена» й за ознаками істинності людської думки: «наші думки не можуть бути всі істинними, тому що ми не вседосконалі» [139, с. 56].

Однак уже в XVIII ст. європейська філософія підійшла до осмислення історії як єдиного процесу й шукала лише метафізичних «замінників» для колишнього провіденціалістського обґрунтування когерентності історії. Зросла віра у всесилля науки, що відкривала «універсальні» закони природи. У філософсько-історичних теоріях теж описувались і рух (розвиток) суспільства, і його просторові координати, що начебто дозволяло в його вивченні застосовувати методи природничих наук.

Це й дало підстави для формування позитивізму. За О.Контом, засновником «соціальної фізики» («соціології»), спочатку належало зібрати фактичний (емпіричний) матеріал, а потім – упорядкувати його, знайти повторювані причинно-наслідкові зв'язки (закони) й на цій підставі відкрити фундаментальний закон суспільного прогресу,

який би засвідчував і загальну єдність історії як «природно-історичного» процесу. Історична роль суб'єктивного (духу, розумної природи, свідомості) применшувалася заради дотримання наукового стандарту. Свідомість по суті зводилася до взаємодії «природних» людських почуттів вдоволення й невдоволення, котрі осмислювалися гіпотетично, але подавалися як головні рушії людської діяльності та людської історії (Дж.Ст.Міль, Г.Спенсер та ін.). Схожий підхід до історії був і в авторів перших теорій локальних цивілізацій (М.Я.Данилевський).

Але, як зазначав Р.Дж.Колінгвуд, фактичний матеріал збирався позитивістською історіографією в неймовірних кількостях, а законів годі було чекати [Див.: 227, с. 190–194], якщо, звісно, не рахувати вже описаних спроб знайти ці закони К.Марксом та Ф.Енгельсом. У ХХ ст. теоретичні пошуки об'єктивного підґрунтя когерентності історичного процесу та його сталих закономірностей не припинялися в рамках радянського марксизму, неопозитивізму (теорія «охоплюючих законів історії» К.Г.Гемпеля) [Див.: 102], структуралізму, неореалізму та інших течій у філософії, соціології, психології (біхевіоризм) тощо. Однак і нові концепції зазвичай виходили з уже відкритих традиційними методами історичних фактів як даності, на котру пробували «накласти» ту чи ту пояснювальну теоретичну схему. Виходило ж так, що будь-яка теорія знаходила обґрунтування «об'єктивними фактами».

Це доволі ризикований шлях для науки. Як свого часу (1945 р.) писав К.Поппер, цитуючи конвенціоналіста А.Еддінгтона, в історичних теоріях «ми опиняємося в погоні за власним хвостом», оскільки можемо здобути з нашого практичного досвіду лише те, що самі ж вклали в нього у формі теорій [413, с. 281–282], адже перевірити такі теорії через інші теорії неможливо.

Якраз сумніви в можливості «розкласти» людське буття й людську історію на закономірно зв'язані природні першоелементи ще в ХІХ ст. спонукали багатьох мислителів звернутися до людської суб'єктивності як до цілісності й самостійної цінності. Як відзначає американський історик А.М.Шлезінгер-мол., «історик повинен був уловити зниклі емоції, відтворити страждання й торжество та передати, годящим чином організувавши й піднісши, ті відчуття, котрі виникали в людей, коли траплялась та чи інша подія» [586, с. 135].

Звідси – поворот наукових пошуків, методології історії – до людини, її душі, свідомості, духу. Цей поворот до іншої картезіанської «субстанції» у теоретичній площині пов'язаний з іменем німецького історика культури й філософа, прихильника філософії життя В.Дільтея. Він став основоположником опозиційної щодо позитивізму течії в філософії – герменевтики, науки розуміння.

В.Дільтей протиставив позитивістській методології, що проявлялась у так званій пояснювальній психології, особливу методологію наук про дух (історичних наук), що мала вигляд описової, або розуміючої, психології. Він справедливо відзначав, що в природничих науках «факти даються ззовні, за допомогою відчуттів, як одиничні феномени», і зв'язок явищ «може бути даний тільки шляхом доповнюючих висновків, за посередництва ряду гіпотез», тобто привнесення тих чи тих пояснюючих теорій. Для наук же про дух факти «безпосередньо виступають зсередини, як реальність і як певний живий зв'язок», позаяк у психології «саме зв'язані комплекси первісні та поступово дані в переживанні: життя існує скрізь лише у вигляді зв'язного комплексу» [142, с. 16].

Зв'язки, якими господарство, право, релігія, мистецтво, знання зв'язані як між собою, так і з «зовнішньою організацією людського суспільства», «можуть стати зрозумілими тільки на ґрунті одноманітного всеохоплюючого душевного комплексу, з якого вони



виникли одне біля одного й у силу якого вони існують у всякій психічній життєвій єдності, взаємно не змішуючись і не руйнуючи одне одного» [142, с. 23]. Така спроба охопити в аналізі всі сфери суспільного життя загалом відповідала вимогам некласичної раціональності. Хоча в ролі об'єкта аналізу історичного процесу виступав суб'єкт останнього, проте визнавалась і відмінність між ним та суб'єктом-дослідником.

Отже, якщо різні сфери суспільного життя й відповідні факти становлять якусь цілісність, то вона полягає в єдності переживань у внутрішньому світі індивідів, який і формується під її впливом, і формує її. Звідси виникає така бажана для історичного пізнання перспектива досягнути єдність минулого «зсередини» – через досягнення внутрішнього переживання цієї цілісності «типовою людиною» даної культури. Шлях до такого розуміння пролягає через аналіз «основних форм культури, у яких об'єктивується постійна й однакова воля», через вивчення «зовнішнього устрою суспільства», «господарського і правового порядку», переживання «фактів духовного, історичного й громадського порядку» [142, с. 85]. Виходить, що в науках про дух сам об'єкт дослідження відрізняється від позитивістського: замість єдності об'єктивного історичного процесу, для пояснення якого потрібне введення якогось трансцендентального означуваного, ним стає Індивід, «розвинена культурна людини», що в своєму духовному житті начебто й інтегрує історію суспільства. Тільки її духовний світ є справжнім предметом наук про дух. А його розуміння зводиться до психологічних операцій вживання, вчування, співпереживання, спрямованих на зовнішні вираження чужої психіки – тексти, твори мистецтва тощо. Спів-переживання мало гарантувати достовірність розуміння дослідником чужого духовного світу, адже у власних переживаннях, що при цьому виникали, він сумніватися вже не міг.

Розуміюча психологія дала поштовх дуже потужним у ХХ ст. течіям у філософії та культурології – герменевтиці та феноменології. Але їхній розвиток виявив і обмежені можливості самої розуміючої психології. Герменевтика хоч і досягла значних успіхів у спробах цілісного опису й інтерпретації різних культур, проте зіткнулася з багатьма труднощами в розв'язанні проблеми «герменевтичного кола», коли мова зайшла про розуміння Іншого – чужої культури чи навіть «своєї» культури в минулі епохи. Адже в філософії В.Дільтея «розуміння» ґрунтувалося на тому, що дослідник та Індивід належить до однієї культури. А взагалі для дослідника гарантовано досяжним є тільки його власний внутрішній світ, у якому він шляхом інтроспекції може виявити хіба що додаткове його збагачення, викликане новими переживаннями (співпереживаннями) [Див.: 227, с. 241]. Виходить, що звернення до душевної «субстанції» дозволяє лише, вслід за Р.Декартом, переконатись у тому, що вона насправді існує: *cogito ergo sum* – я мислю, отже я є.

Можливо, саме непевність результатів дослідження історії, отримуваних через спроби звернення безпосередньо до її суб'єктивного чинника, змусила частину німецьких філософів не поривати радикально з позитивізмом, який претендував на статус єдиної наукової методології, а протистояти йому в більш «гнучкий» спосіб.

Так, у представників баденської школи неокантіанства (В.Віндельбанд, Г.Ріккерт та ін.) сама людська суб'єктивність у дослідженні історії відсувалася на другий план, а на перший план виходили «об'єктивна» діяльність людей у сфері культури, політики, економіки тощо, котра розглядалася як цілеспрямоване спільне творення ними тієї чи тієї цінності. Дослідники, що належать до цієї ж культури, можуть, вважалось, цілком правильно зрозуміти й пояснити

дії людей минулого. Варто лише віднести ці дії до тих чи інших цінностей [448, с. 78–124].

Неокантіанство справило значний вплив на історіографію ХХ ст., позаяк в очах істориків стверджувало науковий характер їхніх занять. Однак достовірність їх результатів ніяк не могла гарантуватися, оскільки будувалася на емпірично не доводжуваному припущенні про трансцендентальний характер цінностей та наявність у них «об'єктивного смислу». А наслідком, як і у випадку з позитивістською традицією, стає незavidна для історичної науки картина: скільки істориків, стільки й «історій». Н.Б.Селунська зазначає, що в такій ситуації методологічної невизначеності «можлива лише одна згода між істориками – не погоджуватися» [468, с. 64].

Щоправда, в ХХ ст. мали місце й досить амбітні спроби когерентного опису всесвітньої історії, принаймні на рівні локальних цивілізацій. Одна з них упродовж тривалого часу реалізовувалася французькою Школою «Анналів» і полягала у виявленні «синтезуючого чинника» сукупності історичних фактів. Ним були визначені свідомість і структури колективного несвідомого, або менталітет. Один із параграфів незакінченої методологічної праці М.Блока «Апологія історії або ремесло історика» так і називався: «Від різноманіття людських фактів до єдності свідомості». Численні праці, в яких моделювався менталітет різних груп людей минулого, ввійшли в скарбницю історичної науки. А.Я.Гуревич писав про це: «У свідомості людей, на всіх її рівнях, від непрорефлектованих ментальностей до витончених теологічних і філософських систем, та в їх поведінці, котра окрашена й глибоко детермінована картиною світу, закладеною культурою в їхню свідомість, “анналісти” шукають той “вузол”, де змикаються всі рухи соціального життя» [120, с. 283]. Проте акцент Школи «Анналів» на історії ментальностей так і не

привів до бажаних результатів і вилився в «кризу 1989 року», коли журнал почав шукати нові методологічні підходи [Див.: 47].

Отже, сподівання використати свідомість і структури несвідомого як «інструмент» для розкриття когерентності історії виправдали себе мало. Як і у випадку дільтеєвської розуміючої психології, на заваді стоїть недосяжність для наукового спостереження самої свідомості, не говорячи вже про несвідоме, що навіть не явлене в свідомості. Як пише відомий американський філософ Дж.Сьорл, «стандартна модель спостереження не працює по відношенню до свідомої суб'єктивності. Вона не працює по відношенню до свідомості інших людей, рівно як і по відношенню до своєї власної. В силу цього сама ідея того, що міг би бути особливий метод дослідження свідомості, а саме “інтроспекція”, котра, як гадають, є чимось на кшталт внутрішнього спостереження, була від початку приречена на невдачу, і тому немає нічого дивного в тому, що інтроспективна психологія зазнала банкрутства» [477, с. 105].

Ще одним варіантом були великі цивілізаційні теорії ХХ ст., насамперед О.Шпенглера і А.Дж.Тойнбі, в котрих, як ми бачили, когерентність історії в межах локальних цивілізацій фактично «створювалась» інтуїцією, індивідуальним філософським баченням мислителів, котре не підлягало інтерсуб'єктивній перевірці. Наприкінці ХХ ст. цивілізаційниками висувалися також малопродуктивні ідеї «онтологічного “еклектизму”» та «синкретичного синтезу» (Ю.Б.Черняк) [568, с. 186, 231], хоча тут про визнання внутрішньої когерентності історичного процесу уже не йшлося.

У цілому ж в останні десятиліття ХХ ст. однією з провідних тенденцій у світовій історіографії було наростання фрагментації історії на все більш вузькі галузі, аж до «мікроісторії» включно. Як відзначає А.Мегілл, давня дисциплінарна мета – створення

універсальної історії світу – виявилась недосяжною, і на початку ХХІ ст. вже «очевидно, що історична дисципліна не об'єдналась, а, навпаки, розпалась на безліч різних напрямків» [345, с. 317]. А за визнанням британського історика П.Берка, такий «поділ» історії є однією з причин, щоб говорити про наш час як про «час “кризи історичної свідомості” чи історичної методології» [43, с. 9].

Таким чином, упродовж ХІХ–ХХ ст. історичній науці не вдалося визначити оптимальну методологію опису всесвітньої історії як когерентного процесу. Погляди на неї з позицій чи класичної раціональності, з акцентом на об'єктивності (матерії), чи некласичної раціональності, з акцентом на суб'єктивності (свідомості) весь час розвивались у руслі картезіанського дуалізму з його роздвоєнням людського світу, протиставленням об'єкта суб'єктові. А тому породжували однобокість, частковість, а значить – до певної міри хибність в оцінках цілісної еволюції світу й людського суспільства. Причина цього – традиція розглядати всі об'єкти науки в онтологічному ключі як речі та картезіанська традиція протиставляти дві окремі субстанції – матерію і свідомість.

Ставало необхідним введення якогось попереднього (передпосилочного) знання, здатного інтегрувати фактичний матеріал. Ним зазвичай і виступали ті чи ті філософські теорії, що імпліцитно містили якусь формулу зв'язування фактів – будь то спільне для них трансцендентальне означуване чи ідея їх загальної психологічної інтегрованості. Однак аргументована критика вказаних філософських теорій суттєво підірвала довіру й до історичної науки, яка за ними здебільшого йшла в побудові універсальних історій.

Водночас цілком очевидно, що труднощі зі зв'язуванням у якусь цілісність численних історичних фактів криються в самій природі цих фактів та в особливостях їх тлумаченнях самою наукою. Тому ці питання слід проаналізувати докладніше.

### 3.2. Проблемність історичного факту

Проблема історичного факту має статус однієї з найскладніших в історичній науці. Це гостро відчувається сьогодні, коли відбуваються радикальні зміни в підвалинах усього наукового знання. Ці зміни, що почалися в останній чверті ХХ ст., характеризують як «четверту глобальну наукову революцію, в ході якої народжується нова постнекласична наука» [503, с. 626]. Набувають нового змісту всі основні категорії наукового пізнання: теорія, метод, пояснення, обґрунтування, а особливо його базовий компонент – факт. В різні періоди історії науки трактування факту було неоднаковим.

У класичній науці (XVII–XIX ст.) він вважався висхідною повторюваною одиницею («атомом») наукових досліджень, що об'єктивно відображає реальність, якщо може бути підтверджена дослідом.

Некласична наука (XX ст.) констатує залежність його значень у складних і «неочевидних» системах (наприклад, у квантовій механіці) від умов, засобів та теоретичного обґрунтування самих дослідів, а тому для підтвердження свого наукового статусу він потребує додаткового визнання відповідною науковою спільнотою.

Сучасна постнекласична наука розглядає факт як елемент надскладної, здатної до самоорганізації системи взаємозв'язків, до якої включена й людина, а отже, в оцінці факту до попередніх характеристик додає ще й цільові установки суб'єкта, обумовленість і обмеженість останніх станом самої розумової сфери (ноосфери) та культурним змістом епохи [348].

У наявності такої узгодженості науки і культури, принаймні в межах Західної цивілізації, можна переконатися, якщо ретроспективно звернутися до специфіки культурних систем у відповідні історичні періоди. Очевидним корелятом тут виступатиме стиль культури, що

охоплює й науковий та філософсько-науковий стиль мислення. Отже, в XIX ст. стиль мислення класичної науки, що набула в цей час позитивістського забарвлення, цілком відповідав романтичному стилю культури, відзначеному прагненням митців, літераторів, мислителів, учених особисто долучитися до духовного творення світу (нав'язуючи йому себе в ролі «деміурга», що в середньовіччі визнавалася лише за Богом), а в процесі цієї творчості – до осягнення його об'єктивного змісту.

На зламі XIX–XX ст., коли були усвідомлені не піддатливі змінам і достатньому раціональному осягненню реалії усталеного й організованого індустріального суспільства, а в науках – лише відносна спроможність старих і нових наукових теорій, на зміну романтизмові прийшов модернізм, що через експерименти з зовнішніми стильовими формами намагався таки забезпечити внутрішню свободу особистості.

Нарешті, сучасна культура постмодернізму характеризується втратою єдиного стилю, й індивід ідентифікує себе головним чином завдяки міжсуб'єктній комунікації з іншими індивідами. Тепер він мусить орієнтуватися в різноманітті культурних смислоформ для вибору стилізацій власного життя й діяльності та розуміння відповідних стилізацій у інших індивідів [535, с. 92–130].

Г.В.Касьянов справедливо зауважує, що недавні події та явища «не структуруються в ієрархічні пізнавальні схеми, вироблені понад сто років тому», і додає: «Історики звикли до лінійної картини світу, тому дискретність, нерівномірність, багатовимірність і амбівалентність процесів та явищ сучасної історії являють собою чи не найсерйозніший інтелектуальний виклик (утім, це твердження буде справедливим до будь-якої історії лише з тією відмінністю, що для сучасної воно є майже абсолютним)» [210, с. 5].

Думається, однак, що природа цієї «неприспосованості» подій, явищ і процесів, тобто історичних фактів, до традиційних тлумачень історичного факту криється не в незавершеності процесів у сучасному суспільстві чи їх «історичній різночасності», а в самих цих тлумаченнях, які й формували колишню «лінійну картину світу». Тож для подолання вказаних методологічних труднощів необхідно простежити еволюцію трактовок історичного факту в попередні класичний і некласичний періоди в науці, з'ясувати їхні іманентні суперечності та можливості їх подолання.

Відразу ж зазначимо, що наведені вище зміни в тлумаченні факту проявилися головним чином у природничих науках. А в науках соціально-гуманітарних, особливо в історії, ситуація поставала набагато складнішою. Говорячи про специфіку історії, зазвичай указують на те, що чим далі вглиб історії, тим менше збереглося історичних джерел, або що неможливі прямі експерименти для перевірки тих чи тих емпіричних даних. Та чи не найголовніша її особливість полягає в тому, що замість звичної для природознавства однозначної схеми встановлення факту по лінії суб'єкт – об'єкт, історична наука традиційно мала справу з принципово іншою схемою: суб'єкт (історик) – суб'єкт/об'єкт (автор джерела/джерело) – суб'єкт/об'єкт (свідомість людини/дія людини в історії). А це вже зумовлювало неоднозначність у визначенні самого об'єкта дослідження.

В залежності від обраного підходу акцент робився або на «об'єктивних», незалежних від людської свідомості аспектах фактів, що мало зблизити історію з природничими науками, або на «суб'єктивних», прямо пов'язаних зі свідомістю, що, відповідно, віддаляло її від цих наук. Питання суб'єкт-об'єктної дихотомії, дуже непросте, як бачимо сьогодні, навіть для природничих наук, спричинило запеклі дискусії відносно наукового статусу історії.



Обґрунтована свого часу Є.Топольським проблема відношення об'єктивного і суб'єктивного в самій суспільній дійсності була й залишається «фундаментальним питанням історіографії й сучасних гуманітарних наук» [82, с. 71, 74].

Цю проблему історичного факту іменують ще проблемою антиномії суб'єктивного й об'єктивного або суб'єкт-об'єктної кореляції. Вчені в різні періоди розвитку науки пробували розв'язувати її в різні способи, інколи навіть поєднуючи деякі методологічні засоби, що теоретично можуть бути віднесені до класичної, некласичної та постнекласичної раціональності. В добу класичної науки переважали критерії науковості, визначені ще в XVII ст. Р.Декартом: визнавати за істинне лише очевидне, ділити розглядуваний об'єкт «на стільки частин, скільки можливо і потрібно» для кращого розв'язання проблеми, починати «з предметів найпростіших і легко пізнаваних і сходити поволі, мов по сходинках, до пізнання найскладніших» і, нарешті, «робити скрізь переліки настільки повні й огляди настільки всеохоплюючі, щоб бути впевненим, що ніщо не пропущено» [139, с. 32–34].

Тож у XIX ст. в історіографії майже безроздільно панували школи німецького історизму (Л. фон Ранке та його послідовники) та англо-французького позитивізму, що орієнтувалися на ці критерії й методи, вже реалізовані в природничих науках. Вони прагнули до виявлення у факті дійсності та джерелі об'єктивного (тобто позитивного – наочного й «легко пізнаваного») змісту при одночасному елімінуванні суб'єктивності самого історика. Непримиренний критик позитивізму неогегельянець Р.Дж.Колінгвуд відзначав два методологічні правила, що їх дотримувались позитивісти в трактуванні фактів: «(I). Кожен факт слід було розглядати як річ, що її можна визначити через окремий акт пізнання чи дослідницький процес, і таким чином уся нива історично

пізнаваного краялася до безконечності на дрібніші факти, аби кожен із них був розглянутий окремо. (II). Кожен факт годилось уявляти як незалежний не тільки від усієї решти фактів, а й від пізнавача, так що з історичної точки зору мали бути усунуті всі суб'єктивні елементи (як вони називалися). Історик не повинен висловлювати ніяких своїх суджень щодо фактів – він тільки повинен сказати, які вони, ті факти» [227, с. 194–195.].

Проте й у термінології, й у доборі та послідовному «зв'язуванні» фактів як «атомів історії» дослідники свідомо чи несвідомо відображали панівні в європейському суспільстві філософські погляди, культурні й політичні ідеали (зазвичай романтично-ліберального змісту). Та й самі методологи позитивізму О.Конт і Дж.Ст.Міль, по суті, в некласичному дусі визнавали роль теорії (звісно, власної) і в спостереженні за фактами, і в дедукуванні висновків із їх аналізу (зворотно-дедуктивний метод) [Див.: 236, с. 4; 355, с. 739–750].

Водночас інші школи, переважно філософсько-історичні, що значно посилилися наприкінці XIX ст., зробили наголос на суб'єктивному боці дослідження факту по лінії історик-джерело-подія, перетворюючи її на схему: свідомість історика – свідомість людини в історії – об'єктивний факт, як начебто єдино прийнятну для гуманітарних наук. Відтак суть історичного пізнання вбачали в тому, що «життя пізнає життя», «дух пізнає дух», «свідомість пізнає свідомість» (філософія життя, зокрема, В.Дільтей, Г.Зіммель, О.Шпенглер).

Найбільш логічною виглядала формула неокантіанців В.Віндельбанда та Г.Ріккорта «культура пізнає культуру», яка обґрунтовувала можливість герменевтичного трактування істориком людини минулого через прихильність їх обох до універсальних цінностей культури. Цей епістемологічний монізм (розум пізнає

розум) вони вважали запорукою достовірності результатів дослідження, а отже, й об'єктивності самої історії як науки [238, с. 220–254]. Проте така спрямованість розуму (в тій чи іншій формі) до самого себе перетворювала історичні факти лише на ілюстрації до власне розумових «вправ», які могли бути цілком замінені «фактами» з творів літератури чи мистецтва. Саме вивчення історичних фактів ставало необов'язковим.

У ХХ ст., коли проблема суб'єкт-об'єктної дихотомії факту по-своєму виявила себе й у фізиці, що, власне, дало старт розвитку неklasичної науки, історики долучилися до пошуку способів з'єднання суб'єктивного й об'єктивного в історичному факті. Однак і тут на перший план у них неминуче виходило то одне, то інше. У молодій американській історіографії швидко набрав силу прагматизм, або презентизм (К.Беккер, Ч.Бірд та ін.), який підкреслював суб'єктивність, в певному сенсі штучність сконструйованого істориком факту, повну його залежність від уявлень і потреб сьогодення [125, с. 72]. Прагматизм, що через свій релятивізм і суб'єктивізм поставав крайнім проявом неокантіанства, у Європі здобув певне філософське обґрунтування в працях неогегельянців – англійця Р.Дж.Колінгвуда та італійця Б.Кроче, а на практиці активно застосовувався в різних формах «національних» історій та «партійності» історії.

Урівноважити в історичному факті суб'єктивне й об'єктивне спробували французькі історики Школи «Анналів» (Л.Февр, М.Блок). Не заперечуючи процедури конструювання істориком фактів, вони вважали можливим науковий, об'єктивний аналіз суб'єктивного в самій історії. Дороговказом для них слугували методологічні вимоги французького соціолога Е.Дюркгейма «розглядати соціальні факти як речі», а колективні уявлення – як об'єктивну основу соціальних зв'язків [157, с. 18–40]. На цьому ґрунті історики намагалися з'єднати

позитивізм і герменевтику неокантіанського зразка шляхом своєрідного синтезу в історичних фактах об'єктивного (подій) та суб'єктивного (свідомості, ментальності). Предмет історії «в точному й кінцевому сенсі – це свідомість людей», – писав М.Блок [52, с. 86]. Ці нові підходи суттєво просували методіку дослідження фактів, але з часом фактичне ототожнення психічних і соціальних структур в історії та явна недооцінка суб'єктивності історика в їх моделюванні призвели до гіпостазування подібних моделей у структуралізмі (К.Леві-Строс) та структурній історії (Ф.Бродель, П.Шоню та ін.), що так чи інакше скеровувало історіографію на «ходіння по колу» – на вивчення структур, постульованих самими теоріями.

Прямим же спадкоємцем класичного позитивізму виступив у ХХ ст. неопозитивізм, який хоч і брав до уваги роль суб'єктивного і в історичних фактах, і в історичному дослідженні, проте намагався за будь-яку ціну звести цю роль до мінімуму, аби зберегти об'єктивність науки. Він висував такі принципи досліджень: натуралізм, сцієнтизм, верифікацію, квантифікацію, методологічний об'єктивізм (усунення ідеології й оціночних суджень), а у вивченні суб'єктивних аспектів людських дій – біхевіоризм, тобто аналіз не свідомості, а винятково – відкритих вчинків і поведінки [189, с. 11]. Так, К.Г.Гемпель заперечував принципову відмінність природничих наук та історії, а наукове пояснення її фактів, встановлення причинно-наслідкових зв'язків між ними вбачав у їхньому підведенні під «загальні закони», або ж «універсальні гіпотези» ймовірного характеру [102].

Трактовки історичного факту радянськими істориками також наближалися до позитивістських. Предметом дослідження проголошувалася об'єктивна минула дійсність, «яка начебто розпадається в наших очах на окремі факти того чи іншого характеру» [158, с. 108]. Об'єктивним фактом, що існує поза свідомістю історика, поставав і весь історичний процес [166, с. 205]. Суб'єктивність в

історії («факт свідомості») якщо й визнавалася, то тільки як другорядне «відображення об'єктивного».

Проте вже в 1980-ті роки історики нерідко погоджувалися з суб'єктивністю джерел та з «двічі суб'єктивізованим» відображенням минулого в науково-історичному факті (І.Д.Ковальченко) [223, с. 143]. М.А.Барг відзначав, що «науково-історичний факт – це концептуалізований факт, тобто висвітлений зсередини історичною теорією» [31, с. 162]. Але в такому разі за наявності багатьох різних теорій факт уже не існує «сам по собі» і стає елементом кожної з теорій (в СРСР «науковою» теорією офіційно визнавалася формаційна [Див.: 184, с. 62]). Дещо інакше, щоправда, розставляли акценти фахівці з історії культури, котрі розглядали історичний факт як елемент діалогу культур, як, наприклад, В.С.Біблер [49, с. 97–101]. Та ці погляди не мали помітного впливу на радянську історіографію.

Тимчасом методологічні труднощі історичної науки не обмежувалися суб'єкт-об'єктним протиріччям в історичному факті. Цій категорії властива ще й внутрішня логічна суперечливість. Поняття «історичний» вказує на змінність, плинність, що цілком узгоджується з гераклітовою характеристикою реальності: «все тече, все змінюється». Ознаки плинності містять і поняття «по-дія», «процес», «яви-ще», якими зазвичай позначають прояви реальності й які наука підводить під свою універсальну категорію «факт». Але ж зміст цього поняття (лат. *factum* – зроблене) вказує на інше – завершеність чогось, закінчення, результат. Цим поняттям ми по суті «зупиняємо» плинність «історичного», вириваємо з нього ту чи ту ланку (подію, явище, процес) й починаємо аналізувати її вже як щось окреме, статне; і вже «заднім числом» шукаємо йому зовні «історичне», але цілком зрозуміле для нас пояснення – зв'язки, причини, наслідки тощо, для чого апелюємо до якоїсь «зручної», логічно вибудованої теорії, або ж до власного життєвого досвіду чи й просто здорового глузду. Відносно

ж дюркгеймівської трактовки факту як «речі» варто зауважити, що неklasична наука навіть стосовно об'єктів природничих наук визнала, що річ – це «процесуальна система».

Отже, невідворотність здійснюваної нами суб'єктивізації закладена вже в саму категорію «історичний факт» (як, до певної міри, й у «факти» інших галузей науки), як би ми не були впевнені в «об'єктивності» факту. При цьому «теоретичне» втручання у факти, а значить спотворення процесуальності реальної історії відбувається неодноразово. Адже певними людьми відповідно до певних їхніх теорій (уявлень) – а) фіксувалися й інтерпретувалися в джерелах лише деякі події, б) дбайливо зберігалися лише деякі джерела, в) із них дослідниками відбиралися деякі факти як цінні, г) цим фактам підшукувалося деяке теоретичне пояснення. А проте, К.Поппер ще в 1945 р. вказував на циклічний характер подібних інтерпретаційних теорій, що не піддаються перевірці через брак необхідного фактичного матеріалу [413, с. 281, 288]. Тому всі історичні теорії, всі «точки зору», включно з підкреслено «об'єктивістськими» підходами позитивістів, він вважав рівними між собою в їхній довільності й неспроможності перевірити самих себе [415, с. 174]. «Загальні закони» К.Г.Гемпеля він розглядав як «тривіальні», що стосуються тільки окремих сторін фактів і мало зарадять історіографії, зайнятій переважно вивченням індивідуального в історії.

З попередньою обставиною пов'язана ще одна проблема історичних фактів – їх узвичаєна «неоднорідність», «неоднопорядковість». Колись єдина аморфна наука про минуле («наука пам'яті» в концепті Ф.Бекона [68, с. 149–150]), історія поступилася першістю в теоретичному й методологічному опрацюванні окремих груп фактів суспільного життя низці нових наук – економіці, політології, соціології, психології тощо, які почали виокремлювати й аналізувати ці факти минулого відповідно до

власних спеціальних теорій. Але ж «на відміну від інших суспільних наук, що спеціалізуються на вивченні якоїсь *однієї* частини *однієї* соціальної реальності (даного суспільства), історія вивчає практично *всі* елементи *всіх* відомих минулих соціальних реальностей» [460, с. 332–333]. Тож тепер вона опинилася в значній методологічній залежності від інструментарію інших наук та їхніх «історичних підсистем», логічно й несуперечливо сумістити які практично неможливо.

Особливо це дається взнаки при створенні широких, узагальнюючих картин минулого. Звичною стала рубрикація, тобто фактичний поділ минулого на окремі історії – політичну, економічну, соціетальну, «культурну»... Цілісний же розгляд (огляд) всесвітньої історії взяла на себе філософія історії, яка сама фактів не відкриває, а на основі зіставлення елементів уже відкритих фактів пробує досягнути сенс історії людства чи окремих його частин. Тут історична наука потрапляє в методологічну залежність уже від тієї чи тієї філософської концепції, яка й формує для неї «бачення» історичних фактів.

Досить рельєфно це відбилося на цивілізаційному описі історії, в якому широко застосовувалась метафора «організму», начебто мала «пояснити» просторово-часовий зв'язок фактів та суттєві відмінності між локальними цивілізаціями (докладніше див.: [251]). Характерною була й позиція Спостерігача за історією, до якої прагнули долучитися автори. Це була позиція... Бога. М.Я.Данилевський у пояснюваній ним історії знаходив «план світодержавного Промислу» [132, с. 312]. О.Шпенглер не приховував свого наміру «озирнути весь феномен історичного людства оком Бога» [591, с. 148–149]. А.Тойнбі проголошував найвищим смислом творчості історика «пошук Бога, що діє в Історії» [521, с. 122].

Така позиція спостереження за історією людства дозволяла описувати її начебто відсторонено, з відстані не так сучасності, як

майбутнього, тобто з точки зору перспективи, уявлюваного «кінцевого пункту» розвитку. Цим історії надавався той чи той смисл. Власне, так будувалися й інші універсальні макроісторичні теорії, тільки місце Бога як трансцендентального означуваного могли посідати Прафеномен культури, Закон зміни формацій, Прогрес тощо. При цьому одні й ті ж емпіричні факти використовувалися для обґрунтування різних, часом протилежних за змістом теорій всесвітньої історії.

Всі ці глибинні проблеми впливли на поверхню в 1970–1980-ті роки, коли в культурі запанував постмодернізм, підтриманий потужними філософськими течіями постструктуралізму й деконструктивізму [Див.: 179; 278]. Постструктуралісти (Ж.-Ф.Ліотар, Ж.Дельоз, М.Фуко та ін.) розвінчали дуже впливовий в соціально-гуманітарному пізнанні 1950–1960-х років структуралізм, показавши, що, по-перше, проголошення ним статичних суспільних структур (в т.ч. цивілізаційних) суперечить реальній процесуальності історії, зумовленій неструктурними елементами – подією, випадком, свободою, владними інтенціями тощо, а по-друге, що філософські, історичні, наукові теорії є передусім відображенням структур мови та мислення (мовних практик, епістем, за М.Фуко) певної культурно-історичної доби.

Деконструктивізм (Ж.Дерріда, Д.Ла Капра та ін.) через аналіз текстових структур великих теорій нового часу розкрив їхню спрямованість на означення якоїсь метафізичної, якщо не містичної, ідеї – трансцендентального означуваного, яке саме по собі нічого реального не означає, але за текстом має сприйматися як щось визначальне, абсолютно істинне [Див.: 542, с. 3–48]. Цей «лінгвістичний поворот» захопив і власне історіографію (Х.Уайт [532], Ф.Анкерсміт [10], Р.Барт), де семіотичний аналіз текстів демонстрував безпосередній вплив мовних структур на конструювання



вченими науково-історичних фактів, зв'язків між ними й узагалі всього викладу історичного матеріалу [147; 238, с. 284–294].

Постмодерністський виклик посіяв недовіру до головного творчого надбання модерну (тобто, культури нового часу) – «метанаративів», великих базових ідей (теорій) філософського, історичного, соціологічного, політологічного спрямування, пояснювальних систем, що були породжені Просвітництвом і впродовж останніх двох століть жили універсальні проекти всесвітньої історії та відповідний поняттєвий апарат у всій культурі [240, с. 28–157; 487, с. 151–276]. Криза найвпливовіших серед цих метанаративів – лібералізму (демократизму) і марксизму, посилена наприкінці ХХ ст. падінням комуністичних режимів у Східній Європі та процесами стрімкої глобалізації, змусила заговорити про кризу зорієнтованих на них історичної та інших соціально-гуманітарних наук [122, с. 21–36; 239, с. 1117–1122; 242, с. 87–94; 597, с. 401–410; 598, с. 49–60]. Про кризу у вітчизняній науці говорять і українські автори [Див.: 210; 442; 443; 514].

Отже, якщо класична наука проблематизувала об'єкт вивчення (для історіографії – це історичний факт), некласична наука – прилади й умови його дослідження (історичне джерело), то тепер проблематизованим виявився сам суб'єкт – учений (історик), вірніше, його своєрідна «суб'єкт-об'єктність», причому не в аспекті суб'єктності (вона й раніше не ставилася під сумнів, навіть абсолютизувалася як уособлення Розуму), а навпаки – з точки зору його «об'єктності», породження його прагнень, розуму, стилю мислення тощо об'єктивними мовними структурами (практиками), тобто культурою, суспільством. Метанаративи виявилися для культури не одкровенням Об'єктивної Істини, хоча б частковим, а продуктом самої культури, навіть якщо їм і властива істинність. Коло замкнулося. Постмодернізм указав на нього, але своїми

деконструктивістськими засобами виходу з нього запропонувати не міг.

Проте він вплинув на філософію науки й актуалізував ті напрями в природничих науках, які ставили під сумнів лінійність, універсальність і стабільність природних процесів. Це дало поштовх утвердженню постнекласичної парадигми в науці [Див.: 423]. Її загальнометодологічне підмур'я становить синергетика (І.Пригожин, Г.Гакен, Е.Янч та ін.), яка вивчає нелінійні висококомплексні системи, що характеризуються саморозвитком, самоорганізацією, синхронізмом і незворотністю змін тощо. Ці всеохоплюючі системи (особливо біосфера, ноосфера, метagalactica, цивілізація) включають у себе й людину, а тому не допускають для науки й науковця позиції «зовнішнього спостерігача», як це було в класичній та некласичній науці. Людина «перебуває не поза об'єктом, котрий вивчає, а всередині його, вона лише частина, що пізнає ціле» [566, с. 162, 166]. Дослідникові залишається лише вести «внутрісистемний діалог» із досліджуваними явищами.

Показовим є підзаголовок однієї з ключових праць у теорії синергетики (1979): «Новий діалог людини з природою» [427]. Осмислення синергетичних процесів у природі показало їхню схожість із процесами в суспільстві [427, с. 275–276], а саме з тими, на які звернув увагу постмодернізм і які раніше відстоювалися описовою неокантіанською історіографією – принциповою незворотністю та неповторністю системних змін. На думку І.Пригожина, категорії нестабільності, непередбачуваності, часу як сутнісної перемінної мають бути однаково притаманними соціальним і природничим наукам. Тепер і природничі науки стають наративними, описовими, зближуючись із соціальними науками й навіть історією [428, с. 46-57]. За таких обставин і перед історичною наукою стоїть завдання подолання її розколу на номотетичну та ідіографічну течії.

Та це зробити нелегко. Загалом намітилося декілька нових методологічних напрямів в історіографії. Частина дослідників у відповідь на постмодерністську критику взагалі відмовилась від «великого наративу» і зайнялась «малим наративом», а по суті, ідіографізмом – мікроісторією, частковою історією [Див., наприклад: 389]. Здійснюються й спроби прямо застосувати в дослідженні історії міждисциплінарну синергетичну парадигму: або для пояснення історичних змін у термінах синергетики [464, с. 158–171]; або для логіко-математичного моделювання історичних явищ [191]; або для моделювання глобальних тенденцій світової історії [377]. Інші дослідники відкидають і постмодернізм і синергетику, але наполягають на міждисциплінарності історичних досліджень на базі кліометрії [556, с. 22–33]. Дехто з українських філософів узагалі виступає за «математизацію досліджень з історії в цілому» [Див.: 407]. Утім, шанси на таку «математизацію» доволі примарні. За визнанням відомого кліометриста Л.І.Бородкіна, «історики вивчають, як ішов історичний процес у реальності, а кліометристи моделюють те, як він *міг би* розвиватися» [89, с. 112; див.: 59].

Таким чином, і нові течії в історичній науці не змінили її загального стану, через що й не припиняються розмови про її кризу. Їй не вдалося виявити іманентну зв'язність фактів, щоб описувати історію як когерентний процес. Головна ж причина полягає в тому, що при всіх новаціях зберігалось традиційне бачення історичного факту як «речі» незважаючи на його внутрішні суперечності, включаючи суб'єкт-об'єктну дихотомію. В результаті питання про історичний факт, колись охарактеризоване А.Я.Гуревичем як «проклята» проблема історичного пізнання, «нерозв'язна для поколінь істориків» [125, с. 88], по суті таким же й залишилося.

Але труднощі зі встановленням зв'язності фактів історії існують не тільки самі по собі. Вони множаться з урахуванням того, що

історики здобувають історичне знання «не дослідним шляхом, не безпосередньо, а опосередковано» [Див.: 198, с. 100]. Тож з'являється додаткова ланка «посередників», якими виступають історичні джерела і які теж необхідно проаналізувати під кутом зору вже їхньої власної суб'єкт-об'єктної дихотомії.

### **3.3. Суб'єкт-об'єктна дихотомія історичного джерела і взаємопов'язаність процесів в історії**

«Історія пишеться за документами», – так наприкінці ХІХ ст. була сформульована одна з методологічних максим історичної науки [287, с. 49]. Однак тернистий шлях розвитку історіографії в ХІХ–ХХ ст. показав, що хоча за цей час були напрацьовані найрізноманітніші підходи до трактування історичних документів (докладніше див.: [574]) та методи роботи з ними, проблема історичних джерел залишається в числі найскладніших в історичній науці. І справа не лише в їх браку, передусім стосовно віддалених у часі епох, а, перш за все, в труднощах їх інтерпретації, виявлення в них інформації, здатної пролити світло на цілісну соціальну реальність минулого, на вже названу когерентність історичного процесу, особливо коли йдеться про такі складні системи як цивілізації.

Серед найбільших труднощів слід назвати розрізненість змісту даних самих джерел, неможливість безпосередньо на їх основі відтворити цілісну картину минулого, в якій, наприклад, іманентно з'єднувались би події та явища, що належать до специфічних суспільних сфер – економіки, політики, міжособистісних стосунків, релігії, моралі, мистецтва тощо. Американський історик А.Мегілл відзначає, що досягти зв'язності історії не вдалося навіть французькій історичній Школі «Анналів», яка від часу свого створення в 1929 р. головні зусилля спрямовувала на «історичний синтез» і створення

«тотальної історії» [Див.: 345, с. 314–357.]. Замість виявлення єдності історичного процесу на фактуальному рівні, ця єдність, у т.ч. в рамках локальних цивілізацій, традиційно вводилася в дослідження як передпосилочне, або, за Є.Топольським, – позаджерельне знання. Таке знання у вигляді цивілізаційних теорій (О.Шпенглер, А.Тойнбі та ін.), тих чи тих філософсько-історичних концепцій, або просто побудованого за певною фабулою історичного наративу призводило до того, що, за наявності абсолютних передумов, останнім підпорядковується «вся професійна діяльність історика з вибору того чи іншого джерела чи матеріалу в ньому; з критики джерел; з інтерполяції зв'язувань, що заповнюють відсутню в джерелі інформацію» [187, с. 56, 75, 86.].

Але подолати цю проблему розрізненості змісту джерел украй важко через те, що на неї накладається ще одна – та, що кожне письмове історичне джерело, попри всю «об'єктивність» власного існування, має свого «суб'єктивного» творця, або ж проблема суб'єкт-об'єктної дихотомії історичного джерела. «Факт письмового історичного джерела, – відзначають російські історики К.В.Хвостова та В.К.Фінн, – це свідчення сприйняття фактів дійсності в свідомості авторів джерела. Факт джерела – носій суб'єкт-об'єктної кореляції, коли в якості суб'єкта виступає автор чи автори джерела» [557, с. 154].

Напластування ж в авторських текстах неоднозначних смислів робить ці тексти «бездонними», що дає можливість їх «безкінечної інтерпретації, при якій акцентуються різні смислові аспекти» [558, с. 106]. А це ще більше ускладнює виявлення когерентності історії. Зняття суб'єкт-об'єктної антиномії історичного джерела й усього історичного пізнання – це була в усі періоди розвитку історичного знання «основна, зазвичай неявно виражена мета гносеологічної рефлексії в історії» [557, с. 48].

Витоки вказаної дихотомії криються в усе тому ж картезіанському дуалізмі – ідеї співіснування двох самотійних (якщо не протилежних) субстанцій – «мислячої» («душі») та «тілесної» («протяжної в довжину, ширину й глибину»), іншими словами – свідомості й матерії. З цього випливала й теорія пізнання Декарта: свідомість досліджує або тілесну субстанцію – методами, обґрунтованими філософом, або ж саму себе – шляхом інтроспекції. В добу Просвітництва цей картезіанський дуалізм став невід’ємною складовою частиною європейської філософії. Різні філософські течії могли вважати визначальною або першу з субстанцій, або другу, або, рідше, їх рівнозначність (дуалізм), але тією чи іншою мірою обидві прямо чи непрямо були присутні в усіх філософських вченнях [Див.: 430, с. 20–170]. Так, у гегелівській системі і свідомість, і матерія виступали проекцією Абсолютного Духу, що розвивається за законами діалектики, але безпосереднє відношення до нього мала, звісно, тільки людська свідомість, яка й служила самопізнанню Духу. Єдність Абсолютного Духу означала і єдність історії. В матеріалізмі свідомість теж не зникає, а постає як один, притому найвищий, притаманний лише людині, прояв властивості матерії до відображення.

На ґрунті цієї онтології формувалася й гносеологія: в загально-філософському контексті свідомість пізнає несвідому матерію, закони її будови й руху, тобто, пізнає її як певну єдність. Формувалися відповідні методи досліджень, які забезпечували суб’єктові чуттєву та логічну достовірність результатів. Настав «золотий вік» природничих наук, передусім тих, що вивчають інтегративні механічні (в картезіанському або ньютонівському розумінні) закони руху матерії (фізика) та її будови (хімія). Додисциплінарне інтегроване наукове знання у XVIII–XIX ст., розширюючись і поглиблюючись, змінюється

дисциплінарним. Природничим наукам щедро надають свій інструментарій математика та логіка.

Цей розквіт класичної науки становив справжній виклик для історії, яка в ситуації загального визнання «двох субстанцій» вимушена була шукати єдність історичного процесу на боці однієї з них. Ця дилема пошуку поширювалась і на підхід до історичних джерел.

Сама онтологічна (в картезіанському розумінні) двоїстість джерел, власне, їх суб'єкт-об'єктна дихотомія, уможлиблювала дві дослідницькі стратегії. Одна з них полягала в тому, щоб, спираючись на чуттєву достовірність історичних джерел (письмовий документ, археологічна знахідка, пам'ятка культури тощо) і розглядаючи їх як незаперечні свідчення об'єктивного змісту історичного процесу, пробувати відтворити й пояснити його об'єктивну когерентність, не надто зважаючи на суб'єктивність спостережень його учасників та роблячи акцент на загальній єдності людської природи. Інша передбачала досягнення єдності історичних подій через звернення до цілісності внутрішнього світу самих «суб'єктів» історії, передусім творців історичних джерел, виявлення єдиного людського виміру історичного процесу.

Молода історична наука від початку орієнтувалася переважно на методологію природничих наук. Як відомо, основи теорії наукового джерелознавства були закладені в XIX столітті передусім німецькими дослідниками (філософ і теолог Ф.Шлеєрмахер, філолог Ф.Л.Вольф, історики Б.Г.Нібур, Л. фон Ранке, Й.Г.Дройзен та ін.). Вони обґрунтовували загальні методи критики й інтерпретації історичних джерел, а останні зазвичай поділяли на безпосередні фрагменти минулого (історичні залишки) та людські свідчення про нього (історичні перекази). З середини XIX ст. дослідницьку стратегію німецької школи продовжила й розвинула позитивістська

історіографія, перш за все англо-французька. Позитивісти в душі класичної науки та природничо-наукової методології орієнтувалися лише на «об'єктивне» в історичних фактах. Історичні джерела вони розглядали як «позитивно» проявлені «сліди» минулого й своє завдання бачили в установленні їх достовірності й наступному з'єднанні цих достовірних фрагментів минулого в цілісну оповідь. Відповідно до вимог позитивного знання «історик не може знати більше за те, що міститься в документах. Те, чого немає в документі (думки, чутки), не існує для історії» [460, с. 390]. Як зазначають французькі професори права Р.Пенто та М.Гравіц, «починає переважати документальний дух, прагнення до точності як необхідного технічного аспекту професії історика» [433, с. 171].

Відповідно, в підручниках з методології історії, таких як «Вступ до вивчення історії» Ш.-В.Ланглуа і Ш.Сеньобоса (1898 р.), визначалася така процедура дослідження письмових джерел: їхній евристичний пошук, зовнішня критика, внутрішня критика з метою виявлення фактів, а далі – «етап синтезу», що досягається шляхом групування виявлених раніше фактів і побудови загальних формул. Виклад результатів дослідження завершує створення історичного нарративу [Див.: 287, с. 88–277]. Подібний підхід до використання матеріалів джерел, поширений і сьогодні, англійський історик-методолог ХХ ст. Р.Дж.Колінгвуд називав «компілятивним», або методом «ножиць і клею» [227, с. 209].

Роль своєрідного «клею» часто виконує певна філософська теорія або ж пануюча в даному суспільстві ідеологія, котра формує і для історика, і для читача так зване передпосилочне знання в галузі історії. А останнє здебільшого диктує й «групування фактів», і «загальні формули». У радянському суспільстві подібний пізнавальний контекст створювала марксистська філософія історії,



тоді як радянська історіографія у джерелознавстві займала позиції, близькі до позитивістських.

Свою пізнавальну діяльність вона також спрямовувала на історичні факти як «фрагменти» цілісної об'єктивної реальності, незалежні від волі людей. Історичні джерела трактувалися як «відображення» фактів у свідомості людей, більш чи менш адекватне, щоправда, «ціннісно обтяжене», а значить суб'єктивізоване [Див.: 31, с. 161–166]. Ступінь об'єктивності інформації, що містилася в джерелах, зазвичай пов'язувався з мірою відповідності «класово-партійних» цілей, які ставилися авторами документів, «об'єктивному функціонуванню і розвитку дійсності» [223, с. 125]. А цей «розвиток дійсності» як когерентний процес описувався інтегруючою марксистською формаційною теорією, на якій ґрунтувалася й державна ідеологія. Отже, й тут історіографія виступала більше «історичним самоописом» радянського суспільства, аніж «об'єктивним» описом минувшини. Щоправда, в джерелознавстві розроблялася методика так званої синтетичної критики джерел [Див.: 67, с. 123–155]. Та вона дає результат при зіставленні даних різних джерел про один і той же факт чи групу фактів, проте мало допоможе в сполученні даних різних джерел про різні аспекти функціонування соціальної системи.

У другій половині ХХ ст. додаткове підґрунтя для позитивістської й марксистської інтерпретації джерел створила теорія інформації. Вона була сформульована ще 1948 р. американським інженером-зв'язківцем К.Шенноном і невдовзі набула поширення як у природничих, так і в соціальних науках та в історичному джерелознавстві [Див.: 222, с. 54–67], хоча відносно її прийнятності для соціально-гуманітарних наук її автор висловлював сумніви. Інформацію він розглядав як кількісну міру невизначеності в предметі стосовно іншого предмета, невизначеність же знімається внаслідок

взаємодії першого з другим. У філософії, зокрема, в марксистській, інформація була потрактована як універсальна кількісна чи якісна «форма відображення» матерії, включаючи кількісні показники відображення об'єктів у свідомості. Описана в теорії інформації двохелементна система передачі інформації (джерело інформації – приймач інформації) сприймалася в тому дусі, що інформацію містить уже саме джерело й за певних обставин воно передає її приймачеві. Тобто в історичному джерелі вже закріплена адекватна інформація про історичну реальність і дослідникові належить лише її вилучити (як і в природі все містить готову інформацію про себе й треба лише навчитися її виявляти).

Тож практично немає принципової відмінності між істориком і природознавцем. З цього приводу академік І.Д.Ковальченко писав: «Інформація, котру фізик черпає з експериментів, історик дістає із джерел. Джерела для нього – також лише носії інформації про минуле, а не якийсь самостійний об'єкт пізнання» [223, с. 113]. Якщо фізик повинен усунути спотворюючий вплив самих приладів на результати експерименту, то історик точно так же має вичленити з джерел достовірні дані про минуле. «І в тому, й у іншому випадку вимагається спеціальний конкретно-науковий і теоретичний критичний аналіз та відповідні методи його проведення» [223, с. 114]. Причому інформація може бути як фіксованою, так і «прихованою», або структурною. Як результат відображення людьми рис і властивостей реальної дійсності, соціальна інформація, що міститься в джерелі, є об'єктивною. Можна говорити лише про її втрати, а не про видозміни. Утім, не виключене її суб'єктивне спотворення, зумовлене класово-партійною належністю автора, але тоді можна виявити об'єктивну інформацію вже про автора джерела [223, с. 125]. Треба тільки елімінувати суб'єктивний чинник із джерела.

В працях з історичного джерелознавства пострадянської доби ми знаходимо подальший розвиток цього інформаційного підходу до джерел, навіть деяку його абсолютизацію. Вчені розглядають проблеми «циркулювання потоків достовірної інформації всередині суспільства» [408, с. 377], ставлять завдання моделювати індивідуальне «інформаційне поле» творця джерела, яке взагалі є інформаційно невичерпним [367]. Але зрозуміло, що через незбіг «інформаційних полів» різних авторів джерел і необхідність їх практично безкінечного «уточнення» стає доволі проблематичним, якщо взагалі можливим, «сполучити» інформацію різноманітних джерел, щоб виявити інтегральне об'єктивне (достовірне) інформаційне підмур'я когерентного історичного процесу, не апелюючи до позаджерельного знання, зокрема, філософсько-історичних теорій.

Таким чином, ті підходи до історичних джерел, що в душі класичної науки зорієнтовані на виявлення їх об'єктивного змісту (позитивізм, марксизм), хоч і мають цінність з точки зору методики аналізу конкретних джерел, виявляються малоефективними для системного дослідження історії як когерентного процесу. Очевидно, й досі зберігає актуальність зауваження Р.Дж.Колінгвуда, що «сучасна історіографія успадкувала від позитивізму, коли брати фактографічний його бік, поєднання небувалої майстерності в опрацюванні проблем дрібного масштабу із небувалою слабкістю в трактуванні великомасштабних проблем» [227, с. 195]. Та якщо на шляху когерентного опису історії як суто об'єктивного процесу ніяк не вдається обійти проблему суб'єктивності «свідчень джерел», то, можливо, саме звернення до цієї суб'єктивності забезпечить цілісне бачення історії?

Дійсно, такий підхід до історичних джерел був опрацьований історіографією та філософією історії в контексті розвитку некласичної

науки. В природничих науках цей етап розпочався на зламі XIX–XX ст., коли з'ясувалося, що закони класичної механіки не є універсальними, в різних системах виміру змінюються властивості часу й простору, а результати досліджень багатьох об'єктів, недоступних для людської чуттєвості, прямо залежать від приладів, створених під безпосереднім впливом людської свідомості. Некласична раціональність визнала роль людської суб'єктивності в науці. Багатьма ж істориками та філософами питання ледь не вирішальної ролі людської свідомості в історії, в створенні джерел було осмислене раніше.

Одним із найвідоміших розробників альтернативної щодо позитивізму філософської течії – герменевтики – був В.Дільтей. Базою пізнання й витлумачення історичних подій мала стати описова, або розуміюча, психологія, покликана осягнути всю цілісність душевного життя людини. Останнє, мовляв, і є цілісною історичною реальністю, що складається з психічних переживань людей, тоді як твори літератури, філософії, мистецтва, інші продукти людської творчості є лише зовнішніми вираженнями, фрагментарними об'єктиваціями духовного світу людей. По суті, все, що ми називаємо історичними джерелами – письмові документи, міфологія, література, мистецтво – це «начебто об'єктивоване психічне життя: продукти діючих сил психічного порядку, стійкі утворення, побудовані з психічних складових частин і за їхніми законами» [142, с. 99]. Але тільки через них і можливо осягнути свідомість людей, а отже, цілісну психічну реальність історії.

Проблема, однак, полягає в тому, що чуже психічне життя саме по собі для нас взагалі є недоступним, його зовнішні (публічні) вираження трансформуються установками публічного спілкування, а переживати врешті-решт ми можемо лише те, що є в нас самих. І це

показав уже розвиток у ХХ ст. феноменології, провісником якої, власне, й був В. Дільтей.

Феноменологія – це напрямок у філософії (марксизм трактує його як «суб'єктивно-ідеалістичний»), предметом якого є «чиста», або трансцендентальна, свідомість, тобто свідомість, очищена від усіх елементів досвіду суб'єкта. Основоположником феноменології вважається німецький філософ Е. Гуссерль. Вона являє собою «ретельний опис того, що безпосередньо дане свідомості», а мета її – «встановити певні апріорні структури свідомості, спільні всім людським істотам» і на цьому ґрунті «продемонструвати підвалини всякого знання, включаючи науку та філософію» [430, с. 252]. Це досягається Гуссерлем шляхом епохé (грецьк. – утримання від суджень), або ж феноменологічної редукції, коли «ми “виключили”, або, краще сказати, помістили в дужки весь світ речей, живих істот, людей, включаючи й нас самих», а те, що залишиться («феноменологічний залишок»), якраз і буде «чистою свідомістю в її абсолютному самотутті» [126, с. 13].

Феноменологію Гуссерля цікавлять не предмети навколишнього світу людини самі по собі, не їхній внутрішній зміст чи поняття про них, а їхні безпосередні явлення свідомості як її внутрішніх феноменів (грецьк. «*phainomenon*» – «те, що являє себе»), що виникають завдяки інтенціональності самої свідомості, її спрямованості на предмети. В структурі феномена Гуссерль розрізняє сам ментальний акт (сприйняття, пригадування тощо), або ноєзис, і конституйований у мисленні образ (те, що сприймається, пригадується), або ноєму. Мислення в такому разі виступає як комбінування ноєм. Свідомість не «володіє» предметами дійсності, які є для неї недосяжними, не є їх відображенням, а лише породженими нею ж в її інтенціональних переживаннях ноєтичними смислами предметів [126, с. 82]. Ноєма і є носієм цього смислу, смисловою одиницею сприйняття. Заснована

Гуссерлем і розвинена його наступниками феноменологія стала справжнім проривом у сферу будови й функціонування свідомості як такої.

У ХХ ст. феноменологія перетворилася на один з найвпливовіших напрямів у філософії, прямо відбившись на формуванні таких течій, як екзистенціалізм, персоналізм, герменевтика, а наприкінці століття – на виникненні постмодернізму, зокрема, постструктуралізму й деконструктивізму. Феноменологічний метод набув поширення в лінгвістиці, літературознавстві, соціології, культурології, етнології, антропології тощо, і, врешті-решт, сприяв лінгвістичному повороту в історіографії. Але з погляду виявлення когерентності історії це був тупиковий напрям. Адже гуссерліанський суб'єкт – це трансцендентальний суб'єкт. А в умовах реальної історії виявляється, що у різних індивідів – цілісні, але різні й закриті одна для одної свідомості. Гуссерліанство небезпідставно підозрювали в соліпсизмі.

Проблема свідомості й пов'язаної з нею людської суб'єктивності була не тільки однією з чільних власне філософських проблем, але з кінця ХІХ ст. перемістилась і в філософію історії та історичну науку. Саме вона спричинила появу й надзвичайне зростання впливу такої філософської течії як неокантіанство. У ХХ ст. неокантіанський підхід до опису історії набув значного поширення в західній історіографії. Але його індивідуалізуючий метод, що різко вивищував роль суб'єктивності дослідника і роль суб'єктивного начала в історії, ставив під сумнів можливість когерентного опису історії як об'єктивного процесу. Саме тому заснована М.Блоком та Л.Февром французька історична Школа «Анналів», що прагнула перейти до тотальної історії, здатної описати всі сфери суспільного життя в їх єдності, намагалася знайти якийсь «баланс» між неокантіанським ідіографізмом і позитивістським (та марксистським) номотетизмом.

Ідея полягала в активному «розпитуванні» джерел задля встановлення об'єктивного і зв'язного змісту подій і явищ, про які джерела самі по собі наче й не повідомляли. Виходило, що історик фактично сам конструює джерело та його інформацію. І що він насамперед шукає? Як пише М.Блок, предмет історії, «в точному й останньому сенсі, – свідомість людей. Відносини, що зав'язуються між людьми, взаємовпливи й навіть плутанина, що виникає в їхній свідомості, – вони-то й становлять для історії справжню дійсність» [52, с. 86]. І далі: «Історичні факти – це факти переважно психологічні» [52, с. 110]. «Суспільство, як його не розглядай, в остаточному підсумку хай і не сума (це, безумовно, було б надто грубо), проте щонайменше продукт індивідуальних свідомостей» [52, с. 87]. Але це ціле може бути відновлене лише в результаті аналізу, проведеного тим же істориком [52, с. 88]. Воно не впливає з самих джерел. На думку Л.Февра, історія «може й повинна створюватись і без письмових документів, коли їх не існує» [539, с. 22]. Інтегруючий же вплив на людські спільноти здійснюють досліджувані номотетичним методом економічні та соціальні структури, особливості географічного середовища тощо. Вони сприяють формуванню у людей даного соціуму схожих структур свідомості і колективного несвідомого, що йменуються менталітетом. Єдність менталітету, по суті, й виступає чинником цілісності (тотальності) історії. Проблема тільки в тому, що він, як і індивідуальні свідомості, знову ж таки конструюється аналітичним розумом дослідника, а не вивчається прямо. Довести його зв'язок із суспільними структурами вкрай важко.

На необхідність поєднання ідіографізму та номотетизму вказував російський історик-методолог початку ХХ ст. О.С.Лаппо-Данилевський. У трактуванні історичного джерела він виходив із принципу «визнання чужої одушевленості». Він писав, що «історичне

джерело є реалізований продукт людської психіки, придатний для вивчення фактів з історичним значенням» [288, с. 373]. Дослідник має досягти такого стану свідомості, щоб зрозуміти джерело неначе продукт власної свідомості. А позаяк психічна природа людей начебто «однакова», то це дозволяє йому виявлені факти відносити до цінностей, типологізувати їх, узагальнювати, характеризувати вплив індивіда на зовнішнє (суспільне) середовище. Водночас номотетичний підхід слугує для опису зворотного, «зрівнювального», впливу середовища на індивідів [288, с. 320].

У сучасному російському джерелознавстві намітилось відродження феноменологічної концепції О.С.Лаппо-Данилевського. Вона править за «теоретичну основу» авторам фундаментального підручника з джерелознавства [Див.: 195], які також роблять акцент на «розумінні психологічної й соціальної природи історичного джерела». Та водночас вони вони змушені визнати: «Дуже важко виробити такі підходи, які б охоплювали взаємодію біологічної, матеріальної, духовної, еколого-географічної сторін людської природи в їхньому реальному співвідношенні, у їхньому прояві – однієї через іншу» [195, с. 109].

Цікавий джерелознавчий проект висунула О.М.Медушевська. На її погляд, макрооб'єктом історичної науки є вся сукупність інтелектуальних продуктів (речей), створених у ході «цілеспрямованої людської діяльності протягом еволюційно й глобально цілісного історичного процесу». Але пропонована нею когнітивна історія – це лише «наука про людське мислення, котре проявляє себе створенням інтелектуального продукту зовні» [346, с. 353]. З огляду ж на неможливість прямо аналізувати чужу свідомість, не є дивним, що розроблена автором методологія нової науки в практичній площині не йде далі «побудови гіпотез інтерпретації смислу» створення вказаного продукту.



Пробують знайти якийсь «компроміс» із позитивізмом ініціатори створення так званої історичної феноменології історик А.Л.Юрганов та філолог А.В.Каравашкін. Прагнучи обґрунтувати специфічність джерелознавства культури, не ризикуючи, однак, поставити під сумнів досягнення позитивістського джерелознавства, вони навіть історичні факти розділили (за їх «природою») на дві категорії. Факти першого виду представлені поза міфічною природою свідомості, як факти «чисті», що начебто перебувають поза будь-якими суб'єктивними оцінками і судженнями. Факти другого виду – ідеї, думки, настрої, що пронизують наявне буття й роблять його живим для культури. Історична феноменологія може звертати увагу й на перший вид фактів, але для неї «найважливішим видом фактів є феномени джерел, функції чужої свідомості, пропущені через неї міфи. Історична феноменологія реконструює міфи як справжню реальність, що здійснилася» [203, с. 22]. Для дослідження джерел вони пропонують метод «безпередпосилочної герменевтики». Не вступаючи в дискусію з авторами стосовно можливості самої «безпередпосилочності», відзначимо, що визнання двох категорій фактів означає, по суті, протиставлення двох історичних реальностей – «об'єктивної» і «суб'єктивної», двох цілісних історій минулого, логічно з'єднати які практично неможливо.

Отже, якщо придивитись до трактувань місця й ролі джерел в осягненні когерентності історії, що зберігаються й на початку XXI ст., то увагу привертають щонайменше три доволі суперечливі речі. По-перше, в науці, призначеній виявити зв'язність історичного минулого, одночасно співіснують дві різні й за багатьма параметрами взаємовиключні дослідницькі стратегії: позитивістсько-марксистська, що через історичні джерела прагне розкрити об'єктивну першооснову єдності історії, та феноменологічна, що на підставі тих же джерел претендує на виявлення її суб'єктивної першооснови.

По-друге, розгляд в обох стратегіях джерела лише як «посередника» між «суб'єктом» (істориком) і недосяжним для нього «об'єктом» (минулою реальністю – чи суб'єктивною, чи об'єктивною) породжує неминучу довільність («суб'єктивність») цього «суб'єкта» в трактуванні «об'єкта». Тут завжди присутні його індивідуальні досвід та інтуїція, а отже, «скільки істориків, стільки й історій».

По-третє, і це для нас найсуттєвіше, традиція шукати в історичних джерелах відображення чи то свідомості конкретних людей (їх авторів), чи то конкретних історичних подій і явищ не дозволяє описувати на підставі самих джерел історію цілих суспільств, культур, цивілізацій. Вивчення системної зв'язності масивів джерел в обох стратегіях зазвичай «зупиняється» необхідністю попереднього, а насправді безкінечного, уточнення «інформаційних полів» чи «внутрішніх світів» авторів численних джерел.

Зазначені суперечності (а їх перелік можна продовжити) не свідчать про якусь іманентну помилковість обох дослідницьких стратегій. Вони вказують лише на те, що започаткована колись Р.Декартом і надзвичайно продуктивна для самого процесу становлення науки концепція «двох субстанцій» вже значною мірою вичерпала себе.

Сьогодні зрозуміло, що давні сподівання «очистити» історичні джерела та історичні дослідження від суб'єктивізму не справилися. З іншого боку, виявилась недоступною для наукового вивчення й сама свідомість (суб'єктивність) людей минулого, включаючи свідомість авторів джерел. Як зазначає Дж. Сьорл, «з XVII століття освічені люди на Заході стали приймати одну абсолютно висхідну передумову: *реальність об'єктивна*. Дане припущення багатьма шляхами довело свою корисність для нас, але воно вочевидь хибне, що виявляє навіть

миттєва рефлексія над своїми власними суб'єктивними станами» [477, с. 36–37].

**Висновки.** У результаті дослідження встановлено, що протягом усього періоду розвитку методології історії й історіософії в XIX–XX ст. їм не вдалося знайти способи виявлення внутрішньої взаємопов'язаності процесів у всесвітній історії. Визначена одна з головних причин цього: проблема суб'єкт-об'єктної дихотомії («антиномії», «кореляції») факту історичної дійсності чи факту історичного джерела, породжена свого часу засадничим для становлення природничих наук картезіанським дуалізмом. Її наявність не в останню чергу спонукала багатьох істориків або спрямовувати свій інтерес до вивчення відносно вузьких конкретних проблем минулого, де історичні джерела можуть немовби «говорити самі за себе», або, у разі проведення макроісторичних досліджень, доволі ризиковано покладатися на ті чи інші узагальнюючі теорії «об'єктивістського» чи «суб'єктивістського» спрямування, відриваючись тим самим від іманентного змісту неосяжної маси джерел. Таке штучне зв'язування історичних фактів і матеріалів джерел властиве і різним «системним» (структуралістським) концепціям, і традиційним нарративним описам історичного процесу. Інколи історики взагалі заперечують можливість «схопити» в єдиному дослідженні багатофакторність історичної реальності й побудувати ту чи іншу макроісторичну модель. К.В.Хвостова зауважує, що основною «заповіддю» історичного дослідження є заборона на отримання свідчень із чужих праць і що ті мають братися безпосередньо з історичних джерел, тоді як представники макромоделювання (ідеться про математичні моделі) цієї «заповіді» не дотримуються [558, с. 101–102].

Тож із необхідністю постає завдання розширення методологічного інструментарію в дослідженні всесвітньої історії. Воно диктується й сучасними процесами в науці, що вступає в нову добу розвитку – постнекласичну, коли частково нівелюється значення попередніх підходів і до природи, і до суспільства, а натомість утверджується нове світобачення, засноване на ідеї холізму (цілісності). Стають актуальними подолання картезіанського поділу світу, суспільства і людини на дві окремі субстанції з уже традиційним протиставленням суб'єкта й об'єкта та перехід до інтегрального аналізу історичного процесу. У пошуках власних методів цілісного опису історії історична наука має відвоювати ті позиції, які вона свого часу уступила соціології. Як писав ще у 1970 р. П.Вен, «історикам слід зрозуміти, що соціологія – це історія, котру вони вважають за непотрібне писати, і відсутність її калічить ту історію, котру вони пишуть» [81, с. 337]. Одним же з перспективних напрямків розвитку нею власних цивілізаційних досліджень могло б стати застосування істориками саме досягнень постнекласичної соціології в аналізі соціальних систем. (Результати досліджень по розділу відображено в працях автора: [252, 253, 255, 256 та ін.]).

## РОЗДІЛ 4

### МЕТОДОЛОГІЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО АНАЛІЗУ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ ПАРАДИГМИ В ІСТОРИЧНІЙ НАУЦІ

Як показують дослідження в галузі філософії та історії науки [501; 502], настання доби постнекласичної науки змінює саму сітку координат для системних досліджень. Класична наука спиралась на механічну картину світу, мала за об'єкт прості (малі) системи, властивості яких визначаються властивостями її елементів (речей, тіл, корпускул), а процес їх функціонування розглядається як силова (механічна) взаємодія цих елементів. Самі елементи є для систем первинними й можуть, а часто й повинні, досліджуватись окремо.

Некласична наука вивчає як об'єкт складні саморегулюючі системи (фізичні, біологічні, соціальні), що мають власну системну якість, котра визначає властивості вхідних до неї частин. Причому ці частини (підсистеми та елементи) самі виступають процесуальними системами, відтворюють себе завдяки взаємодії зі своїм навколишнім середовищем, а їхні власні взаємозв'язки зумовлені не лінійною (механічною), а ймовірнісною й циклічною причинністю, коли наслідок зворотним чином впливає на причину, що його породила.

Постнекласична наука має за об'єкт складні саморозвиткові системи, починаючи з мегасистеми Всесвіту. Вони досліджуються на міждисциплінарній основі з застосуванням теорії синергетики [Див.: 20; 602]. Ці системи, до яких належать і всі соціальні об'єкти, мають характеристики саморегулюючих, але їм властива історична еволюція, внаслідок якої змінюються форми саморегуляції й системної диференціації. В них та в їхніх складових частинах відбуваються

постійні й незворотні зміни. Це також означає, що в людському суспільстві історичні факти та історичні джерела є тільки елементами саморозвиткових соціальних систем, а їхні властивості визначаються системною якістю цих систем.

#### **4.1. Комунікативна теорія суспільства Н.Лумана та її методологічний потенціал у дослідженні історії**

На сьогодні найбільш переконливою системною теорією, що найбільше відповідає критеріям постнекласичної науки та потребам вивчення всесвітньої історії як когерентного процесу, є теорія соціальних систем Нікласа Лумана. Німецький соціолог виклав нове, тотожне синергетичному, бачення системної організації й еволюції суспільства в численних працях, зокрема, в таких фундаментальних, як «Соціальні системи» [654; у рос. пер.: 314] та «Суспільство суспільства» [653; у рос. пер. – в 5 книгах: 309; 308; 318,; 307; 313].

Як і належить постнекласичній теорії, вона носить міждисциплінарний характер, органічно поєднує в собі елементи теорій соціально-гуманітарного й природничо-наукового спрямування (із галузі соціології, філософії, кібернетики, когнітивних наук, теорії комунікації, теорії еволюції, теорії свідомості), спирається на їхній поняттєвий апарат, а до того ж претендує на універсальність і є достатньо формалізованою. Різні її аспекти відображають і водночас модифікують досягнення системних соціологічних теорій Т.Парсонса (теорія соціальної дії [Див.: 658; 401]) та Ю.Габермаса (теорія комунікативної дії [Див.: 638; 639; 549]) і прямо перегукуються з синергетичними теоріями І.Пригожина і Г.Гакена, теорією автопоетичних (самотворчих) систем чилійських нейрофізіологів У.Матурани і Ф.Варели [341], теорією кібернетики другого порядку австрійсько-американського фізика Г. фон Ферстера. Результатом же стає оригінальна теорія суспільства як автопоетичної, операційно

закритої системи комунікацій, зорієнтована на той «абсолютно новий, чародійний інтелектуальний розвиток, котрий уперше зробив можливим підрив старого протиставлення наук про природу і наук про дух, або «hard science» і «humanities», або ж предметних галузей, даних у формі законів і в формі текстів (герменевтично)» [309, с. 63]. Її складовими частинами є всебічно обґрунтовані концепції комунікативної системи суспільства, системної еволюції суспільства та системної диференціації суспільства.

Почнемо з передумов виникнення та логіки системної теорії Н.Лумана. Поняття «система» (від грецьк. *systema* – ціле, що складається з частин) з'явилося ще в античній філософії. В європейській культурі воно трактувалося переважно в онтологічній («речовій») парадигмі й зазвичай використовувалося для потреб класифікації («систематизації») предметів (періодична система елементів Д.І.Менделєєва тощо). Імпульсом для виникнення системної теорії стало відкриття другого начала термодинаміки й наступне обґрунтування положення про тенденцію закритих систем до зростання в них ентропії, тобто зникнення внутрішніх відмінностей. Пошук теоретичного пояснення негентропії, збереження й посилення внутрішньої складності систем, передусім живих, привів до створення в 1930-х роках австрійським біологом-теоретиком Л. фон Берталанфі теорії відкритих систем, а на її основі – загальної теорії систем. За нею, системи підтримують внутрішнє різноманіття завдяки тому, що, маючи вхід і вихід, здійснюють обмін речовиною, енергією, інформацією з навколишнім середовищем і так чи інакше йому підпорядковані.

Ця теорія визначила магістральний напрямок розвитку системних досліджень у біології, фізиці, математиці, кібернетиці, соціології тощо. Так, сьогодні Всесвіт зазвичай трактується як «ієрархічна структура вхідних одна в одну систем», кожна з яких являє собою

«сукупність взаємодіючих між собою елементів» (елементами системи суспільства виступають люди), виконує «в середовищі визначену функцію», а взаємодія між елементами й між системами відбувається шляхом передачі від одного об'єкта до іншого деякої «сутності», що іменується інформацією [Див.: 499, с. 39, 53, 86]. Правильно поставивши питання про «зв'язок» систем з їх навколишнім світом, але звівши справу до простого виконання функцій, котрі «диктує» системам довкілля (структурний функціоналізм), ця теорія, однак, не могла розкрити причини їх саморозвитку й самоорганізації, в т.ч. стосовно саморозвитку суспільства [Див.: 128; 480]. Залишалося без відповіді й більш фундаментальне запитання: чому системи, що начебто «отримують» з навколишнього світу енергію й готовий матеріал для своєї будови (інформацію), з цим світом не змішуються, а навпаки – посилюють свою автономність і внутрішню складність?

На цьому тлі кардинально нові пізнавальні можливості відкрила теорія самореферентних (звернених до самих себе) автопоетичних (самотворчих) систем, котра в 1970-ті роки була висунута чилійськими нейробіологами У.Матураною і Ф.Варелою і до кінця ХХ століття набула великої популярності. Згідно з нею, живі (біологічні) системи складаються з елементів (клітин), котрих самі ж і продукують. Це і є їхній автопоезис, або «самотворення» (грецьке слово *poiēsis* означає – творчість, творення, від цього ж слова – «поезія»). В своїй життєдіяльності такі системи зорієнтовані лише на свої попередні й наступні стани, мають різні структурні зчеплення з навколишнім середовищем, але щодо нього є операційно закритими. На релевантні впливи (подразнення) з боку середовища вони реагують винятково по-своєму: змінюють перебіг внутрісистемних процесів, а отже, – себе самих, і «враховують» ці зміни в своєму подальшому автопоезисі. «Пізнаючи» навколишній світ, вони «навчаються» й «еволюціонують» [Див.: 340]. Виходячи з концепту, що життя і є пізнанням, автори



теорії вважали її прийнятною для аналізу не тільки біологічних, а й «біосоціальних» систем, тобто суспільства [Див.: 341].

Н.Луман саме цей варіант теорії систем поклав в основу своєї соціологічної теорії. Проте він не пішов шляхом У.Матурані і Ф.Варели, котрі за традицією включали людину в систему суспільства, а радикально розділив людські (біологічні й психічні) системи і соціальні системи, залишивши перші в навколишньому світі других. Натомість абстраговану теорію самореферентних автопоетичних систем він майстерно з'єднав з теоріями комунікацій, кібернетики, когнітивної психології, еволюції. На яких підставах? Послідовний і довершений системний аналіз суспільства покаже нам, що не люди самі по собі його утворюють і є його кінцевими неподільними елементами. Адже людина як жива істота сама складається з дуже багатьох доволі самостійних, хоча й структурно зчеплених між собою, систем. То яка ж із них (не будемо апелювати до метафізичного цілого – самої Людини) з'єднує кожен людину з іншими людьми, щоб утворилось ціле суспільство? Здавалося б, система психіки, або свідомості.

Але ж ця система у людини має справу лише з власними феноменами. Пригадаємо, що ще на початку ХХ ст. німецький філософ Е.Гуссерль проаналізував внутрішні феномени людської свідомості, що виникають завдяки інтенціональності самої свідомості, її спрямованості на предмети. Він виявив у структурі феномена ментальний акт (сприйняття, пригадування тощо), або ноєзис, і конституційований у мисленні образ (те, що сприймається, пригадується), або ноєму. Мислення в такому разі виступає як комбінування ноєм. Е.Гуссерль встановив, що свідомість «володіє» не предметами дійсності, які для неї недосяжні, а лише породженими свідомістю ж в її інтенціональних переживаннях ноетичними смислами предметів [126, с. 82]. Отже, самореферентна система

суспільства не може складатися з операційно замкнених лише на власних операціях численних індивідуальних систем свідомості. Крім того, останні взагалі недосяжні для зовнішнього вивчення, позаяк не існує способу, за допомогою якого можна було б спостерігати чийсь свідомість як таку.

Н.Луман ставить традиційне для соціології, філософії, історії запитання: як можливе суспільство з його внутрішньою організованістю й порядком, якщо в ньому взаємодіють безліч людей із різними структурами психіки, свідомості, потреб, інтересів, життєвого досвіду тощо? І дає відповідь: тільки на основі комунікації. Комунікація (від лат. *communis* – роблю спільним, зв'язую, спілкуюся) – це спілкування між людьми, супроводжуване певним обміном інформацією й спричинене постійною нестачею останньої. Автопоетичні й самореферентні психічні та соціальні системи хоч структурно й сполучені між собою, проте мають різну елементну базу (відповідно, переживання і комунікації), а тому функціонують самостійно й повинні вивчатися окремо. Він писав: «Ми розглядаємо соціальні системи, а не психічні. Ми виходимо з того, що вони не складаються з психічних систем, тим більше з живих людей. Тому психічні системи відносяться до навколишнього світу соціальних систем. Зрозуміло, що вони є частиною навколишнього світу, особливо значущою для утворення соціальних систем... Такий тип значущості навколишнього світу для побудови соціальних систем є типом обмеження можливого, та він не перешкоджає тому, щоб соціальні системи створювались автономно й на базі власних елементарних операцій. У цих операціях ідеться про комунікації, а не про психічні процеси самі по собі, а отже, не про роботу свідомості» [314, с. 337].

Звісно, в кожній елементарній операції – комунікації – беруть участь щонайменше двоє людей, тобто дві системи свідомості –

адресанта повідомлення та його адресата. Кожна з цих психічних систем має свої неповторні історію формування, досвід (структуру), інтенціональність, очікування від спілкування тощо, а тому елементарна комунікація, здавалося б, повністю від них залежить і ними зумовлюється. На цій підставі увага вчених і була традиційно прикута до проблем людської свідомості й психіки. Але тут не все так просто. По-перше, сама свідомість кожної людини, її ментальні образи, мислення, мова, якою мислення оперує, особисті смисли речей і явищ навколишнього світу формувалися в індивіда не ізольовано, а під впливом усіх попередніх комунікацій з іншими людьми, хоча й можуть структуруватися у нього індивідуальним, неповторним чином. По-друге, про зміст конкретних систем свідомості ми дізнаємося не безпосередньо, а через якісь його прояви в комунікаціях. По-третє, і це – головне, комунікація неможлива як самотійний, цілком ізольований акт, не пов'язаний з іншими комунікаціями. Вона може бути лише елементом (моментом) системи комунікацій, що відбуваються в суспільстві та з яких останнє складається.

Звісно, люди як біологічні системи та як унікальні й непрозорі одна для одної системи свідомості з реальності нікуди не зникають, але розглядаються як структурно зчеплені з суспільством частини його навколишнього середовища. Це дозволяє окремо вивчати, з одного боку, людину – на тлі її навколишнього світу, до якого входять і суспільство, і природа, і створені людьми матеріальні об'єкти, й інші люди, а з іншого, – суспільство як систему комунікацій – на тлі її власного різноманітного навколишнього світу, що включає й людей. З цього погляду, «гуманістичній» складовій соціально-гуманітарних наук, у т.ч. й історії, нічого не загрожує. Але треба чітко дотримуватись правил системного аналізу, передусім розрізнити ці зчеплені між собою системи.

Їх структурна зчепленість зумовлена тим, що і комунікації, і свідомості оперують в одних і тих самих середовищах (медіумах): мови та смислу. Зовні вони навіть здаються єдиним цілим, через що й виникає ілюзія, що системи свідомості контактують одна з одною, а в повідомленнях начебто передають одна одній інформацію. Теоретична психологія тривалий час не могла виявити, в який же спосіб у психіці (свідомості) людини узгоджуються різні типи переживань і формується її цілісність. Сьогодні вже зрозумілий їх спільний знаменник: предметним змістом будь-якого переживання є смисл. Смисл – одне з багатьох можливих значень, яке надається актуальному переживанню і яке зберігається в пам'яті системи свідомості. «Ані відчуття, ані образи, ані думки, ані емоції, ані дії не зберігаються в пам'яті. <...>Пам'ять записує і зберігає тільки смисли, породжувані в той чи інший момент часу в свідомості, а не самі продукти психічної активності, позаяк останні виявляються й існують лише в той момент, коли переживаються в свідомості» [2, с. 100]. Пам'ять людини – це своєрідний «резервуар» смислів, котрі, якщо вони не актуалізовані, відсуваються в несвідоме, щоб не «заважати» поточним переживанням з іншим смисловим наповненням. Однак вони виводяться з несвідомого в актуальний стан (якщо, звісно, остаточно не забулися через невикористання), щойно нові переживання вимагатимуть надання їм хоч чимось знайомих смислів.

Такі «звірення» смислів, їх розширення, уточнення й видозміни називаються розумінням. Отже, людина, що має свідомість, не може не розуміти, або не прагнути зрозуміти щось чи когось (хай навіть спочатку й не вірно). Ця самореферентність системи свідомості, зверненість до самої себе, і породжує її цілісність та оперативну замкнутість. Будь-яка інформація, що здобувається системою свідомості в навколишньому світі, отримує в ній власну смислову констеляцію. Певна ж повторюваність і розпізнаваність смислів

формує смислові блоки – семантичні мережі, схеми та сценарії, з яких будується смислова картина навколишнього світу індивіда й які утворюють структури очікувань, що дозволяють індивідові передбачати наперед ті чи інші події та явища.

Більше того, як впливає з обґрунтовуваної А.Ю.Агафоновим смислової теорії свідомості, природа системи свідомості така, що вона може існувати лише в модусі «осмислення» все нової й нової інформації, лише в такому оперативному осмисленні вона здобуває докази власного існування (очевидно, так слід розуміти й Декартове *cogito ergo sum*). «Психіка не терпить семантичної порожнечі, тому семантичний вакуум – це стан психічної смерті. Те, що було раніше осмислене й не передбачає подальшого розуміння, із свідомості зникає. Для того, щоб свідомість працювала в нормальному режимі, потрібен постійний притік інформації з навколишнього середовища. Реалізація потреби в отриманні нової інформації має першорядне значення для функціонування свідомості» [2, с. 165]. Отже, система свідомості функціонує так, що сама створює нові смислові переживання, з яких вона надалі й складається. Це і є її автопоезис. Як зазначає Н.Луман, «індивідуальність не може бути нічим іншим, крім циркулярної закритості цієї самореферентної репродукції» [314, с. 347–348]. Але якщо кожна система свідомості є операційно закритою, то вона, очевидно, не має доступу до інших подібних систем, а ті – до неї.

До питання про сам феномен інформації ми ще повернемося, а поки що зауважимо таке. Те, що зазвичай бачиться як безпосереднє спілкування людей, у системному відношенні є тільки структурним під'єднанням психічних систем до систем комунікацій, котре відбувається за «правилами» останніх. Із комунікацій вони черпають (спочатку як «інформацію») ті чи ті значення предметів, які в процесі їх внутрішнього переживання (своєрідного «навчання») поповнюють

сміслову структуру свідомості. Психічні системи й самі можуть продукувати смисли та в комунікаціях повідомляти їх іншим. У результаті поповнюється все новими смислами система комунікацій, тобто суспільство. Н.Луман підкреслює, що «психічні й соціальні системи виникли в ході ко-еволюції», що простежується уже в їхньому «спільному використанні смислу». Однак ці системи неможливо звести одну до одної: «Ті й інші використовують різне середовище своєї репродукції – або свідомість, або комунікацію». І не існує «якоїсь автопоетичної суперсистеми, здатної інтегрувати обидві воедино: жодна свідомість не входить у комунікацію, і жодна комунікація – у свідомість» [314, с. 357].

Але перейдемо до структурного змісту й перебігу комунікацій, з яких складається суспільство як складна динамічна система. Однією з головних засад існування суспільства є те, що люди так чи інакше розуміють одне одного. І не лише тоді, коли доходять консенсусу (Ю.Габермас вважає його досягнення метою комунікативної дії), а й тоді, коли не погоджуються одне з одним, конфліктують, проте розуміють (вірно чи перекручено) загальний смисл сказаного або зробленого. Н.Луман включає розуміння до структури комунікації як найважливіший її елемент. Тож замість характерної для традиційної теорії інформації схеми: повідомлення (передача) інформації адресантом – прийом інформації адресатом ми отримуємо значно складнішу схему комунікації: повідомлення адресанта – інформація, закладена в повідомлення – розуміння повідомлення (вирізнення в ньому інформації) адресатом.

Інформація, яку хотів повідомити один, зазвичай не цілком збігається з інформацією, яку виявив для себе в повідомленні інший. Адже кожен із комунікантів здебільшого надає їй смисли, закріплені в його власній системі свідомості завдяки якимось попереднім комунікаціям. Оскільки ж ці системи різняться й безпосередньо не

доступні одна одній, то виникає явище, котре Н.Луман іменує «подвійною контингенцією» («контингенція» означає «можливість бути по-іншому»). Звісно, в подальших комунікаційних операціях смисли можуть бути зближені. Але, щоб зменшити ризик нерозуміння з боку адресата, уже сам адресант виявляє випереджаюче розуміння: вибирає інформацію достатньо релевантну, а форму повідомлення достатньо прийнятну й зрозумілу для адресата. А це означає, що сама комунікація як така, а слідом за нею й система комунікацій, «спостерігає», причому спостерігає як за собою, за власним перебігом, так і за подіями в навколишньому світі, реагуючи тільки на актуальні для неї. Як зазначає Н.Луман, «комунікація являє собою певний тип спостереження за світом, що керується специфічним розрізненням інформації та повідомлення» [309, с. 75].

Отже, ми підходимо до однієї з головних змістовних характеристик комунікації – спостереження. Тут слід пригадати, що в методології науки, в т.ч. й історії, спостереження розглядається як один із трьох головних емпіричних методів (разом з експериментом та вимірюванням). Проте лише останнім часом почали розуміти, що наукове спостереження є достатньо складною операцією, що має свою специфіку. «До цього спостереження здавалось досить природним процесом, по суті справи тотожним буденному сприйняттю» [537, с. 121–122]. (Принагідно відзначимо, що й усі інші наукові методи, як правило, кореняться в природному мисленні людини й відрізняються від нього лише точністю, послідовністю й регулятивністю операцій.) Очевидно, з цієї причини метод спостереження, що є провідним в історичному дослідженні [Див.: 52, с. 30–46], в методології історії практично не розроблявся.

Але наразі звернемо увагу на те, що в дослідженні комунікацій вже саме спостереження стає «предметом» вивчення. У чому ж суть спостереження, яке здійснює комунікація? Вона полягає в єдності

розрізнення й означення. Саме завдяки власним спостереженням комунікаційна система розрізняє себе та навколишній світ. І завдяки цьому розрізненню вона конститує себе. Звідси класичне луманівське визначення системи: «Система “є” розрізнення між системою та навколишнім світом» [305, с. 68]. Якщо система виникла, то вона здатна до самообмеження й завдяки цьому «відмежовує себе від навколишнього середовища» [310]. Вона конститує себе тільки в співвіднесенні з навколишнім середовищем та існує тільки відносно нього. Межа між ними є не просторовою (як, наприклад, шкіра в організмі), а лише смисловою. Смислами ж є накопичені в її досвіді різноманітні значення, що в залежності від контексту надаються або процесам самої системи, або тим чи іншим предметам і явищам навколишнього світу.

Навколишнього світу система своїми операціями не досягає (як і він її). В цьому полягає її операційна закритість, котра уможлиблює її самореферентність та автопоезис. Але система залишається відкритою щодо навколишнього світу, позаяк реферує його всередині себе, в своїх внутрішніх операціях. Як же суміщаються операційна закритість і загальна відкритість системи? Н.Луман, спираючись на теорію форм американського математика Дж. Спенсера Брауна, встановлює, що форму своєї межі з зовнішнім світом система повторно проводить (копіює) вже всередині самої себе, у своєму внутрішньому комунікативному середовищі (re-entry – «повторний вхід форми в форму»). Внаслідок цього вона спостерігає (розрізняє й означає) і себе, і свій навколишній світ винятково у власному смисловому медіумі.

Цей медіум, або сукупність смислів, що надаються речам, формується, звісно, не в окремій комунікації, а в їхній системі. «Комунікативні системи можливі лише як рекурсивні системи, позаяк свої окремі операції вони можуть здійснювати лише через



ретроспективне чи передбачаюче звернення до інших операцій цієї системи. Це, в свою чергу, тягне за собою двояку вимогу переривчатості та безперервності, з котрої випливає питання про те, яким чином в *інших* ситуаціях смисл може розглядатися як *один і той же*. Має утворитися *розпізнавана повторюваність*» [309, с. 76]. В результаті такої повторюваності й відбувається «конденсація» узагальнених смислів, що, зокрема, відображуються в мові, мовних зворотах, поняттях тощо.

На смисли, проявлені в інших комунікаціях даної системи, рекурсивно орієнтуються і повідомлення, й інформація. При цьому розрізнення повідомлення та інформації відображає розрізнення системою себе і навколишнього світу. «Через повідомлення система співвідноситься сама з собою. Повідомлення актуалізує можливість рекурсивного віднесення подальшої комунікації до самої системи. Навпаки, через інформацію система, як правило, реферує свій навколишній світ» [309, с. 104]. Таким чином, і окрема комунікація, і вся система комунікацій у смисловому відношенні структурується як єдність двох референтних напрямків – само-референції (само-віднесення, або смислового віднесення повідомлень до смислів попередніх і наступних повідомлень) та іно-референції (іншо-віднесення, або смислового віднесення інформацій до смислів попередніх інформацій про навколишній світ).

Крім усього іншого, це означає, що сама по собі інформація з зовнішнього світу в операційно замкнуту самореферентну комунікаційну систему надходити не може. До неї надходять лише подразнюючі імпульси, які переносяться до неї з навколишнього середовища завдяки інтенціональності структурно зчеплених із комунікаціями систем свідомості, а в останні – через їх структурні зчеплення з нервовими системами, органами зору, слуху тощо індивідів. Інформація ж породжується тільки в конкретній системі

комунікацій як її власна реакція на ці зовнішні подразнення. Між іншим, термін «інформація», що походить від лат. in- (в) і formare (надавати форму), фактично означає «введення у форму» чогось неоформленого, невизначеного.

Тут доречно зауважити, що структурне сполучення соціальних комунікативних систем і систем свідомості зумовлене тим, що обидві не тільки функціонують у спільних медіумах смислу та мови, а й будують свої операції як операції спостереження. В інтенціональності свідомості само-референцією виступає уже відомий нам гуссерліанський ноезис, а іно-референцією – ноема [310]. В іншому ці два види систем дуже різняться: вони мають різну елементну базу, різну історію формування, різне зовнішнє середовище і не можуть підміняти одні одних або керувати одні одними.

Оскільки інформація проявляється тільки в комунікаціях і в межах смислових референцій останніх, то виходить, що «система відтворює саму себе в уявному просторі своїх референцій» [309, с. 104]. З цієї констатації випливають два важливі для нас наслідки. По-перше, для жодної комунікаційної системи не існує й не може існувати якогось «об'єктивного світу», котрий би відрізнявся від її власних, актуальних чи потенційних, референцій цього світу. По-друге, функціонуючи як єдність само-віднесення та іншо-віднесення своїх операцій, комунікативна система не може, однак, спостерігати цю єдність, спостерігати саме розрізнення між своїми само-віднесенням та іншо-віднесенням, як і розрізнення між собою та своїм навколишнім світом.

В результаті в своєму спостереженні вона незмінно актуалізує лише одну з двох сторін єдиної для неї реальності: або перебіг і зв'язок повідомлень у ній, або породжувану в ній же інформацію про релевантні події в навколишньому світі, але ніколи не актуалізує одночасно обидві сторони. «Будучи спостерігачем, – пише Н.Луман, –

система оперує сліпо, бо вона не може помістити єдність розрізнення, котре уможлиблює спостереження, ані на одному, ані на іншому боці розрізнення» [309, с. 105]. Внаслідок цього системи комунікацій, як, власне, й системи свідомості, оперують, «леліючи ілюзію контакту з навколишнім світом – в усякому разі, до тих пір, поки вони спостерігають лише те, *що* вони спостерігають, і не спостерігають те, *як* вони спостерігають... Феноменологія практикується як онтологія» [309, с. 99].

Цей поширений спосіб спостереження Н.Луман називає спостереженням першого порядку. Він властивий і буденним комунікаціям, і наукам. Однак для соціально-гуманітарних наук, для історії кут зору і сама процедура спостереження мають радикально змінитися, коли його предметом стає інше спостереження – те, котре має місце, зокрема, й у такій комунікації, якою виступає історичне джерело. Тоді на місце простого спостереження приходить спостереження за спостереженням, або спостереження другого порядку. Його формулу німецький соціолог виявив у кібернетиці другого порядку австро-американського математика Г. фон Ферстера. Цей спосіб спостереження, який Н.Луман застосував у теоретичній соціології, цілком придатний і для дослідження історичних джерел, що були комунікаціями-спостереженнями в певному культурно-цивілізаційному середовищі. Примітно, що й з погляду К.Поппера «наша повсякденна мова наповнена теоріями», а «спостереження завжди є *спостереженням у світлі теорії*» [414, с. 82].

Соціальні системи є системами смисловими. *Смисл* же комунікації, тобто її значення (=призначення), полягає в тому, що вона приєднується до комунікацій лише певної спрямованості, а не до будь-яких. І навпаки – система комунікацій дозволяє приєднуватись до себе лише певним комунікаціям, а не будь-яким. У більшості випадків комунікації групуються за спільною орієнтацією на якісь

загальні смисли, своєрідні комунікативні коди, які можна умовно позначити певними смисловими термінами і навколо яких вибудовуються послідовності комунікацій, їхні мережі, а потім і цілі підсистеми суспільства. У сучасному суспільстві такими словами-кодами комунікацій є: для політичної підсистеми – *влада/право*, для економічної – *власність/гроші*, для інтимної сфери – *любов*, для науки – *істина*, для мистецтва – *прекрасне* тощо. «Розуміння» в комунікації передбачає передусім з'ясування її відповідності тому чи тому коду.

Зазначені слова-коди протягом останніх століть перетворилися на самодостатні символи, що притягують до себе відповідні комунікації. Вони вже сформували навколо себе самостійні медіуми споріднених комунікацій, які Н.Луман називає символічно узагальненими медіа комунікації [308, с. 152–241]. Крім цих «медіа успіху», в яких проявляються смисли комунікацій, німецький соціолог великої ваги надає «медіа поширення» комунікації: мові, писемності, книгодрукуванню, електронним медіа, поява кожного з яких з часом суттєво змінювала умови функціонування суспільства [308, с. 54–150]. А вирішальною обставиною, що взагалі уможливила еволюцію суспільства, він називає виникнення в людській мові так званого подвійного кодування, тобто можливості існування смислу і в *так*-редакції (його утвердженні), і в *ні*-редакції (його запереченні). Це дозволяє людям розуміти одне одного, навіть якщо вони висловлюють різні, в т.ч. протилежні, думки з приводу одних і тих же речей. І саме тому був запущений механізм історичної еволюції людства. Адже внесення будь-якої новації (варіації) в усталений порядок є відхиленням від нього, певним його запереченням, але достатньо зрозумілим в розрізі смислової комунікації. Решті учасників комунікації залишається лише прийняти або відхилити дане «відхилення».

Після того, як ми розібралися в, безперечно, найскладнішому аспекті луманівської теорії – стосовно комунікативно-сміслової будови системи суспільства та його структур, – нам легше буде сприйняти його концепції еволюції та диференціації. Н.Луман наводить таку схему еволюції суспільних систем: варіювання – селекція – ре-стабілізація (повторна стабілізація після оновлення). Він будує її за зразком неодарвіністської схеми еволюції в біології, що включає функції мінливості, добору та закріплення ознак. Варіювання відбувається на рівні елементів, тобто окремих комунікацій [316, с. 60–67]. Із безлічі варіацій, що постійно виникають у комунікаціях і здатні породити ті чи інші зміни в системі суспільства, відбираються для подальшого автопоезису й утворення нових структур лише деякі з них. Їхню селекцію здійснює домінуюча в системі структура смислових очікувань [316, с. 76–79]. Ре-стабілізація ж відбувається на рівні системи в цілому, коли нові й старі структури (підсистеми) взаємно пристосовуються й налаштовуються одна на одну [316, с. 91–93].

Теорія системної еволюції знаходить логічне продовження в луманівській теорії системної диференціації суспільства (докладніше див. у монографії [255, с. 105–107]. Викликані варіюванням еволюційні зміни можуть породжувати різні форми системної диференціації суспільства: сегментарну, поділу на центр і периферію, стратифікаційну, функціональну. В сучасному світі вони можуть навіть співіснувати одна з одною, але історично вони з'являлися в різні часи й формували різні типи суспільств, в котрі в різних конфігураціях нерідко включалися й елементи попередніх форм [307, с. 27–28, 52–170].

Першою та найбільш тривалою історичною формою були засновані на усному спілкуванні архаїчні сегментарні суспільства (роди, общини, племена). Наступним етапом стало виникнення на базі

писемності вже суспільств «високих культур», або цивілізацій, що спиралися на системну диференціацію центру й периферії, а потім – на стратифікацію. Нарешті, в нові часи в Європі завдяки розвитку книгодрукування розпочинається від-диференціація й автономізація функціональних систем – політики, права, економіки, науки, мистецтва, релігії, любові на основі їхніх власних комунікативних кодів. Більшість із них не визнають державних кордонів і перетворюються на світові. За Н.Луманом, сьогодні, в добу всемогутніх електронних медіа комунікації, взагалі слід говорити про єдине світове суспільство [309, с. 160–163].

У своїй єдності три вказані теорії Н.Лумана – теорія комунікації як подвійної контингенції, теорія еволюції, теорія диференціації – дозволяють вивчати соціальну систему відразу в трьох смислових вимірах, у котрих вона себе спостерігає: соціальному, часовому та предметному. При цьому слід мати на увазі, що самоспостереження соціальних систем супроводжуються створенням самоописів – текстів, що координують безліч залежних від них подій і прив’язані до конкретних ситуацій самоспостережень. Як пише Н.Луман, «під самоспостереженням завжди повинна розумітися лише операція, здійснювана в рамках системи і спрямована на систему, а під самоописом – виробництво відповідного цьому тексту» [313, с. 28]. А як ми вже знаємо, цивілізації створюються якраз на основі письмових самоописів, причому частина з них, у вигляді «історичних джерел», є для нас доступною.

Тож якщо цивілізація (суспільство «високої культури») є дійсно цілісною системою, то які саме самоописи (або: самоописи яких комунікацій?) забезпечують її смислову інтеграцію й уніфікацію? Такими самоописами слід визнати сакральні тексти, що лежать в основі релігійних комунікацій між людьми. У традиційних цивілізаціях саме вони впродовж століть і тисячоліть виступають

головними носіями традиції, що впорядковує решту самоописів і надає їм високого смислу. З цим погоджується і Н.Луман: «Для самоописів домодерного суспільства були характерні релігійні критерії. В своїх центральних компонентах ці суспільства були релігійними» [313, с. 30].

У суспільствах «високих культур» саме в некомунікованих таїнствах релігії «ховає» свої засади мораль, що виступає суспільною універсалією, або універсальним медіумом комунікацій [308, с. 64–67]. Її смисловий код-розрізнення *повага/неповага* підпорядковує собі коди всіх інших медіумів комунікацій, навколо яких пізніше, у функціонально диференційованому суспільстві, сформувалися самостійні системи комунікацій. У традиційних же суспільствах за опцією *неповага* розрізнялось і водночас «ототожнювалось усе злочинне-бридке-неправильне-бідне-нелюбиме-нездорове-безбожне» [13, с. 34]. І навпаки, фактичне ототожнення й розрізнення за опцією *повага* стосувались усього правового, прекрасного, істинного, багатого, любимого, здорового, богоугодного, владного тощо. У результаті в суспільствах з поділом на центр і периферію, як і в стратифікованих суспільствах, центр в особі світської/духовної влади та відповідної суспільної верхівки («аристократії»), був – за сучасною термінологією – багатофункціональним, тобто, регулював своїми комунікаціями всі суспільні сфери, не відокремлюючи їх одну від одної.

Такими ж багатофункціональними були й часткові соціальні системи (стани, касти, цехи, гільдії тощо). Отже, все суспільство являло собою по суті єдину «корпорацію» («тіло»). Однак при занадто сильному «виклику» (людському чи природному), на який відповіді не знаходилось, така тотальна інтегрованість смислів і стилів цивілізації нерідко призводила до загибелі самої цивілізації.

Утім, хоч і в підпорядкованому стані, але відповідні символічно узагальнені медіа комунікацій зі смислокодами *влада, власність, істина, любов* тощо існували й у традиційних цивілізаціях. Це зумовлено тим, що відповідні комунікації супроводжуються приписуванням системі та її зовнішньому світу неоднакових селекцій – або «дії», або «переживання», а крім того, вони по-різному «засвідчуються» в зовнішньому світі комунікацій (застосування фізичної сили, споживання, чуттєве сприйняття, сексуальні відносини) [308, с. 171–233]. На Заході за збігу низки сприятливих умов та завдяки появі комерційного книгодрукування (преси) ці медіа стали основою для від-диференціації й самостійного автопоетичного розвитку відповідних соціальних систем. Вивчення цих та інших структурно зчеплених між собою соціальних систем теж має відбуватися методом спостереження другого порядку. Такий вид спостереження одна за одною практикують і самі функціональні системи, з'ясовуючи, як їхня власна поведінка відбивається на релевантних для них же змінах в інших системах.

Тут доречно зауважити, що Н.Луман виокремлює три різновиди соціальних систем: соціальну систему інтерації (безпосередньої взаємодії, заснованої на усному спілкуванні), соціальну систему організації, формою комунікацій якої є рішення і яка завершеного вигляду набула в підсистемах сучасного суспільства, та всеохоплюючу соціальну систему суспільства, що включає в себе й два попередні різновиди систем [309, с. 84]. Саме організації зазвичай задають тон у функціональних системах (в економічній – це підприємства, фірми, корпорації, включаючи й транснаціональні). Лише організації, що належать до різних систем, можуть між собою контактувати, тоді як самі функціональні системи такої можливості позбавлені.

У цілому огляд системної теорії Н.Лумана дозволяє зробити висновок, що в постнекласичній науковій парадигмі сам історичний



процес постає як іманентно когерентний. Ця парадигма створює такі умови його аналізу, коли точкою відліку слугує не індивід, не його дія, не окрема історична подія, тобто історичний факт, який однаково можна було б досліджувати і відокремлено, і в системі подібних фактів, а вихідним пунктом стає сама саморозвиткова система, в якій кожен факт є лише моментом функціонування і розвитку цієї системи. Відповідно, змінюється й підхід до змісту, ролі й місця цього факту в історичному процесі, передусім у якісному, цивілізаційному вимірі останнього, підхід до методології вивчення історичного факту та історичного джерела.

З цих позицій видаються малоконструктивними критичні зауваги Ю.Габермаса, що, мовляв, системна теорія Н.Лумана «присвоює» філософію суб'єкта і «замінює метафізичні фонові переконання на метабіологічні» [550, с. 377, 391]. Адже власна теорія Ю.Габермаса (теорія комунікативної дії) [638–639] лише консервує для історика давню проблему суб'єкт-об'єктної дихотомії історичного факту та історичного джерела.

#### **4.2. Історичний факт та історичне джерело в цивілізаційному аналізі історії**

Виведення людей як фізичних тіл і систем свідомості за дужки вивчення суспільства та його історії відкриває можливості нових методологічних ходів в аналізі всього історичного процесу. Факт історії суспільства стає можливим розглядати як комунікацію, звісно, абстрагувавшись від решти його характеристик, а зате зосередившись на його смислових зв'язках з іншими комунікаціями. А історичне джерело? Як ту ж таки комунікацію. У результаті факт і джерело виявляються тотожними, із тим лише уточненням, що лише мізерна частка джерел-комунікацій минулого є для нас доступними. Отже, дослідження джерела стає дослідженням факту. При цьому

досліджуваний факт-комунікація вказує і на себе, і на якісь інші факти-комунікації, з якими він має системні смислові зв'язки. Виявлення останніх є виявленням системних смислів історичних подій, явищ і процесів (докладніше див.: [245; 244]).

Важливо, що комунікацією є не лише усне чи письмове спілкування, а й будь-яка дія (поведінка) індивіда в присутності інших людей, якщо він «сприймає, що його сприймають і сприймають його сприйняття того, що він сприйнятий... Навіть комунікація про те, що в неї не бажають вступати, вже є комунікацією» [314, с. 537]. А це означає, що кожен вияв людської активності здатен слугувати іншим людям прямим чи непрямим повідомленням, тобто, кожен факт історичної дійсності підпадає під поняття комунікації і є складовою суспільства та його історії. Крім того, у факті зливаються, чи навіть «розчиняються» одне в одному, об'єктивне і суб'єктивне, матерія й свідомість, унаслідок чого долається, нарешті, картезіанський дуалізм у дослідженні історії, протиставлення в ній об'єктивного та суб'єктивного.

Отже, якщо елементарний історичний факт чи історичне джерело в їх загальноприйнятому, класичному трактуванні є комплексними (складнісними), а тому невичерпними, то у відповідності з луманівською теорією відбувається методологічна редукція їх комплексності, зведення їх до ролі лише комунікацій, але саме до тієї обмеженої ролі, яку вони реально відіграють у системі постійно змінюваних комунікацій як її елементарні операції. Ціною звуження «обсягу» факту виявляється його смислова зв'язність з іншими фактами. Стає можливим спостереження складних соціальних систем у їх динаміці та взаємодії з їх навколишнім світом. Водночас встановити й описати ці зв'язки можна лише на рівні спостереження другого порядку. Спроби їхнього опису на основі простого спостереження за «об'єктами» (наприклад, як прості причинно-

наслідкові зв'язки) неодмінно ставлять дослідження та його результати в пряму залежність від передпосилочного знання у формі тієї чи іншої теорії. Адже на рівні спостереження першого порядку, зауважує Н.Луман, «неможливо розрізнити між реальністю та ілюзією реальності» [309, с. 99].

Постнекласична теорія Н.Лумана, кореспондуючись із синергетичною, автопоетичною й іншими сучасними теоріями, уможлиблює цілісний опис суспільства, а разом з цим дозволяє подолати й інші традиційні труднощі з історичним фактом. Але для цього вона вимагає зовсім іншого бачення вже самого факту. Якщо в суспільстві не відбувається нічого, крім комунікацій, то під цим кутом зору треба дивитись і на історичні факти. Сам соціолог зазначає, що «під *комунікацією* (як, у вужчому сенсі, й під *операцією*) розуміється якась подія, що протікає конкретно-історично, а значить, залежить від контексту» [309, с. 72–73].

Уже з цього визначення комунікації можна зробити щонайменше три висновки: 1) кожна конкретно-історична подія (історичний факт) являє собою комунікацію, а кожна комунікація є фактом; 2) оскільки результативність комунікації залежить від її розуміння реципієнтом, то будь-яка розмова, вчинок, дія, твір мистецтва, текст (науковий, релігійний, художній), демонстрація переживання (цінностей, любові) та інші вияви людської активності, тобто будь-який факт дійсності є комунікацією, якщо навмисно чи ненавмисно стає для інших людей повідомленням, тією чи іншою мірою їм зрозумілим; 3) смисл конкретної комунікації (факту) цілком залежить від контексту, утвореного на перетині смислових ліній різних суспільних процесів і явищ, що відбуваються в даний час у даному місці.

Для цього вже не підходить стара інтерпретація історичного (соціального) факту як реального об'єкта, речі, якоїсь сутності, що підлягає пізнанню. Як відзначає О.Ю.Антоновський, у Н.Лумана

люди, свідомості, організми, артефакти «втрачають своє значення соціального факту в його дюркгеймівському розумінні», позаяк не можуть безпосередньо «приєднуватись» до комунікацій: «Не предмет, а його опис, його репрезентація у вигляді теми, а точніше – тематизуюча його комунікація, віднині стає головним і єдиним соціальним фактом. Усі предмети комунікації (її зовнішні світи: люди, свідомості, об'єкти) можуть бути представлені лише комунікативно, тобто всередині суспільства, котре, таким чином, перетворюється в замкнуту послідовність операцій, що співвідносяться лише одна з одною» [12, с. 208–209].

Але це змінює методологічний підхід до фактів. Н.Луман спеціально підкреслює, що «найбільш радикальна перебудова... полягає в переході від міркувань про об'єкти до міркувань про розрізнення» [309, с. 63]. Далекосяжна логіка тут така. Якщо немає традиційного об'єкта, то немає й традиційного суб'єкта, тобто, питання суб'єкт-об'єктної дихотомії знімається з порядку денного. Все в суспільстві є його внутрішніми комунікаціями. В розрізі досліджуваної нами проблеми і факт дійсності є комунікація, і факт-джерело є комунікація, і наукове їх вивчення (так званий науково-історичний факт) теж є комунікація, котру історик у вигляді наукової публікації вносить у підсистему науки й у суспільство.

«Розрізнення» є змістом спостереження і зводиться до розрізнення в комунікації само-віднесення (повідомлення) та іншо-віднесення (інформації щодо зовнішнього світу). Такий аналіз найчастіше проводиться на підставі дослідження письмових комунікацій-джерел, які або прямо репрезентують комунікацію-факт, або описують її ззовні, в своєму іншо-віднесенні. У другому випадку джерело, в залежності від його змісту, може й саме виступати спостереженням другого порядку щодо первинної комунікації-факту. Але наука це його спостереження має також аналізувати й оцінювати

через розрізнення його власних само-віднесення й іншо-віднесення, тобто, виявляти його власний смисл. А взагалі кожне джерело – це така ж комунікація-факт історичної еволюції системи суспільства, як і інші, й має враховуватися як частина всього історичного процесу.

Із нашого констатування комунікативних операцій як елементарних історичних фактів – позаяк іншої фактичності в суспільстві немає, а кожна комунікація є насправді «фактом», тобто зробленим, завершеним – впливає значущий логічний наслідок: система суспільства в кожен даний момент становить послідовність історичних фактів того чи того рівня загальності, так би мовити, «зіткана з фактів». Із констатування ж історичних фактів як комунікацій – а всі комунікації являють собою мікропроцеси, що невпинно змінюють одні одних і виливаються у всеохоплюючий суспільний макропроцес – впливає не менш важливий висновок: про тотальну процесуальність функціонування суспільної системи й усіх її фактів, процесуальність, котра, однак, є не стихійною й хаотичною, а підпорядкованою певним смисловим лініям комунікацій та їх перехрещенням.

Фактуальність і процесуальність комунікаційної системи означають, що кожен факт вносить незворотні зміни в систему, але водночас і сам він є породженням постійно видозмінюваної системи смислів, через належність до якої він тільки й може розпізнаватись, а значить, прийматись до уваги й щось змінювати. Тому він є унікальним за смисловим наповненням і породжується специфічною конфігурацією смислових структур у соціальних і психічних системах у певний момент часу. Оскільки повторення таких конфігурацій неможливе, бо вже сам факт її змінює, то необґрунтованими є припущення про повторюваність фактів, а значить – про панування в історії якихось раціональних законів.

Відповідно до луманівської теорії еволюції, різні факти-комунікації можуть мати різний вплив на історичний процес: одні вносять зміни в систему на суто локальному рівні, а інші – на загальносистемному. Кожен факт-повідомлення, здатний внести помітні зміни в життя суспільства, має перебувати в колі вже відомих смислів (щоб бути зрозумілим) і водночас бути відхиленням від усталеної норми котрогось із них, що уможлиблюється *так/ні-*кодуванням мови і смислів. Міра й напрямок відхилення (варіювання) нічим не запрограмовані й можуть вважатися випадковими. Зрештою, в комунікацію можуть вноситися багато різних пропозицій. Селекція однієї з них структурою смислових очікувань у суспільстві теж залежить від тимчасового стану цієї структури й не обов'язково виявиться оптимальною (тут маємо випадковість вибору). Ре-стабілізація системи після внесених структурних змін може з часом або покращити її стан, або погіршити, чи й узагалі зруйнувати (випадковість способу ре-стабілізації).

Чи означає це, що в суспільстві панує тотальна випадковість? Безумовно, ні. Необхідність існує на рівні самих еволюційних функцій. Так, необхідними, тобто закономірними, є: для комунікацій – варіювання інформації, для смислових структур – здійснення селекції найбільш прийнятних варіацій і відхилення решти, для системи – досягнення стабільності, до якої вона завжди прагне.

Луманівська методологія не відкидає накопичений історіографією досвід встановлення емпіричних фактів історії, – того, що якась подія мала місце. Але ця методологія дозволяє йти далі – до системного аналізу конкретної події, а через неї – й усього історичного процесу, виходячи з установки, що «події утворюють структури, а структури спрямовують події» [308, с. 19]. Для смислового аналізу факту слід з'ясувати: а) в чому полягала варіація нової комунікації; б) якими смисловими структурами вона була

селегована; в) які нові смислові структури вона породила; г) як вона змінила систему смислів у її ре-стабілізованому стані, чи, може, навпаки, розбалансувала її? «Таким чином, – пише соціолог, – еволюційна теорія породжує й практично безкінечну програму історичних досліджень» [316, с. 106]. Розкрити ж історичний смисл («історичне значення») конкретного факту можна тільки в межах динамічної системи суспільства, ідентифікувавши домінуючу в ньому структуру смислових очікувань, яка забезпечила селекцію факту та його «продовження» в нових комунікаціях.

І чи не найголовніше досягнення луманівської методології якраз у тому й полягає, що вона дозволяє вивчати всю систему суспільства в її динаміці й цивілізаційній смисловій специфіці історико-науковими методами, що вимагають «свідомо рухатися від джерел до наукових історичних знань» [169, с. 7]. Якщо традиційній методології історії гостро бракувало інструментарію для цілісного цивілізаційного аналізу суспільства й доводилося розглядати окремо його політичну, економічну, соціетальну, культурну підсистеми, спираючись на методи відповідних наук та марно сподіваючись на їх несуперечливе з'єднання [таку спробу див., наприклад: 568], то тепер такий інструментарій з'являється. Базовою одиницею (своєрідним спільним знаменником) в дослідженні всіх сфер суспільного життя є смислова комунікація, що завжди має однакову, трьохкомпонентну, структуру. Відмінності можуть стосуватися власних смислових ліній комунікацій (само-віднесення), але вони не ізолюють підсистеми суспільства одна від одної, оскільки в своїх іншо-віднесеннях комунікації завжди спостерігають за процесами в інших підсистемах і відповідним чином «корегують» власні смисли. У цьому реалізується головна методологічна установка постнекласичної науки: «єдність у розмаїтті».

Таким чином, системно-комунікативна теорія Н.Лумана відкриває перспективу системного вивчення історії цивілізацій уже не в межах філософії історії, як це було раніше, а безпосередньо в рамках історичної науки – на основі встановлення смислових зв'язків фактів-комунікацій. У той же час його теорія системної диференціації визначає онтологічні й епістемологічні параметри цивілізаційного аналізу: 1) До цивілізації ще не належать безписемні архаїчні сегментарні суспільства. 2) Уже не може вивчатися як класична цивілізація сучасне західне суспільство, в якому відособились на базі власних медіа-кодів функціональні системи політики, права, економіки, науки, мистецтва, інтимних стосунків, релігії, моралі, а в тій мірі, в якій ці системи поширились у світі, – то й відповідні суспільні сектори в інших регіонах. 3) Соціальна диференціація в суспільствах «високих культур», як іменує цивілізації Н.Луман, включає поділ на центр і периферію та/або на страти як часткові соціальні системи. 4) Головними інтегруючими медіумами в цивілізаціях виступають писемність, влада, релігія, мораль. 5) Таких цивілізацій в історії людства нараховувалось від 20 до 30 (очевидно, Н.Луман спирається тут на класифікації А.Тойнбі та його послідовників).

Для історичної науки бачення суспільства як комунікативної системи має далекосяжні наслідки. Уже говорилося, що всі події в цій системі (саме в ній, а не в окресленому й абстрагованому нами часі й просторі), власне, історичні факти, є лише комунікаціями, що більше чи менше впливають на подальші комунікації й на всю систему комунікацій, а, значить, мають і вивчатися як комунікації. Але ж якщо ми визнаємо об'єктивне існування самого суспільства, а воно складається винятково з комунікацій, то ми повинні визнати абсолютну об'єктивність останніх. З іншого боку, якщо ми вважаємо індивідуальні людські свідомості системами суто суб'єктивними, а



елементарні комунікації – їх «породженням», то ми повинні визнати абсолютну суб'єктивність останніх. В результаті доведені до абсолютних значень протилежні судження про «об'єктивність» чи «суб'єктивність» суспільних комунікацій взаємно анігілюються, тобто, знімаються з розгляду як логічно несумісні, і ми повинні, вслід за Н.Луманом, перейти «від міркувань про об'єкти до міркувань про розрізнення» [309, с. 63]. Це визнав і Ю.Габермас: суперечка між об'єктивістами і суб'єктивістами «втрачає гостроту» [550, с. 391].

Далі. Історія людства, або всесвітня історія, являла собою незліченну кількість розсіяних у часі й просторі комунікацій, що змінювали одні одних, маючи в певних сукупностях і послідовностях деякі смислові зв'язки, хоча їхні смисли також повсякчас доповнювались, а потім і змінювались. Звісно, основна маса цих комунікацій, що з часів появи людської мови відбувались усно, для істориків недоступні. Виняток становлять лише трансльовані через покоління (й очевидно видозмінені в процесі трансляції) фольклор, легенди, міфи, перекази тощо. Проте невеличка частина цих комунікацій з певного часу (конкретніше – з появою «цивілізацій») відбувалась письмово. А з цієї «невеличкої частини» ще мізерніша частка у вигляді письмових «залишків» та «слідів» збереглася до сьогодення. Традиційно її називають «письмовими історичними джерелами» і трактують як «відображення» реальних історичних подій, зовнішні «свідчення» про них. Але ж насправді це і є самі події, «факти» в звичному розумінні, реальні елементи соціальних систем минулого. За ними немає якоїсь шуканої справжньої реальності (психічної чи матеріальної). Вони і є самою історичною реальністю, що дійшла до нашого часу в деяких її елементах чи фрагментах. Такою ж елементарною реальністю, окремими комунікаціями чи локальними підсистемами комунікацій, що входили до загальної комунікаційної системи (соціальної системи), є всі археологічні знахідки, всі

збережені культурні пам'ятки (сенси останніх у системах комунікацій різного часу могли суттєво відрізнятись). Завдання дослідника полягає в тому, щоб на основі цих елементів системи комунікацій відтворити саму соціальну систему та її еволюцію, встановивши й описавши (неминуче в редукованій формі) її смислові структури.

Слід зазначити, що питання про комунікативні системи піднімали історики Школи «Анналів», а в СРСР і пострадянській Росії – А.Я.Гуревич, котрий розумів під ними тільки семіотичні системи: мови спілкування, символіку, інші знакові системи тощо. «Власне, в будь-якому історичному джерелі, – писав він – ... можна знайти втілення властивої даному суспільству духовної структури, риси суспільної психології, системи мислення, що виразилась у тих чи інших знакових системах» [123, с. 417]. Це той же метод «розпитування джерел» та примусу їх до «непрямих відповідей» і «обмовок», за якого значно зростає вага суб'єктивності історика.

Підхід до історичних документів відповідно до системної теорії Н.Лумана інший. Історик не може вважати себе інстанцією, що перебуває над (чи поза) системою суспільних комунікацій. Його комунікації, в т.ч. й про людей минулого, включені в соціальну систему й у цьому принципово не відрізняються від комунікацій людей цього минулого, які він вивчає. За умови уточнення деяких процедурних питань ми можемо говорити про особливий метод спостереження другого порядку. Його евристичний потенціал полягає в тому, що зовнішній спостерігач може в досліджуваних комунікаціях розрізнити й означити (описати) і само-віднесення, й іншо-віднесення, і саме розрізнення (код розрізнення) між ними.

Помітні методологічні напрацювання в спостереженні за комунікаціями, що відбуваються в режимі інтеракції, тобто безпосереднього, зазвичай усного, спілкування, зроблені в рамках так

званого «документального методу інтерпретації». Запропонований у 20-х роках ХХ ст. К.Мангаймом, він здобув розвиток в етнометодології Г.Гарфінкела [Див.: 99, с. 1–119], а сьогодні все більше застосовується в психології, політології, прикладній соціології [58, с. 180–198]. Цей метод передбачає, що окремі висловлювання чи дії комуніканта можуть інтерпретуватися іншим комунікантом чи дослідником як «документи» – репрезентанти того чи іншого існуючого в даній спільноті поведінкового або дискурсивного паттерна (зразка, стереотипу).

Але водночас метод спостереження другого порядку дозволяє аналізувати й описувати великі динамічні соціальні системи як сучасності, так і минулого. Об'єктом спостереження дослідника можуть бути їхні самоспостереження, закріплені в самоописах, що зазвичай містяться в письмових джерелах. Ці документи є особливо цінними, позаяк «лише разом із писемністю виникає потреба в понятійно розроблених самоописах, у яких здійснюються спроби зафіксувати те, що обговорюється в комунікаціях, якщо в суспільстві комунікують про суспільство» [313, с. 25].

Відомо, що опис є способом структурування інформації, отриманої в ході спостереження [Див.: 537, с. 102]. Оскільки і само-віднесення, й іншо-віднесення комунікацій є складовими спостереження комунікативної системи за перебігом своїх операцій, то вони можуть бути розрізнені й у її самоописах. Слід лише пам'ятати, що «самоспостереження і самоописи суспільства завжди являють собою комунікативні операції, тобто існують лише в рамках подієвого зв'язку системи» [313, с. 24].

Таким чином, соціальна система минулого стає для нас «доступною» в своїх власних самоописах (історичних документах). Дослідження «подієвого зв'язку системи» вимагає перенесення центру ваги в її аналізі з даного самоопису (джерела) на кожен наступний у їх

смісловій послідовності, щоб виявити чи продовження, чи еволюційну видозміну в структурі комунікативних смислів системи. Крім того, набувають особливого значення ті самоописи суспільства, передусім релігійні та владні, котрі охоплюють своїм впливом усю цивілізацію й у тій чи іншій мірі регулюють перебіг інших комунікацій. Тож якщо дослідник прагне зрозуміти історичні джерела як структурні елементи соціальних систем минулого, він має перейти на позиції спостерігача другого порядку. Адже, пише Н.Луман, «спостерігач системи, котра створює, формує свої власні структури, не може зрозуміти систему, якщо він не знає, як вона сама спостерігає» [305, с. 347]. Спираючись на загальні луманівські підходи, можемо вивести умовний алгоритм застосування методу спостереження другого порядку, хоча в реальності операції можуть цілком суміщатися.

Перш ніж взятися за аналіз самих історичних документів, слід ознайомитися з сумою знань про дану систему комунікацій та її навколишній світ, накопичених наукою. Проте вони будуть корисні нам не стільки для формування нашого попереднього знання про систему та її довкілля, скільки для подальшого з'ясування, чого вона в навколишньому світі не «бачить» й відносно чого не створює інформацію. Це, поміж іншим, показує, що застосування системної теорії покликане в жодному разі не змінити накопичене наукою знання про минуле, а лише в деяких аспектах його поглибити, можливо, частково модифікувати.

Наступним кроком мають стати виявлення масиву джерел-комунікацій (включаючи опубліковані) та їх систематизація за ознаками часової послідовності їх появи, просторової локалізації, а головне – належності до конкретних підсистем соціальної системи суспільства. Останнє досягається шляхом установлення смислових самореферентних зв'язків між повідомленнями, простеження їхніх рекурсивних послідовностей. Ці надзвичайно копіткі процедури не

можуть бути завершені на ранньому етапі дослідження й потребуватимуть повторних проведеннь.

Власне смисловий аналіз джерел-комунікацій починається з виявлення й формулювання смислів само-віднесеннь комунікацій у кожній з попередньо встановлених систем та підсистем (чи хоча б послідовностей) комунікацій. Ці загальні смисли встановлюються на основі «розпізнавання повторюваностей» у формах повідомлень та самоідентифікаціях систем, як це зазвичай відбувається в самих комунікаціях. Головна відмінність від традиційної роботи з джерелами полягає в постійному перенесенні уваги з даного конкретного джерела на кожне наступне, щоб виявити точну «повторюваність» смислу чи його нову варіацію.

Смисловий аналіз поглиблюється через «кросинг» (у термінах Н.Лумана) – перетин межі форми й перенесення спостереження дослідника з само-віднесення на іншо-віднесення комунікацій. Це дозволяє виконати з позиції зовнішнього спостерігача відразу декілька дослідницьких завдань. Виявляється й описується «бачення» комунікативною системою явищ і процесів у її навколишньому світі, відносно якого вона себе конституює. Визначається «сліпа пляма» всередині системи, яку сама вона бачити не може, а саме: розрізнення між її само-віднесеннями та іншо-віднесеннями, завдяки чому осягається її ідентичність у цілісному її сприйнятті, тобто, в єдності обох боків внутрішньої форми. Уточнюються самореферентні смисли комунікацій системи, що корегуються у зв'язку з тими чи тими іншо-віднесеннями, а також завдяки фіксації змін у структурі само-віднесеннь та іншо-віднесеннь системи простежується її смислова еволюція. Нарешті, встановлюються релевантні для неї явища в її навколишньому світі, на котрі вона реагує внутрішніми змінами.

Після цього здійснюється ще один «кросинг» – перенесення спостереження на сам навколишній світ даної системи (підсистеми чи

часткової системи) джерел-комунікацій. Це робиться для того, щоб виявити ті його аспекти, яких сама система не «бачить», але які поволі змінюють її зовнішнє середовище й на наступних етапах можуть мати для неї позитивні чи негативні наслідки. Таке спостереження навколишнього світу забезпечується, з одного боку, через реферування накопичених сучасними науками, зокрема історіографією, даних про «об'єктивні» процеси в цьому навколишньому світі, а з іншого – через спостереження другого порядку за джерелами-комунікаціями в інших підсистемах, з котрих складається зовнішній світ даної підсистеми всередині всеохоплюючої системи суспільства. Останній аспект є надзвичайно важливим, позаяк уможливорює з'ясування, чого підсистема порівняно з іншими підсистемами не «бачить» у навколишньому світі, що вона ігнорує, а що сприймає інакше.

Зворотній процес кросингу відбувається, коли дослідник вивчає кожен з цих інших підсистем чи часткових систем та її навколишній світ. Тоді вже початкова підсистема джерел-комунікацій розглядається як частина внутрісистемного навколишнього світу решти підсистем. Тоді ми й досягаємо умовно одночасного, синергетичного вивчення всіх структурних одиниць всеохоплюючої системи суспільства, власне системного її вивчення як у часовому, так і в предметно-просторовому вимірі.

Поєднання індуктивного та дедуктивного методів аналізу смислових структур в підсистемах джерел-комунікацій має виявити найбільш поширену та впливову в усій цивілізації підсистему, яка й формує домінуючу структуру очікувань, що з усіх численних варіацій у комунікаціях відбирає для подальшого продовження лише окремі з них, а значить, впливає на формування якогось універсального медіуму всіх суспільних комунікацій. Очевидно, що такою домінуючою підсистемою не може виступати влада, у якої відносно

обмежені сфери впливу, а також господарство, яке в аграрних суспільствах має локальний (натуральний) характер. Такою максимально широкою, інтегруючою підсистемою цілком логічно виступає система релігійних комунікацій. Саме вона найбільше здатна регулювати і цілі підсистеми, і повсякденні, навіть міжособистісні, комунікації, іншими словами – служити основою універсального смислового медіуму цивілізації – моралі. Тоді у нас починає вимальовуватись ієрархічне структурування підсистем суспільства та суспільних регуляторів.

Ця впливовість релігійних комунікацій зумовлена тим, що в основі їх лежать авторитетні тексти, зазвичай релігійні. Як відзначає В.Мак-Ніл, у давнину лише невелика й привілейована верства духовенства досконало знала авторитетні тексти, а в дійсності ніхто не жив згідно з тими моральними приписами, що містились у цих текстах. Однак сам факт їх існування й уклінність перед ними з боку особливо освічених людей говорить про те, що «ці тексти могли визначати й визначали мінімальний рівень масових уявлень і сподівань серед решти значно численнішого й строкатого населення, котре і являло, взяте в цілому, носія даної цивілізації. Місцеві селянські фольклорні звичаї, моральні принципи купців, солдатів і багатьох інших професійних підгруп значно розходились із тим, що приписували авторитетні письмові джерела. Однак усі погоджувались із ними на словах (а іноді й не тільки на словах) і приймали певні правила та ритуали» [323, с. 20–21].

Отже, якщо ми розглядаємо суспільство як складну й, у рамках тієї чи іншої цивілізації, ієрархічно структуровану (за ступенями впливу й поширеності) систему комунікацій, а єдиними доступними нам, і свого часу найпоширенішими, комунікаціями є письмові документи (звісно, поряд з археологічними даними та матеріальними пам'ятками культури), то перед нами суспільство даної цивілізації

постає в доступних нам межах як свого роду ієрархізована текстова система (структура). Ми можемо вивчати його знизу вгору – від елементарних міжособистісних комунікацій (наприклад, переписки) до сакральних текстів, а можемо навпаки, згори донизу, починаючи з сакральних текстів.

Важливо тільки дотримуватись двох обов'язкових умов. По-перше, варто уникати позиції спостерігача першого порядку, а тим більше адресата тексту повідомлення (інколи ж пишуть: «джерело нам повідомляє»), а слід із позиції спостерігача другого порядку виявляти, як дані повідомлення (чи типи повідомлень) розумілися їхніми реальними адресатами й отримували (чи навпаки – не отримували) рекурсивні смислові продовження й варіативні зміни в ланцюжках наступних комунікацій. По-друге, у виявлених системних (смислових) послідовностях комунікацій належить розрізняти два референтні напрямки – само-віднесення та іншо-віднесення, визначаючи через останні смислові структурні зчеплення даної підсистеми комунікацій з іншими підсистемами. У підсумку можна було б редукувати послідовності численних комунікацій до смислів та їхніх історичних модифікацій, диференціацій тощо.

При такому підході узагальнена текстова («джерельно-комунікативна») структура цивілізації, вибудована згори донизу, набула б, у спрощеному варіанті, 4-рівневого вигляду. У традиційних цивілізаціях (включаючи й європейське середньовіччя) найвищий, найпоширеніший і найстабільніший рівень системних комунікацій представлений релігійними комунікаціями. Серцевину їх становлять сакральні тексти. Саме в них зосереджені головні самоописи релігії, передусім іншо-віднесення, в яких описані божественна сутність, божественне походження світу та його будова, роль, місце і призначення людини в ньому. Само-віднесенням релігії є віровчення, насамперед, як у християнстві, звернене до людини вчення про



спасіння та місію релігійних організацій, і заснована на ньому релігійна (церковна й індивідуальна) практика, відбита у відповідних текстах.

Одним із прикладів поєднання елементів світорозуміння та віровчення в єдиному тексті слугує 13 глава Послання св. апостола Павла до римлян. З одного боку, тут містяться чіткі елементи сакральної «картини світу»: «немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога» (Римл. 13:1); «через це ви й податки даєте, бо вони служителі Божі, саме тим завжди зайняті» (13:6). З іншого боку, формулюється ідея близького спасіння: «пора нам уже пробудитись від сну. Бо тепер спасіння ближче до нас, аніж тоді, коли ми ввірували» (13:11), а відповідно до неї – установки на праведну поведінку, яка веде до спасіння й яка включає покору владі («нехай кожна людина кориться вищій владі» – 13:1), обов'язкову сплату податків і мита (13:6), а в цілому – повсякденне дотримання тепер уже сакралізованих моральних норм (13:9).

Другим за впливом рівнем є владні комунікації, поширені в межах їх досяжності. Вони також у своїх самоописах містять іншо-віднесення, в яких, у згоді з релігійними комунікаціями, описуються сакральне призначення влади в суспільстві та її відповідні багатофункціональні повноваження [Див., наприклад: 9], і само-віднесення – накази влади, покарання за невиконання наказів тощо.

На третьому, локальному, рівні (страсти, соціальні групи, локальні спільноти тощо) самоописи співвідносять конкретні спільноти з релігією та владою, з іншими спільнотами, а текстуальні само-віднесення стосуються внутрішніх установлень (статутів, кодексів) та розпоряджень.

Подібна картина спостерігається й на нижньому, індивідуальному (інтеракційному), рівні комунікацій: співвіднесення їх у самоописах з вищими рівнями комунікацій та з комунікаціями

інших індивідів, а також само-віднесення у формі конкретних індивідуальних дій чи повідомлень. Звісно, всі ці тексти-комунікації мають розглядатись у їх рекурсивних взаємозв'язках з обов'язковим урахуванням їхнього розуміння адресатами. Слід зважати й на те, що більш високий рівень комунікацій формує структури очікувань, які здійснюють селекцію комунікативних варіацій на нижчому рівні.

Після виявлення смислових структур цивілізації та смислового зв'язку (чи смислових структурних сполучень) низки її базових текстів-комунікацій стає можливим відстеження змін у вказаних смислових структурах. Ці зміни і є справжніми історичними подіями в житті цивілізацій. На цьому ж ґрунті можна проводити й цивілізаційний аналіз будь-якої події, будь-якого історичного факту. Водночас можна проводити смислове зіставлення структур різних цивілізацій.

Щоправда, виникає проблема адекватності перекладу самих текстів, адже мови, котрі разом зі смислами є медіумами комунікацій, дуже різняться між собою, що, зокрема, є наслідком різної історії еволюції комунікативних структур. Так, американський філософ і логік В.Куайн логічно доводив неможливість точного перекладу семантичних фігур з однієї мови на іншу [Див.: 276]. Проте є висновки, наприклад, американського психолінгвіста С.Пінкера, що люди взагалі-то думають не на якійсь мові, а на мислекоді, і ці мислекоди у людей різних культур настільки схожі, що можна навіть говорити про «універсальний мислекод» [406, с. 69–70].

Це означає, що можна знайти й «спільний знаменник» для перекладу семантики. Австралійський лінгвіст польського походження А.Вежбицька якраз його й запропонувала у вигляді «семантичних примітивів». Вона виявила, що в усіх мовах є ціле коло простих понять, які носять абсолютно однаковий зміст. І якщо перекласти тексти на ці поняття, то вийде цілком адекватна передача смислу. І

тоді можна буде робити порівняльний смисловий аналіз комунікацій у різних цивілізаціях, якщо ці комунікації відносяться до схожих сфер суспільного життя. Таких семантичних примітивів, якими можна передати будь-який текст, А.Вежбицька визначила понад 60, розподіливши їх за 15 категоріями [79, с. 50]. Сама ж вона в своїх працях доволі успішно застосувала ці універсальні семантичні елементи для аналізу й зіставлення явищ найрізноманітніших культур. Класичним прикладом є виявлення значення Ісусових притч із Євангелій [80, с. 218–266].

Узагалі спостереження другого порядку спорадично застосовується в історичній літературі, але воно в «гуманістичному» дусі спрямовується на людську свідомість, насправді для дослідника недоступну. Тоді й виходить, що люди минулого начебто жили одночасно в двох «реальностях». Так, І.М.Данилевський пише, що людина «формує свій власний *образ світу*, “другу”, тобто усвідомлену, штучну, реальність», котра підмінює в свідомості людини «те, що існує незалежно від неї, об’єктивно» [130, с. 185, 186.]. Українська дослідниця Н.М.Яковенко теж вказує на «другу реальність» як «паралельний світ» людини [609, с. 8]. У дійсності ж для систем комунікацій (джерел) існує тільки одна реальність – та, яку вони спостерігають, а «другу» реальність конструює хіба що сама наука.

Утім, у методологічному плані ця проблема вже ставилась свого часу А.Я.Гуревичем: «Суспільство живе начебто в двох вимірах – в матеріальному світі й у світі уяви <...>. Перед істориками, котрі розглядають суспільство як цілісно-суперечливу систему, стоїть нелегке завдання: охопити різні боки його життя, від економічного до інтелектуального, й осмислити його у вигляді деякої тотальності <...>. В якій мірі подібний синтез досяжний, залишається не цілком зрозумілим, скоріш за все, це – “надзадача”, до розв’язання якої

залишається лише прагнути, це горизонт, просування до якого породжує нові методологічні проблеми» [122, с. 34].

Думається, що застосування істориками луманівської теорії дозволить принаймні наблизитися до розв'язання вказаної «надзадачі». Піддається розв'язанню й методологічна проблема, окреслена І.М.Іоновим, котрий пише, що «як тільки мова заходить про скількись протяжні в часі еволюційні процеси, що складаються з множини подій, виникають цілком очевидні гносеологічні бар'єри між *“прямуванням за джерелом”*, *“дослідженням джерела”*, *“дослідженням історичного процесу”*» [182, с. 45]. Адже описане вище дослідження писемного історичного джерела відрізняється від традиційних підходів до нього тим, що здійснюється редукція його комплексності, «зведення» його до статусу однієї з комунікацій у тій чи тій системі. Зрештою, в такій редукованій формі воно й функціонувало в соціальній системі минулого. Завдяки ж абстрагуванню від багатьох інших його характеристик, що роблять його «бездонним», «невичерпним», дослідник здобуває можливість зосередитись на виявленні системних смислових зв'язків цього джерела-комунікації, а відтак – на дослідженні самих систем і всього історичного процесу. Для цього він повинен фіксувати продовження чи видозміни смислової лінії саме в наступних комунікаціях цієї ж системи (підсистеми) та реакції на дану комунікативну подію в інших системах. Джерело постає як реальний елемент реальної зв'язаності історичних подій у межах конкретної системи й у межах усієї цивілізації.

#### **4.3. Особливості застосування системної теорії Н.Лумана в дослідженні історії цивілізацій**

Після того, як ми виявили можливість системно-комунікативного розв'язання деяких давніх методологічних проблем когерентного

опису історичного процесу, варто повернутися до розгляду низки методологічних питань дослідження історії цивілізацій і спробувати з'єднати досягнення луманівської теорії, передусім у тому, що стосується спостереження другого порядку, зі здобутками у вивченні різних аспектів життя цивілізацій у рамках інших наукових дисциплін, що здебільшого спиралися на спостереження першого порядку. Таке «вписування» вказаної теорії в сучасний цивіліографічний дискурс уможливило б цілісний і різнобічний цивілізаційний аналіз всесвітньої історії (докладніше див.: [248; 253; 254; 259]).

Основу для такого поєднання створює акцентування уваги і луманівською теорією, і науками, що вивчають культуру, на смисловому аспекті людської діяльності. Н.Луман трактував культуру як конденсацію смислів унаслідок взаємодії всіх медіа комунікації – а) мови, б) медіа поширення, в) символічно генералізованих медіа, хоча й висловлював сумніви в можливості якоїсь теорії культури через постійну наявність у культурі надлишку відтінків смислу, що не можуть бути зведені до однієї формули [308, с. 259–260].

В той же час, згідно з найпоширенішим сьогодні розумінням цього терміну в культурології, культура – це той аспект людської практики та її результатів, що несе й передає її смисли, це символічний вимір соціальних подій, котрий дозволяє індивідам жити в особливому життєвому світі, який усі вони більш-менш розуміють, та робити вчинки, характер котрих зрозумілий для решти [74, с. 57]. Луманівський підхід лише розширює можливості аналізу культурних смислів «ізсередини» через спостереження другого порядку.

Практично збігається й визнання визначальної ролі релігії в житті традиційної цивілізації. За Н.Луманом, світові релігії (кожна окремо), що є «релігіями для кожного й для всіх людей» і формують домінуючі структури очікувань, жорстко утримують «єдність селективного зв'язку» конкретної культури, фіксуючи її за допомогою

«канонічних» текстів [316, с. 82]. Але ж і в інших теоріях релігію часто називають «скріпою» цивілізації. Саме релігійна комунікація, здійснювана серед одновірців та керована з релігійного «центру», є найширшою в просторовому розумінні та найглибшою за впливом на весь порядок суспільного життя. Вона формує той «символічний смисловий універсум», що вичерпно інтегрує всі інституційні процеси, надає смисл усьому суспільству, легітимує владу як інститут божественного походження [39, с. 169]. Це пов'язано з самою природою релігії. Як писав основоположник компаративного релігієзнавства Ф.М.Мюллер, «людина не знає, звідки вона приходить і куди йде. Вона шукає провідника, друга; вона тужить за кимось, на когочона могла б опертися, вона хоче чогось, подібного до небесного отця» [376, с. 167].

Уже в «найпримітивніших» суспільствах «зв'язок» віруючих із панівними (в їхніх уявленнях) божественними силами дозволяв упорядковувати й підкоряти навколишній світ: позаяк ці сили панують у світі, то їх задобрення шляхом жертвопринесення («лихварського дарунку», за іронічним висловом Р. Каюа [211, с. 43]) дозволяє сподіватись на сприяння богів у пристосуванні до цього природного чи людського світу. Як наслідок, невідоме, а відтак, загрозливе, уводиться у «відоме», божественне й перестає бути «невідомим та загрозливим». Та якщо в «доосьових» суспільствах світ божественних сил і божественного порядку осмислювався за принципами, схожими з тими, що були прийняті в мирських, нижчих порядках, то в цивілізаціях «осьового часу» виникло уявлення про чітке відокремлення позамирського трансцендентного морального та метафізичного порядку від мирського, а земний рівень буття сприймався як неповноцінний, часто несправедливий, що потребував перебудови заради жаданого спасіння [595, с. 95–96].

У сакральних текстах слід, таким чином, розрізняти іншo-віднесення у вигляді світорозуміння (релігійної «картини світу») та само-віднесення як віровчення, тобто, адресоване індивідам учення про спасіння через необхідні для цього віру та стилі й смисли земного життя. Саме тут виникає «зона напруження» між належним і суцим, що в тій чи іншій мірі формує культуру кожної такої цивілізації, а насамперед – суспільну мораль. Як влучно зауважив англійський культуролог К.Г.Доусон, «спосіб життя має бути шляхом служіння Богові, інакше він стане способом смерті». Відтак в усіх культурах «соціально законне або беззаконне відноситься до морально правдивого або неправдивого, і повсюдно моральний закон, в остаточному підсумку, ґрунтується на релігійних санкціях» [149, с. 105, 208]. Інші вчені теж пов'язують усталеність цивілізації з її «ядром» – центральною підсистемою релігійних чи породжених релігією цінностей [435, с. 38–39].

Як бачимо, дослідники зазвичай зв'язують в один комплекс релігію і мораль. Але мораль (як і релігія) – це не тільки відповідні комунікації індивідів, а й їхні внутрішні установки: моральні погляди й почуття, життєві орієнтації й принципи, цілі та мотиви вчинків тощо, котрі регулюють комунікації в цивілізації. А наявність цих установок у великих груп людей вказує на певну схожість структур їхньої свідомості, тобто на схожий менталітет. Автори нерідко відзначають, що цивілізація включає в себе «цінності, норми, менталітет і закони, яким численні покоління в даній культурі надавали першорядного значення» [551, с. 48]. Отже, в цивілізаційному аналізі історії без звернення до категорії «менталітет», як і до проблем свідомості та психології обійтися важко. Між тим, німецький соціолог їх спеціально не досліджував, а з погляду його теорії вони належать до числа непрозорих для

спостерігача явищ, тож їх можна хіба що моделювати на основі відомих нам комунікацій.

Логіку ж їх функціонування допомагає розкрити сучасна психологія, стверджуючи, що будь-які форми свідомості є не чим іншим як різновидами «смыслегенезу» [2, с. 113,117]. Цілісну картину світу, що постає у свідомості кожної людини по-своєму, але у людей однієї культури наділена багатьма однаковими смислами, О.Шпенглер іменував «макрокосмом» [591, с. 242–243], С.Б.Кримський – «ціннісно-смысловим універсумом» [269, с. 27–28], Б.Г.Соколов – «стилем-типажем свідомості» [487, с. 43]. Про особливості впливу культури на формування усталених структур писали Е.Фромм [545, с. 38] та Л.С.Виготський [95, с. 144–146; 96, с. 386] (докладніше див.: [255, с.125–126]).

Усталені структури свідомості, або системи звичок («автоматизмів») свідомості, в науці називають менталітетом. Менталітет – це глибинний рівень колективної й індивідуальної свідомості, що включає й несвідоме, це сукупність готовностей, установок і схильностей індивіда або соціальної групи діяти, мислити, відчувати й сприймати світ певним чином. Він формується залежно від традицій, культури, соціальних структур і всього середовища проживання людини й сам, у свою чергу, їх формує, виступаючи як «породжуюча свідомість» та важковизначуваний витік усієї культурно-історичної динаміки [85, с. 176].

Про структури менталітету, їхній вплив на формування суспільної моралі та стабілізуючу роль в суспільних комунікаціях писали В.М.Бехтерев, Л.Кольберг, Б.А.Душков [Див.: 328, с. 358–360; 155, с. 122–123, 127–128; 156, с. 294–295]. Докладно це питання розглянуто в монографії [255, с. 126–128].

З урахуванням не лише комунікативних, а й узгоджених із ними ментальних структур у тому чи іншому суспільстві, ми можемо дати



визначення цивілізації. Вона постає як сукупність взаємопов'язаних і взаємопогоджуваних духовно-моральних, політичних, економічних та соцієтальних засобів (медіа), за допомогою яких суспільство як система комунікацій забезпечує своє функціонування та усталеність у просторі й часі.

Має місце структурне сполучення цивілізації й менталітету, яке, однак, відображає не лише вплив цивілізації на менталітет, а й зворотний вплив менталітету на цивілізацію. Адже вказані сфери суспільного життя з відповідним смисловим наповненням закріплюються в смислових структурах менталітету людей даної цивілізації та в звичних смислових стереотипах їх суспільної поведінки. Після цього вже сам менталітет соціуму оберігає цивілізацію від таких структурних змін, які б вимагали від людей змінити усталені звички свідомості, мислення, діяльності.

В цілому ж своєрідність кожної цивілізації зумовлена специфічною конфігурацією комунікацій, як вона складалася з часів формування самої цивілізації й потім невпинно змінювалася слідом за її історичним зростанням. Тож системи взаємопов'язаних комунікацій слугують джерелом інформації одночасно і про стан та еволюцію ментальних структур, і про стан та еволюцію суспільної поведінки людей і народів, тобто власне історію. На підставі їх аналізу психологи розробляють методи дослідження менталітету соціуму [Див.: 200, с. 40–47].

З іншого боку, тільки вивчення «систем мовних формацій», або «регулярних мовних практик», може, на переконання французького філософа М.Фуко, дати об'єктивне знання про справжній історичний зміст «інститутів, методів, соціальних груп, сприймальних структур, відносин між різними мовами» в той чи інший час у тому чи іншому суспільстві [547, с. 115–118].

Це дає нам підстави вважати, що ми можемо виявляти й описувати внутрішню когерентність всесвітньої історії та її «механізм». Причому це можна робити в більш загальному вигляді на рівні цілих підсистем (часткових систем) суспільства та більш конкретизовано – на рівні конкретно-історичних ситуацій. В обох випадках належить шляхом спостереження другого порядку визначати смислові зв'язки між комунікаціями (фактами) та між комунікативними підсистемами (сферами суспільного життя). Аналіз само-віднесення комунікацій (повідомлень) системи дозволяє характеризувати їхній послідовний смисловий зв'язок. А аналіз іншо-віднесення тих же комунікацій (інформацій) допоможе з'ясувати, як система спостерігає за навколишнім світом, щоб реагувати на релевантні для неї зміни в останньому й відповідним чином корегувати свій подальший автопоезис. Це свого роду реактивний смисловий зв'язок. У понятійному плані визначення «реактивний» можна інтерпретувати у зв'язку з іменниками «реакція» та «реагування», але можна пов'язувати і з більш віддаленим етимологічно, але близьким за змістом поняттям «реактивація», позаяк ідеться про нову активацію автопоезису системи під дією зовнішніх подразників.

Але такого аналізу, звісно, буде недостатньо, якщо ми поставимо за мету опис всесвітньої історії в цілому, враховуючи, що на її арені завжди діють (і взаємодіють) не одна цивілізація або культура зі своїм універсальним медіумом, а одночасно декілька таких цивілізацій. Тож як перейти до їх розрізнення, типологізації, до якісного опису відмінностей в історичному розвитку великих культурно-історичних регіонів світу?

Адже елементарні одиниці (комунікативні операції), з яких складаються цивілізації, є структурно однотипними, а їх системи функціонально схожими. Спроби зіставити цивілізації за їх

загальними смислами не будуть продуктивними, оскільки «вивести формулу» якогось «усередненого» смислу комунікацій у кожній із них неможливо: смисли завжди конкретні й при всій їхній розпізнаваній повторюваності формуються в кожній системі відповідно до змін у її навколишньому світі. Згадаємо, що і Н.Луман заперечував можливість зведення відтінків смислів у культурі до якоїсь єдиної формули. Це диктує нам необхідність доповнити «внутрішній», смисловий, аналіз історії кожної цивілізації її «зовнішнім» описом із застосуванням якихось спільних для всіх цивілізацій критеріїв. Причому ми не можемо тут віддалитись від засадничої для нас системно-комунікативної теорії суспільства, аби не розривати єдність аналізу історичного процесу.

Звісно, можна було б для розрізнення цивілізацій спробувати залучити категорію «тип комунікацій», взявши за зразок органіцистську категорію М.Я.Данилевського «культурно-історичний тип». Але поняття «тип» та близьке до нього поняття «вид» уже застосовуються в теорії комунікацій, особливо в паблік рілейшенз, для розрізнення способів і каналів спілкування (художня, міфологічна, вербальна, візуальна тощо комунікації) [Див.: 426, с. 293–376]. Тому логічно було б розрізняти цивілізації не за типом, а за стилем комунікацій. Тим більше, що поняття «стиль» здавна закріпилось у цивілізаційних теоріях, хоч і в дещо іншому контексті – для означення способу зовнішнього вираження культури чи цивілізації та її інтегруючої форми. На його значення вказували О.Шпенглер [591, с. 259–260], А.Тойнбі [520, с. 289–291], А.Кребер [649].

Зазвичай через категорію «стиль» (фр. style від грецьк. stylos – паличка з гострим кінцем для письма на навощених дошках) характеризують сукупність прийомів і засобів, що використовуються людьми в художній творчості, спілкуванні, поведінці та й узагалі в будь-якій діяльності. Сьогодні в різних наукових дисциплінах стали

загальноновживаними такі поняття, як «художній стиль», «стиль мовлення», «стиль управління», «політичний стиль», «індивідуальний стиль», «стиль життя», спеціально досліджують «стиль мислення» [615], пробують створити загальну теорію стилю [535].

Загалом же стиль трактується як зовнішня форма вираження глибоко іманентних культурних чи психічних процесів. Завжди передбачається автор стилю, суб'єкт, і аналіз стилю розглядається як герменевтичний спосіб осягнення цього суб'єкта. З'явилося і поняття «комунікативний стиль». Але й тут ідеться про суб'єктів. Так, у соціології через прояв у комунікаціях фіксуються типи особистостей, наприклад, особистостей домінантної і реагуючої [234, с. 110]. Лінгвістика, спираючись на досягнення психології та культурології, розробляє проблеми національних комунікативних стилів та їх ролі в міжкультурних комунікаціях, зокрема, в інтеракціях [Див.: 280; 291]. При цьому спеціально підкреслюється: «Комунікативний стиль - це ментальне явище, він представлений у свідомості як сукупність комунікативних норм, правил і комунікативних концептів. Виявляється він у мовній формі в конкретній комунікативній поведінці носіїв мови, тобто в їх культурно обумовленій дискурсивній діяльності» [279, с. 38].

Не ставлячи під сумнів правомірність подібних характеристик стилю, відзначимо, що вони все-таки фокусують увагу на суб'єкті стилю, а тому для опису зовнішньої форми комунікативної системи, де суб'єкти як такі відсутні, необхідна певна модифікація поняття стилю, розширення його змісту. Можна прийняти ту точку зору, що стиль за своєю суттю є не що інше, як «специфічний спосіб організації форми» [535, с. 141]. Але «форми» чого? Цілком очевидно, що форми самих комунікацій, позаяк тільки з них суспільство й складається.

В даному контексті стиль можна інтерпретувати як своєрідний ухил, спрямованість, манеру комунікацій, спосіб організації їх

зовнішньої форми. Тож у комунікації (системі комунікацій) він належить не до інформації (іншо-віднесення), а до повідомлення (само-віднесення). Він зв'язує комунікації, слугує їх швидкому розпізнанню й розумінню. Певною мірою він і сам може розглядатися як засіб комунікації. За стилем «упізнають своїх (своє)» і відрізняють їх від «чужих (чужого)». Можна погодитись із тим, що «комунікативна спільнота є мовна спільнота, в якій кожен не самовиражається як ізольований суб'єкт, а знаходить та ідентифікує себе в системі значень та знаків, що вже склались у колективній життєвій практиці» [535, с. 34]. Ці системи в тій чи тій спільноті формувалися, звісно, поступово.

Коли в сучасних політичних теоріях вживають поняття «політичний стиль», «стиль управління», то найчастіше мають на увазі комунікативну поведінку тих, хто керує. Але якщо підлеглі (піддані) в своїх зворотних комунікаціях з керуючою силою приймають цей стиль і він стає постійною, звичною, традиційною двосторонньою формою спілкування, то такий стиль стає інституцією. Інакше кажучи, в межах кожної цивілізації започатковані кимось колись зовнішні форми комунікацій повторювались, поширювались на всю спільноту, ставали звичайними формами взаємної типізації дій індивідів і перетворювались на сталі суспільні інституції, традиції, що вже не потребували окремих рефлексій.

Автори теорії соціального конструктивізму П.Бергер і Т.Лукман підкреслюють, що інституціоналізація має місце «всюди, де здійснюється взаємна типізація габітуалізованих дій різного роду діячами», і «кожна така типізація є інституція». Типізації узвичаєних дій, котрі становлять інституції, завжди поділяються: вони «доступні для розуміння всіх членів певної соціальної групи, й сама інституція типізує як індивідуальних діячів, так і індивідуальні дії» [623, р. 54–55; 39, с. 92]. При цьому йдеться саме про зовнішні форми діяльності

(комунікацій), адже «інституції сприймаються як сутності, котрим властива зовнішня реальність; інституція є чимось зовнішнім, у певному сенсі (можна сказати, у “твердому” сенсі) це щось відмінне від реальності думок, відчуттів чи мрій індивіда» [40]. Примітно, що в сучасній літературі розрізняють поняття інституту й інституції, «інституціям відводиться значення символічних, звичаєвих, семіотичних значень та практик», тоді як інститути розглядаються передусім як організації, що закріплюють і відтворюють їх [Див.: 206]. Отже, усталена інституція є ні чим іншим як традиційним стилем комунікацій у певній суспільній сфері.

Як звична зовнішня форма комунікацій стиль не ідентифікується й не обговорюється в самих комунікаціях. Але він даний баченню зовнішнього спостерігача, який має можливість розрізнити й порівнювати стилі в різних цивілізаціях. У цьому випадку, однак, ідеться все-таки про спостереження першого порядку, оскільки стиль не несе власного смислового навантаження, а тільки «супроводжує» смислові комунікації системи, причому зберігає свою «ідентичність» навіть тоді, коли смисли останніх змінюються й, навпаки, стилі в окремих випадках, наприклад, у мистецтві, можуть зовні змінюватись, не викликаючи істотних змін у комунікаціях.

Смисл комунікацій і їхній стиль не мають між собою прямого генетичного зв'язку, одне не породжується іншим. Селекція варіювань в обох випадках відбувається окремо. А тому в дослідженні цивілізації необхідно щоразу виявляти смисл комунікацій з позицій спостерігача другого порядку та зіставляти його з існуючим стилем. Сподівання ж розкрити якусь «глибинну суть» цивілізації шляхом естетичного, інтуїтивного «вглядання» в стиль комунікацій через «фізіогномічний такт» (О.Шпенглер) є ненадійними з погляду методології історичної науки.

Не слід забувати, що стильові ознаки, особливо в мистецтві та літературі, легко запозичувались одними цивілізаціями в інших, але наповнювались власними комунікативними смислами. О.Шпенглер писав про т.зв. «псевдоморфоз» культур [Див.: 591, с. 910–968], ряд теоретиків – про культурну «дифузію» [Див.: 324, с. 26], а Л.М.Баткін відзначав, що схожі стильові характеристики в окремих сферах суспільного життя часто з'являлися в абсолютно різних цивілізаціях, так що «все було завжди» і «все було всюди» [35, с. 104].

В той же час цілком можна говорити про загальну узгодженість стильової структури кожної традиційної цивілізації з її смисловою структурою та про її стильову єдність. Адже селекцію стильових форм і селекцію смислових комунікацій здійснюють одні й ті ж структури очікувань, сформовані релігією, а отже, смисл і стиль у кожний конкретний період життя цивілізації достатньо погоджені між собою. Так же і стильова єдність цивілізації зумовлена тим, що всі стилі, включаючи й соціальні інституції, і стилі мистецтва, тобто узвичаєні зовнішні форми різних підсистем комунікацій, узгоджені між собою вже завдяки тому, що були селеговані тією ж домінуючою структурою очікувань – передусім релігійною.

Саме в цьому сенсі можна прийняти твердження фахівців із теорії стилю, що тут ми маємо справу з універсальним інтегруючим стилем, властивим практично всім традиційним цивілізаціям, включаючи середньовічну Європу. На думку О.Н.Устюгової, його завжди характеризує так звана «прихована суб'єктність», коли індивід ідентифікує себе «через співвіднесення з надособистісними принципами Абсолютного, Універсального, Об'єктивного» [535, с. 82]. Це культура риторична, культура «говоріння слова»: індивід не творить своє, а лише по-своєму, в своїй стилістиці, проговорює «готове слово», зафіксоване в сакральних текстах. При цьому у Великому, універсальному, стилі цивілізації розрізняють два стильові

рівні, або типи. У високій художній культурі – це Авторитетний стиль, а у народній – канон, тобто обов'язкове дотримання зразка, чітких норм і правил, освячених релігією та мораллю.

Виходить, що універсальний стиль цивілізації – це не якась споконвічно неподільна форма, котру можна звести до єдиного символу чи прасимволу. Це своєрідна ієрархічна сукупність стилів, коли стилі нижчих структур чи систем комунікацій підпорядковані стилям вищих рівнів, несуть на собі їх відбиток, але можуть і корегуватись. В будь-якому разі канон регулює і регламентує порядок і форми комунікацій у повсякденному житті й тісно пов'язаний із мораллю.

Історик сприймає стиль культури (цивілізації) чи стилі окремих систем комунікацій (мистецтва, політики, економіки, повсякденного життя тощо) як даність, як доконаний факт. Проте в науковому дослідженні роль цього факту суперечлива. З одного боку, стиль дозволяє легко ідентифікувати самі цивілізації чи специфічні системи (сукупності) комунікацій у кожній із них. Але з іншого – стиль як обов'язковий канон групи комунікацій здатний «приховувати» під зовнішніми «шатами» відтінки смислів кожної з них. Очевидно, тому Н.М.Яковенко й радить при аналізі середньовічних та ранньомодерних джерел «відсіювати» риторичні канони «досконалого» описування [608, с. 243]. Але в системному цивілізаційному аналізі історії саме увага до цих комунікаційних канонів якраз і дозволяє, по-перше, ідентифікувати стилі цивілізацій та їх еволюцію, а по-друге – розрізнити в даних комунікаціях само-віднесення та іншо-віднесення. Наявність канону вимагає лише додаткового, ще більш скрупульозного, аналізу джерел – уже з урахуванням їхнього стилю. Зрозуміло, що й зосередження уваги дослідника тільки на самому стилі теж буде не надто продуктивне. Адже найчастіше стиль, особливо у мистецтві, створюється не раціонально, не осмислено, а



скоріше естетично, інтуїтивно. Тому й осягають його зазвичай тим же шляхом. Не випадково А.Тойнбі, а особливо О.Шпенглер, які пробували описувати цивілізацію через її стиль, порівнювали себе з поетами.

Стилі суспільних інституцій зовні можуть поставати й доволі схожими. І це дозволяє проводити компаративний аналіз цивілізацій та їхню типологію. Так, звернувшись до стилів владних комунікацій, ми можемо виявити їх значну схожість у цивілізаціях Індійській, Китайській, Японській, Ісламській, Латиноамериканській та Євразійській (у Росії). Їхнім спільним знаменником буде домінування принципу влади-власності та патримоніального типу держави, хоча й різної природи та неоднакового рівня панування над суспільними процесами. Ще однією схожою для них стильовою формою, уже в галузі соціальної організації, виступає общинність – також різного внутрішнього змісту й ступеня загальності. Від них відрізняється Західна цивілізація, де в період середньовіччя обидві ці характеристики проявлялися значно менш помітно, а в новий час узагалі відбулася від-диференціація функціональних систем. Це створює підґрунтя для типологізації цивілізацій за схемою: Захід – Незахід.

Але більш складна й змістовна загальна картина цивілізаційної історії людства вимальовується при зіставленні визначальних для цивілізацій релігійних підсистем комунікацій та стилів їх впливу на життя людей і суспільства. Якщо проаналізувати загалом дуже різні «картини світу», то виявиться, що деякі з них схожим чином впливають на зміст земного життя людей та їхню суспільну поведінку. Це уможлиблює дещо іншу класифікацію цивілізацій: поділ їх на східну і західну гілки (докладніше див. у монографії: [255, с. 265–266]).

У релігіях Індії, Китаю та Японії на основі уявлень про упорядкованість світу на основі божественного Світового Закону (Дао, Дхарми) формується жорстка регламентація життя людини і суспільства на основі релігійних норм і правил. В авраамістичних релігіях картина світу (у загальних рисах – біблійна) є складнішою. Оскільки людина за своїм змістом не збігається ні зі Світом, ні з Богом, то вона й не включається в якусь божественну структуру, перебуває *над* світом, але – *під* Богом.

Але відповідно до Корану («слова Аллаха»), у світі панує божественна передвизначеність [241, 16:95]) і людина має звіряти своє життя з численними правилами й приписами, зафіксованими в Корані [241, 16:91]) й Сунні. Це формує в в Ісламській цивілізації такий же регламентуючий стиль релігійних комунікацій, як і в інших цивілізаціях Сходу. Християнство ж (Новий Заповіт) робить акцент скоріше на особистому виборі й особистій відповідальності індивіда в суспільних справах. Відсутність же жорсткої релігійної регламентації життя людини і суспільства уможлиблювала різний зміст історичної еволюції цивілізацій західної гілки – Західної, Латиноамериканської та Євразійської.

Отже, звернення до стилю комунікацій забезпечує проведення двобічного, в певному сенсі – «об’ємного», аналізу історії цивілізацій. Воно дозволяє описувати й порівнювати цивілізації «ззовні», тоді як їхній опис «ізсередини» здійснюється на основі розрізень само-віднесення та іншо-віднесення в їх смислових комунікаціях. Важливим є те, що стиль як виразний спосіб організації форми комунікацій узгоджений із їх смисловими медіумами. У локальних цивілізаціях, з їх ієрархізованими системами комунікацій, ця узгодженість, як і узгодженість між собою локальних стилів і стилістик, зумовлена тим, що і смисли, і стилі селегуються домінуючою структурою смислових очікувань – релігійною. Це надає особливого значення релігії як

«скріпі» цивілізації. В результаті ієрархічна архітектура стилів набуває в локальній цивілізації ознак її універсального стилю. При цьому її усталені суспільні інституції є ні чим іншим, як традиційними стилями комунікацій у певних суспільних сферах.

І хоча для методології цивілізаційного аналізу історичного процесу визначальною залишається внутрішня системна когерентність історичних фактів як смислових комунікацій, саме в аспекті дослідження зовнішньої, стильової єдності кожної цивілізації комунікативний підхід до історії цивілізацій знаходить чимало точок перетину з філософсько-історичними цивілізаційними теоріями М.Я.Данилевського, А.Тойнбі, О.Шпенглера та інших мислителів, які будувались переважно з позицій зовнішнього спостереження. Створюються передумови для того, щоб по-новому оцінити вказані теорії – тепер уже з урахуванням перспективи цивілізаційного аналізу історії засобами історичної науки.

В одних випадках стає можливим підвести надійну методологічну базу під низку геніальних інтуїцій цих мислителів, особливо щодо внутрішньої цілісності цивілізацій, в інших – скорегувати чи й спростити теоретичні викладки. Так, властиві багатьом цивілізаційним теоріям «організмичні» аналогії здобувають логічне виправдання, позаяк і живі організми, і цивілізації функціонують як самореферентні автопоетичні системи, автопоезис яких колись запускається й колись може завершитись. Тільки тепер метафора «організму» може бути замінена дослідженням внутрішньої смислової зв'язності фактів. У загальних же рисах наведений А.Тойнбі перелік сучасних цивілізацій з методологічної точки зору видається більш-менш виправданим, позаяк він прив'язаний до певних релігійних систем комунікацій.

Відкритий А.Тойнбі механізм «виклику-і-відгуку» як стимул до розвитку цивілізації тепер може описуватися на фактологічному рівні

як внутрішня перебудова смислової системи комунікацій у відповідь на зовнішні подразнення. Водночас потребує певних уточнень тойнбіанська концепція «мімезису», з якою перегукується й ідея англійського етолога Р.Докінза про передачу «мімів» як одиниць культурного наслідування [Див.: 145]. Аргументовано можна говорити лише про селекцію нових комунікаційних смислів у певних системах комунікацій.

Прояснюється й цивілізаційна специфіка Заходу в останні століття. В залежності від обраної позиції спостереження (звісно, першого порядку) філософи або описували ці часи як «занепад» європейської культури (О.Шпенглер), або, абсолютизуючи роль якоїсь із функціональних сфер, однобоко трактували новоєвропейське суспільство як «капіталістичне», «індустріальне», «ліберальне» тощо. Реально ж відбувався перехід Заходу від традиційної ієрархічної форми системної диференціації з регулятивною роллю релігійних комунікацій до функціонально диференційованого суспільства.

Сьогодні є підстави говорити про «постхристиянський характер сучасного Заходу» [562, с. 10], визнаючи його пост-цивілізацією. В.Мак-Ніл пише, що ще в XVII ст. в Європі відбулося руйнування цілісності давньої латино-християнської традиції як результат процесу людської взаємодії, котрий «набуває все більшої сили і значення по мірі того, як покращуються транспортне сполучення й система комунікації». По суті «європейська цивілізація зникла, поступившись місцем глобальній космополітичності, що тоді зароджувалася й існує в наш час». Сьогодні «система комунікацій набула глобального характеру й стала блискавичною за швидкістю. Інформація, що має загальний характер, тепер, як правило, об'єднує спеціалістів у певній галузі, долаючи лінгвістичні й політичні бар'єри» [323, с. 22–23].

Процеси глобалізації самі по собі диктують необхідність такого ж глобального когерентного опису всесвітньої історії. Як показує

викладена тут методологія цивілізаційного аналізу історичного процесу, потенціал для цього сьогодні є. Інша справа, що сама історична наука в своїх узагальнюючих історичних описах здавна зорієнтована не на когерентний опис історії світу чи хоча б окремих цивілізацій, а переважно на висвітлення історії окремих країн, притому здебільшого з рубрикацією на проблеми політичні, економічні, соціальні, культурні тощо.

Привертає увагу й така наукова дисципліна як міжнародне країнознавство. Хоча воно, на відміну від історії, займається переважно сучасною проблематикою й прогнозуванням майбутнього країн, але з історією має багато спільного. Їх об'єднує потреба в цілісному й усебічному вивченні свого загального об'єкта. Як для історії все, що сталося в минулому, є гідним її уваги [81, с. 303], так і для країнознавства все, що відбувається в країні, є гідним його уваги. Це зумовлюється й численними системними зв'язками між найрізноманітнішими подіями та явищами, і невідомістю, які саме події та явища вийдуть завтра на передній план і потребуватимуть наукового аналізу.

Схожість двох наук і в тому, що вони досліджують передусім конкретику подій і явищ суспільного життя – минулих, сучасних, майбутніх. Проблему співвідношення «простору досвіду» й «горизонту очікувань» німецький історик Р.Козеллек вважає однією з ключових і в історичному аналізі [Див.: 226, с. 350–375]. Відмінність тільки в тому, що історія має справу з минулим сучасним і минулим майбутнім, а країнознавство – з теперішнім сучасним і теперішнім майбутнім.

Відомо, що саме поняття «країнознавство» походить із царини географії. Адже й термін «країна» передусім має значення території [Див.: 507, с. 425]. Країнознавство традиційно розглядають як географічну дисципліну [484, с. 1290]. Відтак розробкою проблем

країнознавства займалися географія відповідно до свого методологічного інструментарію, а системний (комплексний) підхід, з включенням у нього соціокультурних аспектів життя країн, хіба що декларувався на рівні «аксіом» [Див.: 28, с. 18-51; 339, с. 15, 35; 344, с. 86–91, 210; 358; 463; 616; 383]. Але міжнародному країнознавству сьогодні потрібні «не сама характеристика країни чи регіону, не сам комплекс і взаємозв'язок її якостей і ознак, а реальний і потенційний їх вплив на зовнішню політику і всю сукупність міжнародних відносин» [267, с. 11]. Тимчасом застосування викладеної тут методології дозволяє і в історії, і в країнознавстві проводити системні цивілізаційні дослідження на рівні країн (докладно про ці проблеми – у монографії [255, с.137–140]).

Цілісна цивілізаційна характеристика країни може бути відтворена шляхом висвітлення історії адаптації комунікацій, що надходили з цивілізаційних центрів, до місцевих умов і зворотної адаптації етносів до цих комунікацій. Проте сьогодні кожна цивілізація і країна живе й розвивається не ізольовано, а в «світовому співтоваристві цивілізацій» [Див.: . 469]. Їхні взаємовпливи, а головним чином глобальний вплив Західної пост-цивілізації, взагалі визначають зміст і динаміку розвитку кожної країни. Тож у новітній історії країн та країнознавстві цивілізаційний аналіз має включати дослідження ступеня поширеності в суспільстві структур від-диференційованих функціональних систем політики, економіки, науки, техніки, мистецтва, освіти, охорони здоров'я тощо та характеру й способів їхньої взаємодії зі структурами й моральним порядком традиційної для даної країни цивілізації.

Але при цьому методологічні установки в цивілізаційному дослідженні країн сучасного Заходу і незахідного світу повинні відрізнятися. Оскільки Захід як класична цивілізація, тобто як єдина система суспільних комунікацій з домінуючою роллю релігійно-

моральних структур, уже давно не існує, а від-диференційовані соціальні системи позбавлені якогось іманентного цивілізаційного змісту, еволюціонують кожна своїм шляхом відповідно до власних смислів і мають інтерпретуватися як пост-цивілізаційні, то й цілісний системний аналіз розвитку країн Заходу доречно здійснювати через опис лише вказаних функціональних систем та їх взаємодії через структурні зчеплення між ними.

Та коли йдеться про незахідні країни, то проблема їхньої цивілізаційної специфіки з порядку денного не знімається, а, навпаки, стає ще більш актуальною. Адже сьогодні зазначені функціональні сфери життя мають для них два виміри: а) як уже від-диференційовані функціональні системи в сучасному світі (історично західного походження); б) як лише окремі медіуми комунікацій у цілісному, ієрархізованому, регульованому мораллю і релігією, суспільстві місцевих традиційних цивілізацій з системною диференціацією на багатофункціональний центр і таку ж багатофункціональну периферію. В усіх незахідних країнах у тій чи іншій пропорції виявляють себе комунікації обох родів – світових систем та власні цивілізаційні. В залежності від того, якого роду комунікації та в яких соціальних сегментах просуваються успішніше, формується й сама динаміка суспільного життя, породжуються й у той чи той спосіб розв'язуються суспільні проблеми. Саме тут, на власному «культурно-цивілізаційному полі» різних країн і регіонів, проявляються найгостріші системні суперечності сучасності, а не по лінії «Захід–Незахід» чи «Північ-Південь». Якщо такий поділ і існує, то скоріше у внутрішньому житті самих цих країн. Відтак і аналіз комунікативних систем і підсистем даних країн має ґрунтуватися на виявленні передусім їхнього смислового само-віднесення переважно до світових функціональних систем чи до традиційних багатофункціональних

систем. Це дозволить визначити і смислове наповнення їхніх міжнародних комунікацій.

Окремою проблемою цивілізаційного аналізу постає глобалізація. Питанням глобалізації присвячена велика за обсягом література. Сьогодні вже говорять про нову науку, яка отримала назву глобалістики [Див.: 37]. Значні наукові праці в цій царині з'явилися і в Україні. Різним аспектам глобалізації та її дослідження присвячені монографії О.Г.Білоруса [51], С.Л.Удовика [533], І.О.Воронова [92], В.М.Шейка і Ю.П.Богущького [576] та інших авторів. Питанням розвитку цивілізацій у добу глобалізації присвячене 3-томне дослідження українських вчених «Цивілізаційна структура сучасного світу». Суттєвий внесок у наукову розробку світових і регіональних проблем глобалізації зробила монографія українських дослідників-міжнародників «Глобалізація і сучасний міжнародний процес» [108].

Привертає увагу те, що дослідження в цій сфері проводяться в рамках філософії, соціології, політології, економіки, культурології за канонами відповідних наук, навіть якщо їх здійснюють професійні історики. В історичній же науці робляться в цьому напрямі перші кроки. Говорять про формування на рубежі ХХ–ХХІ ст. й окремої дисципліни – глобальної історії, що «спирається на уявлення про когерентність світового історичного процесу». Проте визнається, що це – лише спроба «на новому теоретичному рівні» повернутися від мікроісторії до «інтегруючого погляду на історичний процес», до «осмислення процесу світової інтеграції» [445, с. 177].

Між тим, окреслена тут методологія дозволяє реально робити історичний опис процесу глобалізації, відстежуючи автопоезис і взаємозв'язки самореферентних функціональних соціальних систем уже як світових, або глобальних. Як і в самій Західній пост-цивілізації, вони з'єднані одна з одною через структурні сполучення між ними. Так, соціальна система економіки може інтенсивно



породжувати все нові операції (комунікації купівлі-продажу), якщо настільки ж інтенсивно оновлюються операції в системі виробництва (поява все нових товарів у великій кількості). Для успіху останньої необхідне невинне оновлення технологій, а для цього – по ланцюжку – все нові конструкторські розробки, прикладні та фундаментальні наукові дослідження, підготовка відповідних кадрів фахівців, зміни в інформаційних мережах, у мистецтві й т.п. Відповідно, на всі ці процеси повинні оперативно реагувати правова система, демократизована система політики, гнучка фіскальна система і знову – по колу – система економіки, що забезпечує відповідні фінансові надходження. У кожній із цих систем і підсистем тон задають не системи інтеракції, а системи організації, частина яких уже носять глобальний характер, як, наприклад, транснаціональні корпорації й транснаціональні банки.

Однак поширюються вони з різною швидкістю. Найбільш «успішною» є економічна система. Але саме тому, що торгівля (обмін), в т.ч. на великі відстані, має найдовшу історію й завжди була каналом взаємодії між країнами і цивілізаціями, підпорядкувавши собі навіть війни між ними. А в сучасному взаємопов'язаному світі економічні комунікації неймовірно прискорились, потягнувши за собою створення відповідної інфраструктури. Проте вже виробництво та виробничі технології поширюються повільніше, не кажучи вже про комунікативні системи науки, освіти, права, політики. Одна з головних причин – неготовність недиференційованих (або слабо диференційованих) на функціональні системи суспільств у всій своїй масі підключитись до відповідних систем комунікацій, а відтак – досягти у себе узгодженого й результативного їх функціонування. Це породжує диспропорції в процесах глобалізації, загострює соціальні, економічні, політичні, культурні, екологічні проблеми в незахідних суспільствах і живить антиглобалістські, антизахідні,

«антиімперіалістичні», фундаменталістські рухи. «Не-Заходи бачать західним те, що Захід бачить універсальним», – констатує С.Гантінгтон [551, с. 91].

У той же час у ряді країн і цивілізацій вдалося поєднати власні цивілізаційні традиції з логікою еволюції світових функціональних систем і вони з вигодою для себе скористалися з переваг, які несе глобалізація, хоч і на других ролях. Невідомо, як у загальному підсумку складеться доля кожної з цивілізацій. Не виключений і компромісний сценарій, коли у світі буде сформована «п'ятиповерхова піраміда» владних відносин: муніципальні утворення – регіональні утворення – національні держави – цивілізаційні об'єднання – глобальний рівень управління [611, с. 277–280].

В цілому застосування системної теорії Н.Лумана здатне поглибити цивілізаційний аналіз всесвітньої історії не тільки на рівні країн чи глобальних систем. Ще більші результати воно обіцяє в дослідженнях конкретно-історичних подій і явищ, на чому сьогодні фокусує увагу мікроісторія [Див.: 294, с. 122–143]. За наявності необхідної кількості історичних джерел-комунікацій системно-комунікативна теорія здатна внести наукову впорядкованість в опис локальних явищ і включити їх у загальноісторичний процес, тобто зробити те, на що зазвичай не вистачає місця в описах макроісторичних систем. У цьому сенсі її методика майже впритул наближається до ідеалу того «насиченого опису», з яким К.Гірц пов'язував становлення так званої інтерпретативної теорії культури [Див.: 106, с. 9–42] і який беруть за зразок апологети мікроісторії.

**Висновки.** У результаті аналізу системно-комунікативної соціологічної теорії Н.Лумана встановлено, що звернення до неї суттєво розширює методологічний арсенал історичної науки, передусім у вивченні складних цивілізаційних систем. На відміну від

інших соціологічних теорій вона принципово будується на визнанні внутрішньої системної єдності та системної процесуальності всіх подій у соціальній системі. Відкривається іманентна системна зв'язність історичних фактів, історичних джерел у їхньому послідовному чи реактивному смисловому співвіднесенні. Визначається вона завдяки методологічній редукції комплексності факту чи джерела до рівня комунікації, котра виступає елементарною операцією соціальної системи та «спільним знаменником» у різних за функціями й формою системах і підсистемах суспільства. Комунікації та їхні системи мають однакову будову, єдині способи зв'язку з іншими системами у вигляді спостереження за ними й різняться лише за смислами та смисловими кодами.

У розділі обґрунтовано й відповідний метод їх дослідження – метод спостереження другого порядку. Варто дослухатися до Н.Лумана, який говорив: «Нам більше не потрібно знати, яким є світ, якщо ми знаємо, як він спостерігається, і вміємо орієнтуватися в галузі спостереження другого порядку» [305, с. 145]. У спостереженні за функціонуванням комунікативних систем центр уваги дослідника переноситься з поточної комунікації (джерела) на кожну наступну в їхній смисловій послідовності.

Слід підкреслити, що інші відомі способи історіописання тут не підмінюються, а лише доповнюються завдяки можливості досліджувати історичний процес не тільки «ззовні», а й «зсередини» соціальних систем як автопоетичних і самореферентних систем комунікацій. У підсумку ж в історичній науці з'являється менш залежний від передпосилочного знання методологічний інструментарій для дослідження таких висококомплексних систем, як цивілізації, на всіх рівнях, починаючи з простих фактів. Із застосуванням методології спостереження за системною еволюцією та системною диференціацією суспільства, універсальними стилями

цивілізацій стає можливим проводити цивілізаційний аналіз як окремих аспектів історії, так і всього історичного процесу, принаймні, з часу появи писемності, як розвитку та сучасного стану окремих країн, так і еволюції великих цивілізацій, у т.ч. в добу глобалізації. (Результати досліджень по розділу відображено в працях автора: [244, 245, 248, 253, 254, 255, 259 та ін.]).

## РОЗДІЛ 5

### СТРУКТУРНІ СХЕМИ СИСТЕМНОГО АНАЛІЗУ ІСТОРИЧНОЇ ЕВОЛЮЦІЇ ЛОКАЛЬНИХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ СУЧАСНОСТІ

Цей розділ носить прикладний характер. Спробуємо накреслити основні вектори аналізу історичного розвитку сучасних цивілізацій – Індійської, Китайської, Західної, Латиноамериканської та Євразійської – на основі системної методології, що ґрунтується на поєднанні аналізу смислових структур і стильових форм відповідних комунікативних систем. Звісно, йдеться не про всебічне системне вивчення історії цивілізацій з використанням маси першоджерел, що є завданням спеціальних наукових описів, а лише про загальні схеми аналізу цієї історії. Звернемось до ключових для тих чи інших цивілізацій авторитетних, передусім сакральних, текстів, до деяких інших історичних документів, що виступали важливими комунікаціями, а також до тих надбань наукової думки, що можуть пролити додаткове світло на системно-комунікативний зміст історії цивілізацій, їхні смислові та стильові структури.

#### **5.1. Індійська цивілізація**

В цивілізаційній історії Індії розрізняють дві цивілізації: Індську (Хараппа й Мохенджо-Даро), що існувала в долині р. Інд приблизно з середини III тис. до XVII ст. до н.е. й була відкрита археологами лише в 20-ті роки XX ст., та Індійську, що існує дотепер, а була утворена аріями в другій половині II тис. до н.е. з центрами переважно в долині Гангу, звідки вона поширила вплив і на Південну Індію.

Розповсюджена думка, що в Індії від початку цивілізації панує по суті одна релігія – релігія Вед (або ведична), яка в своєму

історичному розвитку пройшла кілька етапів: ранньоведичний (умовно з 1500 до 1000 р. до н.е.), брахманістський (умовно все I тисячоліття до н.е.) та індуїстський (з кінця I тисячоліття до н.е.). Проте часто ці умовні періоди трактують як час існування окремих релігій – в т.ч. брахманізму й індуїзму, що змінювали одна одну, додаючи до них ще буддизм і джайнізм, що виникли в середині I тис. до н.е. як «еретичні» щодо брахманізму вчення.

Абсолютне домінування священних текстів в корпусі джерел з давньої історії Індії, що тільки в I тис. н.е. почали записуватися [Див.: 4, с. 116–118], свідчить про виняткове значення самих релігійних комунікацій в індійському суспільстві, а отже, дозволяє описати структуру останнього «згори», виявити найвищі, сакральні смисли всієї суспільної системи комунікацій протягом століть і тисячоліть. Священні тексти Індії відрізняються багатством і різноманіттям (їх докладнішу характеристику див. у монографії: [255, с. 144–145]).

Релігійні комунікації ранньоведичного періоду представлені головним чином Ведами-Самхітами. Світорозуміння (або картина світу) в них, передусім у Рігведі, базується на тій ідеї, що світ виник із жертвопринесення богам. За участі богів принесла себе в жертву божественна космічна першолюдина Пуруша (в Атхарваведі й інших священних текстах Пуруша ототожнюється з богом-творцем Брахмою, що сам себе собі ж приніс у жертву [Див.: 159, с. 42]). Як зазначається в гімні Пуруші, він на три чверті – безсмертна духовна сутність, що перебуває на небі, а на чверть – усе суще. Внаслідок ритуального розчленування Пуруші із цієї чверті й були утворені всі предмети і явища світу. Більше того, з різних (саме з різних!) частин його тіла були утворені чотири варни:

«Його рот став брахманом,  
 (Його) руки зробилися раджанья [кшатрія],  
 (Те,) що стегна його, – це вайшія,

Із ніг народився шудра.

Місяць із (його) духу народжений,

Із ока сонце народилось.

Із вуст – Індра й Агні.

З дихання народився вітер» [447, с. 260–261].

Отже, все, включаючи різні варни й богів, займає своє неповторне місце в упорядкованому й об'єднаному єдиною духовною сутністю (Пурушою/Брахмою) світі. Тепер прояснюються смисли іншо-віднесення у підсистемі релігійних комунікацій у суспільстві. Вони визначають обов'язок (дхарму) варн – точно виконувати відповідні функції у світі, не допускаючи їх підміни та змішування.

Уже з цього випливає неможливість міжварнових шлюбів та виконання чужих ритуальних чи професійних функцій. Смисли ж само-віднесення релігійних комунікацій (ідея спасіння на той час ще не сформувалася) – прославляти богів і підтримувати постійне відтворення світу та порядок у ньому точним виконанням жертвопринесень. Відтак останні стають стрижнем релігійного ритуалу в усій ведичній традиції аж до сьогодення. Це надає певного, а саме – «жертвовного», смислу всьому життю віруючого.

Водночас довготривале панування ведичних релігійних комунікацій певного смислового наповнення закріпило сталі зовнішні форми комунікацій – їхній стиль, традиції й інституції. Однією з таких сакралізованих і регламентованих релігією інституцій став поділ суспільства на чотири відокремлені соціальні групи – варни (на санскриті – «колір»). Брахмани (жерці, філософи, вчителі; символічний колір – білий) були покликані підтримувати космічний порядок через правильне здійснення жертвопринесень, знати Веди й передавати це знання кшатріям і вайшіям, духовно наставляючи їх. Кшатрії (воїни, правителі, чиновники; колір – червоний) мали вивчати Веди, здійснювати жертвопринесення, обороняти країну та управляти

нею. Вайшіям (землероби, торговці, а спочатку – й скотарі; колір – жовтий) належало вивчати Веди, робити жертвопринесення, матеріально підтримувати суспільство. Шудри (слуги з напіврабським статусом; символічний колір – чорний) були призначені прислужувати першим трьом варнам, загалом виконувати найбруднішу роботу, й не мали права вивчати Веди та здійснювати жертвопринесення.

Таким чином, від початку формувалося інституційно стале суспільство, що поділялося на взаємно необхідні та взаємозалежні соціальні групи. Представники перших трьох варн, ймовірно, були арійського походження. Вони ще іменувалися двіджа («двічінародженими»), оскільки хлопчики у віці 8–11 років проходили ритуал духовного «народження» – урочистого посвячення в члени своєї варни. Шудри ж, очевидно, були нащадками тубільців, підкорених свого часу аріями.

Брахмани (жерці) вважалися священними особами, котрі й за походженням були близькими до головних богів Індри та Агні: ті й ті виникли з вуст Пуруші/Брахми. Вони були носіями сакрального знання (Вед) і володіли таємницею «правильного» здійснення ритуалів. Власне, священні тексти становили єдине ціле зі священним ритуалом і поза ним (скажімо, в письмовому викладі) втрачали значну частку сакральності.

У традиційних релігійних системах Сходу ритуал-дія обов'язково доповнювався словесним супроводом і певною ментальною діяльністю, що разом складало нерозривну тріаду думка-слово-справа [6, с. 94]. В індійських ритуалах жертвопринесення кожен фрагмент ритуалу вимагав від того, хто його здійснював, безпомилкової поведінки одночасно на трьох рівнях: 1) цілком точно вимовити слова гімну чи ритуальної формули однієї з Вед; 2) здійснити певну фізичну дію; 3) відтворити в пам'яті певний образ [473, с. 13]. У цих ритуалах відображалось «зростаюче почуття



космічної значущості жертвопринесення як акту містичного єднання, через яке жрець бере участь у містерії творення» [149, с. 141]. Тож виходило, що сама світобудова в остаточному підсумку спиралась не на богів, а на брахманів, котрі завдяки жертвопринесенням і магії підтримували існування богів і підкоряли їх своїй волі. «Брахман, – писав англійський індолог А.Л.Бешем, – був могутнішим за земного царя і будь-якого бога» [69, с. 260].

Керовані брахманами релігійні комунікації вибудовувались у цілісну всеохоплюючу систему. І як будь-яка відкрита автопоетична самореферентна система могли продовжуватись завдяки все новим варіаціям, себто все новим доповненням до сакральних текстів. Селекцію найбільш прийнятних із них здійснювали брахманські структури релігійних очікувань. Так з'являлися й поступово поповнювали канон тексти Брахман, Араньяк та Упанішад. Релігійний авторитет і суспільний вплив брахманів зросли до небачених висот, що й дає привід говорити навіть про окрему релігію – брахманізм [Див.: 73, с. 191–194]. Вершиною розвитку релігійно-філософської думки Вед стали Упанішади, яких налічують 108, але вважають, що їх було понад 300. Вони створювались у період з VIII по II ст. до н.е., причому не брахманами-жрецьми, а аскетами-відлюдниками, головним чином із числа тих же брахманів.

Світорозуміння брахманізму й іншо-віднесення його комунікацій під впливом Упанішад включало низку нових концепцій. Однією з них стала ідея перевтілення душі. Після смерті людини душа її не зникає, а перевтілюється в іншу живу істоту, що народиться – в людину тієї чи іншої касті, або в тварину того чи іншого класу. Перевтілення називається сансарою, а безліч таких перевтілень – колесом сансари. Характер перевтілення залежить від карми – суми добрих чи злих справ, здійснених людиною протягом її життя. Краща карма гарантує краще перевтілення, гірша – гірше. При цьому доброю справою

вважається точне виконання особистої чи варнової (кастової) дхарми (обов'язку), а злою – її порушення. Це формувало певну логіку мислення і комунікацій: якщо я належу до низької касты, бідую тощо, то причиною цього є лише моя поведінка в минулому житті, – а отже, вносило певну стабільність у суспільне життя.

Ще одна важлива ідея утверджувала єдність індивідуальної душі або сутності (Атмана) та світової душі або єдиної світової реальності (Брахмана). Атман є частинкою Брахмана й тисячами уз пов'язаний із ним, хоча відокремлений від нього кармічною оболонкою й перебуває в індивідуальних перевтіленнях. Справді «проривною» була ідея мокші – можливості звільнення індивіда від уз сансарного буття, зокрема, через злиття індивідуального Атмана з Брахманом. Проте в брахманізмі ця ідея ще не посіла чільного місця. Пошук мокші вважався метою лише для брахманів-аскетів.

Отже, в рамках власне брахманізму ще не сформувалося універсальне віровчення як вчення про спасіння. Сміслові само-віднесення релігійних комунікацій було зорієнтоване лише на краще перевтілення душі після смерті людини. Шлях до нього лежав через точне дотримання дхарми, передусім у тому, що стосувалося жертвопринесень. Виходило, що і само-віднесення, й іншо-віднесення релігійних комунікацій були зорієнтовані на спільний смисловий медіум – дхарму.

Вчення про дхарму здобуло всебічний розвиток і деталізацію у «Бгагавад-гіті» (книзі VI «Махабгарати») [Див.: 36] та в численних дхармасутрах і дхармашастрах. «Дхарма/адхарма» (відповідність/невідповідність дхармі) ставала смисловим кодом розрізнення в реагуванні релігійної підсистеми комунікацій на комунікації в інших підсистемах суспільства. Більше того, відмінність власної дхарми у кожній варни, а потім і касты, призводила до того, що вони ставали все більш замкнутими комунікативними системами:

всередині їх комунікації були інтенсивними й різнобічними, а між ними – доволі ускладненими й вимагали спеціальних ритуалів, зокрема, ритуалів «очищення», якщо спілкування відбувалося з «нижчими». Так закріплювалася стратифікаційна форма системної диференціації індійського суспільства.

Проте дхармічній регламентації піддавалося не лише життя варн і каст, а й життя індивіда в різні періоди життя. Після «другого народження» життя представника трьох варн пролягало через чотири ашрами – етапи духовного розвитку: 1) брахмачар'я (учнівство, в ідеалі – до 24 років), 2) гріхастха (життя домохазяїна, до народження внука), 3) ванапрастха (відлюдництво, поступовий відхід від мирських справ), 4) саньяса (мандрівництво, повне зречення мирських справ). Правила життя й характер комунікацій у кожній ашрамі описувались у багатьох текстах, передусім у дхармашастрах, але особливо докладно – в «Манавадхармашастрі» («Законах Ману»), де їм присвячено 6 глав із 12 (Глави II–IV, VI, IX–X). Крім того, для кожної з ашрам визначалася пріоритетність певних частин Вед, на які слід було орієнтуватися в комунікаціях. Для першої – це Самхіти, для другої – Брахмани, для третьої – Араньяки, для четвертої – Упанішади [7, с. 174]. Хоча, як показував досвід більш пізніх епох, чотири ашрами проходили хіба що брахмани, та й то не всі. Кшатрії здебільшого обмежувались першими трьома, а вайшії – першими двома ашрамами. Також формулювались чотири життєві цілі для «двічінародженого», якими є: дхарма, артха («користь», досягнення матеріального благополуччя, кар'єри, влади тощо), кама («любов, чуттєва насолода») та мокша. Дхарма є цілком перших трьох ашрам, артха – другої й третьої, кама – другої, а мокша – четвертої [7, с. 170–174].

Слід зазначити, що дхармічне впорядкування суспільного життя відбувалося за прямої участі брахманів. Брахмани-жерці та сільські

брахмани здійснювали всі важливі ритуали та обряди безпосередньо в родинях. Крім того, сакральні тексти й відповідні ритуали, що становили стрижень індійської культури, передавалися з покоління в покоління через навчання учнів в учителів-брахманів.

Відомий радянський індолог В.С.Семенов саме в специфічному процесі навчання вбачав механізм трансляції традиційної культури Індії впродовж багатьох століть, якщо не тисячоліть. Методом передачі знання сакральних текстів було читання їх учителем (гуру) уголос по пам'яті, повторення текстів з голосу учнем і наступне завчання їх напам'ять вкупі з засвоєнням «методики» їх безпомилкового застосування в ритуалі – надзвичайно складній, ієрархізованій системі сакральної поведінки. Насамперед вивчалися гімни Вед, інших текстів шруті, відповідні допоміжні тексти смріті. При цьому учні з варни брахманів отримували, вочевидь, повне знання урочистого ритуалу, тоді як діти кшатріїв та вайшіїв могли обмежуватись простими формулами домашнього ритуалу чи навіть його частиною. Оскільки ж учень здебільшого й мешкав у родині вчителя 8–12 років, а учень-брахман – і 24, і 36 років, в усьому, навіть у побуті, наслідуючи вчителя, то виходило, що завдяки такому постійному спілкуванню вчитель фактично відтворював себе, свій світогляд, свої вподобання тощо в учневі. А той уже в своїй життєдіяльності, в численних ритуалах (а брахман – ще й через навчання власних учнів) «ретранслював» особистість вчителя. Оце, на думку В.С.Семенова, й являло собою механізм трансляції індійської традиційної культури через покоління в майже незмінному вигляді [473, с. 12–13].

Однак упродовж тривалого періоду – з середини I тис. до н.е. до середини I тис. н.е. – в індійському суспільстві накопичувались доволі помітні зміни, які не охоплювалися давніми брахманськими настановами й які дають підстави говорити про певну цивілізаційну

трансформацію. З одного боку, продовження системної стратифікації суспільства супроводжувало процес поглиблення поділу праці й приводило до відокремлення й внутрішнього комунікативного замикання в собі (за зразком варн) окремих професійних і соціальних груп – джати (санскр.), або каст (португ.). Але це не був простий поділ варн на касты. Останні утворювались різними шляхами. Мав місце й перерозподіл приписуваних занять між варнами вайшіїв і шудр: у середні віки вайшіями вважались лише торговці та лихварі, тоді як землероби й скотарі опинилися в статусі шудр [ 1992: 120].

З іншого боку, уже в Упанішадах були закладені вже згадувані ідеї глибокого філософського змісту, спрямовані на пізнання людиною самої себе, а через себе – і всього навколишнього світу. Вони дали поштовх для формування нових релігійно-філософських систем – ортодоксальних філософських шкіл індуїзму та неортодоксальних релігій буддизму і джайнізму, які й досі зберігають своє значення для світової культури. Появу Упанішад і вчення Будди К.Ясперс відносив до ознак «осьового часу» в світовій історії (800–200 рр. до н.е.): «тим, що здійснилось тоді, що було створене й продумане в той час, людство живе аж до цього дня» [614, с. 32, 38]. Саме з Упанішадами пов'язане становлення індуїзму.

Індуїзм не становить якусь єдину доктрину. Його універсалізм полягає скоріше в тому, що він поєднує різні філософські концепції та релігійні практики, що виростили з усього духовного багатства Вед. Індуїстське світорозуміння спирається в основному на ті ж ідеї Упанішад, що й брахманістське. Проте акцент здебільшого робиться на загальному світовому порядку – ріті – та похідному від ріти Законі Дхарми – обов'язковості певної поведінки відповідно до місця людини чи касты в ріті. Свою дхарму мають усі: всесвіт, держава, каста, конкретна людина. Її дотримання забезпечує індивідові кращу карму, краще перевтілення.

Об'єктивною реальністю, божественним безособовим Абсолютом вважається духовна першооснова світу – Брахман. У «Тайтірія-упанішаді» говорилося: «Те, з чого ці істоти народжені, те, в чому вони живуть після народження, і те, куди вони йдуть після смерті, – це і є Брахман» [Цит. за: 65, с. 12–13]. Щодо навколишнього матеріального світу, то єдності поглядів немає. Так, школа веданти («завершення Вед»), заснована Шанкарою (IX ст. н.е.), повністю ототожнює Атман і Брахман, а світ називає майєю – ілюзією, породженою нашим незнанням. Водночас течія веданти, що веде початок від Рамануджі (XI ст.), вважає світ і Атман реальностями, створеними Брахманом і залежними від нього [Див.: 201, с. 209–214; див. також: 188, с. 114–136].

Віровчення індуїзму, або само-віднесення його комунікацій, зазвичай зорієнтоване на досягнення мокші. У філософському сенсі вона полягає у «втечі» від цього світу, в злитті Атмана з Брахманом, де Атман назавжди знайде справжні, а не ілюзорні, спокій та блаженство і де, нарешті, припиниться дія карми та сансари, що утримує Атман у вічному колесі перевтілень. Попередньою умовою тут є дотримання своєї дхарми, як вікової, так і кастової. Головне тут – не створювати карми, для чого варто діяти, не прагнучи до плодів своєї праці, не будучи зацікавленим у результатах дії [65, с. 17]. Варто зауважити, що термін «індуїзм» запроваджений європейськими вченими. Самоназва ж цієї релігії, котра відображає загальний смисл її внутрішніх комунікацій – це санатана-дхарма («вічна дхарма»), або варна-ашрама-дхарма («дхарма станів і життєвих стадій людини») [7, с. 132].

Дотримуючись дхарми, необхідно удосконалювати себе фізично, морально, психічно, в т.ч. на основі техніки йоги. Кінцевим результатом має стати споглядання Брахмана, тобто безпосереднє чуттєве сприймання Реальності, яке й забезпечує злиття Атмана з

Брахманом, «розчинення» першого в другому. Взагалі індуїзм пропонує три основні шляхи досягнення божественного: 1) шлях діяння (карма-марга) – виконання своєї дхарми з повним внутрішнім зреченням і відчуженістю від результатів; 2) шлях знання (джняна-марга) – розвиток надчуттєвої інтуїції й досягнення надмисленого знання Єдиного Абсолюту (поширений серед філософів); 3) шлях любові (бгакті-марга) – безпосереднє сердечне прилучення до справжнього буття, безоглядна й безроздільна відданість божеству [7, с. 152]. Останній спосіб є доступним для всіх без винятку індуїстів і зовні проявляється в щоденному здійсненні пуджі (обрядів поклоніння божествам), відвідуванні храмів і паломництві до святих місць. У своїй масі вони визнають триєдиного Бога – Брахму, Вішну й Шиву, а поклоняються або Вішну, або Шиві.

Такою своєю еволюцією, що найяскравіше проявилась у філософській школі веданти, індуїзм завдячує буддизмові, в якого він чимало перейняв, поки не витіснив того за межі Індії. Буддизм, заснований у VI ст. до н.е. Сідгартхою Шак'ямуні (Буддою, тобто «Пробудженим», «Просвітленим»), не визнавав авторитету Вед і верховенства брахманів, а відтак ігнорував і поділ суспільства на касты. Його основні ідеї будуються на проголошених Буддою «чотирьох благородних істинах»: 1) життя є страждання; 2) причина страждання – жага життя й володіння, зумовлена ілюзорним сприйняттям речей і явищ світу сансари як начебто сталих; 3) можливе припинення страждань завдяки досягненню нирвани – особливого стану спокою й блаженства за межами життя і смерті, буття і небуття, де, нарешті, припиниться дія карми та сансари; 4) до припинення страждань веде серединний, або восьмеричний, шлях мудрості, моральної поведінки, дисципліни розуму. У такому «звільненні» від прихильності до цього світу й полягає дхарма буддиста («дхарма» тут означає істину, закон, вчення Будди) [Див.: 603, с. 10, 64–106].

Буддизм, що пропонував для всіх шлях спасіння, не пов'язаний із кастовим походженням, відносно легко поширювався за межами Індії. В цій же країні він сприяв зміцненню великої держави династії Маур'я (кін. IV – поч. II ст. до н.е.), але так і не зміг змінити усталену та внутрішньо структуровану кастову общину. Проте з нею узгоджувався індуїзм, який її по суті сакралізував.

Індуїстська релігійна система комунікацій, що постає перед нами в своїх самоописах, була водночас і системою самоспостережень, тобто, спостережень за перебігом своїх операцій і операцій в інших сферах суспільного життя. Її спостереження проявлялись у найрізноманітніших приписах і заборонах, завдяки яким вона регулювала вказані сфери. У підсумку і соціетальний (інтегративний), і владний, і економічний медіуми комунікацій у традиційній Індії були цілком підпорядковані загальному морально-етичному медіумові дхарми, що, в свою чергу, регулювався релігійними комунікаціями. Внаслідок цього і периферія, і центр суспільства виступали як багатофункціональні.

На низовому рівні ендогамія, співтрапезництво та монополія на професійне заняття (тобто, шлюбна, побутова і господарська замкнутість) розглядалися як прояв дхарми кожної касты. Каста являла собою самореферентну комунікативну підсистему (у термінах Н.Лумана – «часткову систему»), що діяла на засадах інтеракції та взаємності. Водночас вона будувала свої внутрішні комунікації, виходячи не тільки зі своєї дхарми, а й зі спостережень за комунікаціями в інших кастах, що мали власну дхарму. Хоча мала місце жорстка ієрархія каст за критерієм їх ритуальної «чистоти», передусім, «чистоти» їх професійних занять, сама територіальна община спиралася на традицію джаджмані – системи взаємного обміну продуктами та послугами між сім'ями, що належали до різних професійних (кастових) груп.



Ця комунікація також ґрунтувалася на принципі взаємності (недостатня еквівалентність обміну з боку вищих каст «компенсувалася» їх більшою «чистотою»), відбувалася відповідно до дхарми її учасників, але потребувала певних ритуалів, зокрема, ритуалів «очищення» після спілкуваннями з нижчою кастою.

Отже, і територіальна община являла собою самореферентну комунікативну систему, притому всередині доволі жорстко структуровану на напівзамкнуті системи нижчого рівня – касты, що з необхідністю доповнювали одна одну й навіть залежали одна від одної. І каста, й община мали власні органи самоврядування – панчаяти. Ті, хто порушував кастові норми, нерідко виключалися панчаятами з касты, або й із кастової системи взагалі, в т.ч. для «острашки» всім іншим, ставали недоторкуваними, мали займатися ритуально «брудними» спадковими професіями.

Еволюція територіальної общины, як і еволюція всього традиційного індійського суспільства, ніколи не припинялася, а лише спрямовувалася в іманентне русло відгалуження нових каст чи видозміну їх спеціалізації. Але при великій взаємозалежності каст, їх дхармічній регламентованості та «потоїбічній» орієнтації самих релігійних комунікацій суспільство не могло піддаватися якимсь значним трансформаціям згори – з боку держави, своєї чи чужоземної.

Зрозуміло, що для збереження сталості релігійної системи комунікацій, а отже, стабільності суспільства й панівного становища в ньому брахманів, необхідний був контроль з боку центру за «поцейбічним» життям общин, за дотриманням кастами їхньої дхарми. Звідси – потреба у відносно сильній державній владі, що могла б спертися на реальну фізичну силу. Та це вже була сфера дхарми кшатріїв – воїнів, правителів, адміністраторів. У «Законах Ману» правитель (цар) взагалі називався «великим божеством із тілом

людини» (VII. 8), покликання якого – нести покарання всім, хто порушує дхарму.

Однак він мав обов'язково дослухатися до порад радників-брахманів. В «політичному» трактаті «Артхашастрі», укладеному в останні століття I тис. до н.е., говориться, що цар має «йти за радником як учень за вчителем, син за батьком, слуга за паном». Адже «влада кшатріїв, що укріплюється брахманством, одержує поради радників, непереможна й перемагає на вічність, озброєна згідно з науками» [19, с. 25]. При цьому визнається, що цар, котрий вихований науками та піклується про виховання своїх підданих, «володіє землею безроздільно» [19, с. 21]. У трактаті докладно описані форми й обсяги стягування податків (скоріше, ренти) з різних груп населення (зазвичай, вайшіїв і шудр), правила здійснення правосуддя та способи покарань, заходи зі зміцнення царської влади на місцях, ведення зовнішньої політики й війн.

Отже, за «Артхашастрою», брахманська і кшатрійська верстви в сукупності являють собою цілком визначений багатофункціональний релігійно-владний центр суспільства патримоніального типу, що регулює життя жорстко стратифікованого суспільства й розпоряджається його ресурсами. Однак конструкція цього «аристократичного центру» була досить своєрідною. Кшатрійська верхівка, якій належала державна влада, не могла на свій розсуд керувати країною, реорганізовувати суспільство тощо. Адже життєдіяльність кожної касти, включаючи й самих кшатріїв, по-своєму впорядковувалася релігійними комунікаціями та сформованою завдяки їм дхармою. Ще з часів «Атхарваведи» задля збереження влади, протидії внутрішнім і зовнішнім ворогам царі вдавалися до магії замовлянь [Див.: 21, с. 235].

Не могли безпосередньо управляти державою (тобто, здійснювати покарання, застосовувати збройну силу, воювати тощо) і

брахмани, яким це не дозволяла їхня дхарма. Крім того, не існувало єдиної для Індії брахманської структури, і місцеві традиції, в т.ч. культові, дуже різнилися. Все це в сукупності унеможлиблювало створення в Індії єдиної централізованої держави. Ті ж великі держави, що зрідка виникали на теренах Індії (імперії Маур'я та Гуптів), були недовговічними й через певний час розпадались. Як впливає не тільки з «Артхашастри», котру можна розглядати як продовження релігійних комунікацій смриті, а й і з власне владних комунікацій давньої та середньовічної Індії, наприклад, проаналізованої Д.М.Лелюхіним епіграфіки [Див.: 296], індійським державам була властива організаційна аморфність, слабкий контроль царя над місцевими вождями тощо.

Великі держави, що охоплювали майже всю територію Індії, створювали мусульманські завойовники. Делійський султанат (у XIII – XVI ст.) та імперія Великих Моголів (у XVI – XVIII ст.) були потужними й адміністративно добре організованими державними утвореннями. Їх організацію й усю систему владних комунікацій слід аналізувати, виходячи з ісламської ідеї халіфату та традицій мусульманської державності часів середньовіччя. До цієї традиції патримоніальної державності входить і організовувана згори система власності, передусім на землю. Тобто, релігійно-владно-економічний центр був побудований за схемою Ісламської цивілізації. Сміслові комунікації останньої займали верхні «поверхи» суспільної піраміди й частково проникли в нижні (завдяки наверненню індійців в іслам).

Проте на нижніх і середніх «поверхах» домінували традиційні комунікації. Представники найвищих каст хоч і включалися в систему державного управління та отримували частку у власності, проте не часто переходили в нову віру. Мусульманська держава не могла змінити структуру індуського суспільства, його традиції, орієнтації на особисту й кастову дхарму. Вона хіба що збільшила ренту-податок з

общини з 1/6 до 1/3 врожаю та обсяги державних повинностей [Див.: 72, с. 338, 341, 344]. У повсякденному ж житті територіальних общин, у їх внутрішніх комунікаціях мало що змінилося. Навпаки, ті групи індійців, що переходили в іслам, але жили в індуському оточенні, самі або перетворювалися на окремі касты, або утворювали власну кастову систему за зразком індуської. У цьому проявлялося реагування одна на одну та взаємне пристосування комунікативних систем двох цивілізацій, але не їх змішування чи синтез. Здійснена падишахом Акбаром Великим спроба запровадити в Індії інтегровану «божественну віру» (кін. XVI ст.) зазнала невдачі, а в 1947 р. вже незалежна Індія природно розпалась на індуську та мусульманську держави.

Ситуація докорінно не змінилася й після приходу в Індію наприкінці XVIII ст. англійських колонізаторів. Ті спробували «перебудувати» індійське суспільство за європейськими нормами, та зіткнулися з глухим опором усього суспільства й навіть із повстаннями (наприклад, повстанням сипаїв). Тоді вони почали діяти більш гнучко, шануючи саму кастову систему й заохочуючи заняття підприємництвом, політичною чи культурно-освітньою діяльністю ті соціальні групи, яким це дозволялося кастовою дхармою. Така політика приносила свої плоди.

Включення індійців у функціональні системи було доволі результативним, оскільки, як писав М.Вебер, кожна індійська каста розглядає свою діяльність як установлене богами життєве призначення й «утверджується в почутті власної гідності через технічно досконале виконання свого професійного “завдання”» [75, с. 109]. Індійці, що належали до відповідних каст, доволі успішно оволодівали й європейськими знаннями, і премудростями адміністративного управління, і промисловими технологіями, і підприємництвом. Звісно, зміни в технологіях, у характері виробництва, в соціальній структурі

призводили до послаблення й навіть руйнування багатьох старих каст. Але в процесі модернізації суспільства й урбанізації як у ХІХ, так і в ХХ ст. навколо нових професій зазвичай утворювались нові касты, або ж старі касты опановували нові заняття [277, с. 225–228]. З іншого боку, масова боротьба індійського народу за незалежність була підготовлена приєднанням його культурної еліти до комунікацій функціональних систем політики, науки, освіти та засвоєнням відповідної політичної ідеології.

Тож після здобуття Індією в 1947 р. незалежності (переважно мусульманські за населенням території відокремилися) вона впевнено стала на шлях самостійного розвитку і вже без чужої «допомоги» поступово інтегрується в світові функціональні системи. З 1990-х років вона має дуже високі темпи зростання ВВП, є світовим лідером у галузі виробництва інформаційних технологій (44% світової продукції) [84, с. 91].

Але модернізація Індії зовсім не означає її відмови від власної ідентичності. Індуїзм, як і раніше, визначає світовідчуття переважної більшості індійців. Кастова система скасована Конституцією 1950 р. і в офіційних комунікаціях державної влади практично не згадується, але кастовість реально існує, охоплюючи 80% населення [277, с. 21], і багато в чому визначає суспільні стосунки, економічне, політичне й культурне життя Індії. Та й здобутки Індії значною мірою зумовлені нею. Тисячолітні надбання брахманів у сфері інтелектуального розвитку дозволяють їм успішно розвивати освіту, науку, де вони, як і в політиці, безумовно домінують. Переважно із кшатріїв комплектується професійна армія Індії [438, с. 69]. Бізнесову еліту становлять вихідці з традиційних торговельних каст.

Однак вражаючи досягнення Індії в досить багатьох галузях у масштабах самої країни носять анклавний характер. Адже більшість населення, особливо сільського, складають численні касты, що

належать до варни шудр, а також недоторкувані (16% всього населення Індії. Так що процес пристосування до цих систем традиційної Індійської цивілізації ще далекий від завершення.

## **5.2. Китайська цивілізація**

У давній історії Китаю часто виділяють так звану Іньську (варіанти: Шанську, Шан-Іньську) цивілізацію – за назвою династії Шан (Інь), що правила у XVIII–XII ст. до н.е. в державі, розташованій у пониззі р. Хуанхе. Дослідники вважають її для даного регіону первинною цивілізацією, тоді як їй наслідувала вторинна – традиційна Китайська [Див.: 270, с. 161–162; пор.: 471, с. 42, 74]. Але є підстави вести відлік історії останньої з XVIII ст. – часу появи письмових сакральних текстів. «І цзин», «Ши цзин» та «Шу цзин» постають не тільки комунікативним відображенням процесів у китайському суспільстві щонайменше іньської та ранньоджоуської доби. Вони взагалі на багато століть наперед визначили контури загального смислового медіуму китайської культури, від окремих фрагментів котрого еволюціонували ті чи ті послідовності комунікацій.


Своєю загальною внутрішньою цілісністю, історичною тяглістю та смисловою оригінальністю китайська культура, передусім письмова, має завдячувати ієрогліфічній писемності. Ієрогліфічне письмо виникло з гадальних практик і від самого початку мало сакральне значення. Ієрогліфи як спрощені малюнки, як стилізовані «образи» речей і явищ не лише були однаково зрозумілими для учасників письмових комунікацій незалежно від мов і діалектів, на яких ті розмовляли, а й через певне поєднання цих «образів» у складних поняттях, певну послідовність їх зображення формували у комунікантів наочну «картину світу» певного смислового наповнення, яка мало змінювалась упродовж століть.

Як відзначають дослідники, «фіксує роль ієрогліфічного письма забезпечувала й забезпечує незмінну єдність китайської національної культури в умовах колосального діалектного й соціального дроблення суспільства» [138, с. 304]. У певному відношенні ієрогліфічне письмо сприяло трансляції культури в часі не згірше, ніж це робили вчителі-брахмани в Індії.

З іншого боку, звична комунікативна практика передавати нове, незнайоме на основі елементів знайомого, очевидно, не дозволяла описувати дію та сутність невідомих і невидимих божественних сил, не «приземлюючи» їх, не позначаючи їх зрозумілими ієрогліфами нарівні з речами відомими й видимими. В результаті й сама релігійна комунікація еволюціонувала в напрямку радше філософського осмислення глибинного взаємозв'язку всіх речей і явищ світу. А тому в культурі Китаю ми не спостерігаємо розрізнення сакрального і профанного. Сакральне проявлялось і в природі, і в суспільстві: весь світ і все у світі, включаючи і надприродні сили, мало єдине походження із недиференційованого, але впорядкованого цілого.

Базові принципи релігійно-філософського світогляду китайської культури були закладені в «І цзин» (докладніше див.: [193, с. 18–19]). В «І цзин» та інших текстах «П'ятикнижжя» знайшли відображення деякі з ключових філософських категорій, що корелювалися з поняттями народної культури та з культами Неба, Землі, правителів, померлих предків. Ці категорії виступали елементами упорядкованої картини світу. Вважалося, що спочатку світ являв собою хаотичний рух часток «ци». Потім легші з них піднялися вгору й утворили Небо, а важчі опустились униз і утворили Землю. Проте цілісність світу не зникла. Небо і Земля становлять єдину систему й являють собою два протилежні начала єдиного й цілісного світу.

Як і весь світ, кожна річ, явище чи утворення складається із таких же протилежних начал – Ян та Інь. Перше з них уособлює легке,

світле, тверде, активне, розумне, чоловіче. Друге – важке, темне, м'яке, пасивне, нерозумне, жіноче. Вони не борються між собою, а гармонійно співіснують, переходять одне в одне, доповнюють одне одного. Коли одне проявляє активність, то друге поступається йому, і навпаки – друге здійснює тиск там, де перше не чинить опору. Ян як розумне й активне начало має мудро управляти Інь, піклуватися про нього. Інь, у свою чергу, має підкорятися Ян, допомагати йому в збереженні всієї системи. Пізніше в китайській філософії для пояснення їх взаємодії з'явилась категорія Великої межі з її загальновідомим графічним зображенням: . А спочатку походження і взаємодія Ян та Інь розумілися як прояв Дао («Шляху») – першооснови світу і Світового Закону.

Так інтерпретувалася «впорядкованість» усього мінливого світу. У природі вона проявляється у взаємопородженні та взаємоподоланні п'яти першостихій – води, вогню, дерева, металу й землі, – що формують Всесвіт і всі його властивості [Див.: 593, с. 105]. Людське ж суспільство управляється Небом, що є найвищим божеством. За твердженням «Шу цзин», саме воно послало легендарному правителю Юю «Великий закон», що встановлює «порядок в етичних нормах і в правилах стосунків між людьми» [593, с. 104]. А в «Ши цзин» зазначається, що «Небо, народжуючи на світ людський рід, тіло й правило життя всім людям дає» [583, с. 95].

З культами Неба та Землі були прямо пов'язані народні вірування в міради духів, що мешкають на Землі (в Землі) й на Небі та безпосередньо впливають (позитивно або негативно) на життя, діяльність і долі людей. Щоб убезпечити себе від злих духів, що начебто діють лише прямолінійно, китайці здавна будували дахи будинків увігнутими, а вулиці – звивистими.



Серед безлічі духів головними були духи померлих предків. Люди вірили, що після смерті глави сімейства душа його мовбито поділялась на три частини й одночасно перебувала в Землі (у могилі й у навколишній природі), на Небі та в поминальній табличці з написаним на ній посмертним ім'ям, котра зберігалась у будинку його наступника. За повір'ям, померлий предок залишався божественним главою сімейства, його дух піклувався про життя та долю нащадків, а ті шанували його, здійснюючи з покоління в покоління жертвопринесення до його поминальної таблички [478, с. 86]. Культ предків всіляко підтримувався владою, яка здобувала можливість надати сакральний відтінок і своїм стосункам із суспільством. В «Шу цзин» також підкреслюється, що померлі предки правителів (ванів) тепер правлять на Небі, «у царстві духів», і звідти опікуються своїми нащадками на Землі та карають їхніх неслухняних підданих [593, с. 103].

Таким чином, як можна судити зі збережених джерел, у ранній період становлення Китайської цивілізації вже був сформований комплекс базових уявлень про цілісний світ, образно зафіксований в ієрогліфічному письмі. Сміслові само-віднесення комунікацій у цій самореферентній релігійно-філософській системі так чи інакше стосувалося пошуку формул упорядкованості навколишнього світу. Воно ж створювало призму (код розрізнення), через яку сприймалися природа, людина, суспільство. Суспільна структура відображала відносно ранній етап переходу від сегментарної форми системної диференціації до поділу суспільства на центр і периферію. Але вже осмислювалася в категоріях свого роду «піднебесного» ієрархічного порядку. В «Ши цзин» вперше з'явилась самоназва Китаю – Чжунго, себто «Серединна держава» як центр усього піднебесного світу. Її ванові – Синові Неба підпорядковувалася чітка ієрархія знаті з чжухоу, цинів, дафу та найнижчої верстви управлінської

аристократії – ши. Нижче стояв простий люд, що складався з селян, ремісників і торгівців.

Селянство, що становило основну масу населення, об'єднувалося в традиційні сегментарні спільноти двох типів. Один із них – це міцний патрилійний клан (патронімія), до якого належали сім'ї, що мали спільного предка по чоловічій лінії, котрий, вважалось, і після смерті керує кланом (з Неба). У справи клану держава втручалась мало. Другий – залежна від держави, котрій належала верховна власність на землю, територіальна община.

Та велика держава вже у VIII ст. до н.е. розпалась, а між самостійними місцевими правителями з часом розгорілися запеклі міжусобні війни, що поклали початок періоду Чжаньго («Воюючих царств») – 475–221 рр. до н.е. Нові історичні обставини стали викликом для китайських інтелектуалів, передусім із числа ши. В рамках єдиної культурно-цивілізаційної матриці започатковувалися філософські школи як комунікативні системи зі своїми смислокодами.

У періоди Чуньцю і Чжаньго певним впливом користувалися даосизм, моїзм та легізм. Головною категорією в світорозумінні даосизму, засновником якого вважається Лао-цзи (VI ст. до н.е.), виступає Дао. Це безособовий безіменний Абсолют, джерело, корінь і призначення всіх речей, явищ і людей: «Дао народжує одне, одне народжує два, два народжують три, а три народжують всі сутності. Всі сутності носять у собі інь і ян, вони наповнені ци і утворюють гармонію» [135, с. 128]. Тут «одне» – це споконвічні ци, «два» – це інь і ян, «три» – інь, ян і продукт їх з'єднання, що співвідносяться з Небом, Землею та Людиною [526, с. 162]. Віровчення даосизму кличе до відновлення людського безсмертя, а шлях до нього передбачає суспільне не діяння й повернення обличчям до природи. Як писав Чжуан-цзи (кін. IV – поч. III ст. до н.е.), досконаломудрий

«пристосовується до природи й дотримується природної течії» [570, с. 254].

Засновник моїзму Мо-цзи (V ст. до н.е.) зразком для наслідування називав Небо, яке «виявляє загальну любов і годує всіх» [372, с. 180–182].

Легізм, або школа фацзя (законників), в основу суспільного устрою пропонував покласти не «загальну любов», а суворе законодавство. Ще в VII ст. до н.е. ідейний попередник легізму Гуань Чжун закликав «правити країною, застосовуючи закон» [118, с. 49]. На думку ж основоположника вчення Шан Яна (IV ст. до н.е.), правитель «повинен карати ще до того, як скоєна провина, тоді щезнуть і тяжкі злочини» [572, с. 223]. А Хань Фей апелював до Дао як «єдиного принципу» для правителя [552, с. 226] (докладніше про ці течії та їх роль в історії Китаю див. у монографії: [255, с. 160–164]).

Універсальною ж філософсько-етичною (а по суті – й релігійною) системою Китаю, з II ст. до н.е. – його державною ідеологією судилося стати конфуціанству. До нього, мабуть, найбільше відноситься твердження російського китаєзнавця М.Л.Титаренка, що «китайська філософія й китайська цивілізація найтіснішим чином зв'язані в органічне ціле» і що ця філософія стала «ключовим нормативним компонентом розумової діяльності людини та її стосунків із державою, соціальними інституціями, родиною тощо» [517, с. 43].

Конфуціанське світорозуміння спиралося на ту картину світу, що була відображена в уже розглянутих текстах чжоуської доби: не дарма вони ввійшли в конфуціанське «П'ятикнижжя». Та й основоположник вчення Конфуцій (551–479 рр. до н.е.) постійно наголошував: я не створюю нове, я відтворюю старе. Для цього світорозуміння було характерним сприйняття світу як цілісної системи, де все взаємопов'язане й упорядковане: Небо, Земля, природа, людина та її

діяльність, держава, чиновництво тощо. Але в рамках цієї системи координат Конфуцій у ключовій праці «Лунь юй» («Бесіди та міркування») головну увагу зосередив на питанні облаштування суспільного життя, етики взаємин у ньому відповідно до загальносвітового порядку. Слід звернути увагу на те, що, на відміну від Лао-цзи, він не шукав джерело цього порядку за межами світу. Дао для нього – це насамперед добродійний перебіг процесів суспільного й людського життя, залежного і від Неба, і від окремої особистості. Носіями дао виступають особистість, держава, людство. Причиною людських і суспільних негараздів є порушення людьми правил, які були встановлені Небом і яких свято дотримувались «древні».

Таке іншо-віднесення комунікацій у комунікативній системі конфуціанства формує для неї свій код розрізнення у сприйнятті навколишнього світу, побудований за схемою дотримання/недотримання моральних правил. За цим кодом самі люди поділяються на дві категорії: цзюньцзи – «благородних мужів» та сяожень – «низьких (маленьких, нікчемних) людей».

У результаті смислове само-віднесення комунікацій у конфуціанстві (свого роду «віровчення») будується навколо формування образу цзюньцзи. Він повинен точно «вписатися» в ідеалізовану конфуціанську картину світу, котра органічно поєднує культ Неба, культ правителя як Сина Неба, культ померлих предків, традиційні стосунки в общині й патронімії, завдання ефективного державного управління, ритуали. Відома й зрозуміла кожному родинна модель, заснована на принципі «предки–нащадки», «батьки–діти», «старші–молодші», виявляється цілком придатною для опису як «правильного суспільства», котре, мовляв, уже було у древніх, так і всього світоустрою, що регулюється більш загальним, але по своїй суті аналогічним принципом «Ян–Інь».

Небо – Земля, Небо – Син Неба, правитель – піддані, духи предків (на Небі) – нащадки, чиновники – підлеглі, батьки – діти – все це лише конкретні прояви єдиного принципу. І той, хто здатен ним повсякчас керуватися, може стати цзюньцзи. Він є найвищим носієм суспільної моралі, йому властиві п'ять головних чеснот: **жень** – людяність, людинолюбство; **і** – обов'язок, справедливість; **лі** – дотримання норм і правил поведінки, ритуалів; **чжи** – мудрість, знання давніх книг; **сін** – вірність, відданість (підданих – імператорові, підлеглих – начальникові, дітей – батькам тощо). Крім того, взагалі кожен має обов'язково проявляти **сяо** (синівську шанобливість) – беззавітно служити батькам, дотримуючись ритуалу, та демонструвати найвищу повагу до старших за віком чи за статусом. Взагалі ідея покірності згори донизу – одна з головних в етиці конфуціанства [66, с. 37].

Визначальною серед чеснот Конфуцій вважав лі. Ритуал сам по собі є відтворенням, імітацією космічних процесів, у ньому органічно зливаються релігійні обряди й світські церемонії, через що він зближується з етикетом [6, с. 88–89]. У Конфуція він прямо пов'язаний із жень: «Стримувати себе, з тим щоб у всьому відповідати вимогам ритуалу, – це і є людинолюбство» [317, с. 159]. Ритуал створював комунікативні підстави для консолідації суспільства. Адже він, за визначенням В.В.Малявіна, є «форма і середовище комунікації, котра виявляє самі межі повідомлення. У ритуалі й через нього повідомлення стає чистою комунікаційністю» [220, с. 62]. Людина сприймалася через призму виконання нею численних правил. Дотримуватись лі – означало «зберегти обличчя», а відтак і свій статус у суспільстві. Порушувати лі – значило «втратити обличчя» і статус. У соціальній сфері ритуал закріплював властиву сегментарним спільнотам «взаємність», котру, до речі, й Конфуцій вважав тим «одним словом», яким можна керуватися все життя: не роби іншим

того, чого не бажаєш собі [317, с. 167]. Дотримання ритуалу, передусім сяо, і верхами, і низами суспільства зміцнювало державу політично: «Якщо у верхах дотримуються ритуалу, народом легко управляти» [317, с. 166]. Нарешті, правила моралі мали регулювати й економічні відносини: «Благородний муж думає про мораль; низька людина думає про те, як би краще влаштуватися. Благородний муж думає про те, як би не порушити закони; низька людина думає про те, як би мати зиск» [317, с. 148].

Слід зазначити, що в ієрархічній системі китайського суспільства звання благородного мужа Конфуцій відносив лише до освіченої знаті, хоча й установлював для його носіїв високі моральні вимоги. Якщо ж виявляти кінцеву мету життя цзюньцзи (як своєрідний аналог спасіння в релігійних системах), то нею було його моральне «безсмертя» в пам'яті поколінь, передусім його нащадків. На сяожень, зазвичай простих людей, воно у філософії Конфуція не поширювалось.

Конфуціанство до того як стати державною ідеологією (чи релігією) Китаю також зазнало деяких змін порівняно з ученням його засновника. Реагуючи на суспільні процеси періоду Чжаньго, конфуціанські вчені наповнювали його новими смисловими відтінками. Так, один із найбільш послідовних конфуціанців, Мен-цзи, підкреслюючи «добру природу» людини, закликав до створення «гуманного правління», при якому конфуціанські сановники могли б зміщувати правителя, котрий зловживає владою. А ось Сюнь-цзи, зважаючи на реалії суспільного життя, услід за легістами характеризував людську природу як злу й наполягав на органічному поєднанні лі і фа – ритуалу і закону. Він писав: «...Необхідний вплив на людину за допомогою виховання і закону, потрібно примусити її дотримувати норм ритуалу й виконувати обов'язок» [509, с. 200]. Утім, це не зблизило легізм і конфуціанство, і в короткий період правління династії Цинь конфуціанські книжники зазнали

найжорстокіших переслідувань. Сотні з них були закопані живцем. Конфуціанські книги повсюдно спалювались.

Та вже в перше століття династії Хань нова влада в пошуку надійної державницької ідеології звернула свої погляди якраз на конфуціанство. Одночасно й саме це вчення еволюціонувало в напрямку ледь не універсальної філософії. З одного боку, воно успішно освоювало концепти інших філософських шкіл, насамперед даосизму, інтегруючи їх навколо власного морально-етичного стрижня. У працях конфуціанців ханьської доби (Дун Чжуншу та ін.) осмислювалась космологія світу, до якої раннє конфуціанство було байдужим. Концепція гармонії всього світоустрою на основі ци, єдиного Дао, п'яти першоелементів, взаємодії Ян та Інь робила значно більш переконливою необхідність такого ж гармонійного устрою суспільства. П'ять чеснот цзюнь-цзи були прямо пов'язані з п'ятьма першоелементами світу і здобули космологічний вимір, а разом з тим – священний статус [45, с. 142–143]. «І цзин» увійшла до офіційного конфуціанського канону – «П'ятикнижжя». Пізніше у даосизму була перейнята філософська концепція Великої межі. Проте даосистську релігійну ідею Дао як поза-світового (над-світового) Абсолюту конфуціанство не сприйняло й інтерпретувало Дао як внутрішньо-світовий феномен у різних його проявах.

У I тис. н.е. викликом для конфуціанства став буддизм. Засвоєння ряду його ідей дало життя неоконфуціанському вченню Чжу Сі (1130–1200 рр.), котрий розробив свої версії техніки «спокійного сидіння» (конфуціанської медитації) й концепції розуму-серця. Чжусіанство показало, що для конфуціанця головним є не шанування Неба в культурі, а пошук його всередині себе [Див.: 172, с. 406]. Йому вдалося, таким чином, з'єднати метафізичний і моральний виміри конфуціанського Дао й закріпити панівне становище конфуціанства в китайській культурі.

З іншого боку, конфуціанство успішно пристосувалось до умов уже створеної великої централізованої імперії. Йдучи дорогою, прокладеною Сюнь-цзи, воно інтегрувало в себе цілий ряд постулатів легізму, передусім стосовно необхідності сильної державної влади, дієвих імперських законів, дисциплінованого чиновництва, причому сформованого не лише з представників родової знаті. Однак ці державні інститути воно наповнило власним змістом. Їхнє функціонування мало регулюватися конфуціанськими правилами (лі), що узгоджувалися з уявленнями про світовий порядок та з фундаментальним принципом сяо – «синівської шанобливості». Цей принцип був укорінений у традиційній китайській родині (й патронімії), визначав її устої та світогляд, знаходив релігійне обґрунтування в культурі предків і батьківської влади. Як писав французький сінолог М.Гране, «китайці говорять про батька, як немов би говорили про державця, відмічаючи, що він <...> «янь», подібний до «Неба», що він наказує синові, як Ян наказує Інь» [114, с. 259–260].

Саме ці віковічні народні «правила», зрозумілі й відомі кожному, конфуціанці вважали за можливе й необхідне покласти в основу владної системи комунікацій, навчивши їм усю бюрократичну ієрархію. Укладені конфуціанцями в V–II ст. до н.е. «Записки про ритуали» («Лі цзи»), що містили 300 основних правил, також увійшли в «П'ятикнижжя». Н.Луман висловлював сумніви, що й прості китайці вважали фундаментом імперії конфуціанську етику [309, с. 92]. Та, певно, слід визнати слушною думку Л.С.Переломова, що хоча «переважна більшість селян регіону, як показала історія, не знала всіх Правил-лі, перелічених у «Лі цзи», проте всі без винятку норми, котрими вони керувались у повсякденному житті, були зафіксовані в цій пам'ятці» [404, с. 162–163].

Отже, щоб добитися покірливості й шанування влади з боку народу, необхідно було «поріднитися» з ним, демонструвати власну



поведінку згідно з принципом сяо, засвоїти і зміст, і всю філософію конфуціанської етики. Керуючись ідеалом цзюньцзи та правилами-лі, чиновництво могло тепер вивищитися над законом і справді стати панівною верствою в суспільстві.

Конфуціанська мораль стала для всієї імперії універсальним медіумом комунікацій. Вона встановлювала моральні критерії для всіх функціональних сфер. У царині здійснення державної влади впроваджувались обов'язкові правила й ритуали для імператора й кожного рангу чиновників. І якщо в комунікаціях цих «благородних мужів» головною мала бути їхня внутрішня готовність дотримуватись лі, то простолюдинам (сяоженъ) адресувались примусові норми закону. Але й для одних, і для других обов'язковим був принцип сяо. У конфуціанській картині світу він пронизував усі ієрархічні системи, що трактувалися як родини з відповідними обов'язками й правилами для «нижчих» чи «молодших»: Небо – Піднебесна; Небо – Син Неба; імператор Піднебесної («батько») – чиновники («старші сини») – народ («молодші діти»); глава родини – члени родини.

Законодавство повинне було узгоджуватись із лі та забезпечувати дотримання сяо по всій суспільній ієрархії. Формувалась відповідна структура смислових очікувань стосовно суспільних комунікацій. Розрізнялись комунікації припустимі й неприпустимі. Останні жорстоко викорінювались. Так, хоча влада всіляко заохочувала доносництво, та за доноси на батьків чи родичів, що вчинили злочин, найжорстокіше покарання передбачалося якраз для донощика. «Кожен, хто доніс на діда, бабу, батька або матір, підлягає задушенню», – гласив закон [Цит. за: 404, с. 166]. Послідовний захист сяо забезпечував владі успішні комунікації з народом і здебільшого лояльність останнього.

Той же універсальний принцип виступав головним моральним регулятором і всієї соціетальної сфери. Конфуціанство трактувало

державу як велику родину, а родину – як малу державу, прирівнюючи главу сімейства до такого собі «правителя». Інтегрована на базі релігійного культу предків, родина (клан) являла собою неподільне колективне ціле, де індивід мав значення тільки як частинка цього цілого. Вона ж виступала моделлю організації для територіальної (сусідської) общини, в котрій також панували норми взаємності, а влада згідно з принципом сяо належала фу-лао («отцям-найстаршим») та сань-лао («трьом-найстаршим»). Конфуціанська бюрократія всіляко підтримувала ці общинні устої, волюючи в зборі податків, організації громадських робіт тощо мати справу з авторитетними лідерами общинного самоврядування, а не з окремими общинниками. Для общин і, рідше, для кланів встановлювалась кругова порука. За серйозні злочини законодавство передбачало смертну кару не лише для злочинця, але й для його родини та сусідів.

Сферу економіки конфуціанство регулювало дещо меншою мірою. Тут ситуація часто залежала від поточного стану господарства й реальної можливості держави впливати на нього. Однак і конфуціанство у властивому йому дусі формувало певні ідеали, зокрема, виконання підданими обов'язку перед державою та «батьківської» турботи влади про народ. Держава виступала верховним власником на землю, організатором і контролером сільськогосподарського виробництва, забирала надлишки врожаю в урожайні роки (зазвичай, 1 із кожних 10 років) і розподіляла його у найневрожайніші, по суті, рятуючи народ від голодної смерті. Селянин отримував від держави наділ або орендував землю у землевласника й віддавав землевласникові чи державі значну частину врожаю. А ремісник узагалі працював за державними «замовленнями». Територіальна община також часто формувалася й трансформувалася державою. Для виконання повинностей перед державою та

гарантування сплати податків селянські двори об'єднувалися в 5-двірки, 25-двірки, 125-двірки тощо.

Водночас у своїх комунікаціях відносно економічної діяльності конфуціанство вводило для неї загальні моральні критерії. Протягом двох з половиною тисячоліть у ньому не припинялись дискусії стосовно співвідношення економічного зиску й морального обов'язку та ступеня обмеження першого другим. Сам Конфуцій вважав прагнення зиску властивим для сяожень, тоді як цзюньцзи завжди мав думати про мораль [317, с. 148]. Як відзначає китайський дослідник Чень Кайке, в часи Конфуція й Мен-цзи виникла концепція «за допомогою обов'язку обмежувати зиск»; в епоху Сун (960–1279 рр.) існувала ідея «зберегти обов'язок, знищити зиск»; в епохи Мін (1368–1644 рр.) та Цин (1644–1911 рр.) утвердилась концепція «поєднання обов'язку і зиску» [571, с. 40]. Остання концепція у другій половині ХХ ст. була покладена в основу ідеології «моральної економіки» на підприємствах ряду країн Східної Азії, що значною мірою забезпечило їм шлях до економічного процвітання без нищення власних цивілізаційних устоїв.

Оскільки основу освіти становило вивчення під наставництвом шеньши творів конфуціанської класики, то виходило, що впродовж тисячоліть не переривалась традиція передачі з покоління в покоління вже фактично сакрального знання, не припинялась комунікація Конфуція з його ідейними нащадками. Вкупі з не менш священним ієрогліфічними письмом вона забезпечувала трансляцію незмінних основоположних принципів китайської культури.

Концентрація ж уваги саме на морально-етичній складовій цієї культури дозволяла останній успішно пристосовуватись до змін у самому суспільстві та в його навколишньому світі, абсорбувати ті чи ті технічні й технологічні новації без шкоди для всієї багатоскладової китайської картини світу. Достатньо сказати, що конфуціанські

поняття й висловлювання етичного характеру увійшли в сучасну китайську мову в складі двоскладових словосполучень, чотирьохскладових фразеологізмів, різних слововживань. Вони становлять ядро семантичного поля етичних категорій і вписані в ціннісну систему сучасного китайця. Так, ієрогліф жень входить на першому місці у 22 двосклади, а в 15 має родове значення [512, с. 90, 102].

Тим часом така освіта зазвичай мала загальну гуманітарну (етичну, управлінську, політичну) спрямованість. Знання природничого характеру якщо й передавались, то скоріш як елементи філософського осмислення світу. Конкретних же знань, необхідних в управлінській діяльності в тій чи тій суспільній сфері, конфуціанські чиновники змушені були набувати самостійно, спілкуючись із «фахівцями» (селянами, ремісниками, торговцями тощо) або знайомлячись із відповідними книгами. Слід зазначити, що в Китаї вже на початку I тис. був винайдений папір, а до його кінця – і книгодрукування. Серед різноманіття книг, що видавалися в імперії в II тис., було чимало трактатів на релігійно-філософські теми, написаних буддійськими ченцями чи даоськими священиками, зустрічались книги на теми медицини, астрології, астрономії, деяких питань історії техніки тощо. Але книговидання було прерогативою держави та чиновництва й обслуговувало насамперед комунікацію влади в суспільстві в конфуціанському дусі. Таким чином, книгодрукування як засіб комунікації лише обслуговувало потреби багатофункціонального центру, а не сприяло від-диференціації функціональних систем, як це сталося на Заході, де книгодрукування з'явилося значно пізніше, в XV ст., але уможливило зміну самої форми системної диференціації суспільства.

У Китаї нічого подібного не сталося, й тоді, коли в Європі швидко формувалися окремі функціональні системи, зокрема,

економіки, політики, науки, а особливо виробництва, що переходило на індустріальні рейки, в Китаї зберігалося традиційне ієрархізоване суспільство, засноване переважно на аграрному виробництві. Раніше він контактував з різними цивілізаціями, в тому числі з середньовічним християнським Заходом, що постав перед ним в особі португальських мандрівників, торговців і місіонерів. Щось у них переймав, але здебільшого відкидав. Та коли в ХІХ ст. він зіткнувся з «новим», індустріальним, Заходом, то виявився перед ним безсилим і змушеним принизливо відкрити свою територію для фактично безконтрольної діяльності західного торговельного та промислового капіталу, християнських церков, освітніх закладів тощо.

У той же самий час і перед таким же «викликом» Заходу опинилась і Японія, де традиційні синтоїстські комунікації [Див.: 225; 384] здавна перепліталися з конфуціанськими. Але там влада (і власність) була розосереджена між трьома центрами (сьогун, імператор і місцеві князі), конфуціанська освіта була підпорядкована синтоїстській картині світу, а конфуціанська етика специфічно поєднувалась із традиційною мораллю селянської общини, самурайським кодексом честі та буддійською релігійністю. Відсутність єдиного релігійно-владно-власницького центру, строкатість і розпорошеність комунікаційних систем, укупі зі схильністю японської культури до зовнішніх запозичень з наступною їх асиміляцією, сприяли відносно успішному підключенню низки функціональних сфер японського суспільства до комунікацій відповідних від-диференційованих функціональних систем, що поширювались із Заходу і ставали світовими.

У Китаї ж уніфікована конфуціанством і впорядкована конфуціанським чиновництвом централізована система суспільних комунікацій такої гнучкості в приєднанні до зовнішніх функціональних систем комунікацій не допускала. Крім того, смисли

комунікаційних систем Заходу настільки різко відрізнялись від смислів конфуціанської системи, що скільки-небудь адекватний їх «переклад» був неможливий [Див.: 404, с. 185]. На зламі XIX–XX ст. Китай уже був напівколонією і в його колоніальному поділі брала участь навіть Японія.

Для здійснення модернізації країни було недостатнім повалення влади правлячої династії – через її маньчжурське походження це було якраз нескладно. Потрібно було демонтувати всю стару структуру бюрократичної ієрархії. Але це було рівнозначно підриву конфуціанства, носієм якого вона була. А підрив конфуціанського впливу у суспільстві означав підрив давніх цивілізаційних устоїв Китаю та ввергнення його в довготривалий хаотичний і конфліктний процес суспільних трансформацій.

Після Сінхайської революції та проголошення Китайської республіки модернізація, тобто під'єднання до світових функціональних систем, виявилась справою надскладною. У суспільстві, вихованому в дусі «синівської покори» державі, після повалення династії Цин виник вакуум влади, який заповнювався то генералами-мілітаристами, то диктаторськими режимами на кшталт гоміньданівського чи комуністичного з їх численною партійно-державною бюрократією, побудованою, до речі, за зразком радянської. Ідейні смисли черпались із європейської соціально-ліберальної або комуністичної ідеології, що дозволяло панівним верствам Китаю комунікувати з зовнішнім світом зрозумілою для того мовою та запозичувати ті чи інші його досягнення в різних функціональних сферах.

У внутрішніх же комунікаціях доводилося апелювати до знайомої всім конфуціанської спадщини. Ще у «Лі-цзи» були чітко сформульовані дві концепції суспільства: 1) найдавнішого, ідеального – датун (великого єднання), коли «Піднебесна належала всім», «своя

частка була у чоловіка, свій прихисток у жінки» й «не годилося [працювати] лише на себе», і 2) наступного, менш досконалого – сяокан (малого благоденства), коли «Піднебесна стала надбанням [однієї] родини», «добро і сили [бережуть] для себе», за допомогою обов'язку й ритуалу впорядковують стосунки правителя і підданих, «встановлюють порядок, намічають межі полів і общин» [300, с. 100–101]. Сунь Ятсен, Чан Кайши та керована ними партія Гоміньдан робили акцент на сяокан як на найближчій меті й через цю категорію пробували доводити до суспільства європейські ідеали соціал-демократії. У свою чергу, Мао Цзедун і керована ним Компартія Китаю (КПК), що спиралась передусім на селянство, трактували сяокан негативно – як символ багатства та приватновласницького інтересу, а свою головну мету – комунізм – пропагували в дусі датун, китаїзуючи в такий спосіб марксизм.

Уже після смерті Мао Цзедуну новий лідер Китайської Народної Республіки (КНР) Ден Сяопін поступово змінив зміст і стиль владних комунікацій. Він оголосив курс «чотирьох модернізацій»: у сільському господарстві, військовій галузі, промисловості, науці й техніці. Вони були спрямовані на створення «соціалістичної ринкової економіки», а стратегічною метою стала побудова в Китаї сяокан – суспільства середньозаможного життя. Відкривались шляхи для комунікацій з рештою світу.

Результати не забарилися. В економіку країни широким потоком пішли іноземні інвестиції й сучасні технології, при низькому рівні оплати праці та високій трудовій дисципліні китайського народу Китай за два десятиліття перетворився на «майстерню світу», заповнивши в умовах глобальної економіки світові ринки своєю недорогою продукцією. За тридцятирічний період (1978–2008 рр.) ВВП КНР у порівнянних цінах зріс у 15 (!) разів [219, с. 75], а за паритетом купівельної спроможності національної валюти був другим

у світі й становив понад 50% від ВВП США. У країні з населенням понад 1,3 млрд. людей була розв'язана проблема гострої нестачі продовольства. З'явився відносно заможний середній клас, головним чином у містах. Десятки тисяч китайських студентів заповнили університетські аудиторії зарубіжних країн, передусім західних, а в самому Китаї кількість студентів вищих навчальних закладів зросла до 30 млн. – у 15 разів. Були створені нові потужні наукові центри в університетах та в Академії Наук. Китай став запускати на навколоремну орбіту пілотовані космічні кораблі. В будинки китайців прийшли Інтернет і цифрове телебачення.

Все це було яскравим проявом включення функціональних сфер Китаю в світові соціальні системи. Але воно було далеко не всеохоплюючим. Воно мало торкнулося більшості населення, особливо сільського. А головне – воно практично не охопило сферу політики, зокрема, внутрішньої. Довго залишались непорушними й ідеологічні установки на кшталт «соціалістичного курсу», «диктатури пролетаріату», «керівництва КПК», «марксизму-ленінізму та ідей Мао Цзедуна». Та це не означає, що зберігається тоталітарний комуністичний режим радянського штибу (якщо він узагалі таким був). Проголошення на початку 1980-х років деяких економічних свобод швидко відродило віковічні традиції соціальної комунікації, що й у XX ст. підспудно жили в низових ланках китайського суспільства – родині, клані, місцевій общині. Ці традиції конфуціанського типу (принципи сяо, лі та ін.), котрі так і не викорінив маоїстський режим з його політикою народних комун, стали підмур'ям для розквіту сімейної економіки та налагодження ефективного менеджменту на підприємствах та у фірмах.

Цей конфуціанський менеджмент значної мірою забезпечив економічний прорив Японії, Сінгапуру, Тайваню, Гонконгу, Південної Кореї, ставши зразком ефективною форми системи організації в усій



світовій системі економіки. Тепер же він успішно застосовується в КНР, де ще, однак, доводиться докладати зусиль для перенесення «родинних» комунікацій на весь колектив фірми. Ще однією перевагою Китаю в його адаптації до світових систем є традиційний конфуціанський культ освіти, зараз уміло «переключений» на здобуття сучасних знань в усіх галузях науки.

Здатність норм і принципів конфуціанства пристосуватись до сучасних умов зайвий раз указує на його універсалістський характер. У Китаї відбувся дрейф владних комунікацій спочатку в бік соціал-демократичних установок (введення в КПК поряд з робітниками й селянами «третього представництва» – бізнесменів і підприємців), а потім і підтримки конфуціанства. Принцип хе (єдність у розмаїтті) відтворений у Конституції КНР. У школах відновлюється традиція завчання напам'ять уривків із канонічного «Чотирикнижжя». В Китаї працює потужний Фонд Конфуція, а в зарубіжних країнах урядом КНР створено 100 Центрів Конфуція. Конфуціанство інтегроване в офіційну ідеологію КПК, де йому відведена роль головного морального регулятора суспільних комунікацій. У прийнятій КПК «Програмі зміцнення норм громадянської моралі» використано принцип «зразкової поведінкової моралі», а функції цзюньцзи зобов'язані виконувати «члени партії й керівні працівники». Усі громадяни повинні ставити на перше місце не зиск, а обов'язок, тобто служіння всьому суспільству [Див.: 404, с. 221–239]. Це відповідає концепції «моральної вигоди», сформульованій японським ідеологом «конфуціанського капіталізму» кінця XIX – початку XX ст. Е.Субісавою: «...Слід добиватися вигоди для своєї компанії, але одночасно слід добиватися державної й суспільної вигоди» [Цит. за: 571, с. 56]. Ця максима в XX ст. була використана державою в більшості країн Східної Азії.

Тож ми є свідками відродження класичної тріади: знання – дії – моральність, яка відігравала роль стрижня всієї історії китайської філософської й суспільно-політичної думки [518, с. 528–529]. Комуністична влада Китаю «дозує» включення Китаю в світові функціональні системи комунікацій, запобігаючи «розмиванню» комунікацій китайського соціуму в цих глобальних системах. Та чи вдасться їй і надалі регулювати цей процес, з огляду на важкорозв'язувані внутрішні проблеми країни (демографічну, екологічну тощо) та непередбачувані процеси в самих глобальних системах, покаже час.

### 5.3. Західна цивілізація

Сучасні цивілізації західної гілки – Західну, Латиноамериканську, Євразійську – об'єднує вже те, що всі вони християнські, хоча їхнє формування відбувалося під впливом різних напрямків у християнстві – протестантизму, католицизму, православ'я. Найпомітніша їхня відмінність від цивілізацій Сходу полягає у відсутності жорсткої регламентації життя людини та суспільства на основі релігійних норм і правил, у відносній свободі вибору для них, оскільки, як ми далі побачимо, християнство не встановлює численних жорстких норм і правил. Цією своєю особливістю вказані цивілізації значною мірою завдячують їхній історичній попередниці – Античній цивілізації, що охоплювала дві споріднені субцивілізації: Давньогрецьку (від дорійського завоювання Греції в XII ст. до римського завоювання в сер. I ст. до н.е.) та Давньоримську (від створення Риму в 753 р. до н.е. до зруйнування Риму варварами в 476 р. н.е.).

Про ступінь спадкоємності Античної й Західної цивілізацій, її відмінність від цивілізацій Сходу та своєрідність у науці висловлюються різні думки [Див.: 141; 397, с. 256–488; 150; 498, с.

18–202; 84, с. 92–105; 370, с. 355; 304, с. 125–150] (докладно про це – в монографії [255, с. 177–180]). Незаперчним же є той факт, що Західна цивілізація утворилась на руїнах Західної Римської імперії. Тому якщо не смисли, то стилі його комунікативної системи були відтворені в державах нової цивілізації. Як пише англійський історик Майкл Грант, «досягнення Риму в галузі права й громадянськості, у веденні сільського господарства, у методах керування державою послужили основою для формування національних держав, у котрі одна за одною стали перетворюватись західні провінції» [115, с. 387].

Західна цивілізація сьогодні включає в себе країни Західної й Центральної Європи (насамперед католицькі й протестантські), а також США, Канаду, Австралію, Нову Зеландію, тобто країни, повністю сформовані вихідцями з Європи (головним чином англійцями). Ця цивілізація виникла наприкінці V ст. н.е., коли після руйнування Риму були утворені германські варварські королівства. Вона продемонструвала настільки високу динаміку еволюції, що в ній відбулася зміна форм системної диференціації суспільства. Її історію до сьогодення умовно можна поділити на два якісно різні періоди: I – з V до XV ст. – період ієрархічно побудованого середньовічного християнського суспільства; II – з XVI ст. – період від-диференціації й самостійної, хоча й взаємоузгодженої, еволюції функціональних соціальних систем.

Така специфіка Західної (на початку – Західноєвропейської) цивілізації була зумовлена тим, що комунікації особистості в ній ніколи не були до останку «поглинені» якоюсь закритою релігійно-політико-економічною системою сегментарного чи стратифікаційного типу. Цьому сприяли різні чинники, серед яких слід виділити: природно-кліматичні умови Західної Європи, що спонукали до індивідуальної, а не общинної, як на Сході з його іригаційними системами, сільськогосподарської праці; різноманіття етносів, що

формували нову цивілізацію в постійній культурній взаємодії; спадщину Античної цивілізації в культурній, політичній, правовій, економічній тощо сферах; а передусім – християнство, котре, говорячи словами А.Тойнбі, послужило своєрідною «лялечкою», що в особливій, релігійній формі передала новому суспільству духовні надбання попередньої цивілізації, а головне – забезпечило загальну смислову й стильову єдність комунікацій у цьому суспільстві, не перекривши шляхів для його системної еволюції.

Християнство, що його сьогодні сповідують 34% населення планети [613, с. 211], виникло майже два тисячоліття тому на завойованому Римом елліністичному Близькому Сході. Найважливішими джерелами формування нової системи комунікацій були юдейське релігійне вчення та його Святе Письмо (Старий Заповіт у християнстві), антична філософія, стилістика деяких східних культів (перського мітраїзму тощо). А звернена вона була не до якихось окремих народів чи соціальних груп, як низка інших релігій, а безпосередньо до людини, до особистості як такої, й від початку претендувала на роль універсальної, «вселенської» релігії.

Її соціальними носіями й поширювачами виступили мандрівні ремісники, комунікативно відірвані від споконвічних усталених сегментарних спільнот – родових, племінних, територіальних, у той час як релігійність прив'язаного до природного середовища селянства зазвичай спрямовувалась на пошук засобів магічного впливу на це середовище. Для християн Римської імперії слова селянин («raganus») і «язичник» були синонімами (пор. з укр. «поганин»). М.Вебер спеціально зазначав, що християнство було спочатку саме «вченням мандрівних ремісників, специфічно міською релігією за своїм характером і залишалось такою в усі часи свого зовнішнього і внутрішнього розквіту – в античності, в середні віки, в пуританізмі» [75, с. 45]. Проте воно здобуло прихильників у соціальних низах

суспільства в Римській імперії, швидко було організоване в церкву, а з IV ст. н.е. стало державною релігією імперії.

Серцевину християнської системи комунікацій становить Святе Письмо – Біблія, що складається з книг Старого й Нового Заповіту. У Святому Письмі іншо-віднесення комунікацій («картина світу») в загальних рисах будується переважно на основі Старого Заповіту. Бог створив світ із нічого протягом шести своїх, божественних, днів. Були утворені «твердь земна» і «твердь небесна», відокремлені вода і суша, створені дерева, рослини, риби, птиці, звірі, а на шостий день – вершина творіння – людина. Вона була створена з «праху земного», але – за образом та подобою Божою і безсмертною, Богом була наділена душею й поміщена в райські умови життя, одержавши у володіння створений Богом світ [1 М. 1:1–31]. Утім, людина (перша пара людей – Адам і Єва) не могла рівнятися з Богом, не мала власного розуміння світу й була фактично «сліпим» знаряддям Божої волі. Певно, це й гарантувало їй щасливе райське життя.

Та Бог створив для людини можливість вибору й іншої долі. Він помістив у райському саду дерево пізнання добра та зла, заборонивши, однак, людям під загрозою смерті вкушати з нього плоди. Людина фактично перебувала в умовах свободи вибору («вірного» чи «невірного» – то вже інша річ). Спокушена дияволом (його наявність – ще одна обставина, що уможлиблювала вибір), який переконував, що вона не вмере, а в розумінні, знанні світу зрівняється з Богом і зможе жити без його вказівок, людина допустилася «перворідного гріха» – вкусила плоду з дерева пізнання. У неї й справді розкрилися очі: вона по-своєму, ілюзорно, почала бачити й розуміти світ. Зрівнятися ж із Богом їй було не під силу. За порушення заборони, за великий гріх і зарозумілість перші люди були покарані Богом: вигнані з раю, позбавлені безсмертя, приречені в поті лиця свого здобувати тяжкий хліб, а жінки – ще й у муках народжувати дітей [1 М. 2:15–17, 3:1–24].

Це покарання, звичайно, поширилось і на всіх нащадків Адама та Єви, що з'явилися на світ уже після гріхопадіння й вигнання з раю, тобто на все людство. Отже, смертність, хвороби, горе, лиха, війни, всі негаразди, що супроводжують людей, – наслідок їхньої гріховності. Що б вони не створювали на землі в своїй зарозумілості, відновити колись утрачене, досягти безсмертя й щасливого життя самі вони не змогли й не зможуть.

Далі в Біблії описується подальша історія єврейського народу та його стосунків з Богом у контексті сповнення Старого Заповіту (угоди) між ними. Християнство доповнює цю картину світу відповідно до Нового Заповіту – нової угоди Бога з людством через Ісуса Христа. Бог з любові до людини – найкращого зі своїх творінь – сам вирішив її спасти. Він послав до людей «Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не згинув, але мав життя вічне», «щоб через Нього світ спасся» [Ів. 3:16–17]. Син Божий з'явився серед людей в образі Ісуса Христа (Христос по-грецьки месія, спаситель) – Боголюдини, зачатої від Бога непорочним зачаттям через Святого Духа і народженої земною Дівою-праведницею Марією.

Власне, учення про Ісуса Христа, Його земне життя й діяння, принесену Ним жертву та її значення для людей становить основу християнського віровчення як учення про спасіння. Це й є само-віднесення християнської системи комунікацій, в якому сконденсована загальна внутрішня смислова єдність комунікацій віруючих християн. Христос виявився не Правителем, як те очікувалося за юдейськими пророцтвами, а Вчителем. Кожним своїм словом, кожним учинком Він указував людям шлях до відновлення втраченої богоподоби, спасіння на майбутньому Страшному Суді, повернення до раю й безсмертя. Головною на цьому шляху є беззавітна любов до Бога, яка проявляється в любові до ближнього.

Прийнявши ж на Голгофі страждання і смерть (власне, прийнявши на себе покарання людей за їхні гріхи, зокрема, за перворідний гріх), Ісус Христос відкрив для всіх людей саму можливість спасіння: «...і кров'ю Своєю Ти викупив людей Богові з усякого племені, і язика, і народу, і люду» [Об. 5:9]. А воскреснувши після смерті й вознісшись на небо, Він наочно показав праведникам і їхній майбутній шлях: «Бо так як в Адамі вмирають усі, так само в Христі всі оживуть, кожен у своєму порядку: первісток Христос, потім ті, що в Христові, під час Його приходу» [1 Кор. 15:22–23].

Та що означає стати на шлях спасіння? Зазвичай релігії приписують дотримання численних норм і правил поведінки й через мораль як універсальний медіум жорстко регламентують життя та діяльність індивіда<sup>1</sup>. У християнстві ж такої регламентації немає. Різноманітні приписи, що містяться в Старому Заповіті, адресовані юдеям. Християнство, щоправда, визнає Декалог – Десять Божих Заповідей, повідомлених єврейському народові. Із них шість прямо стосуються етики: Шануй свого батька та матір свою, щоб довгі були твої дні на землі, котру Господь, Бог твій, дає тобі! Не вбивай! Не чини перелюбу! Не кради! Не свідкуй неправдиво на свого ближнього! Не жадай дому ближнього свого, не жадай дружини ближнього свого, ані раба його, ані невольниці його, ані вола його, ані осла його – ані всього, що ближнього твого! [2 М. 20:12–17]. Та це поширені загальноетичні установки цивілізованого життя, здебільшого обстоювані й іншими релігіями осьового часу, а не якась специфічне впорядкування складно організованого суспільства.

Ісус Христос у Своїй знаменитій Нагірній Проповіді не заперечує цих традиційних етичних правил, за порушення яких у

---

<sup>1</sup> Це стосується й релігій авраамістичної традиції – юдаїзму та ісламу. Так, юдаїстська Тора нараховує 613 заповідей, з них 248 обов'язкових і 365 заборонних. В ісламі регламентує особисте і суспільне життя шаріат. Тільки для здійснення молитви розроблено понад 300 різних правил. А в Корані міститься близько 150 загальних приписів правового характеру.

суспільстві сформувалась навіть система покарань. Але Він піднімає рівень моральних вимог до індивіда на таку висоту, що вони вже не піддаються контролю відомими засобами суспільного регулювання. Судові (геєні огненній) підпадає не тільки той, хто вб'є, а й «кожен, хто гнівається на брата свого», не тільки той, хто чинить перелюб, а й «кожен, хто на жінку подивиться з пожадливістю» [Мт. 5:21–29]. Ще радикальнішими є вимоги «не противитись злomu» («коли вдарить тебе хто у праву щоку твою – підстав йому й другу») та любити «ворогів своїх», благословляти тих, «хто вас проклинає», творити добро тим, «хто вас ненавидить» [Мт. 5:39–44].

Відповідним чином формулюються й заповіді блаженства, що формують образ морального християнина. «Блаженні вбогі духом, бо їхнє Царство Небесне», блаженні «засмучені», «лагідні», «голодні та спрагнені правди», «милостиві», «чисті серцем», «миротворці», «вигнані за правду», ті, кого будуть ганьбити і гнати, «облудно на вас наговорювати всяке слово лихе ради Мене» [Мт. 5:3–11].

Зрозуміло, що настільки високі моральні вимоги мало узгоджувалися з існуючою практикою комунікацій цілого суспільства. Це суттєво відрізняло Святе Письмо християн від сакральних текстів інших релігій. Свого часу специфіку християнського морального ідеалу яскраво окреслив Л.М.Толстой. Він розрізняв два способи морального керівництва для шукаючої правди людини. Перший – це спосіб зовнішніх визначень та правил, коли людині даються певні ознаки вчинків, які вона повинна та які не повинна робити: «Дотримуйся суботи, обрізуйся, не кради, не пий хмільного, не вбивай живого, віддавай десятину бідним, не перелюбствуй, обмивайся й молися п'ять разів на день, хрестися, причащайся тощо». Такими, за Л.М.Толстим, є настанови «зовнішніх релігійних вчень – брамінського, буддійського, магометанського, єврейського, церковного, що хибно називається християнським». Іншим способом є



указування людині ніколи не досяжної для неї досконалості, прагнення до якої людина усвідомлює в собі. Людині наводиться ідеал, стосовно якого вона завжди може бачити ступінь свого віддалення від нього: «Люби Бога твого всім серцем, і всією душею твоєю, і всім розумінням твоїм і ближнього, як самого себе. Будьте досконалі, як Отець ваш небесний». Таке вчення Христа [525, с. 203].

Тут уже немає регламентації повсякденного життя для людини, що стала на шлях спасіння. Вона в своїх думках і діях завжди має уподібнюватись Ісусові Христові, а це означає – усвідомлювати, осмислювати, оцінювати й переоцінювати практично кожен свій життєвий крок. У цьому й полягає тягар відповідальної особистої свободи християнина, який приковує його увагу до власних дій і помислів, створює об'єктивні передумови формування в його характері й менталітеті індивідуалістських рис, що кореняться в самій ідеї індивідуальних зв'язків людини з Богом.

У той же час накресленого в Новому Заповіті морального ідеалу християнина було, принаймні, недостатньо для формування традиційної цивілізації з її ієрархічним упорядкуванням та універсальним медіумом комунікацій. Щоб за кодом розрізнення в релігійних системах комунікацій – праведне/неправедне – відповідально оцінювати процеси в складному й постійно змінюваному навколишньому світі й у житті самих віруючих, у вже завершеному Святому Письмі бракувало необхідної кількості критеріїв. Та й сам Ісус говорив: «Моє Царство не із світу цього» [Ів. 18:36].

Були необхідні коментування Святого Письма, пристосування його положень до всього розмаїття запитів віруючих та суспільних умов, а також формування відповідного культу, розширення й поглиблення впливу християнства на життя суспільства. Це стало справою Церкви, заснованої, як вважається, свв. апостолами в день

П'ятидесятниці – на п'ятдесятий день по Воскресінню Христовому, коли на них зійшов Святий Дух.

Взагалі поняття «церква» має різні значення – це і храм для богослужінь, і спільність усіх людей, об'єднаних вірою і єдністю Святого Духу, і організація духівництва та віруючих, згуртована спільністю вірувань, таїнств та відповідної обрядовості. В останньому випадку вона функціонує як соціальна система організації, тобто її комунікації мають форму рішень. Діяльність християнської Церкви як організації та її рішення переважним чином і забезпечили подальшу еволюцію християнської системи комунікацій.

Перш за все Церква виступила укладачем і хранителем книг Нового Заповіту. Вона ж формувала й відстоювала Святе Передання як Боже об'явлення й церковну традицію. До нього входять церковна літургія, іконографія, канони і звичаї Церкви, а головне – тексти: постанови Вселенських соборів, писання Отців Церкви та Життя Святих.

При цьому Православна Церква вважає, що Святе Передання завершене (переважно в рішеннях I–VII Вселенських соборів), подальшим змінам не підлягає, а в інтерпретаційному сенсі включає в себе й Святе Письмо [64, с. 30–40]. Католицька ж Церква трактує Передання як елемент віри, що постійно розвивається, і включає в нього рішення католицьких церковних соборів, папські енцикліки, твори Вчителів Церкви.

Але до IX ст., коли стали проявлятися ознаки розколу позірно єдиної Католицької (вселенської) Православної (ортодоксальної) Християнської Церкви, вона спромоглася виробити загальний християнський підхід до трактування більшості суспільних і богословських проблем. Цьому сприяло те, що на початку IV ст. християнство стало офіційною релігією Риму, а в 325 р. імператор Константин Великий скликав у Нікеї (Мала Азія) перший Вселенський

собор, зібравши на нього християнське духовенство з усіх куточків імперії. Собор формально засвідчив існування Церкви як організації (фактично на чолі з імператором), а головне – затвердив єдиний Символ Віри християн, пізніше розширений на II (Константинопольському) Вселенському соборі в 381 р. Ключовим його елементом є сповідання віри в Триєдиного Бога, тобто, Бога, єдиного в трьох лицах (іпостасях): Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Духа Святого. Сама єдність Св. Трійці постає як Господня тайна, у чомусь містична, проте вона може пояснити єдність Божої особистості й Божої присутності одночасно на небесах, серед людей, у самій людині, в церкві.

Із догмату Триєдності випливало й усвідомлення єдності й святості Церкви. Вона поставала як народ, з'єднаний єдністю Отця і Сина і Духа Святого. Якщо ж урахувати свідчення апостола Павла, що Церква – це Тіло Христове, Христос – Голова її [Кол. 1:18,24] і в ній живе Дух Святий, то влившись у Церкву людина вводиться в тайну Трійці, тайну сокровенного життя Бога. А оскільки, за апостолом Петром, крім імені Ісуса Христа, «під небом нема іншого Ймення, даного людям, що ним би спастися ми мали [Дії 4:12], то виходить, що «поза Церквою немає спасіння» (*salus extra ecclesiam non est*). Це твердження Карфагенського єпископа Кіпріана (III ст.) визначило основний лейтмотив смислових само-віднесень комунікацій у Церкві як самореферентній системі: через причастя, інші таїнства, повчання забезпечити єднання з Богом, і тим самим – спасіння, всім людям («Тож ідіть, і навчіть всі народи, християчи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів» [Мт. 28:19–20]).

З огляду на таку місіонерську спрямованість діяльності Церкви необхідно було вибудувати і смислові лінії іншо-віднесень релігійної системи комунікацій – стосовно її навколишнього світу, до якого

входило все, що належить до земного життя людей. Але в цьому світі вже існувала потужна і впливовіша за церкву організація із владної сфери – держава. Властива ж античності й середньовіччю традиція трактувати суспільні організації як «організми», «тіла» («тіло» на лат. – *corpus*, звідси пізньолат. *corporatio* – об'єднання, корпорація) породжувала проблему співвіднесення і взаємодії двох «тіл», котрі в ідеалі охоплювали одну й ту ж масу людей – «містичне Тіло Христове» (Церкву) і «містичне політичне тіло» (державу) [127, с. 54–55].

У богословському сенсі дилема взаємин Церкви і держави була по-своєму «розв'язана» в трактаті Августина Блаженного «Про Град Божий» та в ученні Псевдо-Діонісія Ареопагіта про ієрархічну будову і небесного начала (первообраза) і його земних образів, а в політичному – у візантійській формі цезарепапізму (докладніше про це див. у монографії [255, с. 186–188]).

У Західній же Європі наявність багатьох світських центрів влади та лише одного релігійного унеможливлювали їх єднання за зразком візантійської «симфонії», а з верховенством влади Папи рідко який правитель міг погодитись. Це вилилось у різні види взаємного поборювання між Папським престолом і королівською владою, що тривало багато століть. І хоча воно періодично змінювалось тими чи тими компромісами, проте послабляло обидві влади, що, врешті-решт, завадило формуванню консолідованого владно-релігійного центру в Західній цивілізації, а отже, в комунікативному просторі Заходу залишало місце для збереження старих і формування нових смислових ліній комунікацій, котрі далеко не завжди регулювалися релігійною комунікативною системою з її кодом розрізнення – праведне/гріховне. Тож Католицькій Церкві доводилось виявляти неабияку гнучкість у пристосуванні до строкатих у політичному, етнічному, культурному,

соціальному, господарському відношенні, і притому змінюваних, умов своєї діяльності.

Важливі наслідки мало прийняття концепції *filioque* (лат. «і Сина»), яка полягала в заміні формули Символу Віри, що Дух Святий «від Отця походить» на формулу «від Отця і Сина походить». Остаточне затвердження цієї концепції в XI ст. стало чи не головним поштовхом до Великого розколу 1054 р. Для Православної Церкви неприйнятним був уже сам факт «корегування» Символу Віри. Адже ще III Вселенський собор суворо заборонив на майбутнє вносити в нього будь-які зміни [455, с. 74]. Крім того, православні богослови вбачали і вбачають у *filioque* руйнування містичної єдності й рівноцінності трьох іпостасей Св. Трійці, зневаження Св. Духу за рахунок вивищення Сина, а в результаті – заперечення монархії (єдиноначальності) Отця як первообразу для небесної й земної ієрархії.

Тимчасом для західноєвропейської культури, що значною мірою успадкувала грецькі раціоналістичні та римські правові традиції, було природним з'ясування не проясненого в Символі Віри й ранньохристиянському богослов'ї питання про відношення між лицями Триєдиного Бога, особливо між другим і третім. Наслідком же прийняття *filioque* стало критиковане православними богословами «заземлення» діяльності Католицької Церкви, намагання регулювати відносини в суспільстві, впливати на суспільну мораль, політико-правові та економічні процеси.

Логіка такого «втручання» Церкви в людські справи впливала з того, що Святий Дух походив від Сина Божого – Ісуса Христа, тобто Боголюдини, в час його перебування серед людей і, ймовірно, передавався апостолам. До цього додавалося таке тлумачення слів Ісуса апостолові Петрові, що начебто саме на його віросповіданні Він створить Християнську Церкву : «ти скеля, і на скелі оцій побудую Я

Церкву Свою, – і сили адові не переможуть її. І ключі тобі дам від Царства Небесного, і що на землі ти зв'яжеш, те зв'язане буде на небі, а що на землі ти розв'яжеш, те розв'язане буде на небі» [Мт. 16:18–19]. Оскільки ж Св. Петро став першим Римським Папою, то робився висновок, що його особливу святість успадкували всі його наступники на папському престолі, а з їх святості випливали і їхня першість у Християнській Церкві, і їхня особлива відповідальність за християнізацію всього життя в земному граді, і їхнє право ініціювати чи й прямо вносити зміни у віровчення, обрядовість, канонічне право, Церковну організацію тощо.

Тож саме Папа поставав Намісником Христа на землі. Крім *filioque*, в католицькому віровченні з'явилися такі відмінні від православних догмати як вчення про чистилище (місце між раєм та пеклом, у якому душі грішників очищуються); про індульгенції (випущення тимчасових покарань за вже прощені Богом у таїнстві примирення людські гріхи); про непорочне зачаття Діви Марії (народження без гріха Матері Божої); а в ХІХ ст. – про непомильність віровчительства Папи з питань віри й моралі. Відмінності в обрядовості різко вирізняли клір серед мирян: обов'язкова безшлюбність усього духовенства; неможливість для священника залишати духовний стан; причастя священства Тілом і Кров'ю Христа, тоді як мирян – лише Тілом (причому при євхаристії вживався прісний хліб, а не квасний, як у православних); заборона розірвання шлюбу для мирян та ін.

Різнобічне вивищення кліру над усіма мирянами, включаючи й дворянство, перешкоджало втручанню останнього в церковні справи й руйнувало спроби королів чи імператорів підпорядкувати собі Церкву й стати одновладними Намісниками Христа на землі. Навіть силове захоплення ними Риму і «полонення» Пап не могло дати їм легітимного Намісництва, позаяк вони не проходили процедуру

постригу в чернецтво й не брали на себе всіх його канонічних обов'язків.

Натомість сама Церква вміло перетворювала королівську владу та її збройну силу на своє знаряддя, робила її своїм захисником і в цих межах навіть освячувала її. Французький історик Ж.Ле Гофф пише: «Королівській владі відводилась роль «світської руки», що виконує накази духовного класу, робить брудну роботу, пов'язану з насиллям, з пролиттям крові, – всім тим, від чого церква умивала руки. <...> Та якщо король відхилявся від цієї програми й припиняв підкорятися, церква швидко нагадувала йому про його нікчемність, позбавляючи його владу так бажаного священного характеру» [293, с. 254]. Знаходилися й компромісні рішення, як от у питанні спільної інвеститури (XII ст.) – поставлення на посаду єпископа, коли той від Папи отримував регалії духовної влади, а від короля – світської в своєму землеволодінні.

Проте в усіх випадках, незалежно від співвідношення могутності обох влад, відбувався єдиний процес християнізації суспільного життя, становлення й еволюції християнської Західної цивілізації. Державна влада сприяла йому, насильно навертаючи язичників у християнство. Скеровувана з єдиного центру – Риму – релігійна система комунікацій охоплювала всі куточки колишньої імперії й виходила за її межі. Провідником цих комунікацій на місцях було передусім духовенство, осередками їх поширення були храми, а їхня смислова єдність забезпечувалась схвалюваними Церквою письмовими текстами теологічного й літургійного характеру. Святе Письмо було занадто складним, багатим на смисли і сповненим тайни, а тому практикувалося лише його коментування та спрощене трактування, максимально наближене до повсякденного життя мирян<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Католицька Церква, як і Російська Православна, дала офіційний дозвіл на друкування Біблії народними мовами лише в XIX ст. Тулузький собор 1229 р. взагалі заборонив мирянам

«Спроститись, щоб завоювати серця», – таким був вибір «християнської еліти» [293, с. 109]. Але спрощення й конкретизація смислів сакральних текстів були рівнозначні додаванню нових смислових відтінків, які в Святому Письмі не відображені [124, с. 380].

Це вже були спроби самої Церкви власноруч регламентувати суспільне й особисте життя через релігійну комунікацію та формування відповідного універсального медіуму моралі. В іншомі віднесенні комунікацій середньовіччя космос сприймався як гармонійно впорядкований небесними силами, а всі явища людського світу – як морально споріднені та підпорядковані єдиному регулятивному принципу.

Дослідивши численні середньовічні тексти, А.Я.Гуревич підсумував: «Оскільки регулятивний принцип середньовічного світу – бог, мислимий як найвище благо й досконалість, то світ і всі його частини дістають моральне забарвлення. У середньовічній «моделі світу» немає етично нейтральних сил і речей: усі вони співвіднесені з космічним конфліктом добра і зла та втягнуті у всесвітню історію спасіння. Тому час і простір мають сакральний характер; невід'ємна ознака права – його моральна добротність; праця мислиться або як покарання за первородний гріх, або як засіб спасіння душі; не менш ясно пов'язане з моральністю й володіння багатством – воно може таїти погибель, а може стати джерелом добрих справ» [121, с. 262].

Моральні установки, які впроваджувала релігійна система комунікацій відносно різних аспектів життя індивідів, не охоплювали, однак, увесь моральний медіум їхнього спілкування. Не менш важливими були установки тих асоціацій, до яких вони належали. Ці асоціації – світські й церковні, сільські й міські, шкільні й

---

«володіти книгами Старого і Нового Заповітів», а Папа Пій IV триста років потому в спеціальній буллі заявляв: «Ніхто не повинен дозволяти собі читати Біблію по своїй волі», хіба що з дозволу єпископів [275, с. 249].



професійні – називалися *universitas*. *Universitas* – середньовічне латинське слово зі значенням «корпорація», або «тіло». Воно виступало узагальнюючою категорією середньовічної колективності в усіх її формах – від людства до окремих його груп – і моделювалося згідно з канонічною інтерпретацією Церкви як общини християн на чолі Ісусом Христом.

У цій, уже відомій нам, органіцистській інтерпретації кожному створеному Богом «тілу» властиві святість, внутрішня неподільність та ієрархічна будова [33, с. 135–137]. Інакше кажучи, воно являє собою у певних параметрах замкнуту систему комунікацій на кшталт сегментарної спільноти. Частина цих спільнот мала доцивілізаційне походження (селянські громади), частина утворилась у процесі розвитку цивілізації (міські комуни, гільдії, цехи, братства, університети, школи тощо). Вони й визначали для своїх членів стандарти поведінки, обов'язковий прояв необхідних якостей, котрі в цілому узгоджувалися з моральним установами релігії, але виходили за їхні межі, могли їм чимось і суперечити.

Головне ж полягало в тому, що індивід сприймався і мав поводити себе тільки як представник своєї групи. Інакше йому, як «еретикові», загрожувало *excommunicatio* (лат. «відлучення», «виключення зі зв'язків»), тобто, розірвання з ним усіх соціальних комунікацій. Така оцінка індивіда була подібною до практикованих у цивілізаціях Сходу [121, с. 274, 281]. Тож у конкретних життєвих ситуаціях думка свого *universitas* була для індивіда важливішою, ніж думка представника Церкви.

Утім, християнська комунікація, передусім письмова, відносно успішно формувала категоріальний апарат західноєвропейської культури й привчала віруючих дивитись на світ через призму поширюваних нею понять, у т.ч. взятих із Святого Письма. Вона прагнула наповнити власними смислами і норми римського права, і

категорії античної філософії, і стилі мистецтва, і форми суспільного устрою в Європі, що виникали з поєднання комунікацій доволі різного походження. А наповнюючи власними смислами, вона їх так чи інакше сакралізувала.

Прикладом може слугувати формування в IX–X ст. концепції трьох станів у європейському суспільстві. За своїм походженням це були переважно військова верхівка германців-завойовників, підкорене нею селянство з числа місцевого населення чи прийшлих германців та саме католицьке духовенство, що підкреслено відрізняло себе від перших і других, хоча й походило з їх середовища.

На думку вчених, ця концепція моделювалася за зразком Св. Трійці, а в її основу було покладене вже відзначене вчення Псевдо-Діонісія про тріадичну ієрархію. Спочатку в тріаду включали ченців, священників і мирян-виробників, але вже з кінця IX ст. трьома складниками єдиного суспільства називали тих, «хто молиться» (духовенство), «хто воює» (дворянство) та «хто працює» (переважно селянство) [124, с. 27–30]. Троїста схема успішно прижилася в європейській культурі, хоча з часом до третього стану стали зараховувати лише міських жителів (ремісників, торгівців) та вільних селян, тоді як кріпосних селян окремим станом не вважали, хіба що інколи називали їх «четвертим станом».

Комунікації Католицької Церкви глибоко відбилися на характері Західної цивілізації з перших століть її існування, проте далеко не повністю його визначали. Їй не вдалося впровадити в повсякденне життя маси людей євангельський ідеал моральності, заснований, зокрема, на аскетизмі земного життя. Він, як уже зазначалося, дійсно виявився недосяжним орієнтиром. У перші століття розвитку даної цивілізації Церква докладала чимало зусиль до суспільного засудження лихварства й «ганебного проценту» (часом може розпоряджатися лише Бог), сміху (Ісус у Своему земному житті

жодного разу не сміявся), інтересу до лічби (тільки Бог знає точне число істот і предметів), інтересу до тілесності, обжерливості тощо. Та ці комунікації мали тимчасовий успіх – доти, доки дуже слабким було виробництво, а більшість людей жила в умовах надзвичайної бідності.

Церкві доводилося примирятися з пануванням у комунікаціях колишніх воїнів-германців цінностей особистої відваги й мужності, що «винагороджувалися» здобутим у результаті завоювань престижним багатством, та цінностей заснованих на договорі особистих зв'язків між вождем (королем) та його дружинниками, що тепер утворювали аристократичну верхівку західного суспільства. Можна, хоч і з деякими застереженнями, погодитись із Л. фон Мізесом, який писав, що «Католицька церква змогла зберегти свої позиції тільки потураючи поведінці мирян, котрі відкрито ігнорували більшу частину, якщо не всі принципи Євангелій» [354, с. 40]. Релігійні ж комунікації пристосовувались до цих фактичних відносин, частково корегували їх, освячували як «боговстановлені» й у такий спосіб вводили в християнське цивілізаційне коло.

Таким же чином формувався й універсальний стиль комунікацій у Західній цивілізації. Він селегувався релігійними структурами очікувань, але відображав стилі комунікацій у германців. У результаті середньовічна цивілізація, хоч і була побудована ієрархічно, як і цивілізації Сходу, проте за стилем суттєво від них відрізнялась. Тут не тільки не злилися воедино релігійний і владний центри комунікацій, а й сам владний центр тривалий час був розосередженим і мав ознаки поліцентричності. Йому були властиві: договірний характер васально-сеньйоріальних відносин при взаємних зобов'язаннях сеньйора і васала; багатоцентровість системи владарювання (повнота влади кожного дворянина-феодала в його феоді); становий характер

монархії; поява з певного часу парламентів як органів станового представництва.

Схожою була ситуація й у сфері економічних відносин [32, с. 80]. Тут головними особливостями комунікацій були: договірний характер васально-ленних відносин при взаємних, в т.ч. матеріальних, власницьких зобов'язаннях сеньйора і васала (умовна приватна власність, що надавалася васалові за його службу, могла переходити в практично безумовну приватну власність при порушенні сеньйором його зобов'язань або після успадкування її нащадками васала) [Див.: 601, с. 66–67]; переважання майнової (земельної) залежності селян-кріпаків від феодалів над їхньою особистісною залежністю (створювалися передумови для договірних відносин між ними).

Але устрій Західної цивілізації середньовіччя не вичерпувався ієрархізованим і структурованим феодалним аграрним суспільством. У певній автономії від феодалної державної структури існували й розвивались міста. Вони багато в чому нагадували античні поліси й фактично були їхніми цивілізаційними спадкоємцями. Це були центри ремесла й торгівлі, хоча частина городян займалася землеробством. Їхнє населення складалося головним чином із вільних людей, що об'єднувалися в ті чи ті *universitas*, котрі, як і міста в цілому (комуни), жили за власними, колективно прийнятими статутами.

Та в умовах традиційного суспільства, заснованого на веденні натурального господарства, вони являли собою окремі комунікативні спільноти, що жили за рахунок експлуатації навколишньої сільської округи. В такому вигляді «міське середньовічне суспільство не мало перед собою історичного майбутнього» [293, с. 276]. Однак його роль змінилась унаслідок агротехнічних нововведень та зростання грошової економіки, появи механічного годинника, пороху, компасу й книгодрукування, інтенсифікації культурних і торговельних зв'язків із

православним і мусульманським Сходом у добу хрестових походів (докладніше про це див. у монографії [255, с. 193–195]).

Все це дало життя визначальному в європейській історії культурно-історичному процесові, який отримав назву Відродження, себто відродження передусім античних гуманістичних традицій, поваги до людини та її шанування. Першим кроком тут стало так зване «Відродження XII ст.». Новим тенденціям у будові середньовічних комунікацій вдало назву дав Ж. Ле Гофф: «З небес на землю» [292]. При прямому потуранні з боку Церкви у XII–XIII ст. темами публічних комунікацій стали питання рахунку й розрахунку (з інтересу до підрахунку гріхів і покарань народилась ідея чистилища), позичкового проценту, створення університетів та вивчення в них наук, картографії й астрономії, кулінарії, догляду за тілом, куртуазної любові тощо. Згодом ці й інші подібні теми визначили обличчя Відродження XIV–XVI ст.

Головне ж – у системі середньовічних комунікацій змінювалася сама точка спостереження за людиною. Якщо раніше це була позиція Євангельського вчення, то тепер – позиція спостереження самої людини за собою й своїм зовнішнім світом, до якого входять і Бог, і Євангельське вчення. Тепер її земні помисли й дії, так чи інакше внутрішньо узгоджені з її вірою, постають як прославлення Творця, як осягнення Божого промислу щодо неї. Залишаючись християнином, індивід уже зосереджує увагу на своєму земному бутті.

Як відзначав М.А.Барг, «замість так характерної для ортодоксії християнства постійної турботи віруючого про світ вічний, потойбічний у світобаченні гуманістів на першому плані опинилось ні з чим не порівнянне прагнення людини до земної, прижиттєвої й посмертної слави. І як наслідок, замість смиренного очікування смертної години – заклик до діяльного протистояння смерті» [33, с. 230–231]. Одним із яскравих проявів зростання уваги до земного

життя стало швидке поширення в середовищі аристократії комунікацій, пов'язаних із вихованням чемності й увічливості у взаєминах, «хороших манер» у повсякденній поведінці – за столом, у відпочивальні, на людях, тобто всього того, що Н.Еліас назвав «процесом цивілізації» [Див.: 600, с. 109–300]. Згодом, особливо з розвитком книгодрукування, ці стандарти переймалися жителями міст, а сьогодні характеризують поведінку кожної «культурної людини».

Відродження створювало інтелектуальні й загальнокультурні передумови для формування від-диференційованих функціональних систем комунікацій, що узгоджувалися з релігійними й моральними комунікаціями, але ними вже не регулювалися. А суспільно-політичні (й економічні) передумови формувалися в умовах становлення в Європі політичних режимів абсолютистського типу, що спиралися на міста, котрі зростали завдяки розвитку торгівлі й міського ремесла, а з часом – мануфактурного товарного виробництва.

Зацікавлена в подальшому зростанні фінансових надходжень абсолютна монархія вже сама сприяла розвитку виробництва й підприємництва, встановлюючи прийнятні для міст загальносуспільні «правила гри» та дотримуючись міри в оподаткуванні. У своїй «Осені Середньовіччя» голландський історик Й.Гейзинга назвав XV–XVI ст. «князівсько-міським періодом Середньовіччя», коли панівними чинниками в державному й суспільному житті стають «торгівельна могутність бюргерства й оперта на неї грошова могутність державця» [559, с. 65].

Щоправда, абсолютизм не відштовхнув і аристократію, зберігши її привілеї й особливий статус при дворі. Граючи ж на суперечностях між привілейованим дворянством і економічно потужним бюргерством, королівська влада могла управляти всіма суспільними процесами [601, с. 180–210]. Таке «змішування» соціальних форм різного змісту й походження ламало традиційну архітектуру

середньовічного суспільства. Розчищалося поле для поступової віддиференціації й автономної еволюції систем політики, економіки, виробництва, науки, права. Оскільки старі етичні норми втрачали свій вплив, влада на всьому континенті задіяла детально розроблену систему римського права. Як писав один з ідеологів лібералізму А. де Токвіль, «скрізь на руїнах старих вольностей середньовічної Європи міцно постала необмежена влада монархів, і римське право, що ґрунтувалося на рабстві, якнайліпше відповідало їхнім потребам» [524, с. 194]. Влада і право виходили з-під впливу попереднього універсального медіуму комунікацій.

За нових умов, коли «полем діяльності» для тих чи інших груп ставала вся країна, поступово розмивались межі колишніх *universitas*. Прагнення до успіху в своїй діяльності спрямовувало професійний інтерес до якоїсь конкретної суспільної сфери. А вже в її межах випрацьовувались певні смисли та стилі суспільних комунікацій. Так, формування й функціонування абсолютистських політичних режимів, що вже не спиралися на систему особистих зв'язків усередині дворянства, потребувало розвитку особливого мистецтва політики, яку в складно організованому суспільстві мали проводити і монарх і його уповноважені представники.

Знаменним явищем у цій галузі стала поява в XVI ст. трактату флорентійського політичного діяча й письменника Н.Макіавеллі «Державець». Автор заперечував зв'язок релігійної моралі й політики та чи не першим сформулював загальний смисл політичної діяльності, що ліг в основу соціальної системи політики: «Про дії всіх людей, а особливо державців, які непідсудні, роблять висновки за їхніми результатами, через це державці намагаються зберегти владу і одержати перемогу. Які б засоби для цього не застосовувались, їх завжди вважатимуть за потрібні та схвалять» [321, с. 101].

Набуття державою суверенітету, передусім незалежності від церкви, як і від-диференціація інших функціональних систем, звісно, були б неможливими, якби одночасно не відбувалося змін у сфері релігії. Вони були пов'язані з появою в XVI ст. протестантизму в його лютеранській і кальвіністській версіях. М.Лютер переклав Біблію німецькою мовою й надрукував її масовим тиражем, щоб кожна людина могла звіряти свої дії зі Святим Письмом. Він учив, що дії людини виправдані, якщо продиктовані її беззавітною вірою в Бога. Це означало, що людина сама може визначати свій життєвий шлях згідно з вірою. «Зовнішнє» регулювання суспільної моралі Церквою втрачало свій вплив.

Суть учення Ж.Кальвіна закладена в ідеї абсолютного передвизначення кінцевої долі людини – ідеї, що в V ст. вже висувалася Августином, але Церквою не була підтримана: Бог визначив своє рішення щодо даної людини на Страшному Суді ще до її народження, і вона вже нічого не змінить, що б для цього не робила, як не змінить нічого й Церква. Але віруюча людина над усе хоче знати свою кінцеву долю, якщо вона вже визначена, а тому в успіхах у трудовій чи підприємницькій діяльності, до якої її призначив Бог, убачала докази своєї обраності.

При цьому успіх не міг бути одноразовим, мав бути постійним і щоденним, а тому, заробивши будь-який гріш, протестант укладав його в нове виробництво. Це надзвичайно раціоналізувало життя й діяльність віруючого. М.Вебер, котрий спеціально досліджував вплив протестантської аскези на європейське суспільство XVI ст., писав: «Один із конститутивних компонентів сучасного капіталістичного духу, і не лише його, а всієї сучасної культури – раціональна життєва поведінка на основі ідеї професійного покликання – виник (і наша праця присвячена доведенню цього) із духу християнської аскези» [76, с. 174].



Відкривалися шляхи для становлення від-диференційованих комунікативних систем навколо їхніх власних смислокодів. Християнська мораль відтепер пропонувала їм етичні орієнтири для самооцінки, але не встановлювала обов'язкові правила і сам зміст їх функціонування. Це стосувалось і політики, і науки, і мистецтва, а передусім – економіки. Так, комунікації між протестантами фактично уможливили самостійне становлення життєво важливої для ринкової економіки кредитно-банківської системи. Протестанти легко й довірливо позичали один одному гроші для налагодження нового виробництва, оскільки воно та його результати призначалися не для задоволення споживацьких потреб позичальника, а для богоугодної справи – досягнення життєвого успіху таким же протестантом.

Таким чином, уже в XVI ст. практично сформувалися матеріально-технічні, політичні, економічні, а головне – духовні передумови для того, щоб у Західній цивілізації раніше контрольовані релігією й мораллю окремі медіуми суспільних комунікацій почали перетворюватися на самореферентні автопоетичні соціальні системи в межах усього західноєвропейського суспільства. Необхідно було лише, щоб відповідні комунікації вийшли за межі інтеракцій – безпосереднього, зазвичай усного, спілкування всередині *universitas* – і зв'язали в єдині системи численні комунікації певної спрямованості, розкидані у просторі й часі.

І такі умови створило книгодрукування. Воно з'явилося у Європі після винайдення в XV ст. Й.Гутенбергом друкарського станка. Друкарство замінило працю численних переписувачів книг, різко здешевило останні та неймовірно збільшило їх тиражі. Уже до кінця XV ст. вони сягали багатьох мільйонів примірників. У XVI ст. обсяг книгодрукування зріс у 20 разів, а в XVII та XVIII ст. збільшувався ще у 5–6 разів [588, с. 320]. При цьому дуже показово, що левову частку видань складали біблійні тексти, що видавалися протестантами. Сам

протестантизм завдячує своєму швидкому поширенню саме книгодрукуванню. Одних Біблій у перекладі на народні мови в період зміцнення протестантизму було видано 500 млн. [378, с. 79, 87]. Великими тиражами видавала книги й Католицька Церква.

Меншими за обсягом, але вагомими для того часу тиражами в кілька сотень чи тисяч примірників видавалися книги з проблем науки, філософії, політики, права, економіки тощо, а ще більше – твори художньої літератури. Вони формували інформаційне поле в певних галузях, смисли та стандарти (стилі) поведінки читачів, їхню культуру.

На відміну від Китаю, де книгодрукування було державною справою, в Європі воно розвивалось на комерційній основі, а тому орієнтувалось на потреби самих споживачів інформації. В результаті, як пише В.Мак-Ніл, замість одного, більш чи менш єдиного корпусу авторитетних текстів, що визначали сенс людського життя, виникла безліч книжкових традицій, кожна з яких не приділяла уваги традиціям, що з нею суперничали. «Юристи, лікарі, теологи, математики, вчені, письменники та інші фахівці виробляли свої власні погляди на життя, і їх все менше й менше турбувало питання про те, наскільки їхня професійна діяльність відповідає якомусь загальному розумінню світу» [323, с. 22].

Вільне ж під'єднання комунікацій «зацікавлених» осіб оберталось формуванням окремих соціальних систем та «конденсацією» їхніх смислокодів: «влада» – в політиці, «законність» – у праві, «гроші/власність» – в економіці, «істина» – в науці, «прекрасне» – в мистецтві, «любов» – в інтимних стосунках. Щоправда, системи виробництва, виховання (освіти), медицини, сконцентровані на змінах навколишнього світу комунікацій (природи, свідомості та здоров'я людини) окремих смислокодів не отримали. Надзвичайно велике значення мало видання масових газет, що почали

випускатися ще в XV ст. й оперативно інформували про поточні події в різних куточках країни та Європи, про ціни на товари, новинки техніки й виробництва тощо. Книговидання і преса самі стали прибутковим бізнесом.

Завдяки книгодрукуванню, котре уможливило горизонтальні смислові комунікації в суспільстві, на Заході впродовж XVI–XIX ст. відбулася трансформація стратифікаційної форми системної диференціації у функціональну. У функціональні системи комунікацій втягувались усі групи населення, так що на Заході незабаром уже не залишилось автономних сегментарних суспільств. Аристократія внаслідок революцій XVII–XIX ст. втратила свій привілейований статус, але велика частина дворянства активно включалась у комунікації функціональних систем й завдяки своїм перевагам у багатстві та освіті нерідко займала в них лідируючі позиції.

А в Сполучених Штатах Америки, Канаді, Австралії, Новій Зеландії, де основи суспільства закладалися головним чином переселенцями-пуританами з Англії, практично від самого початку формувалося функціонально диференційоване суспільство. Це з часом дозволило США зайняти провідні позиції у світі, де панують звичні для них функціональні системи.

Становлення від-диференційованих функціональних систем на Заході, передусім їхніх стилів, вже достатньо описане в науковій літературі, головним чином з позицій зовнішнього спостереження. Тому докладно зупинятись на ньому не будемо. Відзначимо лише загальні його параметри.

У політиці поступово затвердились демократичні принципи політичного устрою: виборність влади; розмежування влади між трьома гілками; перехід до загального виборчого права; конкуренція політичних партій; утвердження, врешті-решт, громадянського суспільства, спроможного розв'язувати суспільні проблеми без участі

держави. Здобула власний розвиток правова система як сукупність правових норм, інститутів і галузей права, ухвалювались Конституції.

В економіці еволюція проявилась у законодавчому затвердженні приватної власності, розвитку ринку та банківської системи, у створенні акціонерного капіталу (XX ст.), поглибленні конкурентної боротьби, домінуванні найманої праці особисто вільних працівників.

У сфері виробництва прискорений розвиток виробничих технологій вилився у створення спочатку різного роду станків, що замінювали ручну працю, та мануфактур, що поєднували спеціалізацію й кооперування праці, а потім – в утвердження великого машинного виробництва, технічний та організаційний рівень якого постійно зростав. Лідерство в системах виробництва й економіки (у «світ-економіці», за Ш.Ейзенштадтом) закріпилося за Англією, а в XX ст. перейшло до США.

Відбувався інтенсивний розвиток системи науки, сконцентрованої на пошуку істини. Цей пошук наука успадкувала від релігії через ряд етапів, коли істину трактували по-різному. В культурі середньовіччя: істину знає тільки Бог, а церква може наблизитися до неї; у культурі Відродження: істинною є думка кожного; у протестантизмі: істинним є лише те, у що вірую; в новоевропейській науці: істинним є те, що може бути доведено.

Таким же чином формувалися й решта функціональних систем. Від-диференційовані функціональні системи вже достатньо викристалізувались у XIX ст. Практично в усіх них поряд із системами інтеракцій діяли впливові системи організацій. На цей час можна говорити вже про Західну пост-цивілізацію, комунікації в якій регулювались не смислокодом моралі, а смислокодами вказаних систем. Це, між іншим, означало, що стара християнська морально навантажена понятійність із її кодом розрізнення «повага/неповага», «добре/зле» була непридатна і для опису спрямованої в невідоме

майбутнє еволюції самореферентних функціональних систем. На противагу їй відносно кожної функціональної сфери утвердилися особливі семантики. В їх числі Н.Луман називає теорію політичних домагань з боку територіальної держави, теорію винятково індивідуально-обґрунтовуваних, вільних від зобов'язань суб'єктивних прав, теорії любові як пристрасті, теорії економічної вигоди та нічим не обмеженої наукової цікавості [313, с. 89].

Подібні теорії слугували самоописами відповідних функціональних систем, отримували філософське забарвлення і з XVIII ст. набували все більшої популярності. У XIX ст. навколо них формувалися вже наукові підсистеми відповідних систем комунікацій. Спостереження другого порядку за цими науковими комунікаціями та іншими самоописами, здійснюваними, зокрема, організаціями, якраз і дозволяє різнобічно досліджувати еволюцію західного суспільства останніх двох століть, взаємодію в ньому окремих функціональних систем, розширення їх до рівня світових.

Перехід до нової форми системної диференціації породив щонайменше дві фундаментальні проблеми смислового характеру. Одна з них стосувалася того, що тепер було практично неможливо несуперечливо подати (описати) чи навіть уявити суспільство як цілісність, як певну смислову єдність. При інших формах системної диференціації це забезпечувалось наявністю чіткої ієрархії та багатофункціонального центру, єдиною космогонічною чи релігійною картиною світу. У суспільстві ж, побудованому на «гетеро-архічній» основі, такий центр чи єдина ієрархія зникали.

Друга, ще важливіша проблема була пов'язана з утратою індивідом колишньої позірної соціальної ідентичності, яку надавала йому належність до багатофункціональних сегментарних спільнот, де відбувалися майже всі його комунікації – общин, *universitas* тощо. Зі зникненням останніх і переходом до функціональних соціальних

систем він не міг у всій своїй індивідуальності (*individuo* – «неподільний») ідентифікуватися з жодною з них. Ці системи абсолютно байдужі до кожного конкретного індивіда, він полишений на самого себе й тепер уже явно залишається поза соціальними системами. Ліберал А. де Токвіль по-своєму бідкався, що люди, «вже не пов'язані одні з одними ні кастами, ні станами, ні корпораціями, ні родинами, надто схильні турбуватися тільки про свої особисті інтереси й, завше зайняті лише собою, погрузають у вузькому індивідуалізмі, який приглушує будь-яку людську чесноту» [524, с. 9]. З цієї причини російський соціолог О.О.Зінов'єв назвав людину Заходу «надлюдиною», тобто людиною, що вже позбулась багатьох якостей людей традиційної культури [173, с. 355].

Отже, з утвердженням диференціації західного суспільства на функціональні системи потрібна була якась нова семантика для означення нового стану суспільства й нового статусу особистості. Вона мала закласти основи структур смислових очікувань у суспільних комунікаціях, чим у традиційних цивілізаціях займалася головню релігія. Але в секуляризованому суспільстві це вже не могла бути релігія. Її місце зайняла ідеологія. Вона формувалася на базі філософського осмислення дійсності й поширювалася в суспільстві як комунікація, зокрема, через систему виховання (при підтримці влади), масову літературу, пресу тощо.

Оскільки усвідомлення того, що суспільство еволюціонує саме у формі функціональної диференціації прийшло значно пізніше, лише у ХХ ст., то семантику філософсько-ідеологічних систем, що формувалися в XVII–XIX ст., Н.Луман називає «перехідною», або «перехоплюючою». У ній принципово нові суспільні явища інтерпретувалися на основі семантичних категорій попередніх епох з іншими формами системної диференціації суспільства. І хоча сьогодні ця семантика у вигляді великих теорій (метанаративів) переживає

кризу й потребує корекції, для свого часу це були діючі самоописи суспільства, що визначали й відображали його культуру, а тому дозволяють нам проводити спостереження другого порядку за цим суспільством.

Найвпливовішою з філософсько-ідеологічних систем на Заході була (і залишається) ліберальна (від лат. *liberalis* – вільний). Це теж ціла система комунікацій, яка постійно еволюціонувала відповідно до видозмін у системі суспільства. П.Манан інтелектуальну історію лібералізму розглядає, наприклад, порівнюючи праці з політичної філософії таких авторів як Н.Макіавеллі, Т.Гобс, Дж.Лок, Ш.Л.Монтеск'є, Ж.-Ж.Руссо, Б.Констан, Ф.Гізо, А. де Токвіль [326]. Ліберальні погляди на людину та її життя в суспільстві ґрунтуються, перш за все, на загальновідомих ідеях свободи особистості та суспільного договору.

Та якщо лібералізм лише недооцінював процеси диференціації суспільства на функціональні системи, то дві інші ідеологічні течії з «перехоплюючою» семантикою свідомо чи несвідомо їм протидіяли. Це націоналізм і соціалізм (марксизм).

Перший із них, пропагуючи ідеали абсолютного верховенства інтересів нації, протиставляючи одні нації іншим, спирався на семантику сегментарного суспільства. Ця форма системної диференціації не тільки панувала в первісному суспільстві, а й мала прояви в самій Західній цивілізації у вигляді династичних, а потім і національних держав. Власне, націоналізм апелював до реальних комунікативних спільнот – націй. Вони, доречно сказати, формувалися теж завдяки поширенню книгодрукування та преси національними мовами і згуртовувалися як «уявлені спільноти» [8, с. 57–68]. Інша річ, що націоналізм у своїх крайніх, тоталітарних формах (нацизм) відверто руйнував сучасні форми соціальної організації й відкидав

суспільство до часів варварства й дикості, вдаючись до знищення «чужих» народів.

Другий наполегливо вводив у комунікацію теорію класового суспільства, «перехоплюючи» вже семантику стратифікованого суспільства. «Стратами» тут виступали вже не традиційні локальні спільноти зі спадковим статусом, а групи (класи) індивідів, що відрізняються одна від одної лише рівнем доходів, відношенням до власності та місцем в організації виробництва. Проголошення ж рушієм історичного процесу непримиренної «класової боротьби» між двома антагоністичними класами та заклик до революції, яка має привести до нищення одного класу (буржуазії) іншим (пролетаріатом), відкривали й тут шлях до насадження тоталітаризму й не менш варварського винищення «класово чужих» уже серед власного народу (комуністичні режими).

Утім, уже до кінця ХХ ст. обидві ідеологічні системи, й не тільки в їхніх крайніх проявах, розгубили свій колишній комунікативний вплив, оскільки їхні семантики вже очевидно стали непридатними як самоописи для суспільства, диференційованого на функціональні системи. Проте й модерністський ліберальний проект Просвітительства також комунікативно «видохся» під тиском постмодерністської критики. На думку Н.Лумана, завдання побудови постмодерної теорії суспільства полягає в «переописі модерного суспільства на основі досвіду, який ми маємо сьогодні» [313, с. 300]. Такий переопис якраз і пропонує луманівська теорія.

Водночас сучасне домінування електронних медіа поширення комунікацій забезпечує їх високу інтенсивність уже в планетарному масштабі, але в рамках усе тих же функціональних систем. Тепер вони й наочно стали світовими та визначальними для людства.



#### 5.4. Латиноамериканська цивілізація

Проблема цивілізаційної ідентифікації Латинської Америки належить до числа неоднозначних і суперечливих у сучасній науці. Це проявляється вже на рівні вузівських підручників із всесвітньої історії. В одних випадках її історію включають до єдиного курсу історії країн Європи та Америки, що передбачає спільні для Латинської Америки й Заходу логіку, тематику та проблематику розгляду [Див.: 196]. В інших – до курсу історії країн Азії, Африки та Латинської Америки, наголошуючи на їх типологічній схожості, пов'язаній з «колоніальним минулим» [Див.: 216, с. 162; 109, с. 6–15]. Такі нестиковки у віднесенні Латинської Америки до тієї чи іншої групи регіонів свідчать, однак, не про хибність якоїсь із «класифікацій», а про неабияку складність самого феномена Латиноамериканської цивілізації.

Почати б з того, що ця цивілізація взагалі є унікальною. По-перше, вона єдина була утворена внаслідок злиття вже сформованих раніше цивілізацій – Західної (європейської), представленої іберійськими державами – Іспанією й Португалією, та індіанських цивілізацій Південної й Центральної Америки. По-друге, у ній єдиній з'єдналися цивілізації Старого й Нового Світу. По-третє, її розвиток радикально відрізнявся від цивілізаційного розвитку Північної Америки, куди Західна цивілізація була просто перенесена в чистому (навіть «рафіновано чистому» – пуританському) вигляді. Нарешті, по-четверте, її історична доля в останні століття-два, проблеми, з якими вона стикалася вчора і стикається сьогодні, аж занадто нагадують історичний шлях і проблеми країн Азії й Африки. Ми спостерігаємо тут і надмірно велику роль держави в суспільному житті, і досить поширені серед населення (причому, не тільки індіанського) схильність до корпоративізму й колективістських дій, заперечення цінностей індивідуалізму, приватної власності та вільного ринку.

Характерними є для неї надзвичайна хиткість інститутів демократії, відсутність стабільної динаміки економічного зростання, прискорене соціальне розшарування, загострення проблеми бідності величезної маси населення. Л.С.Васильєв взагалі називає історію традиційного Сходу «головним, типовим, еталонним зразком для всього світу, що розвивається», у певному сенсі «ключем до розуміння проблем неєвропейського світу», до якого він зараховує й Латинську Америку [72, с. 25].

Парадокс полягає в тому, що головними творцями цієї цивілізації «неєвропейського світу» були якраз європейці – іспанці та португальці, що принесли в Америку європейську культуру й релігійну систему католицизму, а сама вона формувалась і розвивалась у тісному зв'язку з піренейськими державами та з іншими країнами Заходу. На цій підставі деякі вчені, в т.ч. латиноамериканські, наполягають на «європейськості» Латинської Америки [Див.: 560, с. 124; 659; 681, р. 39], або ж говорять про «історичну тавтологію» [Див.: 578, с. 81-82]. Однак більш поширена думка про самотність цієї цивілізації, котра, за С.Гантінгтоном, «еволюціонувала зовсім іншим шляхом, ніж Європа та Північна Америка» [551, с. 56–57; див. також: 237; 466].

Утім, цю цивілізацію неможливо, як більшість інших, вивчати, спостерігаючи неповторну релігійно-філософську систему комунікацій. За М.Мамардашвілі, філософську рефлексію, що потребує значущої інтелектуальної поживи, тут чекає... «порожнеча» [325, с. 48-49]. Дійсно, нової самодостатньої релігії тут не виникло. І якщо пробувати розглядати її за схемою аналізу «класичних» цивілізацій Заходу чи Сходу, то залишатиметься відчуття якоїсь її «неповноти», «незавершеності». Науковці нерідко відзначають її недостатню сформованість [397, с. 696-697; 141, с. 8; 481, с. 17], складний «симбіоз» у ній двох культур замість їхнього синтезу [577, с.

347], її пограничний характер [470, с. 30–31; 582], її культурну антиномічність [584, с. 173].

Зрозуміло, що різнобій у трактуваннях історії даної цивілізації зумовлений різними авторськими точками спостереження за нею. Ми ж звернемося до обраної нами методології розгляду еволюції форм системної диференціації суспільства та стилю суспільних комунікацій у Латиноамериканській цивілізації. Спеціальний же аналіз заснованих на релігії загальносуспільних систем смислових комунікацій ми проводити не будемо. Простежити функціонування цих систем в доколумбових цивілізаціях Америки, по-перше, вкрай важко через недостатність доступних для нас джерел-комунікацій (міфи та епоси на кшталт «Пополь Вух» майя-кіче не були моральними регуляторами повсякденного життя індіанців [Див.: 111]), а по-друге, самі ці системи були зруйновані європейськими завойовниками. Що ж стосується релігійно-моральної системи останніх – християнства (католицизму), – то вона вже розглядалась.

Більш докладний опис цивілізаційної специфіки доколумбової Америки та піренейських доржав подано в монографії автора [255, с. 207–209]. Тут же відзначимо, що до XVI ст., коли почалося іспанське завоювання, в Америці існували щонайменше три достатньо сформовані цивілізації: майя й ацтеків у Мезоамериці та інків в Андах. У цих «доосьових» цивілізаціях багатofункціональний центр був представлений патримоніальною державою на чолі зі священною фігурою правителя [98, с. 372; 25, с. 327], а периферія – багатofункціональними й комунікативно замкнутими сільськими сегментарними спільнотами – територіальними общинами (айлю, кайпуллі), що практикували рівне землекористування, а часто – й колективну працю [Див.: 137, с. 70; 98, с. 358–361; 25, с. 301–306]. Виникала й ієрархічна соціальна градація. Ю.В.Павленко цілком

слушно зазначає, що всі цивілізації доколумбової Америки «демонструють давньосхідний шлях розвитку» [397, с. 541].

Але й на Піренейському півострові в умовах реконквісти – «відвоювання» його у мусульман – суспільство, за Т.Парсонсом, «застигло на ранній стадії модернізації» [401, с. 98] і все більше відрізнялося від західноєвропейського. Значно зміцніла держава на чолі з монархом займалася перерозподілом власності на відвойованих територіях, їй, зі згоди Папи Римського, була підпорядкована Католицька Церква, а в містах і селах сформувалися тісні корпоративні структури. Ш.Ейзенштадт прямо вказує на патримоніальний характер держави в Іспанії та Португалії [596, с. 337–338]. А К.Маркс підкреслював, що «абсолютну монархію в Іспанії, яка має тільки чисто зовнішню схожість з абсолютними монархіями Європи взагалі, слід скоріше віднести до азіатських форм правління» [334, с. 410]. Було законсервовано те, що П.Тілліх називав «середньовічним напівколективізмом» – «мужністю бути частиною», але не «мужністю бути собою» [516, с. 105–106]. Корпоративістські традиції общин, цехів та гільдій посилювало подальшу стратифікацію суспільства.

Крім того, реконквіста актуалізувала весь його месіанський потенціал. Духівництво й багато мирян були просто одержимі ідеєю «спасіння» усього й уся, й обов'язково – під егідою держави. Як наслідок, «свобода індивіда і його жагуче бажання домогтися мінімуму безпеки й щастя в цьому світі стали сприйматися як суперечні спасінню людини», а іспанська держава в XV-XVI ст. змінювалася «відповідно до певного типу тоталітарної держави» [680, р. 162].

Можна, таким чином, констатувати, що суспільства піренейських країн та доколумбової Америки, попри належність до принципово різних типів цивілізації («осьового» й «доосьового») мали схожі

форми системної диференціації, причому близькі до східного типу. Ключовою була наявність у них сакралізованих релігією патримоніальних держав, а значить – і відповідного сприйняття влади масою населення. Ці обставини принципово уможлилювали структурне з'єднання двох типів суспільств. Завершення в 1492 р. реконквісти й відкриття того ж року Х. Колумбом Америки у сприйнятті іспанців перетворили конкісту (завоювання) Нового Світу на логічне й фактичне продовження реконквісти. У 1530 р. почали завоювання території сучасної Бразилії португальці.

До 1550-х років конкіста в основному завершилася. На захоплених землях проживало, за різними оцінками, від 20 до 80 млн. індіанців. Конкістадорів, загальне число яких не перевищувало 4–5 тис. осіб [266, с. 83], характеризували задерикуватість і безрозсудність ще варварського походження, володіння складними «воєнними технологіями» та звичність до тих епідемічних хвороб (віспа, кір тощо), які вони принесли в Новий світ і від яких індіанці гинули мільйонами [322, с. 738]. У них загадковим чином уживались між собою природний авантюризм, вірність воєнним традиціям реконквісти, усвідомлення своєї високої християнської місії в Новому Світі й елементарна жага збіднілих ідальго до наживи [Див.: 265]. Вони знищували «язичницьку державу», «язичницьку віру» і самих «язичників», а матеріальні багатства – вироби з золота й срібла – безсоромно грабували.

Схожими на конкістадорів були й колоністи, яких в Америку до кінця XVI ст. прибуло близько 200 тис. Це також були люди, нездатні психологічно вписатися в нову духовно-суспільну («буржуазну») ситуацію, що складалася в Європі [282, с. 51].

Давні індіанські цивілізації були зруйновані, чисельність корінного населення незабаром скоротилася в 5–10 разів, головним чином через хвороби, завезені європейцями. Колишні держави

замінила влада іспанської корони, а колишнє жрецтво – католицьке духовництво. Як писав А.Тойнбі, завойовники «достеменно винищили ті прошарки населення, які правили за сховища тубільної культури; вони взяли на себе роль чужої панівної меншості, а сільське населення звели до становища внутрішнього пролетаріату західнохристиянського суспільства» [523, с. 171]. В менталітеті індіанського населення, що звикло слухняно підкорятися патримоніальній владі, тут докорінних змін не сталося. Тим більше, що й конкістадорів спочатку нерідко сприймали як «білих богів», прихід яких пророчили місцеві релігії (завойовник ацтеків Е.Кортес прийшов зі сходу, звідки мав повернутися й білий бог-творець Кецалькоатль, і правитель ацтеків Монтесума II навіть надсилав йому костюм божества [215, с. 112]). Однак нова влада, що нищила індіанські храми, не мала для індіанців священного змісту. Для її легітимізації й сакралізації в очах місцевого населення була необхідна християнізація останнього. І Католицька Церква її настійливо проводила, часто вдаючись і до прямого насилля [680, р. 162].

Зі свого боку, держава, як верховний власник землі й праці індіанців, намагалася зберегти індіанські общини і створювала т.зв. «ресгуардос» (охоронювані території), на яких індіанці продовжували вести колишній спосіб життя, несучи одночасно ті чи інші трудові повинності. Лише це й рятувало їх від тотального вимирання. А.Тойнбі висловлював захоплення короною й Церквою, що поводитися з індіанцями як з людьми й захищали від конкістадорів («ненажерливих, жорстоких і бунтівливих») та їхніх спадкоємців [681, р. 31].

Загалом же від патримоніальної держави залежали всі категорії жителів колоній, тоді як на владу вони жодним чином вплинути не могли. По-перше, спостерігалось тісне переплетення світської й духовної влади, що становила по суті єдиний комплекс, а

архієпископи нерідко виконували обов'язки віце-королів [651, р. 133]. По-друге, була створена надцентралізована державна система управління колоніями з Радою зі справ Індій на чолі. По-третє, в колоніях не існувало жодних органів політичного представництва, а до важливих адміністративних посад не допускалися навіть креоли, тобто білі нащадки переселенців в Америку, не говорячи вже про індіанців та інших «кольорових». По-четверте, ця патримоніальна влада не могла бути ефективною й всеохоплюючою на неосяжних територіях, а тому більшість колоністів, як і індіанці, потерпала від зловживань багатой креольської верхівки. Та ж хазяйнувала в органах місцевого самоврядування – кабільдо, а через них перебирала до своїх рук велике землеволодіння й «опікунство» над селянами-індіанцями [Див.: 456, с. 138–140].

Із патримоніальним характером влади цілком узгоджувалась чітко стратифікована соціальна структура колоніального суспільства. Ця ієрархічна драбина вибудовувалась згори донизу за схемою: іспанці – креольська верхівка – маса креолів – метиси – мулати – індіанці – самбо – негри. Тобто, соціальний статус людей здебільшого залежав від частки у них «білої» крові. Це вело до своєїрідної кастовості й корпоративності.

Як і за давніх часів, замкнутими общинами продовжували жити індіанці. Причому колонізатори не стали повністю руйнувати їх попередній уклад життя. А в Парагваї єзуїти спеціально створювали общини за зразком інкських айлю, щоб у звичній для індіанців обстановці прищеплювати їм християнську віру та нові трудові навички [117, с. 125–129; 100, с. 108]. Окремими корпораціями поставали релігійні ордени. Свої товариства (цехи та ін.) за старою європейською традицією створювали ремісники й торговці.

Як наслідок поєднання господарських традицій Іспанії та індіанських цивілізацій в Ібероамериці виникла досить оригінальна

модель економічних комунікацій з характерними рисами азіатського способу виробництва. Держава виступала головним хазяїном і розпорядником земель, монополізувала канали торговельних зв'язків колоній, не дозволяючи їм торгувати навіть між собою. Колонізатори нав'язали індіанцям «звичні» для них форми праці, відновивши традиційні повинності доколумбових часів (міту), але максимально збільшивши їхні обсяги.

Цю «азіатську» форму експлуатації індіанських общин доповнювала «напівазіатська» фіскальна політика корони щодо креольського господарства, яку не змінили, а навіть посилили реформи «освіченого абсолютизму» Карла III у другій половині XVIII ст. [652, р. 218]. Тоді ж почали частіше зганяти індіанців із декількох ресгуардос в один, а «вивільнені» землі продавати на торгах [628, р. 177; 652, р. 220-222]. Іспанську корону від самого початку в Америці цікавило головним чином золото, яке потім...спливало в Голландію й Англію. З 1503 по 1660 р. іспанці вивезли з американських колоній 181 т золота й 17 тис. т срібла [379, с. 314]. Пізніше до шахт і копалень додалися плантації з вирощування лише певних культур, що закріплювало монокультурний характер економіки. Подібну політику в Бразилії проводила й Португалія, отримуючи значні доходи від плантацій та плантаційного рабства.

Духовно-моральну інтеграцію колоніального суспільства, що складалося з комунікативних сегментів різних культур – «осьової» християнської, «доосьової» індіанської у зонах розвинених цивілізацій Америки, первісних міфологічних культів у великої кількості індіанських племен та привезених із Африки рабів, – покликане було забезпечити християнство. Католицька Церква добилася майже повного знищення «матеріальних» символів колишніх релігійних культів індіанців – храмів, ідолів, сакральних зображень. Проте ця «смерть богів», що руйнувала колективну самосвідомість і підривала



етнокультурну самоідентифікацію індіанців, не забезпечувала «викорінення» старих символів і заміни їх новими на рівні архетипу. Результату вдалося досягти після наближення християнських символів до традиційної індіанської символіки, надання їм зовнішньої «пізнаваності».

Одним із таких засобів стало зведення християнських культових споруд на вершинах пірамід, де колись стояли індіанські храми. А найефективнішим кроком було офіційне введення наприкінці XVI ст. шанування Діви Гвадалупської. Сталося це після того, як простому індіанцеві з Гвадалупе Хуанові Дієго нібито явилася Богородиця в образі індіанки й він представив «на доказ» архієпископові Нової Іспанії відбите на його пончо відображення лику Богородиці [651, р. 133]. Культ Діви Гвадалупської широко розповсюдився й посів центральне місце в своєрідному «індіанському католицизмі», що пояснюється його символічною подібністю до культів Богині-Матері та Богині-Землі в індіанських народів. Легко «пізнаваним» для них виявився й знак хреста, що нагадував їм традиційний символ Світового Древа.

У той же час Боголюбський образ Ісуса Христа й догмат Св. Трійці, що не мали аналогів в індіанських культурах, сприймалися важко [Див.: 579, с. 21–23]. Можливо, з цієї причини на встановлених повсюдно в колоніях монументальних хрестах і розп'яттях нерідко лик Спасителя під терновим вінцем заміщало... дзеркало з обсидіану, дуже шанованого індіанцями, або ж з'являлися специфічні зображення і прикраси, що могли привабити індіанців [618, р. 99–100].

«Індіанізація» католицизму супроводжувалась і зворотним процесом: індіанці відправленню своїх традиційних культів все частіше надавали зовні християнських обрядових форм. Щоправда, сучасні індіанські автори пояснюють це лише маскуванню старих культів, щоб уникнути переслідувань з боку іспанців [629]. З часом

через «з'єднання» католицизму з символікою традиційних вірувань африканців виникли змішані афрохристиянські культури. Про результативність інтегрування свідчить і той факт, що культ Діви Гвадалупської став популярним серед креолів, особливо в Мексиці. Сьогодні Католицька Церква надає йому надзвичайно великого значення в духовному житті латиноамериканців. А Папа Римський Іван Павло II неодноразово підкреслював роль Марії Гвадалупської в «метисації двох народів і двох культур» [642].

Власне, метисація (змішування) стала одним із головних шляхів формування нової расово-культурної ідентичності. Корона й Церква не надто заохочували виїзд жінок у колонії й не забороняли шлюбів іберійців з індіанками. 1800 р. метисів налічувалося вже 6 млн. Фігура метиса ставала символом єдиної ібероамериканської культури.

А першим її проявом у мистецтві вважається американське бароко. У XVIII ст. в живопису та архітектурі набуло популярності декоративне зображення колориту американської природи, її традиційної флори й фауни, а також, що особливо важливо, – символів давніх індіанських культур. У європейській за формою літературі стали оживати сцени з далекої й близької історії Америки. Сучасні латиноамериканські автори називають бароко «першою американською конкістою в мистецтві» [618, р. 40, 101]. Подібні процеси відбувалися в музиці, фольклорі. Спільною мовою мешканців колоній стала іспанська (в Бразилії – португальська) з індіанськими лінгвістичними домішками.

«Накопичувалася» ними й спільна історія (з конденсованими в культурі смислами) в єдиному природному середовищі й у певному протиставленні решті світу. Цей спільний для індіанців та іспанців природно-географічний чинник зумовлював зближення у їхньому світовідчутті, напрямках і технології господарської діяльності, причому в багатьох випадках за індіанським зразком. Уже з цієї

причини перенесений із Піренеїв вид цивілізації зазнавав істотних модифікацій, у т.ч. там, де з'єднання культур не відбувалося, а європейці від початку масової колонізації становили абсолютну більшість населення (майбутні Аргентина й Уругвай), будучи, згідно класифікації Д.Рібейро, «трансплантованими» (переселеними) народами [663, р. 76]. А якщо додати такий спільний для індіанців і креолів сегмент навколишнього середовища, як повна залежність колоній від метрополії, у свою чергу залежної від європейської світ-економіки, стане очевидною спільність долі населення колоній та неминучість становлення в них інтегрованої соціокультурної системи.

Таким чином, помітне зближення в підсистемі духовної культури, яке доповнило комплекс взаємопов'язаних і взаємопогоджуваних політичної, соціальної та економічної підсистем, свідчило про те, що до кінця колоніального періоду в Іberoамериці вже були закладені основи нової й життєздатної цивілізації, яка за системністю організації мало відрізняється від інших цивілізацій. Водночас особливості її формування (шляхом зустрічної псевдоморфози загалом незахідних за характером іберійських цивілізаційних структур і структур східного типу) в поєднанні з зовнішніми чинниками цього процесу суттєво позначилися на її змісті. Це зумовило її близькість за рядом параметрів до цивілізацій Сходу, хоча й при домінуванні в духовній сфері європейського за походженням начала.

Між тим, ця цивілізація формувалась у колоніальний період не в відносній ізоляції від решти світу, а в умовах все більш тісних контактів із Західною Європою, де в цей же період (XVI–XIX ст.) відбувалися «тектонічні» зміни у вигляді від-диференціації функціональних систем. Комунікативна система економіки, де тон задавала Англія, прискорено еволюціонуючи, долала межі цієї

острівної країни й самої Західної Європи і перетворювалась на світову систему економічних комунікацій.

У світ-системній теорії І.Валлерстайна цей процес описується як становлення європейської світ-економіки, в якій північний захід Європи (Англія й Голландія) виступає центром, Іспанія й Португалія – напівпериферією, а колоніальна Іberoамерика – периферією [71, с. 36–48]. По суті Латинська Америка найраніше з усіх незахідних регіонів включилася в західну ринкову світ-економіку й цей її досвід допомагає зрозуміти суть подібних процесів у цивілізаційно зіставимих із нею регіонах і країнах – Україні, Росії, Білорусі, з приводу чого вчені часто проводять цивілізаційні паралелі [Див.: 679, р. 81–82, 241–242; 397, с. 595–605; 580; 485, с. 86–105].

Принципово важливою тут є та обставина, що включення в світову ринкову економічну систему в статусі периферії не змінювало попередньої, стратифікаційної, форми системної диференціації колоніального суспільства та відповідного стилю комунікацій, а закріплювало їх. Особливе, лідируюче (тобто, панівне й престижне) становище здобували ті, хто мав монополю високих доходів від цієї «торгівлі на великі відстані» й міг частину їх на власний розсуд перерозподіляти серед численної лояльної й матеріально чи особисто залежної від нього клієнтелі.

Такими «патронами» зазвичай були представники багаті креольської верхівки, майбутні каудильйо (вожді) часів війни за незалежність і наступного періоду. Фактично в надрах колоніального суспільства створювалась аналогічна йому за патримоніальним змістом і духом локальна багатофункціональна соціальна структура зі своїм «центром» і «периферією».

Вона ще не була домінуючою, бо торговельно-економічні контакти колоній із зарубіжними партнерами були опосередковані метрополіями. Дорогоцінні метали й продукти плантаційного

господарства з колоній (периферії) потрапляли в Іспанію та Португалію (напівпериферію), які отримували з цього свою «ренту», й опинялися на світовому ринку, що контролювався розвиненими країнами (центром). Вже тоді потреби цього ринку диктували і структуру господарства в колоніях, і пошук «зручних» форм господарювання. З іншого боку, необхідні різноманітні й відносно дешеві товари, що вироблялися в економіках центру, проходили шлях у протилежному напрямку й потрапляли в колонії.

Проекти реформ, спрямовані на поглиблення економічної інтеграції Іспанії та її колоній [Див.: 676, р. 235, 257–305], були вже запізнілими. Наприклад, наприкінці XVIII ст. 90% товарів, що ввозилися в Нову Гранаду, були англійського, французького й голландського виробництва [180, с. 82]. Поступово набула поширення й контрабандна торгівля, яка в XVIII ст. за обсягами перевищувала офіційну. Наявність «прямого» (і вкрай вигідного як для креольської верхівки, так і для її європейських контрагентів) каналу зв'язків по лінії «центр-периферія» робило третю ланку в цьому ланцюжку – метрополії, що встановлювали високі мита – просто зайвим. Назривала війна колоній за незалежність.

На її ідеологічну підготовку значний вплив справили ідеї європейських просвітителів, приклад Французької та Північноамериканської революцій. При цьому лідери сепаратистських рухів взагалі не мислили визволення колоній без допомоги західних країн. Венесуелець Ф. де Міранда, новогранадець А. Наріньо, інші діячі провадили з цього приводу переговори з урядами Англії, Франції, США, тоді як населення колоній, незважаючи на тяжкий податковий прес і безліч утисків з боку іспанської влади, досить прохолодно реагувало на заклики до повстання [Див.: 637, р. 237–239].

Війна за незалежність почалася 1810 р., коли Іспанія була окупована наполеонівською Францією, й після кількарізкових успіхів

та поразок сепаратистів завершилась їхньою остаточною перемогою 1824 р. (Бразилія без будь-якої збройної боротьби в 1822 р. проголосила себе незалежною від Португалії державою на чолі з конституційним імператором Педру I – принцом із лісабонського Браганського королівського дому).

Допомогу колоніям фінансами, зброєю, спорядженням, а то – й солдатами, надавали західні країни, головним чином Англія. Воювали ж проти іспанських військ численні загони на чолі з різноманітними каудильйо, переважно з числа креольської верхівки, що значно підняло їх політичний вплив. Та головні перемоги були здобуті великими боєздатними арміями, створеними на півночі південноамериканського континенту С.Боліваром, а на півдні – Х. де Сан-Мартіном.

Однак розбіжності між двома лідерами, інтереси й амбіції місцевої креольської олігархії, відсутність у колоніальні часи тісних зв'язків між окремими регіонами не дозволили створити в звільненій Іспанській Америці єдину незалежну державу. Виникло 15 окремих держав (на початку ХХ ст. їх було вже 20), між якими раз у раз спалахували війни. А всередині багатьох із них місцеві олігархічні клани та каудильйо вели запеклу боротьбу за федералізацію, супроводжувану громадянськими війнами (про гостроту питань, пов'язаних із федералізмом, докладніше див.: [247]).

Та, як і слід було очікувати, звільнення від колоніального панування не обернулося радикальною зміною стилю владних комунікацій. Вакуум, що утворився після усунення колоніальної влади патримоніального типу, спочатку був заповнений такою ж за характером адміністрацією креольських кабільдо або «американізованих» управлінських структур колишньої метрополії. Ще в 1811 р. А.Наріньо в видаваній ним газеті «Багатела» з гіркотою писав: «Ми нітрохи не просунулися вперед, ми змінили хазяїв, але не

умови. Ті ж закони, той же уряд з деякою видимістю свободи, але, по суті, з тими ж вадами; ті ж перешкоди й сваволя в суддівській адміністрації; ті ж окови в торгівлі, ті ж труднощі з ресурсами, ті ж титули, чини, привілеї й донкіхотство у можновладців. Одним словом, ми завоювали нашу свободу для того, щоб повернутися до старого» [650, №5]. А сучасний мексиканський мислитель О.Пас зауважує: «...Наша революція повинна розглядатися не як початок сучасної ери, а як момент розпаду іспанської імперії на частини. Перший розділ нашої історії – це історія розчленовування, а не народження. Наш початок – заперечення, злам, дезінтеграція» [Цит. за: 3, с. 185].

Тож після здобуття незалежності Латинській Америці, як із середини XIX ст. стали називати цей регіон, ще належало створити якісь модерні організаційні форми в усіх сферах суспільного життя. Середньовічні за походженням універсальні управлінські конструкції колоніальної доби, що з єдиного центру регулювали всі суспільні процеси – політико-правові, економічні, культурні, соціетальні – вже не годилися, особливо при інтенсифікації зв'язків з країнами Заходу. Логічним тут було добровільне прийняття й поширення в Латинській Америці комунікацій уже від-диференційованих функціональних систем, що формувалися на Заході впродовж кількох століть.

Але проблема в тому, що поширюватись вони мали в суспільстві, де панувала стратифікаційна форма системної диференціації, що включала й безліч сегментарних багатофункціональних спільнот – відносно слабо інтегрованих в єдину суспільну структуру індіанських общин та більш інтегрованих у неї новітніх «корпорацій» каудильїстського типу.

Каудильїзм являв собою укорінену з колоніальних часів традицію об'єднання груп людей навколо сильного та впливового лідера в надії здобуття його заступництва та просування слідом за ним ієрархічною суспільною драбиною. Такими каудильйо (від ісп.

caudillo – вождь, проводир) найчастіше були великі землевласники, власники рудників, торговці-експортери, керівники збройних загонів, інші лідери, що мали в очолюваних ними угрупованнях необмежену владу й беззаперечний авторитет. Комунікації кожної з локальних соціальних спільнот як індіанців, так і метисів та креолів все ще регулювалися медіумами моралі з відповідними цінностями взаємності, солідарності, спільного блага, справедливості, підтримуваними Католицькою Церквою.

І ось у такому, по суті, традиційному й ієрархізованому, суспільстві стали «відвойовувати» собі місце функціональні системи комунікацій зі своїми смислокодами, непідвладними моралі та релігії. Власне, з поширення на Латинську Америку й почалося їх перетворення на світові. Якогось особливого цивілізаційного механізму протидії їм чи «дозованого» й регульованого їх упровадження даний регіон (на відміну, скажімо, від Китаю) не мав. Їхнє зіткнення з комунікаціями іншої системної природи визначило драму історії Латиноамериканської цивілізації в наступні два століття. Більш докладно про ці процеси йдеться у монографії [Див.: 255, с.217–255]. Тут же окреслимо загальні вектори еволюції комунікативних систем, передусім у галузі політики й економіки.

У Латинській Америці швидкими темпами були створені державні інститути, які копіювалися («імітувалися», за висловом Л.Сеа [680, р. 20]) з демократичних систем США й, почасти, Англії: ступінчата виборча система з освітнім і майновим цензом для виборців, посади президентів, двопалатні парламенти, територіально-адміністративний поділ і навіть назви держав, наприклад, «Мексиканські Сполучені Штати». Вводилися конституції, формувалися судові системи, розроблялося законодавство на основі західних зразків (цивільне право майже повсюдно копіювало французьке).



Заодно переймалися й «цивілізовані» політичні ідеології, або, скоріше, їхні ярлики (лібералізм, консерватизм, у ХХ ст. – соціалізм). Та політичні партії поставали скоріше об'єднаннями каудильйо різного масштабу, очолюваними найвпливовішими з них, а їхню «електоральну базу» становила переважно залежна від своїх патронів численна клієнтела, включаючи зігнаних зі своєї землі селян-общинників [Див.: 617, р. 245; 624, р. 64–67]. Каудильїзм був не просто засобом формування політичної влади, а й «способом життя» цілих груп людей і навіть «способом організації суспільства в цілому» [421, с. 169].

До комунікацій функціональної системи економіки також включалась насамперед олігархічна верхівка, яка від ринкових зв'язків із потужною економікою Заходу мала великий зиск і зміцнювала своє панівне становище в суспільстві. Але в саму товщу суспільства, особливо в його індіанську частину, ці комунікації просувалися слабо, а якщо й поширювалися, то нерідко руйнували економічне підмур'я існування цілих соціальних груп і викликали справжні соціально-політичні катаклізми.

У результаті інтеграція економіки Латинської Америки в світовий капіталістичний ринок, де домінувала Англія, а в ХХ ст. – США, вела до прискореного розвитку виробництва лише в окремих її галузях – тих, що легко давали прибуток завдяки природній специфіці країн – найвищій врожайності певних сільськогосподарських культур, багатству земельних надр на ті чи інші корисні копалини. Набула популярності доктрина «порівняних переваг», що обіцяла успіхи в «наздоганяючому розвитку» країн регіону [165, с. 8]. Але реальним наслідком стало закріплення монокультурного характеру економіки, оскільки навколо виробництва й експорту одного-двох видів сировини створювалася вся господарська інфраструктура. А швидкий розвиток інших галузей національних економік задля їх збалансування – за

зразком тих же західних країн – виявився практично неможливим. Не вдавалося розв'язувати й соціальні проблеми – бідності, освіти, охорони здоров'я тощо.

У свою чергу, інтеграція в світову економіку вимагала встановлення твердого політичного «порядку» та безпеки капіталовкладень. Для цього доволі часто ліберальні уряди замінювалися військовими диктатурами. Президенти-генерали зазвичай спиралися на професійні армії, реорганізовані, переозброєні та навчені за участю західноєвропейських інструкторів і відкрито нехтували конституціями, вдавалися до диктаторських методів управління та кривавих розправ [Див.: 624, р. 128, 134–135]. Патримоніальні режими таких загальнонаціональних каудильйо, з огляду на нові вимоги світового ринку, іноді сприяли деякій модернізації, але здебільшого мало відрізнялися від колоніальних режимів, зберігаючи в суспільствах соціальну структуру й психологію, характерні ще для XVI ст. [640, р. IX]. Так, у Мексиці система влади зазнала змін лише внаслідок революції 1910–1917 р., що повалила диктатуру П.Діаса, породивши, втім, режим «революційного каудильїзму».

Функціональні системи комунікацій найбільш активно пробивали собі дорогу в сфері духовній, особливо в країнах, де переважало біле населення, яке охоче сприймало ідеї «європеїзації». Захоплені погляди були звернені до Англії та Франції. А венесуельський просвітитель А.Бельо закликав свято берегти «іспанську культурну спадщину, що є також і американською» [Див.: 678, р. 10–11]. Відомий аргентинський письменник Д.Ф.Сарм'єнто висунув гасло: «Цивілізація проти варварства!». Ставши в 1868 р. президентом країни, він наполегливо впроваджував європейську систему освіти, зводив школи й бібліотеки й одночасно вів винищувальну війну проти індіанців, маючи намір віддати зайняті ними землі під пасовища. Індіанська культура, була

піддана такій маргіналізації, котра зримо нагадала перші століття колоніалізму [Див.: 624, р. 105–108]. Утім, сама спроба форсованої «європеїзації» свідчила про усвідомлення латиноамериканською культурою своєї окремішності, відмітності її від європейської, хай навіть у термінах «варварства». Це було визнання своєї «інаковості»: «Ми інші, ніж європейці» [105, с. 45].

Хоча латиноамериканське суспільство на базовому рівні ще й на початку ХХ ст. зберігало традиційні стилі і смисли комунікацій, проте його зовнішня «модернізація», включення у світовий ринок приносили свої плоди. Спільний ВВП країн регіону збільшився з 27,9 млрд. дол. у 1870 р. до 121,7 млрд. дол. у 1913 р., а в розрахунку на душу населення – з 698 дол. до 1511 дол. (в Аргентині – до 3797 дол.) [165, с. 8–9]. Трансформувалась і соціальна структура суспільства.

Однак в умовах світової економічної кризи 1929–1933 рр. трикратне падіння експорту залишило латиноамериканські країни і без фінансів, і без іноземних промислових товарів. Більшість правлячих режимів (і ліберальних, і диктаторських) було повалено, як правило, за участю народних мас. Уряди цілого ряду країн взяли курс на імпортозаміщуючу індустріалізацію. І знову патерналістську турботу про розвиток брав на себе багатофункціональний центр в особі сильної державної влади. При цьому націонал-реформістські уряди надовго утримувалися при владі лише в країнах з великими доходами від експорту нафти (Мексика, Венесуела). А здебільшого встановлювала свою диктатуру армія, що традиційно являла собою замкнуту касту з чіткими ознаками каудильїзму. Тільки в 1945–1970 рр. у регіоні сталося 75(!) військових переворотів.

Та з'явився й різновид режимів, здатних акумулювати соціально-політичну активність різних соціальних груп. Ці режими спиралися на популізм – ідеологію й практику масових націоналістичних рухів, керованих загальноновизнаним вождем і призначених для мобілізації

населення на підтримку його влади. Це було нове видання каудильїзму, пристосованого до умов ХХ ст., коли завдяки новим засобам поширення комунікацій (передусім радіо) каудильйо міг сформувати собі «клієнтелу» загальнонаціонального масштабу. «Класичні» популістські режими Ж.Варгаса в Бразилії (1930–1945 і 1951–1954 років) і Х.Д.Перона в Аргентині (1946–1955 років) спиралися на підтримку профспілок і легко задовольняли їхні вимоги, намагаючись поєднати вирішення економічних і соціальних проблем. В управлінні суспільством вони застосовували методи корпоративізму й «безкомпромісного патерналізму» [640, р. 468], тобто прямого диктату. Багатофункціональний центр тут прямо спирався на такі ж багатофункціональні корпорації в особі профспілок. Популізм став властивий багатьом режимам і рухам у регіоні.

Політика імпортозаміщуючої (а з 1970-х років – експорторієнтованої) індустріалізації дозволила підняти темпи зростання економіки та збільшити в структурі виробництва частку обробної промисловості. Проте економічна залежність від «центру» світової економіки, представленого США, іншими західними країнами, найкрупнішими міжнародними компаніями та фінансовими організаціями не зменшилась, а значно зросла, перемістившись у сферу імпорту устаткування для індустрії, нових технологій і фінансів. Це означало, що економічна стратегія, котра спиралася на загальне державне регулювання економіки та розвиток держсектора зайшла в глухий кут.

Під тиском кредиторів у 1980-ті роки почалося реформування економік за неоліберальним сценарієм. Державне втручання в економіку було різко обмежене, а військові режими, що запанували в більшості країн у 1960–1970-ті роки, були замінені цивільними урядами. У 1990-ті роки ринкові реформи набули обвального характеру [Див.: 165, с. 22–29]. Навіть на Кубі, де встановлений у

1959 р. популістський режим Ф.Кастро за підтримки Кремля перетворився на комуністичну диктатуру, відбувалась деяка лібералізація.

В цілому ж період із 1930-х до 1980-х років ХХ ст. був для Латинської Америки плідним у соціально-економічному й цивілізаційному розвитку. У сфері системної диференціації зберігалися поділ на центр і периферію, певна стратифікація і навіть сегментарна організація, хоча розширили свій вплив функціональні системи. Дещо оновився стиль комунікацій, але все той же патримоніальний («неопатримоніальний», за Ш. Ейзенштадтом [596, с. 325, 327]) характер державної влади дозволяв їй активно займатися розв'язанням економічних, соціальних і культурних проблем і помітно збалансувати розвиток суспільства в цих галузях. Трохи вирівнялася структура виробництва, підвищився рівень життя найбідніших верств, зросли грамотність населення й загальна соціальна активність різних етно-расових груп.

У той же час індіанське населення, особливо в таких переважно «індіанських» країнах як Перу та Болівія, й дотепер зберігає старі вірування, звичаї, общинні традиції, певну відособленість від сучасного суспільства [Див.: 567; 233; 112, с. 8–18]. Та якщо на власне культурному рівні глибока «метисація» не відбулася (культурний код не підлягає «частковій» заміні іншим), то цього не можна сказати про менталітет, що формується під впливом множини стійких факторів, включаючи колір шкіри й пов'язану з цим самосвідомість індивіда в багаторасовому соціумі (А.Зигфрід взагалі пише про сформування в Америці внаслідок тривалої метисації «невизначеного» антропологічного типу, «що не піддається будь-якій класифікації» [Цит. за: 618, р. 37–38]). У цьому сенсі можна говорити про «метисний» менталітет, принаймні, стосовно значної частини самих

метисів, котрі становлять більшість населення у Мексиці й багатьох інших країнах.

Ця обставина серйозно вплинула й на розвиток філософської думки. На противагу «проектам» ХІХ ст. – «консервативному» (А.Бельо) та «цивілізаторському» (Д.Ф.Сарм'єнто) дістав різнобічне обґрунтування й широку підтримку «проект самовіднайдення». Розробляти його почав ще наприкінці ХІХ ст. кубинський письменник і громадський діяч Х.Марті, а продовжили багато відомих мислителів: уругваєць Х.Э.Родо, аргентинець М.Уґарте, мексиканці Х.Васконселос і Л.Сєа та ін. [Див.: 466, с. 296–328; 237]. Прихильники цієї концепції у різний спосіб аргументували неминучість особливого, самобутнього шляху історичного розвитку Латинської Америки та її культури, пов'язуючи його насамперед із процесами культурної «метисації». Ідея «самовіднайдення» цілком узгоджувалась із реальними тенденціями до зростання цілісності й самобутності Латиноамериканської цивілізації в ХХ ст.

У 1990-ті роки відмова від патерналістської ролі держави як багатофункціонального центру відкрила шлюзи для вільного поширення в суспільстві функціональних систем комунікацій, передусім економічної. В умовах глобалізації недостатньо конкурентоспроможні латиноамериканські економіки зіткнулися «один на один» із досить агресивним і високоорганізованим світовим ринком. Спочатку це дало позитивні результати. ВВП в розрахунку на душу населення становив у середньому майже третину від рівня розвинених країн.

Але вже на межі сторіч темпи зростання різко впали, зовнішня заборгованість перевищила в 2003 р. астрономічну суму в 800 млрд. дол. [107, с. 11], різко збільшився розрив у доходах найбагатших і найбідніших верств населення, загострилися соціальні проблеми, зросла злочинність. Латинську Америку почали стрясати соціальні

вибухи. Як зазначає венесуельський економіст і політик Т.Петкофф, «після десятиліть десароллістських військових диктатур і популістських та/чи неоліберальних демократій спільним підсумком... стали інституційна деградація, корупція, нестійке й суперечливе економічне зростання, котре призвело до виникнення найбільш несправедливих і нерівноправних суспільств на планеті, що перебувають у постійній соціальній кризі й політичній нестабільності» [Цит. за: 164, с. 5]. Знову зросла потреба в посиленні державного патерналізму в соціально-економічній сфері, внаслідок чого й стався «лівий поворот» – перемога лівих сил на виборах 2000-х років у переважній більшості країн.

Труднощі у взаємодії комунікативними системами пост-цивілізаційного змісту роблять неоднозначними перспективи Латиноамериканської цивілізації, що не має, на відміну від східних цивілізацій, власного релігійно-культурного стрижня. Одні дослідники вбачають у нинішніх процесах загрозу ідентичності й цілісності Латиноамериканської цивілізаційної спільноти [Див.: 129, с. 36; 320, с. 94]. Інші ж вважають, що й в умовах глобалізації процес зміцнення культурної ідентичності Латинської Америки триватиме [Див.: 235, с. 152]. Рівень економічного розвитку Бразилії, Мексики, Чилі, Аргентини свідчить, що Латиноамериканська цивілізація таки знаходить шляхи пристосування до тенденцій у світі, що глобалізується. Пошук же балансу між традиційною і функціональною формами системної диференціації суспільства, очевидно, і надалі визначатиме зміст її внутрішніх комунікацій.

### **5.5. Євразійська цивілізація. Росія й Україна.**

У просторовому відношенні Євразійська цивілізація охоплює теперішні Україну, Білорусь і Росію, очевидно, за винятком тих регіонів останньої, де досить поширені комунікації ісламського

(меншою мірою – буддійського) смислового наповнення і стильового оформлення. Іноді відносять до неї також південнокавказькі християнські країни Грузію та Вірменію, що довгий час перебували в одному комунікативному полі з трьома східнослов'янськими країнами, або ж православні балканські країни, принаймні, слов'янські. Утім, це питання підлягає докладнішому вивченню.

Що ж стосується іменування цивілізації, то воно зумовлене не самим по собі географічним чи геополітичним чинником (розташуванням в обох частинах – європейській і азійській – найбільшого континенту на Землі – Євразії), а необхідністю означення своєрідності даної цивілізації – оригінального поєднання в ній комунікативних властивостей Європи і Азії, Заходу і Сходу. Тут відбулося з'єднання стильових форм комунікацій східного типу, яскраво виражених у Росії, і смислових структур (понять, категорій) західного, християнського походження.

Поняття Євразійської цивілізації, застосовуване в комунікативному значенні, не кореспондується зі схожими за термінологією, але онтологізованими поняттями «євразійства» – імперської ідеології частини російської еміграції 1920-х років. Для її представників «Євразія» – це онтологічна категорія, якою позначається протиставлений Європі замкнутий географічний, геокультурний та геополітичний простір, сформований «слов'янським і туранським елементами», що органічно включає й мусульманські регіони, це імперський політичний проект на майбутнє [Див.: 454; 394]. Саме проекти подібного штибу підхоплюють сьогодні в Росії ідеологи сучасного геополітичного «неоевразійства» (О.Дугін та ін.).

Але з комунікативної точки зору розглядувана цивілізація є Євразійською не тому, що принципово відмінна від Заходу, а навпаки – тому що їй властиві суттєві риси європейськості, особливо в духовній сфері. Показово, що й названі дискурси створювались у



рамках європейської за походженням культурно-філософської традиції, а не на противагу їй [Див.: 289, с. 265]. Отже, в комунікативному сенсі поняття Євразійської цивілізації дозволяє розкрити характер з'єднання в ній цивілізаційних елементів Сходу і Заходу та простежити специфіку її еволюції, що залишається «невловимим» при розгляді її в онтологічному ключі як начебто органічного й самодостатнього метафізичного цілого.

Характерними рисами Євразійської цивілізації, властивими насамперед Росії, слід визнати: патримоніальний тип державності (близькість до Сходу); общинність (близькість до Сходу); православність (близькість до християнського Заходу). Хоча перші дві риси споріднюють цю цивілізацію зі Сходом, у неї, проте, відсутня головна, визначальна східна риса – жорстка регламентація життя людини й суспільства на основі релігійних норм і правил.

Панування ж у ній християнської культури, а отже – християнського смислового наповнення комунікацій, диктує необхідність віднести її до західної гілки цивілізацій. Вона, як і решта традиційних локальних цивілізацій, постає ієрархічно побудованою системою смислових комунікацій, вершину якої становить релігія. Православ'я тут чи самотійно, чи в єдності з владою (а інколи й при верховенстві влади, як, наприклад, у Росії) утворює домінуючу структуру смислових очікувань, завдяки якій контролює відбір нових комунікацій, з котрих складається суспільство, визначає упорядкованість і напрямки культурного розвитку останнього.

Україна посідає в цій цивілізації особливе місце. Через низку обставин у ній впродовж століть відбулося «розмивання» комунікативних стилів східного типу (патримоніальна держава, общинність), тоді як у Росії спостерігалось їх посилення. Однак їх наявність у добу Київської держави, відзначені багатьма вченими [Див.: 609, с. 333–365] тюркські комунікативні впливи на її культуру

(особливо з боку кочовиків Євразійського степу), а головне – закріплення цієї специфіки в православ'ї – іманентно «східному» християнстві – вказують на правомірність аналізу історії України в комунікативному медіумі саме Євразійської цивілізації. Щоправда, Україна постає в ній лише західною (тобто, культурно ближчою до Заходу) периферією. А повноту проявів дана цивілізація отримала в історичному розвитку Росії. Тому варто зупинитися спершу на російській модифікації еволюції цієї цивілізації, а вже потім звернутися до її української специфіки.

Євразійська цивілізація виникла наприкінці I тис. н.е. з утворенням держави Київська Русь і прийняттям нею християнства, тобто тоді, коли над сегментарними комунікативними спільнотами (общинами й племенами, головним чином слов'янськими) Східної Європи зріс інтегруючий владно-релігійний центр, що надалі замкнув на собі перебіг усіх загальносупільних комунікацій на обширних територіях. Саме з хрещенням Київської Русі (988 р.) пов'язане й швидке поширення в ній слов'янської писемності. Кириличне письмо й граматично розроблена церковнослов'янська мова якраз і створювалась просвітителями Кирилом і Мефодієм для потреб проповіді християнства. Ця писемність стала засобом комунікації в межах усієї цивілізації й цим уможливила її формування.

Крім церковних книг, зокрема, перекладеного з грецької мови Святого Письма, писались і переписувались твори світської спрямованості – політичної, історичної, повчальної тощо, було поширеним і особисте письмове спілкування. Проте від домонгольської Русі до нас дійшло не більше кількох часток відсотка всіх написаних тоді книг, та й то головним чином у відносно пізніх списках XV–XVII ст. [130, с. 6-7]. Однак і ці тексти, передусім літописи, дозволяють робити загальний опис комунікативного каркасу Євразійської цивілізації. Як зазначає М.В.Попович, в Київській Русі

мовою літератури, культу, права була книжна мова, а культура виготовлення й читання книги, переклад і написання творів мали християнський характер як у культурі сакральній, так і в позасакральній [412, с. 66, 104].

Патримоніальний тип був властивий, принаймні частково, вже владній структурі самої Київської держави. Остання по суті виступала колективною власністю родини Рюриковичів. Усталеного порядку престолонаступництва тут не було. На певний час утвердився, очевидно, запозичений із практики Тюркського каганату [Див.: 221, с. 281], принцип «черговості князювання». Та розростання й розгалуження роду Рюриковичів руйнувало цю схему. Міжусобні війни між нащадками Рюрика за володіння тим чи тим уділом, що ставав «вотчиною», і по суті окремим князівством, привели в XII ст. до фактичного розпаду єдиної держави. Як показує «Повчання Володимира Мономаха» з Лаврентіївського літопису «Повісті врем'яних літ», у комунікаціях між самими руськими князями війни за «вотчинну» власність сприймалися ледь не як природне явище, а якщо й засуджувалися, то передусім з позицій родових («братських») цінностей і християнських ідеалів, а не власне державних чи суспільних інтересів [Див.: 424].

За Р.Пайпсом, у патримоніальних, або «вотчинних», державах політична влада мислиться й відправляється «як продовження права власності, і володар (володарі) є одночасно і сувереном держави і її власником». Терміном «вотчинний лад» якнайкраще визначається «тип режиму, що склався в Росії між XII і XVII ст. і зберігається – з перервами й деякими видозмінами – до цього часу<sup>1</sup>» [400, с. 11, 40].

У перші століття Київської держави жаданим об'єктом власності князів виступали не малозаселені землі як такі, а ті матеріальні цінності, котрі можна було силою відібрати у населення й котрі були

<sup>1</sup> Тобто, до 1974 р., коли вперше була видана книга Р.Пайпса.

необхідні для утримання князя й дружини та для торгівлі з Візантією. Зі зростанням же чисельності населення більшого значення набувало володіння землею, яку обробляло залежне селянство – холопи або смерди. Але держава в будь-якому разі не виростала з суспільства, не була в ньому вкорінена, а існувала над ним і поза ним.

Що ж стосується відносин між удільними князями та боярами, здебільшого колишніми дружинниками, то вони не мали договірною характеру зі взаємними зобов'язаннями сеньйора й васала, як це практикувалося в Західній Європі. Князь завжди міг боярина покарати й відібрати його вотчину. Князівська сваволя була особливо відчутною в Північно-Східній Русі. Якщо на півдні Русі Рюриковичі свого часу встановлювали свою владу на землях, що здавна належали місцевим общинам і племенам, і мали рахуватися з останніми, то на півночі слов'яни-переселенці з півдня опинялися на «чужих» землях, що мали володарів в особі князівських родин, а тому опинялися в повній залежності від останніх. Тут формувався й сам великоруський етнос, що, за Л.М.Гумільовим, склався зі східних слов'ян із Київської Русі, західних слов'ян (в'ятичів), фінів (меря, мурома, весь, заволоцька чудь), угрів, що змішалися спершу з переліченими фінськими племенами, балтів (голядь), тюрків (хрещених половців і татар) і в невеликій кількості монголів [119, с. 175].

У період монголо-татарського завоювання князівська влада могла існувати тільки якщо князі отримували відповідні ярлики від ординського хана в обмін на збирання від його імені данини. Закріпилась звичка влади та її представників поводити себе в суспільстві як завойовники в чужій країні. Найпотужнішим стало Московське князівство, котре найбільш віддано виконувало волю Орди, наслідувало її владний стиль, придушувало антиординські виступи в інших князівствах. Звільнившись же в XV ст. від ординського панування, московські князі підкорили своїй владі решту

князівств і створили централізовану державу з обов'язковим принципом єдиноспадкування влади. Великий князь московський розглядав державу як власну вотчину й прагнув розширити її межі. На заході були підкорені Псков і Великий Новгород, а на сході експансія Московської держави охопила всі території, раніше підпорядковані Золотій Орді.

Американські історики Р.Пайпс і Л.Шапіро, відзначаючи суто вотчинний характер Московської держави, вказували, що й російський термін «государство» походило від слова «государ», котре означувало «власника, й зокрема власника рабів» [400, с. 109]. І хоча за літописними текстами XV–XVI ст. образ «царя-власника» і «царя-вотчинника» прямо не простежується [Див.: 271, с. 62], проте країна дійсно трактувалася правителями як «отчина наша» [Див.: 271, с. 58].

Уже за часів Івана IV Грозного влада в Московській державі однозначно виступала як влада-власність. Уряд надавав право збору доходів з певної території (кормління) лише за умови служби цареві. Навіть якщо це була боярське вотчинне землеволодіння, цар міг його відібрати [290, с. 121]. Тепер навіть найбільш знатні бояри визнали себе «холопами государевыми». Причому сам Грозний у підписаних ним документах наголошував: «а жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же» [Цит. за: 587, с. 360]. В.С.Жидков і К.Б.Соколов справедливо відзначають, що «беззаперечна покора являє собою основу азійської державності: вона поширюється, як і все в тюркському мисленні, послідовно аж до верховного правителя, котрий і сам беззаперечно підпорядкований якомусь вищому принципу». Цим «керівним принципом» на Русі вони називають православну віру [163, с. 125].

Православ'я дійсно створювало сакральний смисловий медіум для подібних комунікацій влади та підданих. Це спостерігається в багатьох джерелах-комунікаціях: «Повісті врем'яних літ» [Див.: 130,

с. 12], «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона [197], посланнях ченця Філофея, автора концепції «Москва – Третій Рим» [422], листах Івана Грозного [Див.: 587, с. 276–280], інших текстах [Див.: 9, с. 187–261; 130, с. 355–361] (про сакралізацію і зміцнення патримоніальної держави в Київській Русі й Московії докладніше див. у монографії [255, с. 231–235]).

Здійснені ж Петром I та його наступниками функціональне спрощення намісницької моделі сакралізації влади й «часткове згортання вотчинної держави» [400, с. 151] зовсім не означали відмови від патримоніального стилю владних комунікацій, хоча й під зовні «європейськими» шатами. У виданому Петром Військовому статуті (1715 р.) прямо говорилося: «Его Величество есть самовластный монарх, который никому на свете о своих делах ответу дать не должен. Но силу и власть имеет свои государства и земли, яко христианский государь, по своей воле и благомнению управлять» [18].

Щоправда, сам Петро намагався зміцнити свою державу шляхом поширення освіти, передусім серед дворянства, та майже поголовного залучення останнього до військової й управлінської справи. Та вже Катерина II в «європейському» дусі надала дворянству значні привілеї, звільнивши від обов'язкової служби та закріпивши права власності на землю. Чиновництво, що при низькій платні зазвичай «кормилося» поборами з суспільства, отримало гарантії підвищення по службі відповідно до Табелю про ранги. Це означало, що держава й суспільство були віддані на «відкуп» численній бюрократії.

Якщо в цивілізаціях Сходу і в Західній цивілізації правитель і чиновники мали діяти в рамках певних норм і правил, встановлених на основі або релігійної традиції (на Сході), або договору (на Заході), то в Євразійській цивілізації не було ані того, ані іншого. У сприйнятті маси простого люду влада, з одного боку, була окутана святістю й викликала одночасно страх і благоговіння, а з іншого – виступала

уособленням несправедності, особливо на рівні місцевої влади. Результатом ставав тотальний правовий нігілізм. О.І.Герцен на початку 1850-х років писав: «Росіянин, якого б звання він не був, обходить чи порушує закон всюди, де це можна зробити безкарно; і точно так чинить уряд» [Цит. за: 218, с. 113–114]. Коментуючи цю думку, сучасний російський філософ Е.Ю.Соловйов зазначає: «Суспільний договір по-європейськи – це угода між владою та підданими про обопільнозобов'язуючий основний закон. Суспільний договір по-російськи – це їхня мовчазна змова про взаємну безкарність при порушенні закону. Така прозаїчно ница реальність...» [491, с. 233].

Як і в суспільствах Сходу, у Росії патримоніальний тип держави поєднувався з пануванням селянської общини, що охоплювала абсолютну більшість населення й переважно на собі замикала комунікації кожного общинника, формуючи відповідні цінності й менталітет. Історично селянські общини були комунікативними спадкоємцями сегментарних спільнот доцивілізаційного періоду, котрі засновувались на безписемному, усному спілкуванні. Системною формою комунікацій у них могла бути лише інтеракція серед безпосередньо присутніх осіб [316, с. 104]. Але ж відомо, що в інтеракції малоюмовірною є негативна, заперечлива комунікація, якщо вона здатна викликати конфлікт і припинення подальших комунікацій. Для сегментарних спільнот (общин) уникнення таких конфліктів було умовою їх виживання, тому незгодні виключались із системи комунікацій, тобто з суспільства. А в комунікаціях утверджувалась основоположна норма взаємності, симетрії, що формувала «внутрішню регуляцію сегментарних суспільств», причому й у сфері обмеження помсти, й у сфері обміну [307, с. 64]. Інакше кажучи, для внутрішніх комунікацій таких спільнот є природним забезпечення колективної згоди, зокрема, на народних зборах.

Але й після появи писемності та виникнення багатофункціональних релігійно-владних центрів цивілізацій (держава, місто, панівна верства) «у сільській місцевості по-старому живуть в умовах сегментарної диференціації, й лише деякі функції передаються місту чи панівній верстві. В таких випадках ми говоримо про «peasant societies» [селянські суспільства], а з точки зору сільських жителів говорилося навіть *про однокласові суспільства*» [307, с. 68].

Отже, йдеться про збереження в умовах цивілізації доцивілізаційних форм системної диференціації суспільства. Дослідник традиційної сільської спільноти німецький соціолог Ф.Тьоніс зазначав, що її внутрішній порядок «ґрунтується на згоді воль і, отже, істотним чином – на одностайності, формується й ушляхетнюється звичаєм і релігією» [531, с. 237]. Як впливає з «Руської правди» Ярослава Мудрого, у Київській Русі общинам також була нав'язана кругова порука й колективна відповідальність общини (верви) перед владою.

Особливу міцність общини у Північно-Східній Русі, що істотно вплинула на всю історію Росії, вчені (Л.В.Мілов та ін.) пояснюють передусім складними природно-кліматичними умовами господарювання [Див.: 357, с. 554–572]. При зростаючому населенні селяни у Московії вже в XVI ст. прикріплялися до землі, а община зайнялася переділами земельних ділянок, що перебували в користуванні общинників. З XVII ст. переділи землі між дворами стали регулярними та зрівняльними – за кількістю їдців або за кількістю працівників чоловічої статі. При цьому земля сприймалася як Божа, тобто персонально «нічия», а отже, нею можуть розпоряджатися «мир» (община) чи «земство» (народна назва держави). Тут, писав у XIX ст. М.П.Огарьов, «*приватна поземельна власність* не може мати місця; при понятті земської землі може



існувати тільки приватний *строковий найм* у земства незаселених земель для розробки, допоки ті не потрібні для висілків» [392, с. 107, 110]. А в ході Столипінської аграрної реформи початку ХХ ст. лише 22% російських селян-общинників залишили общину. Але й формальне закріплення землі у власність зазвичай поєднувалося зі збереженням багатьох елементів традиційного общинного режиму землекористування [Див.: 432].

Російська селянська община виявилась одним із найзнаменніших і найсуперечливіших явищ в історії Росії. Перебуваючи в захопленні від колективізму російського общинного селянства, народник П.М.Ткачов писав (1876 р.): «Які ж суспільні ідеали нашого народу? Які ж його ставлення до навколишньої дійсності? Його суспільний ідеал – самоврядна община, підкорення особи мирові, право приватного користування, та аж ніяк не приватного володіння землею, кругова порука, братерська солідарність усіх членів общини – одним словом, ідеал із ясно вираженим комуністичним відтінком» [519, с. 384].

Інший, зворотний, бік общинного життя російських селян приблизно в ті ж роки (1866 р.) викривав засновник російського анархізму М.О.Бакунін: «Мерзенна гнилість і цілковите безправ'я патріархальних звичаїв, безправ'я особи перед миром і всепригнічуючий тягар цього миру, який убиває всяку можливість індивідуальної ініціативи, відсутність права не лише юридичного, а й простої справедливості в рішеннях того ж миру й жорстока безцеремонність його ставлень до кожного безсилового та небагатого члена, його систематичне утискування тих членів, у котрих проявляються претензії на щонайменшу самостійність, і готовність продати всяке право й усяку правду за відро горілки – ось, у всецілості її справжнього характеру, великоруська селянська община» [Цит. за: 350, с. 22].

Як і в інших цивілізаціях, загальні смисли комунікацій у Євразійській цивілізації формувалися в універсальному медіумі моралі з її кодом розрізнення «повага-неповага». Суспільна мораль, як відомо, «ґрунтується на релігійних санкціях» [149, с. 208], в даному випадку – на «санкціях» православ'я. Тож постають питання і про смисли, котрі релігія вносила в суспільні комунікації вказаної цивілізації, і про те, як домінуюча в цій цивілізації релігійна система смислових очікувань загалом західного типу – християнська – могла «санкціонувати» стилі комунікацій східного типу?

Тут варто згадати, що Православна Церква підпорядковує Святе Письмо Святому Переданню, а останнє (передусім рішення I–VII Вселенських соборів) вважає завершеним. Відтак на зміни в системах суспільних комунікацій, що відбувались у Візантійській, а потім і в Євразійській цивілізації, вона не реагувала змінами у власній системі комунікацій, а прагнула зберегти за собою незаземлений і універсалістський характер своєї місії спасіння, роль істинної Всеєдиної Церкви. Л.В.Карсавін називав православно-руську Церкву «найповнішим і найдосконалішим виразом християнської Церкви», особливо відзначаючи якраз «її потенційність, нерозкритість» [209, с. 174–175].

Ця її «нерозкритість», навіть недомовленість, мала принаймні два далекосяжні наслідки. По-перше, вона свого часу дозволила православ'ю успішно інтегруватись у культурний і ментальний світ язичницької Русі не шляхом повної заміни старих образів новими, а шляхом нашаровування, додавання нового до старого [163, с. 123]. Дотримання церковних обрядів стало головною формою проявів «набожності» віруючих і релігійних комунікацій. У Московській Русі смисл цих обрядів далеко не завжди вловлювався й самими священиками, часто неписьменними. Як відзначав російський історик і письменник XIX ст. М.О.Полевой, «хрестити дитину й молитися

поспішав кожен; та за порогом церкви, або скінчивши молитву, забував настанови релігії» [Цит. за: 163, с. 132].

По-друге, брак теологічних інтерпретацій тих чи інших явищ у суспільному житті (а на Русі аж до нового часу пошуки в галузі теології взагалі не здійснювались і диспутантам із конфесійних питань радили звертатись «до греків» [Див.: 302, с. 527]) з лихвою «перекривався» православною трактовкою спасіння відповідно до певної картини світу. Внаслідок спокутної жертви Христа божеське єство оповило людське, людині було дароване спасіння, вічне життя в Богові, вже тут, серед скорбот, і в майбутньому віці, в житті воскресіння. Отже, «спасіння загальне є обоження людського єства; спасіння особисте є засвоєння цього дару особистим подвигом» [Див.: 64, с. 131–132]. «І Христова благодать усю землю обняла і, як вода морська, покрила її» – писав митрополит Київський Іларіон [197].

Свого часу таке світорозуміння образно змалював О.Шпенглер. За його спостереженням, в «арабській» культурі, до якої він зараховував юдейську, ісламську та східнохристиянську і яку називав магічною, світовий простір відчувається як печера, в котру згори проникає божественна пневма (дух). Він писав, що «магічна людина зі своїм духовним буттям є лише складовою частиною пневматичного Ми, що, спускаючись із небес на кожного, залишається завжди одним і тим же». Такій печерній релігійності властива безвільна покірність, що взагалі не знає духовного Я і сприймає духовне Ми, що входить в одушевлене тіло, лише як відблиск божественного світла. У результаті в магічному світорозумінні «не існує окремого Я, а є тільки єдина пневма в усіх обраних, що є водночас і істиною» [591, с. 971, 978, 982].

Виходить, що з поширенням на Русі православ'я існуючі там доцивілізаційні сегментарні спільноти з їх комунікативним принципом взаємності, а отже, – одностайності, без усяких перехідних

трансформацій набували по суті сакрального статусу релігійних спільнот, що в ідеалі мали визнавати лише духовне Ми та принцип консенсусу (одностайності).

У зв'язку з цим привертає увагу православна концепція соборності. Сучасними християнськими авторами соборність трактується як суто церковна, православна форма людського єднання в любові до Бога й одне до одного, а її духовний досвід – як переживання реальної близькості всіх віруючих у Христа людей [386, с. 188]. Але в контексті визначального комунікативного впливу релігії на мораль, а через неї – на всю систему суспільних комунікацій, слід визнати, що принцип соборності вимагає в православній за релігійним змістом цивілізації загального консенсусу й у суспільних справах. О.Шпенглер спеціально вказував на роль консенсусу: оскільки «суспільство засноване на consensus, то воно не може помилятися в духовних питаннях», причому цей «універсальний принцип» даної культури «відноситься не тільки до релігійних догматів, але й до права, і до держави взагалі». Тут «державна, церква й нація становлять духовну єдність, частину consensus правовірних, що видимо проступає в живому людстві», а для імператора як повелителя віруючих samozрозумілим є «обов'язок керувати соборами, щоб добитися на них consensus» [591, с. 982–983].

У результаті патримоніальна держава «вписувалась» у цивілізаційний релігійний консенсус і набувала сакрального статусу як невід'ємна частина магічного божественного світу. У Московському царстві самодержця вже йменували «земним Богом», а всіх князів роду Рюриковичів почали зображувати з німбами на голові – як святих. «Визнання святості за всією династією Рюриковичів, – відмічає Л.А.Андрєєва, – робило її необхідним посередником між Богом і людьми, тобто визнавало за нею *функції релігійного спасіння*» [9, с. 221]. Започатковане представником

династії Романових Петром I деяке комунікативне переакцентування уваги з особи правителя на державу лише переносило ореол святості на дану інституцію, а зовсім не означало десакралізації влади.

Інакше кажучи, незаперечне домінування в православ'ї «духовного Ми» поширювалось і на локальну общину, і на всю православну державу, внаслідок чого іншо-віднесення релігійних комунікацій (світорозуміння) у Євразійській цивілізації включало в навколишній сакральний світ, поряд із традиційними для християнства елементами, відображеними в Святому Письмі, ще й селянську общину та патримоніальну державу. Відтак у само-віднесеннях цих комунікацій (віровченні) саме спасіння індивіда так чи інакше обумовлювалось служінням державі й общині, тобто «духовному Ми». Уже в давньоруських літописах поняття «Руськая земля» (на відміну від «Руская») вживалося для означення богообраних православних земель [Див.: 130, с. 180, 281]. Мав релігійний підтекст і термін «крестьяне», який у Московському князівстві періоду Золотої Орди (XIV ст.) почали застосовувати щодо селян. Саме так («крестьяни») ще у «Повісті врем'яних літ» іменувалися християни.

Хоча православ'я мало з католицизмом єдині комунікативні витоки (Святе Письмо) й тривалу єдину історію, воно інакше впливало на життя цивілізації, створювало інші орієнтири, інші структури смислових очікувань для нерелігійних підсистем комунікацій. «Православ'я дивиться на земне життя й труди з висоти небес, Католицизм же, навпаки, позирає на небо, добре відчуваючи ґрунт під ногами», – пишуть російські дослідники [486, с. 29]. Православна ідея вже звершеного обоження єств людей, оповивання їх божеським єством у Церкві – наповненому Святим Духом містичному Тілі Христовому – робила неактуальним пошук індивідом шляху до спасіння в суто земних справах, будь то накопичення «заслуг» та «добрих справ» (як у католицизмі) чи досягнення успіху (як у

протестантизмі). Головним засобом спасіння душі мають бути не «зовнішній труд», а байдужа до отримання благ внутрішня душевна мотивація діяльності.

С.М.Булгаков у зв'язку з цим відзначав, що кожен «має бути монахом чи аскетом у серці своєму». Така мотивація до праці передбачає «з'єднання світовідреченості та світо-прийняття в етиці господарського аскетизму» і є практично несумісною з приватновласницьким капіталізмом. Російський богослов указував, що «православ'я не стоїть на сторожі приватної власності як такої» і що «православ'я не може захищати капіталістичної системи господарства як такої». Він навіть погоджувався з твердженням Ф.М.Достоевського, що «православ'я є наш російський соціалізм» [64, с. 187, 202, 209, 212].

Оскільки в Західній цивілізації функціональні системи, передусім у сфері виробництва, економіки, державного управління, освіти, науки, мистецтва, у XVIII–XIX ст. набирали все більшої динаміки самостійної еволюції (звісно, у взаємодії між ними всіма), то в багатьох відношеннях це становило виклик для Росії. За відсутності ж у неї власних подібних автономних систем поширення в ній комунікацій відповідного змісту брав на себе релігійно-владно-економічний центр в особі держави. Це була часткова «вестернізація» («озахіднення») Росії. Вона відбувалась під жорстким державним контролем і полягала в засвоєнні досягнень Заходу в тих галузях, де вони б посилювали й удосконалили поліфункціональну владу центру над периферією.

У період XVIII – початку XX ст. було здійснено щонайменше дві спроби «вестернізаційних» реформ: 1) Петра I та Катерини II, 2) Олександра II та Миколи II, які, однак, докорінно не змінили суспільство (докладніше про них – у монографії [255, с. 245–246]. У 1917 р. самодержавство, котре продемонструвало неспроможність

розв'язати клубок численних суспільних проблем, що нагромаджувалися десятиліттями, а то й століттями, а в роки Першої світової війни різко загострилися, було повалене. А в жовтні того ж року владу в країні захопила партія більшовиків, яка висунула гасла, співзвучні общинно-православному менталітетові більшості російського селянства та робітництва, що теж вийшло з селянства [Див.: 24, с. 101–102], зокрема, цілком анархістське за своєю суттю гасло «Вся влада Радам!».

Передача цим прямим спадкоємцям внутрішньообщинних інституцій – общинних рад (сходів) – усієї повноти влади на місцях означала тотальне руйнування загальнодержавної системи управління, й побудову селянської утопії під назвою «Земля і воля» [204, с. 286]. Ця ідея перегукувалась із ученням ідеолога анархізму П.О.Кропоткіна [Див.: 272; 273].

І В.І.Ленінові справді доводилось прокладати курс «між Сциллою анархізму й Харибдою уклінності перед державою» [208, с. 196]. Та більшовики зуміли добитися більшості в низці Рад, у жовтні 1917 р. під гаслом всевладдя Рад здійснили збройний переворот [Див.: 434] і почали вибудовувати систему централізованої партійної диктатури, для якої поняття «радянської влади» (в сенсі «народовладдя») слугувало тільки пропагандистською ширмою.

Одна соціальна система організації – більшовицька партія – фактично «поглинула» іншу соціальну систему організації – державу. Вона наново створила весь державний апарат навколо власних ієрархічних структур. Відбулося пряме злиття партії й держави. В результаті жорстко централізована партійна організація набула ознак державної організації з усіма атрибутами останньої, включаючи надпотужний репресивний апарат і можливість чинити фізичне насильство. Каральні органи держави тепер слугували й для

підтримання внутріпартійної дисципліни. І навпаки – держава перетворилась на наскрізь ідеологізовану й партизовану систему.

Та справа цим не обмежилась. Під тотальний партійно-державний контроль перейшли всі функціональні сфери суспільного життя – право, економіка, виробництво (знову восторжествував принцип влади-власності), освіта, наука, мистецтво. Виник державний, або партійно-державний, абсолютизм (докладніше див.: [34]). Цей стиль владних комунікацій східного типу ще називають етакратизмом (дослівно – «влада держави»), підкреслюючи, що влада-власність перебуває в руках етакратії – державного управлінського апарату, що відтворює себе через монопольне становище в системі влади та свою «власність на державу» [585, с. 102, 111].

В умовах ХХ ст. таку повноту влади уможлилювали: з технічного боку – розвиток засобів поширення комунікацій (преса, радіо, транспорт) та репресивних засобів примусу, а з технологічного – нагромадження ледь не в усіх функціональних сферах різноманітних організацій (підприємства, установи, заклади, товариства, об'єднання), що діють через ухвалення рішень. Пряме підпорядкування партії-державі таких організацій, а ще краще – саме утворення їх за рішеннями партійних органів, забезпечувало тотальний партійний контроль за всіма їхніми комунікаціями (рішеннями). Водночас будь-яка непокора політичному режимові становила реальну загрозу всевладдю партії.

Усе це дуже нагадувало традиційне суспільство з поділом на центр і периферію та елементами соціальної стратифікації й означало по суті відновлення старої цивілізаційної структури Росії, наповненої, щоправда, значним модернізаційним змістом, зокрема, в організаційній сфері, де поліфункціональним центром замість патримоніальної держави виступала модернізована партія-держава. Був утворений свого роду «еквівалент» і другої базової інституції



традиційного суспільства – селянської общини. Ним виступав «колектив» – колгосп, трудовий колектив на заводі, в радгоспі, установі тощо. Відмінність же цього колективу від традиційної селянської общини полягала в утраті будь-якої власності й реального самоуправління. Та це не мало принципового значення, оскільки, як пишуть російські соціологи, «головним домінуючим началом залишалось не відношення людини до власності, а її відношення до общини» [382, с. 84].

Смислове наповнення суспільних комунікацій в умовах гонінь на Церкву та релігію взяла на себе компартійна пропаганда. Слід зазначити, що за багатьма напрямками впливу на менталітет людей та їхню суспільну поведінку вона не надто відрізнялася від православ'я. Адже для обох у тому чи іншому вигляді були характерні: орієнтація на традиції (в т.ч. обрядовість); апологетика колективізму; освячення держави й особи правителя; месіанство (поширення «істинного» християнства в світі чи «світова революція»); пропаганда неминучого настання абсолютно щасливого життя (після «кінця світу» й повернення людини до раю, або після «побудови комунізму»). Це була одна з головних причин впливовості в суспільстві самої комуністичної пропаганди.

Вимальовувалася хоча б позірною внутрішньою цілісністю Євразійської цивілізації, яка тепер більше нагадувала «ерзац-цивілізацію». Тому Жовтнева революція може розглядатися як спроба цієї цивілізації пристосуватися до «виклику» функціональної диференціації суспільства, зберігши стару модель системної диференціації. Ціною величезних зусиль і незлічимої людських жертв вдалося таки провести широку індустріалізацію країни, у військово-промисловому плані виявилось особливо цінним у роки Другої світової війни. Та вже в останній чверті ХХ ст., коли можливості екстенсивного розвитку економіки були вичерпані, розвиток країни

швидко загальмувався, бо для інтенсивного розвитку, який можливий лише як саморозвиток, необхідна інша форма системної диференціації, принципово несумісна з державним абсолютизмом.

Це й спричинило третю спробу «вестернізації», пов'язану з іменами партійно-державних лідерів та перших президентів СРСР і Росії М.С.Горбачова та Б.М.Єльцина. Впровадження в суспільне життя елементів свободи слова, демократії, ринкових відносин тощо, покликане стимулювати «творчу ініціативу мас», швидко зруйнувало комуністичний тоталітарний режим і все, що на ньому трималося, включаючи сам СРСР. У життя колишніх союзних республік, а тепер незалежних держав, почали входити ліберальні політичні й економічні норми та цінності.

Але крах державного абсолютизму не означав переходу до віддиференційованих функціональних систем. Державне майно швидко перейшло в приватну власність, здебільшого – партійно-господарської номенклатури, представників силових структур, кримінального світу тощо. Вкупі з чиновництвом ці «групи інтересів» утворили новий правлячий клас, що зайнявся здобуванням економічної ренти з підвладної йому економіки, спрямувавши у відповідне русло економічну й соціальну політику [Див.: 395, с. 647–650]. Зубожіння маси населення замість появи середнього класу, тотальна корупція у владі замість демократії, «зłodійкуватий», «напівкримінальний та бандитський» капіталізм [536, с. 485] замість дієвої ринкової економіки відторгалися громадською думкою. Зріс суспільний «попит» на «сильну» президентську владу, яка б демонструвала відновлення «сили» держави й перерозподіляла частину ресурсів на користь широких верств населення (благо, з 1998 по 2008 р. світові ціни на нафту зросли майже в 14 разів).

Все це означало відновлення традиційного цивілізаційного лику «євразійської Росії з її міцними патерналістськими орієнтаціями й

авторитарними методами керівництва», коли панує «віра в необхідність авторитарного правителя – єдиного вершителя долі Вітчизни» й коли «держава формує структури суспільства», а не навпаки [452, с. 41].

Однак у добу глобалізації подібне уповання на владу суперечить нагальній потребі саморозвитку функціональних систем як головній умові модернізації країни. Як стверджує відомий російський економіст В.Л.Іноземцев, «мета модернізації – створення передумов для припинення всяких модернізацій», тобто досягнення такого рівня, коли еволюційний і стабільний розвиток можливий «без необхідності нових модернізацій». Оскільки ж Росія так і не пройшла через стадію справжньої індустріальної модернізації, то сьогодні вкрай необхідна їй максимальна відкритість світові в економічній (бізнесовій), технологічній, політико-правовій, соціальній, науковій тощо сферах, щоб сподіватися на перехід від статусу сировинного придатку постіндустріальної Європи до статусу її індустріального придатку [Див.: 366, с. 112–115].

На початку ХХІ ст. подібні проблеми стоять і перед Україною, хоча траєкторія її цивілізаційного розвитку відрізняється від російської. Якщо стосовно періоду Київської Русі ще можна говорити про стильову схожість комунікацій у Південній та Північно-Східній Русі, то в подальшому вектори їх еволюції помітно розійшлися. Але саме дослідження цивілізаційної ідентичності України пов'язане з труднощами. Адже вона впродовж багатьох століть фактично була позбавлена можливості розвивати власну систему владних комунікацій і пристосовувалась до чужих.

Через брак чіткої зовнішньої визначеності характеру її суспільних комунікацій і виник різнобій у трактовках її цивілізаційної належності та ступеня близькості/віддаленості щодо Росії [Див.: 110,

с. 90–101; 113, с. 12; 158; 178; 268, с. 364; 270, с. 235; 360, с. 65; 409; 452; 551, с. 255; 533, с. 69; 573;], аж до проголошення унікальною цивілізацією відповідно до теорії Р.Уескотта [538] (про ці трактовки докладніше – в монографії [255, с. 250–252]).

Доля цивілізаційної спадщини Київської Русі склалась у них по-різному. Якщо в Північно-Східній Русі та Московії патримоніальний стиль владних комунікацій із своїх ранніх форм еволюціонував у потужну централізовану патримоніальну державу східного типу, то у Південній і Західній Русі (на українських і білоруських землях) ця форма державності була зруйнована.

Це дещо зближує Україну з Заходом. Однак віддаляє її від західних зразків те, що їй не вдавалося до кінця ХХ ст. вибудувати й зберегти власну державність. Короткочасна ординська влада, Литовська й Польська держави, Російська й більшовицька імперії були для України чужими, а власний досвід державотворення не був однозначним і супроводжувався втратами її потенційних політичних еліт.

Так, у Литовсько-Руській державі удільні князі з роду Рюриковичів ще певний час управляли своїми князівствами й пробували утримати автономію, та були усунуті від влади, хоча й залишались впливовими магнатами в Литві й Речі Посполитій. Колишні княжі бояри здебільшого також були включені до правлячого стану – шляхти. Добившись же для себе привілеїв, рівних з польською шляхтою, вони, навіть якщо й не зрікались православ'я, то зазвичай віддано служили польській короні. Інша частина колишніх бояр домагалась шляхетських привілеїв, поповнивши лави українського козацтва [Див.: 610, с. 296–297]. У війні, що розгорілася під національними й православними знаменами, козацтво за підтримки селянства й частини української шляхти навіть створило свою «військову» державу. Та перетворити її на повноцінну державу не

змогло й погодилось на протекторат з боку Москви. А в XVIII ст. козацька старшина отримала російське дворянство й почала вірою та правдою служити імперії.

У 1917–1920 рр. за створення української держави взялася українська інтелігенція, що в XIX – на початку XX ст. тільки-но ставала на ноги. Однак унаслідок поразки й цієї спроби державотворення вона частково емігрувала, а в більшості своїй перейшла на службу до російського більшовицького режиму, ставши надійним провідником його політики й ідеології в Україні. І тільки після руйнування цього режиму породжена ним партійно-державна «номенклатура», дещо несподівано для себе, опинилась біля керма незалежної України [534, с. 948].

Не закріпилась в Україні (як і в Білорусі) й друга стильова євразійська риса – общинність. Цього не вимагали ані природно-кліматичні умови господарювання в Україні, ані той стиль владних комунікацій, що панував у Великому князівстві Литовському та в Речі Посполитій. В інтересах впливової шляхти та державної казни й у відповідності з європейською практикою польським королем і великим князем литовським Сигізмундом II Августом була затверджена «Устава на волоки», якою ліквідувалось общинне і вводилось подвірне землекористування та оподаткування. «Устава» збільшила селянські повинності й посилила закріпачення селян, але весь подальший розвиток сільських сегментарних спільнот в Україні й Білорусі (община збереглася до XX ст. тільки на східних білоруських землях [38, с. 352–353]) ввела в русло ведення самостійного селянського господарства, що не могло не позначитись на культурі й менталітеті сільських жителів. Показово, що це сталося саме в XVI ст. (1557 р.) – фактично ще до того, як у Московії розпочався зворотний процес – перехід до зрівняльної передільної общини.

Таким чином, із трьох головних характеристик Євразійської цивілізації тільки православ'я було однаково властивим Україні та Росії, де воно «ужилося» зі схожою дохристиянською міфологією [Пор.: 381 та 295]. Відомий російський письменник і публіцист ХІХ ст. К.М.Леонтьєв зазначав: «Що, як не Православ'я скріпило нас із Малоросією? Решта все у малоросів, у переказах, у вихованні історичному, було зовсім інше, на Московію мало схоже» [299, с. 104]. Та якщо врахувати визначальний вплив цього напрямку в християнстві на формування смислової структури суспільних комунікацій, передусім через освячення ним православної держави патримоніального типу та своєрідного «колективізму» у вигляді соборності, то буде більш зрозумілим, чому стали можливими і тривалі, причому доволі «мирні», перебування України в складі Російської імперії, і закріплення принесеного з Росії більшовицького тоталітарного режиму на, здавалося б, малопридатному для нього українському культурному ґрунті.

У цьому сенсі привертають увагу комунікації сільського населення, котре становило основу українства. Було б необачно, як це нерідко спостерігається в наукових публікаціях, багатовікову звичку українських селян до ведення окремого господарства та успішність в Україні Столипінської аграрної реформи початку ХХ ст. трактувати як однозначні докази їх приватновласницьких уподобань та індивідуалізму європейського зразка. Адже подвірне селянське землеволодіння залишалось формою колективної родинної власності на землю й не дорівнювало персональній приватній власності глави сімейства.

Крім того, в сільських сегментарних спільнотах із давніх часів панували звичай та спільна воля всієї сільської громади, помножена на православний ідеал соборності. «Українець є завжди в групі, він зв'язаний з групою, – писав Ю.Липа. – ...В устрої українського села

нема надмірної окремішности: селянин – це член солідаристської асоціації, своєї громади» [301, с. 151, 155]. А громада на чільне місце традиційно ставила принцип взаємності, а не індивідуальності, опосередковуючи ним і розгляд питань власності.

Відповідно до такої лінії комунікацій у селянському середовищі Всеукраїнський селянський з'їзд вже у червні 1917 р. зажадав ліквідації приватної власності на землю, передачі її без викупу в Український Земельний Фонд та введення норми користування нею, «яка повинна бути не менше від норми зуживання й не більша від трудової» [88, с. 83]. Центральна Рада, де найвпливовішими були українські партії соціалістичного спрямування, своїм Третім Універсалом скасувала приватну власність на землю, а Четвертим – підтримала її соціалізацію. Шукаючи опори серед українського селянства, на деякий час підтримали подібні гасла й більшовики, хоча їхньою стратегічною метою було одержавлення землі й ліквідація самостійних сегментарних спільнот.

В українській селянській культурі не сформувалась якась прихильність до державної влади, оскільки впродовж століть та була зазвичай чужорідною (польська, російська). Навпаки, на ґрунті власних багатовікових духовних устоїв у ній закріпилося відчуття серединності, самодостатності. Британський мандрівник Г.Тільман писав у своїй праці «Селянська Європа» (1934), що, як і британці, українці «ніколи не знають про те, що їх переможено» [Цит. за: 301, с. 170]. Однак у пошуках справедливості в розподілі землі й управи на зловживання з боку влади й місцевих землевласників, в т.ч. етнічних українців, та під впливом православної традиції сакралізації царської влади селяни змушені були апелювати до того ж таки царя.

Свого часу й М.П.Огарьов відмічав, що «суперечливу потребу заступництва земського царя проти його ж уряду» мали навіть Україна та західні губернії Росії. У них не було «жодного прагнення до

земського царя, проте вони набули його з ненависті до свого гнітючого панства та урядового чиновництва» [392, с. 109]. Подібне комунікативне сприйняття верховної влади пізніше вміло використали більшовики, насадивши культ особи партійного вождя за звичним образом «батюшки-царя – доброго заступника від лиходіїв та хабарників» [24, с. 105]. Як відзначає Г.Г.Почепцов, у радянській комунікативній моделі «православ'я й монархія злилися в єдиний концепт – “партія”» [425, с. 250].

Той факт, що українське суспільство так чи інакше «вбудувалося» в комунікативні процеси царської Росії та більшовицького СРСР, породжує запитання: а чи було воно насправді інтегроване в європейський культурний простір нового часу, перебуваючи в складі Литви та Речі Посполитої? Тут було декілька бар'єрів.

По-перше, релігійно-моральні устої маси українства формувало православ'я, зорієнтоване передусім на збереження традиційних цінностей. А поява підпорядкованої Папі Римському Греко-Католицької Церкви означала поширення на Україну релігійних комунікацій і цінностей ще середньовічної Європи.

По-друге, внутрішньо-суспільні комунікації й української, й польської шляхти не збігалися з комунікаціями західноєвропейської аристократії періоду абсолютизму, що спирався на міста. У Речі Посполитій у новий час відтворювалось і зміцнювалось стратифіковане суспільство середньовічної доби з небаченими для Європи привілеями численної шляхти (8–10% населення) й відповідною слабкістю центральної влади та занепадом міст, котрі до XIX ст. вже не відігравали в житті Польщі помітної ролі [136, с. 300].

По-третє, в містах України часто переважало неукраїнське за етнічним походженням населення, через що міста, навіть піддавшись певній європеїзації, не створювали засад для системної трансформації



суспільства. І наявність середньовічного Магдебурзького права тільки закріплювала в них внутрішній корпоративний устрій.

Тривале перебування України в комунікативному полі східної периферії Західної цивілізації, безумовно, відбилося на розвитку її культури. Але ніяких трансформацій у сфері системної диференціації суспільства, подібно до поділу на функціональні соціальні системи, вона не пережила. Це полегшило їй «включення» в єдину з Росією систему комунікацій, де вона, однак, зберегла свої стильові особливості. У комунікаціях Євразійської цивілізації вона (очевидно, також і Білорусь) уособлює їх євро-євразійський різновид, тоді як Росія – скоріше євразійсько-азійський.

Внутрішньоцивілізаційні відмінності України від Росії серйозно відбилися на її історії в ХХ ст., коли на арену політичного життя почали виходити народні маси. На Заході ініціатива в процесах суспільного оновлення зазвичай належала середнім соціальним верствам міста й міським робітникам. Але в Російській імперії чисельно переважали (до 80 % населення) сільські сегментарні спільноти, а міста, як і на Сході, мали статус місць розташування державної адміністрації й виступали провідниками впливу центру на селянську периферію.

Що ж до України, то в ній була відсутня ця сполучна цивілізаційна ланка між селянською громадою й «земським царем» у вигляді культурно спорідненого з селом міста. У 1897 р. в 9 українських губерніях царської Росії українці становили лише 30,5 % мешканців міст, тоді як на росіян припадало 34,5 %, а на євреїв – 27,0 %. При цьому в трьох губерніях Півдня України (Катеринославській, Таврійській, Херсонській) українців серед міського населення було ще менше – тільки 17,5 % (6,6% усіх українців регіону), а росіян – близько половини (45,1 %), євреїв – понад чверть (25,2 %) [530, с. 41, 43]. Тож інтегрованість України в загальносуспільну ієрархічну

систему комунікацій царської Росії була непевною, а зв'язки українського села з центральною владою – слабкими. З іншого боку, не здобула достатнього розвитку й оригінальна українська міська культура, внаслідок чого якраз село залишалось основним носієм і хранителем національної культури.

У роки Першої світової війни вилучення робочої сили й уведення царським урядом фактичної продрозкладки поглибили комунікативний розкол українського села з владою. За цих умов кинуте більшовиками гасло «Вся влада Радам!» упало на сприятливий комунікативний ґрунт. Воно вело до відновлення соціальних систем інтеракції традиційних сегментарних суспільств. Найважливіше для себе питання розподілу землі – «нічийної», Божої – селяни воліли вирішувати самостійно, на основі власних, перевірених впродовж віків уявлень про справедливість.

Для цього існував засадничий для інтеракції та системоутворюючий для всіх сегментарних суспільств принцип взаємності. Він регулював і внутрішні взаємини в громаді (само-віднесення комунікацій), і її стосунки з зовнішнім світом (іншо-віднесення комунікацій). П.Я.Мірошніченко, характеризуючи традиційне селянське розуміння справедливості, відзначає, що у внутрішньообщинних відносинах воно формувало всеохоплюючий первинний комплекс правди. З цієї правди виростало розуміння взаємин з позаобщинними силами як вторинний комплекс правди. «Якщо первинний виражав переважно моральну свідомість, то вторинний - суспільно-політичну. Особливість суспільно-політичної свідомості сільських мас у тім, що вона виростала з моральної свідомості. ...Взаємини з позаобщинними силами виростали як із “трудової”, так і з “родової” правди» [359, с. 72–73]. Демонтаж ієрархічних владних (у цьому сенсі – цивілізаційних) структур над сегментарними спільнотами в Україні створював для них нову

ситуацію, коли вони могли реалізувати свій ідеал справедливих стосунків із зовнішнім світом – захистити свою свободу від цього світу й наполягти на справедливому (еквівалентному) обміні з ним.

За таких обставин відсутність власної усталеної традиції владних комунікацій дуже ускладнила процес національного державотворення в Україні в 1917–1920 рр. При різкому погіршенні економічного становища селяни вкрай насторожено сприймали будь-яку нову владу, оскільки та обов'язково зазіхала на їхній продовольчий ресурс, нічого не даючи взамін. Ідея української національної влади, побудованої на сучасних європейських засадах, на котру після довгих вагань наважилась Центральна Рада й котру відстоювала Директорія, слабо проникала в гущу народної маси. Аграрна політика гетьманату, та ще й при опорі на німецько-австрійські війська, зустріла активний спротив більшості селян. Такий же опір вони вчинили й спробі денікінської армії відновити в Україні російську імперську владу та велику приватну земельну власність.

Суперечливим було ставлення українського селянства до більшовиків. Деякі їхні гасла, на кшталт всевладдя рад та соціалізації землі, воно здебільшого вітало. Але їхня реальна політика («воєнний комунізм», продрозкладка, централізована диктаторська влада) відштовхувала середні й заможні верстви селянства (і міщанства). Водночас селянство, передусім на Півдні України, де закріпились общинні порядки [Див.: 429, с. 18, 106], надало суттєву підтримку тим же гаслам у викладі Нестора Махна та анархістів.

Виник потужний селянський рух – махновщина (докладніше див.: [250]). Його кістяк становила махновська повстанська армія («республіка на колесах»), що досить своєрідно з'єднала поточні життєві інтереси сільських спільнот і футуристичні проекти ідейних анархістів [Див.: 90; 103; 380]. Н.І.Махно мріяв про «вільний радянський лад» в Україні, котра, як і інші країни, має покритися

«місцевими, цілковито самостійними, господарськими й суспільними самоврядуваннями чи Радами трудівників, що одне й те ж. Через свої районні, обласні та загальнонаціональні з'їзди ці місцеві, господарські та суспільні органи самоврядування встановлюють загальну схему порядку й трудової взаємності між собою» [343, с. 146-147]. Та ці плани були утопічними. Сама системна структура суспільства була непіддатливою для трансформації в напрямі анархістського ідеалу високоорганізованого соціуму.

Більшовикам, що спиралися на грубу воєнну силу, вдалося придушити опір знеможеного війнами українського селянства й нав'язати йому свою тотальну владу. А покаранням же йому за непокору 1917–1920 рр. стали голодомори 1921 та 1932-1933 років.

На селі прийшли у зіткнення різні види соціальних систем – організації та заснованого передусім на інтеракції сегментарного суспільства з відповідними традиціями й цінностями. Для партії-держави, побудованої на смисловому коді «влада», саме існування прямо не підпорядкованих їй, не перетворених на організації численних, певною мірою самодостатніх, сегментарних спільнот, було неприйнятним.

Виходило так, що в протистоянні двох несумісних соціальних систем одна з них мала припинити своє існування. Способом розв'язання системного конфлікту було насильницьке руйнування сегментарних спільнот і заміна їх виробничими організаціями, повністю залежними від партії-держави. Насильницька колективізація обернулася падінням сільськогосподарського виробництва. Тоді запрацювала «машина Голодомору». Організований владою голод охопив регіони, де проживало понад 70 млн. людей, в т.ч. всю Україну. За деякими підрахунками, понад 10 млн. загинуло голодною смертю, і знов-таки більшість із них – в Україні.

Голодомор 1932–1933 рр. став не просто продовженням, а своєрідним апогеєм усієї політики колективізації – політики тотального підпорядкування маси сільського населення партії-державі (докладніше див.: [257]). На січневому (1933 р.) об'єднаному пленумі ЦК і ЦКК ВКП(б) Л.Каганович не без гордості заявляв: «Тепер на селі є наша потужна організація, найсильніші важелі господарського й організаційного впливу... Це наше село» [146, с. 481–482]. А секретар ЦК КП(б)У М.Хатаєвич висловився того ж року ще відвертіше: «Голод довів їм [селянам – *В.К.*], хто тут господар. Він коштував мільйонів життів, але колгоспна система існуватиме завжди. Ми виграли війну!» [Цит. за: 505, с. 360]. «Війна» новітньої, тоталітарної системи організації проти сільських сегментарних спільнот закінчилась фактичним знищенням останніх, а разом із ними – знищенням величезних пластів народної культури.

Найбільших втрат зазнало українське село й увесь український народ [Див.: 167; 283; 335; 476, та ін.]. Та чи можна на цій підставі стверджувати, що геноцид 1932–1933 рр. був спрямований лише проти українського народу? Є різні погляди на цю проблему [Див.: 116; 171; 176; 231; 232; 336; 338; 431, та ін.]. По-різному трактують і зміст Конвенції ООН про запобігання злочину геноциду і покарання за нього (1948) [229]. Проте слід визнати, що діяла загальна для всього СРСР система організації у вигляді партії-держави. Російські історики-аграрники В.П.Данілов та І.Є.Зеленін наводять такі цифри скорочення сільського населення внаслідок Голодомору: Казахстан – на 30,9%, Поволжя – на 23, Україна – на 20,5, Північний Кавказ – на 20,4%. І можна погодитись із цими вченими, що геноцид не був обмежений українським селянством, «це був геноцид рівною мірою й російського селянства..., і особливо скотарів та хліборобів Казахстану – коротше селянства всіх регіонів і республік СРСР, охоплених масовим голодом» [134, с. 109].

А чи можна стверджувати, що геноцид був спрямований безпосередньо проти українського народу (як і інших народів)? Так. Адже відбувалося не тільки фізичне винищення мільйонів українських селян. Якщо, скажімо, в Росії національна культура впродовж століть мала і народний, і державний пласти, а тому руйнація першого з них не мала катастрофічних наслідків для культури в цілому, хоч дещо й гіпертрофувала її структуру в бік «державності», то для України наслідки Голодомору були справді трагічними. Він порушив процес спадкоємності культури, деформував ментальні структури цілого народу, обмежив його можливості впливати на світові справи й на світову культуру в сучасному глобалізованому світі. Удар по культурі був довершений припиненням «українізації» й фізичним знищенням нечисленної творчої інтелігенції.

Режим добивався, щоб якраз голод став головним спогадом селян про минуле й на довгі десятиліття гарантував їхню покору владі та дисципліновану працю в колгоспі, передусім через страх перед можливою загибеллю від голоду. І в цілому мети досяг. Суспільні комунікації були уніфіковані й підпорядковані партії-державі за загальносоюзним зразком. Появи ж механізмів саморозвитку економіки, виробництва, освіти, інших галузей, що можливі тільки в умовах від-диференційованих соціальних систем, режим не допускав.

В умовах глобалізації він цілком закономірно розпався. Україна стала незалежною, а влада і власність перейшли переважно до рук колишньої партійно-державної номенклатури. Дослідники відзначають, що в Україні «залишалися сильними традиції патримоніальності», котра «була опосередкованим виявом того, що Україна значною мірою культурно залишалася аграрним суспільством» [534, с. 949]. Інші вчені Наддніпрянську Україну зараховують до числа «домодерних суспільств», оскільки їй, oprіч іншого, властива «етатистська спадщина радянських часів, звичка

населення до державного патерналізму, його громадянська пасивність та відчуженість» [113, с. 472]. Дійсно, за деякими ознаками пострадянська Україна виявляється більш «євразійською», ніж дорадянська. Тому трактування євроінтеграційного курсу України як її «повернення в Європу» є перебільшенням. Принаймні, Наддніпрянська Україна свого часу була включена лише в «домодерну» Європу, а не в сучасну – з системною диференціацією на функціональні автопоетичні соціальні системи.

Остання обставина пояснює теперішні труднощі з європейською інтеграцією України та з її реформуванням. Існує й думка, що через свої цивілізаційні особливості Україна, Росія й Білорусь «у принципі не здатні інтегруватися в світ Заходу» [397, с. 650]. Цього не можна виключити. Але названі країни, де колись пишались проведеною індустріалізацією, вкотре опинились перед необхідністю нової «модернізації» й «індустріалізації», щоб не залишитись назавжди сировинним придатком для розвинених країн. У них немає іншого виходу, крім як сповна включитися в усі світові системи комунікацій, котрі органічно функціонують саме на Заході. Україна, де стилі комунікацій східного типу проявляються найменше, а суспільна активність, як показала «Помаранчева революція» 2004 р., є найбільшою, зберігає для такого включення значні шанси.

**Висновки.** Застосування розробленої в дисертації методології дало низку практичних результатів у цивілізаційному аналізі всесвітньої історії. Стало можливим на підставі спостереження другого порядку за смисловими структурами історичних джерел, особливо релігійних текстів, та спостереження за стилями комунікацій (соціальними інституціями) виявити як внутрішній зміст історичного розвитку локальних цивілізацій сучасності, схожості та відмінності в ньому, так і форми й напрями взаємодії та взаємозв'язків між ними.

На тлі решти цивілізацій особливо вирізняється Західна цивілізація. Її формування й історична еволюція відбувалися за унікальною траєкторією. Разом з особливостями християнства, що не нав'язувало якоїсь регламентації суспільних комунікацій, цілий ряд чинників (природно-кліматичних, суспільно-політичних, господарських, культурно-історичних тощо) сприяли тому, що тут так і не виник єдиний релігійно-владно-власницький центр та не закріпилася системна диференціація суспільства на жорстко впорядкованій стратифікаційній основі. Це уможливило неабияку гнучкість у реагуванні різних сегментів західного суспільства на зміни в їхньому навколишньому середовищі, а відтак – сам перехід до нової форми системної диференціації – поділу на функціональні соціальні системи. Це означало набуття нею ознак пост-цивілізації, яка почала поширювати свої комунікації на весь світ аж до появи феномену глобалізації.

Різко відрізняється від історії Заходу історична еволюція Індійської й Китайської цивілізацій. При всій відмінності цих двох цивілізацій одна від одної у смислах і стилях комунікацій наявність у їхніх релігійних системах комунікацій картини впорядкованого світу відбилася на жорсткій ієрархічній впорядкованості їх суспільного устрою. В Індійській цивілізації само-віднесення комунікацій у Ведах, текстах брахманізму та індуїзму вимагало дотримання варнової чи кастової дхарми як умови спасіння (чи його еквівалент), що узгоджувалось із суто індійською релігійною картиною жорсткої структурованості світу і закріпилось у не менш структурованій варново-кастовій будові суспільства. Еволюція цієї цивілізації – результат реагування часткових операційно замкнутих систем (каст) одна на одну та на процеси в навколишньому світі. Інші картини впорядкованості світу в китайських релігіях (конфуціанстві, даосизмі) сакралізували інший суспільний порядок у Китайській цивілізації – із



ключовою роллю держави, чиновництва та старших у сімейно-клановій структурі, хоча у само-віднесенні релігійних комунікацій вирішальне значення також надавалось дотриманню соціального обов'язку і ритуалу. Регламентація в поєднанні з такими соціальними інституціями як патримоніальна держава і общинність були властиві і Японській та Ісламській цивілізаціям, що вказує на подібність загальних стильових форм цивілізацій Сходу.

Принаймні дві схожі стильові характеристики – патримоніальну державу й общину (але при відсутності жорсткої релігійної регламентації суспільних комунікацій) – ми зустрічаємо й у цивілізаціях західної, християнської, гілки – Латиноамериканській та Євразійській (Росії). У першій із них закріплення цих стильових форм стало наслідком з'єднання (псевдоморфозу) різних цивілізаційних структур – середньовічних європейських в іспанському та португальському варіантах та структур доколумбових цивілізацій Америки. У другій їхнє існування може бути пояснене тривалим збереженням доцивілізаційних сегментарних форм соціальної організації, тісними контактами зі Сходом та певною сакралізацією цих форм православ'ям.

Зміни у смислах і стилях комунікацій у суспільствах різних цивілізацій унаслідок контактів/конфліктів із іншими цивілізаціями якраз і характеризує зв'язність і єдність всесвітньої історії. В останні століття найбільший «виклик» для незахідних цивілізацій становив динамічний пост-цивілізаційний Захід. Від Заходу решту цивілізацій відрізняє передусім те, що в них не відбувся на власному ґрунті перехід до функціональної форми системної диференціації суспільства. Навіть домінуючі в Латиноамериканській цивілізації елементи культури європейського походження чи досвід входження України до комунікативного кола Західної цивілізації пов'язані все-таки з попередньою – стратифікаційною – формою системної

диференціації західного суспільства. Звідси – спільні для всіх незахідних цивілізацій труднощі з пристосуванням до світових функціональних систем західного походження, що уособлюють сьогодні, особливо в економіці, процес глобалізації. Кожна з них шукає власний шлях адаптації, що й визначає мозаїчну картину сучасного світового розвитку. Так, в Індії чимало професійних каст змогли більш-менш успішно включитися в комунікації близьких їм за змістом систем. У Китаї успіхам сприяли культ освіти, традиції суспільного порядку й клановості, конфуціанська мораль. Набагато раніше це змогла зробити цивілізаційно близька до Китаю Японія. В інших цивілізаціях пошук ефективних шляхів адаптації продовжується. (Результати досліджень по розділу відображено в працях автора: [247, 250, 253, 255, 257 та ін.]).

## ВИСНОВКИ

Загальні результати проведеного дисертаційного дослідження такі.

1. Огляд історіографії проблеми методології цивілізаційного аналізу історичного процесу показав, що в тій чи іншій формі такий аналіз практикувався переважно в літературі з соціології та філософії історії. При цьому в період становлення соціально-гуманітарних дисциплін великими структурними одиницями членування всесвітньої історії були передусім держави, або державно-територіальні утворення різних типів, а кінця ХІХ ст. – менш зримі, але масштабніші і внутрішньо більш логічно вибудовані пізнавальні конструкти системної якості – локальні цивілізації, суспільно-економічні формації, світосистеми тощо. Вони створювались як конструкти умоглядні, теоретичні, але спирались на ті чи ті масиви відомих фактів історії й уже самі задавали логіку й напрямок досліджень у відповідних науках та зміст подальших аналітичних процедур. Наприкінці ХХ ст. об'єктами аналізу стали внутрішні структури цивілізацій, щодо яких і застосовувалося поняття «цивілізаційний аналіз». В той же час у літературі з методології історії увага зосереджувалась на способах вивчення конкретних фактів та критики джерел. У результаті такої різноспрямованості розвитку вказаних наукових дисциплін залишається й досі не розробленою методологія цивілізаційного аналізу історичного процесу у формах, що відповідають дисциплінарній матриці історичної науки, а саме: опису всесвітньої історії на підставі дослідження історичних фактів і джерел.

2. Для розкриття теми дисертації є достатньо репрезентативна джерельна база. В широкому плані вона неосяжна й може охопити весь масив історіографічних та історичних джерел. В дисертації вона

обмежена двома групами джерел: основними джерелами з методології цивілізаційного аналізу всесвітньої історії, передусім «документами цивіліографії», та основними джерелами з власне історії цивілізацій, зокрема сакральними текстами. Відзначено, що, як правило, це джерела відомі, а новизна полягає в застосуванні до них нових методів дослідження та нової їх інтерпретації як елементів комунікативної системи суспільства.

3. Установлено, що методами дослідження низки традиційних для історіографії проблем можуть, з певним корегуванням, виступати методи спостереження і порівняння, аналізу і синтезу, індукції і дедукції, абстрагування й конкретизації, аналогії, моделювання, генералізації, типології тощо. Проте для розкриття методологічного потенціалу історіософських та конкретно-наукових досліджень з історії цивілізацій вже необхідне застосування новітніх методів семіотичного аналізу та деконструкції, а для аналізу комунікативних систем локальних цивілізацій, зокрема священних текстів, – обґрунтованого в дисертації методу спостереження другого порядку.

4. На їх основі проведено аналіз теоретико-методологічного потенціалу «великих теорій цивілізацій» – М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Тойнбі. Він показав, що ці теорії локальних цивілізацій відіграли визначну роль в еволюції історичної думки. Це були осмислені спроби, по-перше, подати всесвітню історію, принаймні з часу появи письмових джерел, не як єдиний поступальний процес («прогрес») із поділом на більш-менш тривалі й універсальні стадії, а як низку дискретних і нерідко різновекторних процесів, що тільки в своїй сумі виливалися в доволі мозаїчну історію людства; а по-друге – виявити внутрішню цілісність, інтегрованість цих процесів – від їх зародження до завершення. Тут використовувалась аналогія з організмом і навіть метафора «організму». Теорія культурно-історичних типів М.Я.Данилевського, теорія культур-організмів

О.Шпенглера, теорія цивілізацій як індивідів А.Тойнбі претендували на те, щоб охопити єдиним поглядом, єдиною думкою всю сукупність фактів з історії тієї чи тієї цивілізації в її органічному зв'язку, що для універсальних лінійних теорій було не під силу.

5. Водночас з'ясовано, що попри свою позірну переконливість і внутрішню логічність, ці теорії все-таки залишалися на рівні філософського осмислення історії. Цілісність історії цивілізацій, зв'язність у ній історичних фактів охоплювалися головним чином інтуїтивно, естетично. Вказані теорії були мало пов'язані з практикою історичних досліджень: вони з неї не впливали й на неї вплинули мало, позаяк не давали в її руки надійних методологічних і методичних інструментів для зв'язування фактів чи інформації джерел. Так, категорія М.Я.Данилевського «культурно-історичний тип» була запозичена з біології і мала яскраве біологіцистське забарвлення, тоді як історичні факти використовувалися здебільшого для «ілюстрації» теоретичних викладок. Концепція О.Шпенглера впливала з доволі поширеної наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. філософії життя. Це була завершена філософська теорія некласичної доби, побудована на інтуїтивістському осягненні всесвітньої історії та історичних фактів без їх скільки-небудь скрупульозного аналізу. Якщо Данилевський сподівався на скоре «завершення» історичної науки, то Шпенглер взагалі заперечував можливість останньої. На відміну від цих авторів, А.Дж.Тойнбі був професійним істориком і будував свою теорію на основі величезного фактичного матеріалу. Його 12-томна праця «Дослідження історії» вирізняється тим, що охоплює практично всю історію людства. Але й вона ґрунтується на зіставленні й поєднанні відомих історичних фактів, а не на особливих методах їх аналізу. Це така ж філософська теорія, як і інші, хіба що в ній велика увага приділена ролі релігій, а ще більше – церков у формуванні й розвитку цивілізацій.

6. Виявлено, що, зі свого боку, й історіософія та традиційна методологія історії в спробах концептуального осмислення когерентності всесвітньої історії та практичного дослідження зв'язності історії мети не досягли, «натрапивши» на практично нерозв'язну для них проблему суб'єкт-об'єктної дихотомії історичного факту, історичного джерела й самого історичного дослідження. Ця проблема була породжена засадничим для становлення наук картезіанським дуалізмом: душевна субстанція вивчає тілесну, або ж, у пізнішому варіанті, – свідомість вивчає матерію. Але ж в об'єкті дослідження наук про людську історію з'єднані обидві картезіанські субстанції. Аргументовано показано, що розвиток історичної науки, методології історії в XIX–XX ст. відбувався або на одному боці розрізнення об'єктивне/суб'єктивне, або на іншому, або ж у спробах поєднати ці сторони дослідження за малоприсдатним для соціально-гуманітарних наук «принципом доповнюваності» (наприклад, у концепції «паралельного світу»).

7. Доведено, що з позицій зовнішнього спостереження виявити власну іманентну єдність історичних фактів, звично сприйманих як «атоми історії», та єдність матеріалів історичних джерел було неможливо, окрім як через нав'язування їм тих чи тих філософських теорій. «Розвінчання» таких метанаративів, вчинене деконструктивізмом і постструктуралізмом, а в широкому розумінні – постмодернізмом, підірвало довіру до макроісторії й поставило під сумнів існування історії як науки. Зазначено, що «втеча» її в мікроісторію чи інші часткові проблеми історії не усуває цих сумнівів, позаяк і в названих новітніх методологічних схемах застосовується теоретично перевантажений понятійно-категоріальний апарат усіх попередніх філософсько-історичних концепцій. Хоча мікроісторія, що ґрунтується на методології «насиченого опису» К.Гірца, є реальним кроком до всебічного історичного опису хоча б на мікрорівні.

8. Запропоновано застосувати в історичній науці системну теорію німецького соціолога Нікласа Лумана, котра сама побудована на принциповому визнанні іманентної системності та іманентної процесуальності подій у соціальних системах. Докладно охарактеризовано її методологічний потенціал. Її установка, що суспільство як таке складається не з людей, а з комунікацій, дозволяє подолати проблему суб'єкт-об'єктної дихотомії. Феномен комунікації (а це – і кожен факт історії, й історичне джерело) знімає з порядку денного питання про об'єктивне й суб'єктивне, оскільки комунікація є одночасно і тим, і іншим. На місце об'єкта приходить розрізнення. Важливо мати на увазі, що кожна комунікація є одночасно смисловою операцією спостереження. Вона спостерігає за своїм смисловим зв'язком із попередніми й наступними комунікаціями системи, до якої вона належить, і за релевантними для даної системи подіями в її навколишньому світі. В першому випадку має місце смислове само-віднесення (самореференція) комунікацій системи, а в другому – їхнє іншо-віднесення (інореференція). Комунікації можливі не самі по собі, а тільки в тій чи іншій смисловій системі. Система ж є автопоетичною (самотворчою – складається з комунікацій, що їх сама й творить) і самореферентною (зверненою лише до самої себе). Вона функціонує тільки завдяки тому, що розрізняє себе (у само-віднесенні комунікацій) і свій навколишній світ (у їх іншо-віднесенні). Самореференція комунікацій забезпечує смисловий зв'язок цих комунікацій (а отже, подій, фактів) у самій системі. А їхня інореференція – їхній зв'язок із подіями, фактами в інших системах (внутрішніх і позасуспільних) навколишнього світу – зв'язок у формі внутрішнього системного реагування на ці події шляхом змін у перебігу комунікативних процесів у системі. Так забезпечується когерентність самого історичного процесу, причому як на локальному, так і на світовому рівні.

9. Відповідно обґрунтовано й спосіб дослідження цієї внутрішньої зв'язності (когерентності) історичного процесу. Замість висування філософських теорій, які б зовні умосяжно зв'язували факти історії в якусь логічно вибудовану цілісність, стає можливим виявлення їх зв'язку «зсередини» – через спостереження за спостереженнями досліджуваної системи комунікацій, або методом спостереження другого порядку. Своє значення зберігає й зовнішнє спостереження (першого порядку) за системою та її навколишнім світом на основі всіх попередніх досягнень соціально-гуманітарних наук. Але рівень дослідження поглиблюється за рахунок переходу до аналізу внутрісистемних розрізень, зокрема, виявлення коду розрізень, що його практикує сама система. Тоді й кожен історичний факт, і кожне історичне джерело, що, взяті самі по собі, взагалі є невичерпними за своїми потенційними значеннями, постають лише як елементи, більш чи менш значущі точки в автопоетичній еволюції комунікативної системи. Тут неминуча редукція їхньої комплексності тільки до одного аспекту – смислового зв'язку з іншими комунікаціями (попередніми й наступними) даної системи та смислового відображення подій у системах навколишнього світу. Утім, тільки завдяки цій редукції система сама може функціонувати, бо інакше її операції припинилися б через смислове «перевантаження», неможливість прореферувати всі можливі локальні смисли. Ключове значення в системному дослідженні історичного процесу має постійне перенесення дослідником уваги з даної конкретної комунікації (факту, джерела) на наступну в досліджуваній системі комунікацій з метою відстеження збереження або зміни смислових відтінків комунікацій у цій системі, тобто відстеження її еволюції.

10. Акцентовано увагу на тому, що цивілізаційна історія людства починається з переходом суспільства від сегментарної форми його



системної диференціації, де співіснували побудовані на усному спілкуванні комунікативно відносно замкнуті общини, роди, племена, до диференціації на центр і периферію, часто доповнюваної стратифікаційною формою системної диференціації. Цивілізація виникає з появою писемності як принципово нового засобу поширення комунікацій, що уможливив спілкування вже не серед безпосередньо присутніх, а між комунікантами у великому діапазоні часу й простору. Ключовими були сакральні тексти, а побудована навколо них система (підсистема) релігійних комунікацій надавала високого інтегруючого смислу всій сукупності суспільних комунікацій у межах поширення даної релігії. Вона утворювала структуру смислових очікувань, яка селегувала для подальшого продовження одні смислові послідовності комунікацій як богоугодні та відхиляла інші як богопротивні. Вона прямо впливала на мораль як універсальний смисловий медіум комунікацій, а через неї – на характер комунікацій у всіх функціональних сферах життя суспільства. Тож у дослідженні цивілізаційної історії людства першочергове значення має спостереження другого порядку за комунікаціями в базовій для кожної цивілізації релігійній сфері та їх еволюцією. Воно здійснюється шляхом розрізнення в них, передусім у сакральних текстах, само-віднесення (вчення про спасіння) та іншо-віднесення (світорозуміння) комунікацій. За такою ж схемою аналізуються владні комунікації, в яких релігійні комунікації реферуються вже в іншо-віднесенні, та інші комунікації (тексти) в ієрархічній структурі суспільства. Через виявлення змін у перебігу комунікацій даної цивілізації відстежуються і її зв'язки з іншими цивілізаціями. Для порівняння цивілізацій необхідне вже спостереження за зовнішніми формами (стилями) їх комунікацій. Опис історії цивілізацій «зсередини» та «зовні» дозволяє методологічно підтвердити чи спростити викладки відомих цивілізаційних теорій.

11. У дисертації докладно, з залученням великої кількості джерел, описані структурні схеми системного аналізу історичної еволюції локальних цивілізацій. Вони будуються на поєднанні аналізу внутрішніх, смислових структур комунікацій та їх зовнішніх, стильових форм. Дослідження еволюції систем релігійних комунікацій, передусім сакральних текстів, в Індійській (ведизм, брахманізм, індуїзм) та Китайській (конфуціанство, даосизм) цивілізаціях показує, що в них бачення світу як жорстко впорядкованого на основі Світового Закону відбилось на регламентуючому стилі впливу цих релігій на соціальну поведінку людей та всьому стилі суспільних комунікацій. Подібним чином на мусульманське суспільство впливає система шаріату. Тож у східних цивілізаціях, при всій своєрідності їхніх смислових структур, ми спостерігаємо схожий стиль владарювання (патримоніальну державу), соціальної організації (общинність у кастових, кланових тощо формах), регламентацію суспільних відносин.

У західній, християнській, гілці цивілізацій релігійна система комунікацій не спиралась на жорстко впорядковану «картину світу», вибір способів досягнення ідеалу спасіння (уподібнення Ісусові Христові) покладала на віруючого, а відтак і стиль релігійного впливу на суспільні комунікації полягав в акцентуванні особистого вибору й особистої відповідальності індивіда в суспільних справах. Це посилювало вплив на зміст і еволюцію цивілізацій з боку нерелігійних систем комунікацій та позасуспільного навколишнього світу. У Західній цивілізації, де ряд чинників, зокрема протиборство Церкви і світської влади, утруднили формування єдиного багатофункціонального релігійно-владно-власницького центру, з появою книгодрукування відбулася від-диференціація функціональних соціальних систем політики, економіки, права, науки, мистецтва, релігії, моралі, виробництва, виховання, медицини тощо, що стрімко

розвивались і перетворились на світові. Тому й у її дослідженні належить акцентувати увагу саме на вказаних системах.

У Латинській Америці такий центр у вигляді принесеної з Піренейського півострова колоніальної системи влади поєднався з місцевою індіанською общиною, внаслідок чого тут закріпились деякі стильові характеристики східного типу – патримоніальна держава й община. Зазначено, що аналіз розвитку Латиноамериканської цивілізації передбачає паралельне вивчення смислових комунікацій в обох її культурних складниках та системне вивчення загальноцивілізаційних комунікацій.

Такі ж інституції утвердилися й у російській частині Євразійської цивілізації, де вони виростили з традиційних структур та контактів зі Сходом, були сакралізовані православ'ям, а в ХХ ст. були тільки «модернізовані» більшовизмом. Їхнє ж послаблення в Україні при домінуванні тут православної структури смислових очікувань хоч і відрізняє Україну від Росії, але не виводить її за коло Євразійської цивілізації. Це примушує ідентифікувати й досліджувати Україну як західну периферію Євразійської цивілізації. Більш точне визначення її цивілізаційного змісту ускладнюється тим, що протягом століть вона не мала власної усталеної традиції владних комунікацій.

Зауважено, що великі цивілізації не вичерпують усього культурно-цивілізаційного різноманіття сучасного світу. Були й зберігаються різні перехідні форми між ними, або й достатньо оригінальні культури, які важко віднести до однієї з них. Всередині кожної з цивілізацій є доволі самобутні культурно-історичні регіони, які ще називають субцивілізаціями. Підкреслено, що системно-комунікативна теорія дозволяє описати їх та їхні відмінності не лише ззовні, а й зсередини – з позицій спостереження другого порядку за їхніми комунікаціями. Тоді й цивілізаційна історія світу буде більш повною й докладною.

12. Накреслено схему порівняльного аналізу історичного розвитку цивілізацій. Оскільки в неповторній конкретиці комунікацій виявити якийсь їх загальний чи усереднений смисл у цивілізації неможливо, то така схема будується на зіставленні передусім їхніх зовнішніх проявів – стилів повідомлень у комунікаціях. Стили зі смислами прямо не зв'язані, але з ними узгоджені, позаяк селегуються тією ж домінуючою структурою смислових очікувань, в т.ч. внаслідок запозичень з інших цивілізацій, що О.Шпенглер називав псевдоморфозом. Узвичаєні стилі комунікацій стають інституціями. Показано, що порівняльний аналіз здійснюється через пошук стильової схожості чи відмінностей між цивілізаціями, або між стильовими характеристиками однієї цивілізації в різні історичні періоди. При цьому стильова (інституційна) схожість не свідчить про схожість смислових структур цивілізацій.

Визначено, що дослідження взаємодії цивілізацій, а отже, вихід на аналіз процесів власне світової історії, полягає у виявленні смислових і стильових змін у перебігу внутрішніх комунікацій у кожній цивілізації внаслідок контактів/конфліктів з іншими цивілізаціями. Напрямок цих змін ніяк не запрограмований, а залежить від поточного стану комунікативної системи. Значні комунікативні виклики створювали для Індійської та Євразійської цивілізацій зіткнення з Ісламською, для Японської – з Китайською, для всіх незахідних цивілізацій – із Заходом, а для Заходу, хоч і меншою мірою, – з рештою цивілізацій. Аналіз взаємодії цивілізацій у сучасну добу, особливо на рівні країн та регіонів, ускладнюється. Оскільки на Заході від-диференційовані соціальні системи позбавлені якогось іманентного цивілізаційного змісту, еволюціонують кожна своїм шляхом відповідно до власних смислів і мають інтерпретуватися як пост-цивілізаційні, то й цілісний системний аналіз розвитку країн Заходу доречно здійснювати через опис лише вказаних

функціональних систем та їх взаємодії через структурні зчеплення між ними.

За цією ж схемою мають досліджуватися в добу глобалізації й сучасні глобальні системи в різних сферах суспільного життя, що стали продовженням від-диференційованих автопоетичних і самореферентних функціональних систем. Водночас аналіз комунікативних систем і підсистем незахідних країн, де в тій чи іншій пропорції виявляють себе комунікації обох родів – світових систем та власні цивілізаційні – має ґрунтуватися на виявленні передусім їхнього смислового само-віднесення переважно до світових функціональних систем чи до традиційних багатофункціональних систем своїх цивілізацій. Це дозволить визначати і смислове наповнення їхніх міжнародних комунікацій.

У підсумку досягається мета створення дієвої для сьогодення методології когерентного цивілізаційного аналізу всесвітньої історії.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Авдеева Л. Р. Русские мыслители : Ап. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов : философская культурология второй половины XIX века / Л. Р. Авдеева. – М. : МГУ, 1992. – 196 с.
2. Агафонов А. Ю. Основы смысловой теории сознания / А. Ю. Агафонов. – СПб. : Речь, 2003. – 296 с.
3. Айзенштадт С. Н. Культура, религия и развитие в Североамериканской и Латиноамериканской цивилизациях / С. Н. Айзенштадт // Международный журнал социальных наук. – 1993. – №1. – С. 177–195.
4. Алаев Л. Б. Темп и ритм индийской цивилизации / Л. Б. Алаев // Цивилизации. Вып.1. – М. : Наука, 1992. – С. 111–128.
5. Алексеева Г. Д. Историческая наука в России. Идеология. Политика (60–80-е годы XX века) / Г. Д. Алексеева. – М. : Инст. рос. ист. РАН, 2003. – 248 с.
6. Альбедиль М. Ф. Зеркало традиций : человек в духовных традициях Востока / М. Ф. Альбедиль. – СПб. : Азбука-классика ; Петербургское Востоковедение, 2003. – 288 с. – («Мир Востока»).
7. Альбедиль М. Ф. Индуизм: Творящие ритмы / М. Ф. Альбедиль. – 2-е изд. – СПб. : Азбука-классика ; Петербургское Востоковедение, 2004. – 256 с. – («Мир Востока»).
8. Андерсон Б. Уявлені спільноти : міркування щодо походження й поширення націоналізму / Бенедикт Андерсон. – 2-ге, перероб. вид. – К. : Критика, 2001. – 272 с.
9. Андреева Л. А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации : латинский Запад и православный Восток / Л. А. Андреева. – М. : Ладомир, 2007. – 304 с.

10. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология : взлет и падение метафоры / Ф. Р. Анкерсмит ; пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
11. Антипов Г. А. Историческое прошлое и пути его познания / Г. А. Антипов ; АН СССР. Сиб. отд-ние. Ин-т истории, филологии и философии. – Новосибирск : Наука, 1987. – 243 с.
12. Антоновский А. Никлас Луман : эпистемологические основания и источники социологического конструктивизма / А. Антоновский // Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновского. – М. : Логос, 2004. – С. 208–231.
13. Антоновский А. Ю. Никлас Луман : эпистемологическое введение в теорию социальных систем / А. Ю. Антоновский. – М. : ИФРАН, 2007. – 135 с.
14. Араб-Оглы Э.А. Философия истории Арнольда Дж. Тойнби / Э.А. Араб-Оглы // Вопросы философии. – 1955. – № 4. – С. 113–121.
15. Арндт Х. Истоки тоталитаризма / Ханна Арндт ; пер. с англ. И. В. Борисовой, Ю. А. Кимелева, А. Д. Ковалева, Ю. Б. Мишкенева, Л. А. Седова ; послесл. Ю. Н. Давыдова ; под ред. М. С. Ковалевой, Д. М. Носова. – М. : ЦентрКом, 1996. – 672 с.
16. Арон Р. Избранное : введение в философию истории / Реймон Арон ; пер. с фр. и сост. И. А. Гобозов. – М. : ПЕР СЭ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 543 с. – (Книга света).
17. Арон Р. Избранное : измерения исторического сознания / Р. Арон. – М. : РОССПЭН, 2004. – 528 с. – (Книга света).
18. Артикул воинский [1715 г.] [Электронный ресурс] // Материал из Википедии – свободной библиотеки. – Режим доступа: [http://ru.wikisource.org/wiki/Артикул\\_воинский](http://ru.wikisource.org/wiki/Артикул_воинский). – Назва з титулу екрану.
19. Артхашастра, или Наука политики / пер. с санскр. С. Ф. Ольденбурга, Ф. И. Щербатского, Е. Е. Обермиллера, А. И. Вострикова, Б. В. Семичова ; [изд-е подготовил В. И. Кальянов ; примеч.

- В. И. Кальянова ; указатели В. Г. Эрмана] ; ред. комис. изд-я: В. В. Струве (ответственный редактор), Б. А. Ларин, В. И. Кальянов, И. П. Байков. – М. ; Л. : АН СССР, 1959. – 796 с.
20. Аршинов В. И. Синергетика как феномен постнеклассической науки / В. И. Аршинов. – М. : ИФ РАН, 1999. – 203 с.
21. Атхарваведа : избранное / перевод, комментарий и вступит. статья Т. Я. Елизаренковой. – 2-е изд., репринтное. – М. : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 406 с.
22. Афанасьев Ю. Н. Феномен советской историографии / Ю. Н. Афанасьев // Отечественная история. – 1996. – № 5. – С. 146–168.
23. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта : социокультурная динамика России / А. С. Ахиезер ; вступ. ст. С. Я. Матвеева. - 2-е изд., перераб. и доп. – Новосибирск : Сибирский хронограф, 1998 – Т.2 : Теория и методология : словарь. – 594 с.
24. Бабашкин В. В. Крестьянский менталитет: наследие России царской в России коммунистической / В. В. Бабашкин // Общественные науки и современность. – 1995. – № 3. – С. 99–110.
25. Баглай В. Е. Ацтеки: история, экономика, социально-политический строй : доколумбовый период / В. Е. Баглай. – М., 1998. – 430 с.
26. Бажов С. И. Философия истории Н. Я. Данилевского / С. И. Бажов ; [РАН. Ин-т философии]. – М. : ИФ РАН, 1997. – 215 с.
27. Балугев Б. П. Споры о судьбах России : Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа» / Б. П. Балугев. – М. : Эдиториал УРСС, 1999. – 280 с.
28. Баранский Н. Н. Страноведение и география физическая и экономическая / Н. Н. Баранский // Баранский Н. Н. Научные принципы географии : избранные труды. – М. : Мысль, 1980. – С. 18–51.



29. Барг М. Цивилизационный подход к истории : дань конъюнктуре или требование науки? / Михаил Барг // Коммунист. – 1991. – № 3. – С. 27–35.
30. Барг М. А. Индивид – общество – история / М. А. Барг // Новая и новейшая история. – 1989. – № 2. – С. 45–56.
31. Барг М. А. Категории и методы исторической науки / М. А. Барг. – М. : Наука, 1984. – 343 с.
32. Барг М. А. Категория «цивилизация» как метод сравнительно-исторического исследования : человеческое измерение / М. А. Барг // История СССР. – 1991. – № 5. – С. 70–86.
33. Барг М. А. Эпохи и идеи : становление историзма / М. А. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348 с.
34. Барулин В. С. Социальная философия : учебник [Электронный ресурс] / В. С. Барулин. – Изд. 2-е. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2000. – 560 с. – Гл. VI. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Vuks/Philos/Bar/10.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Vuks/Philos/Bar/10.php). – Назва з титулу екрану.
35. Баткин Л. М. Тип культуры как историческая целостность / Л. М. Баткин // Вопросы философии. – 1969. – № 9. – С. 99–108.
36. Бгавад-гіта [Электронный ресурс] / пер. з санскриту Миколи Ільницького. – Режим доступа: <http://perehid.org.ua/sacred/1.php>. – 21.01.2002. – Назва з титулу екрану.
37. Бебик В. М. Сучасна глобалістика : провідні тенденції і модерна практика : навч. посібник / В. М. Бебик, С. О. Шергін, Л. О. Дегтерьова. – К. : Університет «Україна», 2006. – 208 с.
38. Белорусы : монография / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы ; отв.ред.: Бондарчик В. К. и др. – М. : Наука, 1998. – 503 с. – (Народы и культуры).

39. Бергер П. Социальное конструирование реальности : трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : «Academia-Центр» ; «МЕДИУМ», 1995. – 323 с.
40. Бергер П. Л. Що таке інституція? Випадок мови [Електронний ресурс] / Пітер Л. Бергер, Брижіт Бергер ; пер.з англ. Ю. Яремко. – Ї. – 2004. – Число 35. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n35texts/berger.htm>. – Назва з титулу екрану.
41. Бергсон А. Два источника морали и религии / Анри Бергсон ; пер. с фр., послесл. и примеч. А. Б. Гофмана. – М. : Канон, 1994. – 384с. – (История философии в памятниках).
42. Бергсон А. Творческая эволюция / Анри Бергсон ; пер с фр. В. А. Флеровой. – М. : КАНОН-пресс ; Кучково поле, 1998. – 384 с. – (Канон философии).
43. Берк П. Вступ. Нова історія: її минуле і майбутнє / П. Берк // Нові перспективи історіописання / за ред. Пітера Берка ; [пер. з англ. Т. та А. Портнових ; наук. ред. Ю. Павленко]. – К. : Ніка-Центр, 2004. – С. 8–35.
44. Бернгейм Э. Введение в историческую науку / Эрнст Бернгейм ; пер. с нем. В. А. Вейнштока, под ред. В. В. Битнера. – Изд. 2-е.. – М. : URSS : Либроком, 2011. – 69 с. – (Академия фундаментальных исследований : история).
45. Бертронг Д. Конфуцианство / Джон и Эвелин Бертронг ; пер. с англ. О. Перфильева. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2004. – 304 с. – (Грандиозный мир).
46. Бескова И. А. Эволюция и сознание : новый взгляд / И. А. Бескова. – М. : Индрик, 2002. – 256 с.
47. Бессмертный Ю.Л. «Анналы»: переломный этап? / Ю. Л. Бессмертный // Одиссей : человек в истории : 1991. – М. : Наука, 1991. – С. 3–24.

48. Бестужев-Рюмин К. Н. Теория культурно-исторических типов / К. Н. Бестужев-Рюмин // Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. – 6-е изд. – СПб.: Глаголь; Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1995. – С. 432-464.
49. Библер В. С. Исторический факт как фрагмент действительности (логические заметки) / В. С. Библер // Источниковедение: теоретические и методологические проблемы. – М.: Наука, 1969. – С. 89–101.
50. Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповітів із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. – [Б.м.] : Українське біблійне товариство, 1992.
51. Білорус О. Г. Глобалізація і національна стратегія України / О. Г. Білорус. – К.: ВО «Батьківщина», 2001. – 300 с.
52. Блок М. Апология истории или ремесло историка / Марк Блок; пер. Е. М. Лысенко, отв. ред., авт. примеч. А. Я. Гуревич. – 2-е изд., доп. – М.: Наука, 1986. – 254 с. – (Памятники исторической мысли).
53. Боден Ж. Метод легкого познания истории = *Methodus ad facilem Historiarum Cognitionem*: научное издание / Жан Боден; пер., статья, примеч. М. С. Бобкова; Российская Академия Наук. – М.: Наука, 2000. – 412 с. – (Памятники исторической мысли).
54. Бойченко І. В. Філософія історії: підручник / І. В. Бойченко. – К.: Знання, 2000. – 723 с. – (Вища освіта ХХІ століття).
55. Бокль Г. Т. История цивилизации в Англии: в 2 т. / Генри Томас Бокль; соч. Г. Т. Бокля; пер. А. Н. Буйницкого; с портр. авт. и вступ. ст. Е.Соловьева. – 4-е изд. – СПб.: Ф. Павленков (Тип. Ю.Н. Эрдиш), 1906. – XIV, 628, XXIV с.
56. Бон Т. Историзм в России? О состоянии русской исторической науки в XIX столетии / Т. Бон // Отечественная история. – 2000. – № 4. – С. 121–128.

57. Бондаренко Г. В. Історичне пізнання : питання теорії і практики / Г. В. Бондаренко. – Луцьк : Вежа 1998. – 227 с.
58. Бонзак Р. Документальний метод. Теорія і практика інтерпретації с позицій соціології знання / Ральф Бонзак // Методическіе підходи політологіческого ісследованія і метатеоретическіе основи політическої теорії. Коментірованне введєніє / Сост. Н. Конеген, К. Шуберт. – М. : РОССПЭН, 2004. – XVIII – С. 180–198.
59. Бородкін Л. І. Історія і хаос: моделі синергетиків в дискусіях істориків / Л. І. Бородкін // Проблеми історического познанія. – М. : ІВІ РАН, 2002. – С. 67–85.
60. Бродель Ф. Грамматика цивілізацій / Фернан Бродель ; предисл. М. Эмара ; пер. с фр. Б. А. Ситникова. – М. : Весь Мир, 2008. – 552 с. – (Тема).
61. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм : XV–XVIII ст. / Фернан Бродель ; пер.з фр. Г. Філіпчук. – К. : Основи, 1995. – .  
Т. 2 : Ігри обміну. – 1997. – 585 с.
62. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм : XV–XVIII ст. / Фернан Бродель ; пер.з фр. Г. Філіпчук. – К. : Основи, 1995. – .  
Т. 3 : Час світу. – 1998. – 631 с.
63. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст. / Фернан Бродель ; пер.з фр. Г. Філіпчук. – К. : Основи, 1995. – .  
Т. 1 : Структури повсякденності : можливе і неможливе. – 1995. – 543 с.
64. Булгаков С. Н., прот. Православие : очерки учения православной церкви / С. Н. Булгаков. – К. : Лыбидь, 1991. – 238 с.

65. Бурмистров С. Л. Брахман и история : историко-философские концепции современной веданты / С. Л. Бурмистров. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. – 186 с.
66. Буров В. Г. Философия древнего Китая / В. Г. Буров, М. Л. Титаренко // Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 5–77.
67. Быковский С. Н. Методика исторического исследования / С. Н. Быковский ; [Госуд. Акад. ист. мат. культуры]. – Л. : ГАИМК, 1931. – 205 с.
68. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук / Фрэнсис Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. / Акад. наук СССР, Ин-т философии ; [сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Л. Субботина ; пер. Н. А. Федорова и др.]. – 2-е, испр. и доп. изд. – Т. 1. – Москва : Мысль, – 1977. – С. 81–522.
69. Бэшем А. Л. Чудо, которым была Индия / А. Л. Бэшем ; [пер. с англ. Бонгард-Левин Г. М.] ; АН СССР, Ин-т востоковедения. – М. : Наука : Гл. ред. вост. лит., 1977. – 616 с. – (Культура народов Востока : материалы и исследования).
70. Вайнштейн О. Л. Очерки развития буржуазной философии и методологии истории в XIX–XX вв. / О. Л. Вайнштейн. – Л. : Наука, 1979. – 270 с.
71. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / Иммануэль Валлерстайн ; пер с англ. П. М. Кудюкина ; под общей ред. Б. Ю. Кагарлицкого. – СПб. : Университетская книга, 2001. – 416 с.
72. Васильев Л. С. История Востока : учебник по спец. "История" : в 2 т. – Т. 1 / Л. С. Васильев. – 2-е изд., исправ. и доп. – М. : Высшая школа, 2001. – 512 с.

73. Васильев Л. С. История религий Востока : уч. пособие для вузов / Л. С. Васильев. – 4-е изд. – М. : Книжный дом «Университет», 1999. – 432 с.
74. Введение в культурологию : учеб. пособие для вузов / рук. авт. коллектива и отв. ред. Е. В. Попов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : ВЛАДОС, 1996. – 334 с.
75. Вебер М. Избранное. Образ общества / Макс Вебер ; [пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова, С. В. Карпушиной]. – М. : Юрист, 1994. – 704 с. – (Лики культуры).
76. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Макс Вебер ; пер. с нем. – Ивано-Франковск : Ист-Вью, 2002. – 352 с.
77. Вебер М. Соціологія : загальноісторичні аналізи : політика / Макс Вебер ; пер. з нім., післямова та коментарі О. Погорілого. – К. : Основи, 1998. – 532 с.
78. Веды // Антология мировой философии: Древний Восток. – Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2001. – С. 285–473.
79. Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов / Анна Вежбицкая ; пер. с англ. А. Д. Шмелева. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – 288 с. – (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия).
80. Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики / Анна Вежбицкая ; пер. с англ. А. Д. Шмелева. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – 272 с. – (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия).
81. Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. (Приложение) – Фуко совершает переворот в истории : научное издание / Поль Вен ; [пер. с фр. Л. А. Торчинского]. – М. : Научный мир, 2003. – 394 с. – (Программа "Пушкин").
82. Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы «новой исторической науки» / В. Вжозек // Одиссей : человек в истории :

- 1991 / Ин-т всеобщ, истории АН СССР ; отв. ред. А. Я. Гуревич. – М. : Наука, 1991. – С. 60–74.
83. Взлет по-индийски : по материалам научного семинара «Современные проблемы развития» // Мировая экономика и международные отношения. – 2009. – № 2. – С. 64–74.
84. Взлет по-индийски : по материалам научного семинара «Современные проблемы развития» [окончание] // Мировая экономика и международные отношения. – 2009. – № 3. – С.83–94.
85. Визгин В. П. Ментальность, менталитет / В. П. Визгин // Современная западная философия : словарь / [сост.: Малахов В. С., Филатов В. П.] – М. : Политиздат, 1991. – С. 176–178.
86. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Джамбаттиста Вико ; [пер. с ит. и коммент. А. А. Губера, общ. ред. и вступ. ст. М. А. Лифшица]. – М. : REFL-book ; К. : ИСА, 1994. – XXVI, 618 с. – (Собрание Латинского Клуба).
87. Виндельбанд В. Прелюдии / Вильгельм Виндельбанд ; пер. с нем. и вступ. статья С. Франка. – М. : «Гиперборея» ; «Кучково поле», 2007. – 400 с. – (Канон философии).
88. Винниченко В. Відродження нації : в 3-х ч. / В. Винниченко. – [репринтне відтворення видання Київ – Відень : [б.в.], 1920]. – [К. : Політвидав, 1990]. – Частина I. – 348 с.
89. Возможны ли математические модели истории? : [материалы «круглого стола»] // Общественные науки и современность. – 2004. – № 3. – С. 111–122.
90. Волин В. Неизвестная революция, 1917-1921 [Электронный ресурс] / В. Волин. – Режим доступа // <http://spb-anarchists.anho.org/volin2-2-01.htm>. – Дата доступа: 25.04.2009. – Назва з титулу екрану.

91. Воробьева О. В. А.Тойнби: опыт постижения истории / О. В. Воробьева // Новая и новейшая история. – 2006. – № 5. – С. 86–98.
92. Воронов І. О. Глобалізація і політика : реалії і перспективи соціальних трансформацій : монографія / Ігор Воронов. – К. : Генеза, 2004. – 288 с.
93. Всемирная история : в 10 т. / АН СССР. Ин-т истории и др. ; гл. ред. Е. М. Жуков.– М. : Госполитиздат, 1955 — Т. 1 / отв. ред. Ю. П. Францев . – 1955. – 748 с.
94. Всероссийская научная конференция «Историческое знание: теоретические основания и коммуникативные практики» // Новая и новейшая история. – 2007. – № 2. – С. 96–102.
95. Выготский Л. С. История развития психических функций / Л. С. Выготский // Выготский Л. С. Собрание сочинений в 6 т. – Т. 3. – М. : Педагогика, 1983. – С. 6-328.
96. Выготский Л. С. Развитие высших психических функций / Л. С. Выготский. – М. : АПН РСФСР, 1960. – 500 с.
97. Галактионов А. А. Органическая теория как методология социологической концепции Н. Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» / А. А. Галактионов // Данилевский Н. Я. Россия и Европа : взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. – 6-е изд. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та : Глаголь, 1995. – С. V–XX.
98. Галич М. История доколумбовых цивилизаций / Мануэль Галич ; пер. с исп. Г. Г. Ершовой и М. М. Гурвица ; вступ. ст. Ю. В. Кнорозова. – М. : Мысль, 1990. – 407 с.
99. Гарфінкел Г. Дослідження з етнометодології / Гаролд Гарфінкел ; пер. з англ. В. Й. Шовкун. – К. : КУРС, 2005. – 340 с.



100. Геблер К. История человечества: Америка после открытия Колумба / К. Геблер. – СПб. : Полигон, 2003. – 412 с. – (Классическая мысль).
101. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем А. М. Водена. – СПб. : Наука, 1993. – 477. – (Слово о сущем).
102. Гемпель К. Г. Функция общих законов в истории / К. Г. Гемпель // Вопросы философии. – 1998. – № 10. – С. 88–97.
103. Герасименко Н. В. Батько Махно : мемуары белогвардейца [Электронный ресурс] / Н. В. Герасименко. – Режим доступа: <http://www.makhno.ru/lit/Ger/ger.php>. – Дата доступа: 15.04 2009. – Назва з титулу екрану.
104. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер ; пер. и прим. Михайлова А.В.. – М. : Наука, 1977. – 704 с. – (Памятники исторической мысли).
105. Гирин Ю. Н. К вопросу о самоидентификационных моделях латино-американской культуры / Ю. Н. Гирин // Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. – М. : Наука, 1994. – С. 42–54.
106. Гірц К. Інтерпретація культур : вибрані есе / Кліфорд Гірц ; [пер. з англ. Наталі Комарової]. – К. : Дух і Літера, 2001. – 542 с.
107. Глинкин А. Н. Соглашение по АЛКА : за год до финиша / А. Н. Глинкин // Латинская Америка. – 2004. – № 1. – С. 4-21.
108. Глобалізація і сучасний міжнародний процес : монографія / за заг. ред. проф. Б. Гуменюка і проф. С. Шергіна. – К. : Університет «Україна», 2009. – 508 с.
109. Головченко В. Країнознавство : Азія, Африка, Латинська Америка, Австралія і Океанія : навч. посібник / В. Головченко, О. Кравчук. – К. : Нічлава, 2006. – 336 с.

110. Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин / Петро Голубенко. – К. Дніпро, 1993. – 447 с.
111. Гончарова Т. В. Мифологические сюжеты «Пополь-Вуль» в контексте предыстории / Т. В. Гончарова. – Латинская Америка. – 2003. – № 3. – С. 79–91.
112. Гончарова Т. В. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки : в 2-х кн. : кн. 2 / Т. В. Гончарова, А. К. Стеценко, Я. Г. Шемякин. – М. : ИЛА, 1995. – 145 с.
113. Горелов М. Є. Цивілізаційна історія України / М. Є. Горелов, О. П. Моця, О. О. Рафальський. – К. : ТОВ УВПК «ЕксОб», 2005. – 632 с.
114. Гране М. Китайская цивилизация / Марсель Гране ; [пер. с фр. В. Б. Иорданского; под ред. И. И. Семененко]. – М. : Алгоритм, 2008. – 416 с. – (Китайський марафон).
115. Грант М. Цивилизация Древнего Рима / Майкл Грант ; пер. с англ. И. Ю. Мартянова. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2003. – 397 с.
116. Граціозі А. Голод у СРСР 1931-1933 рр. та український Голодомор: чи можлива нова інтерпретація? / А. Граціозі // Український історичний журнал. – 2005. – № 3. – С. 120–143.
117. Гризингер Т. Иезуиты : полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени / Теодор Гризингер : пер. со 2-го нем. изд. –СПб. : Лань, 1999. – 576 с. – («Мир культуры, истории и философии»).
118. Гуань-цзы / [пер. с кит. С. Кучеры и Ян Хин-Шуна] // Древне-китайская философия : собрание текстов: в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 2. – М. : Мысль, 1973. – С. 14–57.
119. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – 608 с.

120. Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» / А. Я. Гуревич ; РАН, Ин-т всеобщ. истории. – М. : Индрик, 1993. – 328 с.
121. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
122. Гуревич А. Я. О кризисе современной исторической науки / А. Я. Гуревич // Вопросы истории. – 1991. – № 2–3. – С. 21–36.
123. Гуревич А. Я. Социальная психология и история : источниковедческий аспект / А. Я. Гуревич // Источниковедение : теоретические и методологические проблемы. – М. : Наука, 1969. – С. 384–426.
124. Гуревич А. Я. Средневековый мир : культура безмолвствующего большинства / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1990. – 396 с.
125. Гуревич А. Я. Что такое исторический факт? / А. Я. Гуревич // Источниковедение : теоретические и методологические проблемы. – М. : Наука, 1969. – С. 59–88.
126. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль ; пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. : Лабиринт, 1994. – 110 с.
127. Гьофнер Й. Християнське суспільне вчення / Йозеф Кардинал Гьофнер ; пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.
128. Давыдов А. А. Системный подход в социологии : новые направления, теории и методы анализа социальных систем / Андрей Александрович Давыдов. – М. : КомКнига, 2005. – 328 с.
129. Давыдов В. М. О задачах долгосрочного прогнозирования применительно к латиноамериканскому региону / В. М. Давыдов // Перспективы развития Латинской Америки в глобализирующемся мире (первая четверть XXI века) : сб. докладов на научной конференции. – М. : ИЛА РАН, 2003. – С. 17–37.

130. Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.) : курс лекций : учеб. пособие для студентов вузов / И. Н. Данилевский. – М. : Аспект Пресс, 1999. – 399 с.
131. Данилевский Н. Я. Горе победителям : политические статьи / Н. Я. Данилевский. – М. : АЛИР : ОБЛИЗДАТ, 1998. – 416 с.
132. Данилевский Н. Я. Россия и Европа : [взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому] / Н. Я. Данилевский ; сост., послесловие и комментарии С. А. Вайгачева. – М. : Книга, 1991. – 574 с. – (Историко-литературный архив).
133. Данилевский Н. Я. Россия и Европа : взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-романскому / Н. Я. Данилевский ; авт. вступ. ст., коммент. Галактионов А. А., авт. предисл. Страхов Н. Н. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та : Глаголь, 1995. – XXXIV, 513 с. – (Литературное наследие русских мыслителей).
134. Данилов В. П. Организованный голод : к 70-летию общекрестьянской трагедии / В. П. Данилов, И. Е. Зеленин // Отечественная история. – 2004. – № 5. – С. 97-111.
135. Дао дэ цзин / [пер. с кит. Ян Хин-Шуна] // Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 114–138.
136. Дворнік Ф. Слов'яни в Європейській історії та цивілізації / Френсіс Дворнік ; пер. з англ. В. Верлока, В. Кіку, Д. Матіяш. – К. : Дух і Літера, 2005. – 512 с.
137. Де Ланда Д. Сообщение о делах в Юкатане /Диего де Ланда // Дорогами тысячелетий : сборник исторических очерков и статей / А. Емченко, Д. Де Ланда, А. Гумбольдт и др. ; сост. А. Смирнов. – М. : Молодая гвардия, 1987. – С. 50–74.
138. Девятов А. Китайский прорыв и уроки для России / А. Девятов, М. Мартиросян. – М. : Вече, 2002. – 400 с.

139. Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках / Р. Декарт. – К. : Тандем, 2001. – 104 с.
140. Деррида Ж. О граматології / Жак Деррида ; пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. – М. : Ad Marginem, 2000. – 512 с.
141. Джеджора О. Історія Європейської Цивілізації : частина I : до кінця XVIII століття / Олена Джеджора. – Львів : Вид-во ЛБА, 1999. – 448 с.
142. Дильтей В. Описательная психология / Вильгельм Дильтей ; [пер. с нем. Е. Д. Зайцевой, под ред. Г.Г. Шпета]. – 2-е изд. – СПб. : Алетейя, 1996. – 160 с.
143. Дмитриев В. Е. Коммунитарный поворот в философии истории : об историчности философских концептуализаций истории / В. Е. Дмитриев, И. А. Дмитриева // Способы постижения прошлого : методология и история исторической науки / отв. ред. М. А. Кукарцева. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – С. 278–297.
144. Добролюбська Ю. А. Філософія історії : типи та моделі / Ю. А. Добролюбська ; наук. ред. А. І. Кавалеров. – Одеса : Астропринт, 2010. – 232 с.
145. Докинз Р. Эгоистичный ген / Р. Докинз ; пер. с англ. Н. О. Фоминой. – М. : Мир, 1993. – 318 с.
146. Документы свидетельствуют : из истории деревни накануне и в ходе коллективизации : 1927–1932 гг. / под ред. В. П. Данилова, Н. А. Ивницкого. – М. : Политиздат, 1989. – 526 с.
147. Доманска Э. Философия истории после постмодернизма / Эва Доманска ; пер. с англ. М. А. Кукарцевой. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. – 400 с.

148. Дорошенко Н. М. Становление и развитие методологии истории : учеб. пособие / Н. М. Дорошенко. – Калинин : [КГУ], 1987. – 80 с.
149. Доусон К. Г. Религия и культура / К. Г. Доусон ; пер. с англ., вступ. ст., коммент. Кожурин К. Я. – СПб. : Алетейя, 2000. – 281 с. – (Миф, религия культура).
150. Драгунский Д. В. Генотип европейской цивилизации / Д. В. Драгунский, В. Л. Цимбурский // Полис (Политические исследования). – 1991. – № 1. – С. 6–14.
151. Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2-х т. / АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1972–1973. – (Философское наследие).
- Т. 1. – 1972. – 363 с.
152. Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2-х т. / АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1972–1973. – (Философское наследие).
- Т. 2. – 1973. – 384 с.
153. Дройзен И. Г. Очерк историки / И. Г. Дройзен // Дройзен И. Г. Историка : лекции об энциклопедии и методологии истории / И. Г. Дройзен ; пер. с нем. Г. И. Федоровой под ред. Д. В. Складнева ; вступ. ст. И. М. Савельевой. – СПб. : Владимир Даль, 2004(II). – С. 449–501.
154. Дройзен И. Г. Историка : лекции об энциклопедии и методологии истории / И. Г. Дройзен ; пер. с нем. Г. И. Федоровой под ред. Д. В. Складнева ; вступ. ст. И. М. Савельевой. – СПб. : Владимир Даль, 2004(I). – 583 с. – (Historica).
155. Душков Б. А. Психология типов личности, народов и эпох / Б. А. Душков. – Екатеринбург : Деловая книга, 2001. – 736 с. – (Gaudeamus).

156. Душков Б. А. Психосоциология менталитета и нооменталитета : учеб. пособие для вузов / Б. А. Душков. – Екатеринбург : Деловая книга, 2002. – 448 с. – (Gaudeamus).
157. Дюркгейм Э. Метод социологии / Э. Дюркгейм // Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм ; пер.- сост. с фр. А. Б. Гофман. – М. : Канон, 1995. – С. 5–164. – (История социологии в памятниках).
158. Дьяков В. А. Методология истории в прошлом и настоящем / В. А. Дьяков. – М. : Мысль, 1974. – 190 с.
159. Елизаренкова Т. Я. Об Атхарваведе / Т. Е. Елизаренкова // Атхарваведа : избранное / перевод, комментарий и вступит. статья Т. Я. Елизаренковой. – 2-е изд., репринтное. – М. : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – С. 3–56.
160. Энгельс Ф. Лист Йозефу Блоху : 21 вересня 1890 р. / Ф. Энгельс // Маркс К. і Энгельс Ф. Твори. – Т.37. – К. : Держполітвидав УРСР, 1967. – С. 371–374.
161. Ерасов Б. С. Религия, культура и цивилизация на Востоке : очерки общей теории / Б. С. Ерасов. – М. : Наука, 1990. – 207 с.
162. Ерасов Б. С. Социальная культурология : учебн. для студ. высш. уч. зав. : изд. третье, доп. и перераб. / Б. С. Ерасов. – М. : Аспект Пресс, 2000. – 591 с.
163. Жидков В. С. Десять веков российской ментальности : картина мира и власть / В. С. Жидков, К. Б. Соколов ; Гос. ин-т искусствоведения Мин-ва культуры РФ и РАН – СПб. : Алетейя, 2001. – 640 с.
164. Жирнов О. А. «Левый поворот» в Латинской Америке : аналитический обзор / О. А. Жирнов, И. К. Шереметьев ; РАН ; ИНИОН ; Центр науч.-информ. исслед. глобал. и регион. проблем : Отд. Зап. Европы и Америки. – М. : ИНИОН РАН, 2008. – 130 с. – (Проблемы Латинской Америки).

165. Жирнов О. А. Латинская Америка : затянувшееся ожидание экономического чуда : науч.-аналит. обзор / О. А. Жирнов, И. К. Шереметьев ; Рос. акад. наук, ин-т науч. информ. по обществ. наукам. – М. : ИНИОН РАН, 2003. – 107 с. – (Проблемы Латинской Америки).
166. Жуков Е. М. Очерки методологии истории / Е. М. Жуков. – М. : Наука, 1980. – 247 с.
167. Закон України «Про Голодомор 1932-1933 років в Україні» // Відомості Верховної Ради України. – 2006. – № 50. – С. 504.
168. Замятин Д. Н. Образ страны : структура и динамика / Д. Н. Замятин // Общественные науки и современность. – 2000. – № 1. – С. 107–115.
169. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності / Леонід Зашкільняк. – Львів : ЛДУ ім. Ів.Франка, 1999. – 224 с.
170. Зашкільняк Л. Сучасна світова історіографія : посіб. для студ. істор. спец. університетів / Л. Зашкільняк. – Львів : ПАІС, 2007. – 312 с.
171. Заявление Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации «Памяти жертв голода 30-х годов на территории СССР» // Парламентская газета. – № 24–25. – 10.04.2008 (Заявление).
172. Зинин С. В. Современные западные китаисты о религиозной культуре Китая / С. В. Зинин // Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия : учеб. пособие для студентов вузов / сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов. – М. : Аспект Пресс, 1998. – С. 405–414.
173. Зиновьев А. А. Запад. Феномен западнизма / А. А. Зиновьев. – М. : Центрполиграф, 1995. – 461 с.
174. Златкин И. Я. Концепция истории кочевых народов А. Тойнби и историческая действительность / И. Я. Златкин // Современная



историография стран Зарубежного Востока : проблемы социально-политического развития. – М. : Наука, 1971. – С. 131–193.

175. Иванов В. В. Методология исторической науки : учеб. пособие для студ. вузов, обучающ. по спец. «История» / В. В. Иванов. – М. : Высшая школа, 1985. – 168 с.

176. Ивницкий Н. А. Репрессивная политика советской власти в деревне : 1928-1933 гг. / Н. А. Ивницкий ; РАН : Ин-т рос. истории, Университет г. Торонто (Канада). – М. : [РАН], 2000. – 350 с.

177. Идеалистическая диалектика в XX столетии : критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики / под общ. ред. Ю. Н. Давыдова, М. Б. Митина. – М. : Политиздат, 1987. – 333 с.

178. Ильин В. В. Российская цивилизация : содержание, границы, возможности / В. В. Ильин, А. С. Ахиезер. – М. : Изд-во МГУ, 2000. – 301 с. – (Теоретическая политология : мир России и Россия в мире).

179. Ильин И. П. Постструктурализм : деконструктивизм : постмодернизм / И. П. Ильин ; [науч. ред. А. Е. Махов]. – М. : Интрада, 1996. – 255 с.

180. Ильина Н. Г. Колумбия : от колонии к независимости : 1781–1819 гг. / Н. Г. Ильина. – М. : Наука, 1976. – 326 с.

181. Ионов И. Н. Империя и цивилизация : идеи и догадки Н. Данилевского в сравнительно-историческом освещении / И. Н. Ионов // Общественные науки и современность. – 2003. – № 2. – С. 110–124.

182. Ионов И. Н. Логические модели и источниковое знание : проблемы соотношения / И. Н. Ионов // История и синергетика : методология исследования / отв. ред. С. Ю. Малков, А. В. Коротаев. – М. : КомКнига, 2005. – С. 44–62. – (Синергетика в гуманитарных науках).

183. Ионов И. Н. На пути к теории цивилизаций : познавательные предпосылки и трудности исторического синтеза / И. Н. Ионов // Цивилизации. – Вып. 3. – М. : Наука, 1995. – С. 15–37.
184. Ионов И. Н. Судьба генерализирующего подхода к истории в эпоху постструктурализма : попытка осмысления опыта Мишеля Фуко / И. Н. Ионов // Одиссей : человек в истории : 1996. – М. : Наука, 1996. – С. 60–80.
185. Ионов И. Н. Теория цивилизаций и эволюция научного знания / И. Н. Ионов // Общественные науки и современность. – 1997. – № 6. – С. 118–135.
186. Ионов И. Н. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века / И. Н. Ионов, В. М. Хачатурян. – СПб. : Алетейя, 2002. – 384 с.
187. Ионов И. Н. Цивилизационное сознание и историческое знание : проблемы взаимодействия / И. Н. Ионов ; [отв. ред. Л. П. Репина] ; Ин-т всеобщ. истории РАН. – М. : Наука, 2007. – 499 с.
188. Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия / Н. В. Исаева. – М. : Наука ; Главн. ред. восточ. лит-ры, 1991. – 199 с.
189. Историческая наука в XX веке : историография истории нового и новейшего времени стран Европы и Америки : учебное пособие для студентов / под ред. И. П. Дементьева, А. И. Патрушева. – М. : Простор, 2002. – 432 с.
190. Историческая наука сегодня : теории, методы, перспективы / ред. Л. П. Репина. – М. : ЛКИ, 2011. – 608 с.
191. История и синергетика : методология исследования / отв. ред. С. Ю. Малков, А. Б. Коротаев. – М. : КомКнига, 2005. – 184 с. – (Синергетика в гуманитарных науках).
192. История и социология / АН СССР. – М. : Наука, 1964. – 342 с.
193. История китайской философии / пер. с кит. В. С. Таскина ; общ. ред. и послесл. М. Л. Титаренко. – М. : Прогресс, 1989. – 552 с.

194. Источниковедение : теоретические и методологические проблемы : сб. статей. – М. : Наука, 1969. – 512 с.
195. Источниковедение : теория, история, метод, источники российской истории : учеб. пособие / И. Н. Данилевский, В. В. Кабанов, О. М. Медушевская, М. Ф. Румянцева. – М. : Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. – 702 с.
196. Іваницька О. П. Новітня історія країн Європи та Америки 1918-1945 рр. : навч. посібник / О. П. Іваницька. – Київ : Комп'ютерпрес, 2001. – 356 с.
197. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать [Електронний ресурс] / Іларіон Київський ; переклад В. Кречотня // Ізборник. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua>. – Назва з титулу екрану.
198. Исторична наука : термінологічний і понятійний довідник : навч. посіб. / В. М. Литвин, В. І. Гусєв, А. Г. Слісаренко [та ін.]. – К. : Вища школа, 2002. – 430 с.
199. Историчне джерелознавство : підручник для студ. іст. спец. вищ. навч. закладів / укл. Я. С. Калакура, І. Н. Войцехівська, Б. І. Корольов. – К. : Либідь, 2002. – 488 с.
200. Кабрин В. И. Метод моделирования коммуникативных миров в исследованиях ментальности / В. И. Кабрин, Е. М. Березина, Д. А. Карнаухов // Вестник ВГУ : Гуманитарные науки. – 2004. – № 2. – С. 40–47.
201. Каниткар В. П. Индуизм / В.П. (Хемант) Каниткар, У. Оуэн Коул ; пер. с англ. Е. Богдановой. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 1999. – 320 с. – (Грандиозный мир).
202. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант. // Кант И. Сочинения в шести томах. – Т. 6– М. : Мысль, 1966. – С. 5–23. – (Философ. наследие).

203. Каравашкин А. В. Опыт исторической феноменологии : трудный путь к очевидности / А. В. Каравашкин, А. Л. Юрганов – М. : РГГУ, 2003. – 382 с.
204. Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация : от начала до Великой Победы / С. Г. Кара-Мурза. – М. : Изд-во Эксмо, Изд-во Алгоритм, 2004. – 640 с.
205. Кареев Н. И. Теория исторического знания / Н. И. Кареев. – Изд. 2-е. – М. : URSS : КРАСАНД, 2010. – 320 с. – (Академия фундаментальных исследований : история).
206. Кармазіна М. «Інститут» та «інституція» : проблема розрізнення понять [Електронний ресурс] / Марія Кармазіна, Олена Шурбована // Політичний менеджмент. – 2006. 08. – № 4 (19). – Режим доступу до журналу : [//www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=59&c=1294](http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=59&c=1294). – Назва з титулу екрану.
207. Кармин А. С. Основы культурологии: морфология культуры / А. С. Кармин. – СПб. : Лань, 1997. – 512 с.
208. Карр Э. История Советской России : кн. 1. : Т. 1–2. Больше-вистская революция : 1917–1923 / Эдвард Карр ; пер. с англ. Вольской З. П., Захаровой О. В., Кольцова Н. Н. – М. : Прогресс, 1990. – 764 с.
209. Карсавин Л. П. Философия истории / Лев Платонович Карсавин. – СПб. : Комплект, 1993. – 351 с. – (Серия «Памятники религиозно-философской мысли нового времени»). – (Рус. религ. философия).
210. Касьянов Г. В. Сучасна історія України : проблеми версії, міркування / Г. В. Касьянов // Український історичний журнал. – 2006. – № 6. – С. 4–15.
211. Каюа Р. Людина та сакральне / Роже Каюа ; [пер. з фр. А.В. Усик] – К. : "Ваклер", 2003. – 256 с.

212. Келле В. Ж. Соотношение формационного и цивилизационного подходов к анализу исторического процесса / В. Ж. Келле // Цивилизации : выпуск 2. – М. : Наука, 1993. – С. 26–34.
213. Келле В. Ж. Теория и история : проблемы теории исторического познания / В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон. – М. : Политиздат, 1981. – 288 с.
214. Кертман Л. Е. Законы исторических ситуаций / Л. Е. Кертман // Вопросы истории. – 1971. – № 1. – С. 55–68.
215. Кинжалов Р. В. Орел, кецаль и крест : очерки по культуре Месоамерики / Р. В. Кинжалов. – СПб. : Наука, 1991. – 186 с. – (Из истории мировой культуры).
216. Кириченко В. П. Нова історія країн Азії, Африки та Латинської Америки : навч. посібник / В. П. Кириченко. – К. Либідь, 2002. – 168 с.
217. Киссель М. А. Историцизм / М. А. Киссель // Современная западная философия : словарь / [сост.: Малахов В. С., Филатов В. П.]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 119.
218. Кистяковский Б. А. В защиту права (интеллигенция и правосознание) / Б. А. Кистяковский // Вехи ; Интеллигенция в России : сб. ст. : 1909–1910 / сост., коммент. Н. Казаковой ; предисл. В. Шелохаева. – М. : Молодая гвардия, 1991. – С. 109–135. – (Звонница : антология русской публицистики).
219. Китай : универсальная модель модернизации? / материал подгот. И. Лабинская, Е. Островская // Мировая экономика и международные отношения. – 2009. – № 8. – С. 69–81.
220. Китайская военная стратегия / сост., пер., вступ. ст. и коммент. В. В. Маля-вина. – М. : Астрель, АСТ, 2002. – 432 с. – (Китайская классика : новые переводы, новый взгляд).

221. Кобищанов Ю. М. Полюдье : явление отечественной и всемирной истории цивилизаций / Ю. М. Кобищанов. – М. : РОССПЭН, 1995. – 320 с.
222. Ковальченко И. Д. Исторический источник в свете учения об информации / И. Д. Ковальченко // История СССР. – 1982. – № 3. – С. 54–67.
223. Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования / И. Д. Ковальченко ; Отд-ние истории РАН. – 2-е изд., доп. – М. : Наука, 2003. – 486 с.
224. Ковальченко И. Д. Теоретико-методологические проблемы исторических исследований : заметки и размышления о новых подходах / И. Д. Ковальченко // Новая и новейшая история. – 1995. – № 1. – С 3–33.
225. Кодзики : записи о деяниях древности . свиток 1 : мифы / Пер. со старояп. и коммент. Е. М. Пинус ; науч. ред. В. Н. Горегляд. – СПб. : Шар, 1994. – 312 с.
226. Козеллек Р. Минуле майбутнє : про семантику історичного часу / Райнгард Козеллек ; пер. з нім. Володимира Шведа за ред. Сергія Стельмаха. – К. : Дух і літера, 2005. – 380 с.
227. Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії / Робін Дж. Колінгвуд ; пер. з англ. О. Мокро-вольського. – К. : Основи, 1996. – 613 с.
228. Коломийцев В. Ф. Методология истории : от источника к исследованию / В. Ф. Коломийцев. – М. : РОССПЭН, 2001. – 191 с.
229. Конвенція ООН про запобігання злочину геноциду і покарання за нього [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.president.gov.ua/content/un\\_2.html](http://www.president.gov.ua/content/un_2.html). – Назва з титулу екрану.
230. Кондорсэ Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж. А. Кондорсэ ; пер. с фр. И. А. Шапиро. – М. : Соцэкгиз, 1936. – 265 с.

231. Кондрашин В. Голод : 1932–1933 годы в советской деревне : на материалах Поволжья, Дона и Кубани / В. Кондрашин, Д. Пеннер. – Самара, Пенза [б.в.], 2002. – 432 с.
232. Кондрашин В. В. Голод 1932–1933 гг. в отечественной и зарубежной историографии [Электронный ресурс] / В. В. Кондрашин. – Режим доступа: // [http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/Kondrasin\\_ist.doc](http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/Kondrasin_ist.doc). – Дата доступа: 28.03.2008. – Назва з титулу екрану.
233. Кондрашова Л. И. Социологическое обследование мексиканской деревни / Л. И. Кондрашова // Латинская Америка. – 1997. – № 4. – С. 123–128.
234. Конечкая В. П. Социология коммуникаций : учебник / В. П. Конечкая. – М. : Международный университет бизнеса и управления, 1997. – 304 с.
235. Константинова Н. С. Культурная идентичность Латинской Америки в начале XXI в. : к теоретической постановке вопроса / Н. С. Константинова // Перспективы развития Латинской Америки в глобализирующемся мире : первая четверть XXI века : сб. докладов на научной конференции. – М. : ИЛА РАН, 2003. – С. 147–152.
236. Конт О. Курс позитивной философии : 2 лекции из Т. 1. / О. Конт // Родоначальники позитивизма. – Вып. 4. Огюст Конт / пер. И. А. Шапиро ; под ред. Э. Л. Радлова. – СПб. : Брокгауз-Ефрон, 1912. – С. 1–46.
237. Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки / отв. ред. В. Н. Кутейщикова. – М. : Наука, 1978. – 187 с.
238. Копосов Н. Е. Как думают историки / Н. Е. Копосов. – М. : Новое литературное обозрение, 2001. – 326 с.
239. Копосов Н. Е. Кризис социальных наук во Франции / Н. Е. Копосов // Вестник Российской академии наук. – 1998. – № 12. – С. 1117–1122.

240. Копосов Н. Е. Хватит убивать кошек! : Критика социальных наук / Н. Е. Копосов. – М. : Новое литературное обозрение, 2005. – 248 с.
241. Коран / Пер. [с араб.] И. Ю. Крачковского ; [Предисл. П. Грязневича, В. Беляева]. – М. : Раритет, 1990. – 527 с.
242. Корнев В. В. Кризис исторической науки в России / В. В. Корнев // Кентавр. – 1994. – № 4. – С. 87–94.
243. Косиков Г. К. «Структура» и/или «текст» : стратегии современной семиотики / Г. К. Косиков // Французская семиотика : от структурализма к постструктурализму / пер. с фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 2000. – С. 3–48.
244. Космина В. Историчне джерело в цивілізаційному аналізі історії / Віталій Космина // Історичний журнал. – 2010. – № 1-3. – С. 121–130.
245. Космина В. Історичний факт у цивілізаційному аналізі історії / Віталій Космина // Історичний журнал. – 2008. – № 1. – С. 47–62.
246. Космина В. Історія та історична наука в органіцистській інтерпретації М. Данилевського / Віталій Космина // Історичний журнал. – 2006. – № 4. – С. 47–54.
247. Космина В. Г. Антонио Нариньо и проблема федерализма в Новой Гранаде / В. Г. Космина // Наукові праці історичного факультету. – вип. III. : Міжнародні відносини і проблеми державного будівництва в країнах Європи і Америки. – Бердянськ : БІП; Запоріжжя : ЗДУ, 1998. – С. 114–127.
248. Космина В. Г. До питання про стильову єдність локальної цивілізації / В. Г. Космина // Культурологічний вісник: науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. – Запоріжжя : Просвіта, 2010. – Випуск 24. – С. 38–44.



249. Космина В. Г. Історичний метод Освальда Шпенглера / В. Г. Космина // Український історичний журнал. – 2006. – № 6. – С. 189–203.
250. Космина В. Г. Махновщина: деякі питання методології соціологічного аналізу / В. Г. Космина // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя : Просвіта, 2009. – Випуск XXV. – С. 47–57.
251. Космина В. Г. Органіцистська методологія в теоріях локальних цивілізацій / В. Г. Космина // Культурологічний вісник : науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. – Запоріжжя : Просвіта, 2007. – Випуск 18. – С. 34–40.
252. Космина В. Г. Про здобутки в радянській методології історії / В. Г. Космина // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя : Просвіта, 2005. – Вип. XIX. – С. 325–333.
253. Космина В. Г. Проблема когерентності історичного процесу і методологія історії / В. Г. Космина // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. – 2010. – № 1. – С. 87–92
254. Космина В. Г. Проблеми застосування системної теорії в країнознавчих дослідженнях / В. Г. Космина // Культурологічний вісник : науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. – Запоріжжя: Просвіта, 2011. – Випуск 26. – С. 14–19.
255. Космина В. Г. Проблеми методології цивілізаційного аналізу історичного процесу : монографія / В. Г. Космина. – Запоріжжя : Запорізький національний університет, 2011. – 310 с.
256. Космина В. Г. Радянська методологія історії й офіційна ідеологія / В. Г. Космина // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя : Просвіта, 2004. – Вип. XVIII. – С. 279–286.

257. Космина В. Г. Системна соціологічна теорія Н. Лумана та її застосування в дослідженні Голодомору 1932–1933 рр. в Україні / В. Г. Космина // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя : Просвіта, 2008. – Випуск ХХІІ. – С. 77–87.
258. Космина В. Г. Теорія культурно-історичних типів М. Данилевського й методологія історії / В. Г. Космина // Український історичний журнал. – 2006. – № 1. – С. 183–196.
259. Космина В. Г. Цивілізаційний аналіз історії в світлі системної теорії Н. Лумана / В. Г. Космина // Український історичний журнал. – 2010. – № 1. – С. 165–178.
260. Космина В. Г. Методологічні контрверзи «Дослідження історії» А. Тойнбі / В. Г. Космина // Український історичний журнал. – 2007. – № 5. – С. 145–158.
261. Косминский Е. А. Историософия Арнольда Тойнби / Е. А. Косминский // Вопросы истории. – 1957. – № 1. – С. 130–140.
262. Косолапов В. В. Методология и логика исторического исследования / В. В. Косолапов. – К. : Вища школа, 1977. – 384 с.
263. Костяев А. И. Современная российская цивилизациология : подходы, проблемы понятия / А. И. Костяев, Н. Ю. Максимова. – М. : Издательство ЛКИ, 2008. – 328 с.
264. Котов В. Н. Введение в изучение истории : [учеб. пособие для ист. фак. ун-тов] / В. Н. Котов. – К. : Вища школа : изд-во при Киев. ун-те, 1982. – 132 с.
265. Кофман А. Ф. Духовный облик конкистадора / А. Ф. Кофман // Латинская Америка. – 2004(І). – № 4. – С. 48–61; № 5. – С. 70–85.
266. Кофман А. Ф. Чудо конкисты / А. Ф. Кофман // Латинская Америка. – 2004(ІІ). – № 2. – С. 73–88.

267. Країнознавство : країни СНД, Європи і Північної Америки : навч. посіб. / М. С. Дорошко, Р. А. Кривонос, В. П. Крижанівський, Н. Ф. Сербіна. – К. : Ніка-Центр, 2009. – 312 с.
268. Кривошея В. В. Українське козацтво в світлі цивілізаційного підходу / В. В. Кривошея // Сучасна цивілізація: гуманітарний аспект : зб. наукових праць / ред. І. Курас. – К. : Вид-й дім «Академперіодика» НАН України, 2004. – С. 364–373.
269. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
270. Кримський С. Б. Цивілізаційний розвиток людства / С. Б. Кримський, Ю. В. Павленко. – К. : Фенікс, 2007. – 316 с.
271. Кром М. М. Рождение «государства»: из истории московского политического дискурса XVI в. / М. М. Кром // Исторические понятия и политические идеи в России : XVI–XX века : сб. науч. работ. – СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге ; Алетейя, 2006. – С. 54–69.
272. Кропоткин П. А. Революционная идея в революции (1913) [Електронний ресурс] / П. А. Кропоткин. – Режим доступу: <http://www.avtonom.org/index.php?nid=1009>. – Дата доступу: 14.05.2008. – Назва з титулу екрану.
273. Кропоткин П. А. Хлеб и воля (1892) [Електронний ресурс] / П. А. Кропоткин // <http://avtonom.org/lib/theory/kropotkin/hleb.html>. – Дата доступу: 14.05.2008. – Назва з титулу екрану.
274. Кроче Б. Теория и история историографии / Бенедетто Кроче : пер. с ит. И. М. Заславской, послесл. Т. В. Павловой, науч. редактирование М. Л. Андреева. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1998. – 192 с.
275. Кривелев И. А. Библия: историко-критический анализ / И. А. Кривелев. – М. : Политиздат, 1982. – 255 с.

276. Куайн У. В. О. Ещё раз о неопределенности перевода / У. В. О. Куайн // Логос. – 2005. – № 2. – С. 28–41.
277. Кудрявцев М.К. Кастовая система в Индии / М.К. Кудрявцев. – М. : Наука : «Восточная литература», 1992. – 264 с.
278. Кукарцева М. А. Современная философия истории США / М. А. Кукарцева ; Иван. гос. ун-т. – Иваново : Иван. гос. ун-т, 1998. – 215 с.
279. Куликова Л. В. К понятию коммуникативного стиля / Л. В. Куликова // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. – 2004. – № 1. – С. 34–39.
280. Куликова Л. В. Коммуникативный стиль в межкультурной парадигме : монография / Л. В. Куликова. – Красноярск : Краснояр. гос. пед. ун-т., 2006. – 392 с.
281. Кульпин Э. С. Человек и природа в Китае / Э. С. Кульпин. – М. : Наука, 1990 – 346 с.
282. Культура Латинской Америки : энциклопедия / [отв. ред. Пичугин П.А.]. – М. : РОССПЭН, 2000. – 744 с.
283. Кульчицкий С. В. Голодомор 1932–1933 рр. як геноцид : труднощі усвідомлення / С. В. Кульчицкий. – К. : Наш час, 2007. – 424 с.
284. Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима / Казимеж Куманецкий ; пер. с пол. В. К. Ронина. – М. : Высшая школа, 1990. – 351 с.
285. Кун Т. Структура научных революций : сб. / Томас Кун ; [пер. с англ. И. З. Налетова]. – М. : АСТ ; Ермак, 2003. – 365 с. – (Философия. Психология).
286. Лакомб П. Социологические основы истории / Поль Лакомб ; пер. с фр. под ред. Р. И. Сементковского – Изд. 2-е. – М. : URSS : Либроком, 2011. – 360 с. – (Академия фундаментальных исследований : история).

287. Ланглуа Ш.-В. Введение в изучение истории / Ш.-В. Ланглуа, Ш. Сеньобос ; пер. с фр. А. Серебряковой ; Государственная публичная историческая библиотека России. – 2-е изд. / под ред. и со вступительной статьей Ю. И. Семенова. – М. : [Гос. публ. ист. библиотека], 2004. – 305 с.
288. Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории : вып. 1-2 / А. С. Лаппо-Данилевский. – СПб. : Изд-во студ. изд. комит. при историко-филологическом факультете СПб. ун-та, 1910 – 1913. – 799 с.
289. Ларюэль М. Идеология русского евразийства, или мысли о величии империи / Марлен Ларюэль ; пер. с фр. Т. Н. Григорьевой. – М. : Наталис, 2004. – 287 с.
290. Латов Ю. В. Власть-собственность в средневековой России / Ю. В. Латов // Экономический вестник Ростовского государственного университета. – 2004. – Т. 2. – № 4. – С. 111–133.
291. Латынов В. В. Стили речевого коммуникативного поведения : структура и детерминанты / В. В. Латынов // Психологический журнал. – 1995. – № 6. – С. 90-100.
292. Ле Гофф Ж. С небес на землю : перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII–XIII вв. / Жак Ле Гофф ; пер. с фр. С. Н. Голубева. – Одиссей : человек в истории : 1991. – М. : Наука, 1991. – С. 25–47.
293. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак Ле Гофф ; пер. с фр. ; общ. ред. Ю. Л. Бессмертного ; послесл. А. Я. Гуревича. – М. : Издат. группа «Прогресс» ; Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
294. Леві Дж. Про мікроісторію / Джованні Леві // Нові перспективи історіопи-сання / за ред. Пітера Берка ; [пер. з англ. Т. та А. Портнових ; наук. ред. Ю. Павленко]. – К. : Ніка-Центр, 2004. – С. 122–148.

295. Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа / Е. Е. Левкиевская. – М. : Астрель ; АСТ, 2003. – 477 с. – (Классическая и современная проза).
296. Лелюхин Д. Н. Концепция идеального царства в «Артхашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства / Д. Н. Лелюхин // Государство в истории общества : к проблеме критериев государственности / РАН. Ин-т востоковедения ; вступ. ст. Лелюхина Д. Н., Любимова Ю. В. – М. : Биоинформсервис, 1998. – С. 8–143.
297. Ленін В. І. Економічний зміст народництва і критика його в книзі п. Струве : відбиття марксизму в буржуазній літературі / В. І. Ленін // Ленін В. І. Повне зібрання творів : пер. з п'ятого рос. видання. – Т. 1. – К. : Політвидав України, 1969. – С. 323–497.
298. Ленін В. І. Три джерела і три складові частини марксизму / В. І. Ленін // Ленін В. І. Повне зібрання творів : пер. з п'ятого рос. видання. – Т. 23. – К. : Політвидав України, 1972. – С. 39–46.
299. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство : филос. и полит. публицистика : духов. проза : 1872-1891 / К. Н. Леонтьев ; [Вступ. ст. В. И. Косика ; коммент. Г. Б. Кремнева, В. И. Косика]. – М. : Республика 1996. – 799 с. – (Прошлое и настоящее).
300. Ли цзи / [пер. с кит. В. Г. Булова, Р. В. Вяткина, И. С. Лисевича] // Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 2. – М. : Мысль, 1973. – С. 99–140.
301. Липа Ю. Призначення України / Ю. Липа. – Львів : Просвіта, 1992. – 270 с.
302. Литаврин Г. Г. Заключение / Г. Г. Литаврин // Византия между Западом и Востоком : опыт исторической характеристики / отв. ред. Г. Г. Литаврин ; ИВИ РАН. – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 495–534. – (Византийская библиотека : исследования).

303. Литвинова О. А. Система и окружающая среда социологии Никласа Лумана / О. А. Литвинова. – М. : Альфа-М, 2007. – 182 с.
304. Лукач Й. Пути богов : к типологии религий, предшествовавших христианству / Йозеф Лукач ; пер. с венг. М. А. Хевеши. – М. : Политиздат, 1984. – 248 с.
305. Луман Н. Введение в системную теорию / Никлас Луман ; под ред. Дирка Беккера ; пер. с нем. К. Тимофеевой. – М. : Логос, 2007. – 360 с.
306. Луман Н. Власть / Никлас Луман ; пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М. : Праксис, 2001. – 256 с. – (Образ общества).
307. Луман Н. Дифференциация / Н. Луман ; пер. с нем. Б. Скуратова. – М. : Логос, 2006. – 320 с.
308. Луман Н. Медиа коммуникации / Н. Луман ; пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. – М. : Логос, 2005. – 280 с.
309. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновского. – М. : Логос, 2004. – 232 с.
310. Луман Н. Почему необходима «системная теория»? [Электронный ресурс] / Н. Луман ; пер. с нем. – Режим доступа: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/6525>. 16.12.2002. – Назва з титулу екрану.
311. Луман Н. Реальність мас-медіа / Ніклас Луман ; [пер. з нім. В. Климченка], за ред. В. Іванова та М. Мінакова. – К. : АУП, ЦВП, 2010. – 158 с.
312. Луман Н. Реальность массмедиа / Никлас Луман ; пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М. : Праксис, 2005. – 256 с. – (Образ общества).
313. Луман Н. Самоописания / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновского, Б. Скуратова, К. Тимофеевой. – М. : Логос, ИТДГК «Гнозис», 2009. – 320 с.

314. Луман Н. Социальные системы : очерк общей теории / Н. Луман ; пер. с нем. И.Д. Газиева ; под ред. Н.А. Головина. – СПб. : Наука, 2007. – 644 с. – (Классика социологии).
315. Луман Н. Час і системна раціональність / Ніклас Луман ; [пер. з нім. та упорядкув. Михайла Бойченка]. – К. : Центр учбової літератури, 2011. – 224 с.
316. Луман Н. Эволюция / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновского. – М. : Логос, 2005. – 256 с.
317. Лунь юй / [пер. с кит. В.А. Кривцова] // Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 139–174.
318. Лурия А. Р. Психология как историческая наука : к вопросу об исторической природе психологических процессов / А. Р. Лурия // История и психология : [сб. статей] / под ред. Б. Ф. Поршнева, Л. И. Анцыферовой ; АН СССР, Ин-т всеобщ. истории, Ин-т философии. – М. : Наука, 1971. – С. 36–62.
319. Люкс Л. Россия между Западом и Востоком / Л. Люкс. – М. : Моск. филос. фонд, 1993. – 158 с.
320. Майданник К. Л. Латиноамериканская цивилизация в глобализирующемся мире / Кива Львович Майданник // Мировая экономика и международные отношения. – 2003. – № 5. – С. 86–95.
321. Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Н. Макиавелли ; пер. с ит. Г. Муравьевой, Р. Хлодовского. – СПб. : Азбука, 2002. – 288 с.
322. Мак-Нил У. Восхождение Запада : история человеческого сообщества / У. Мак-Нил. – К. : Ника-Центр ; М. : Старклайт, 2004. – 1064 с.
323. Мак-Нил У. Цивилизация, цивилизации и мировая система / У. Мак-Нил // Цивилизации : выпуск 2. – М. : Наука, 1993. – С. 18–26.



324. Малиновский Б. Научная теория культуры / Бронислав Малиновский ; пер. с англ. И. В. Утехина ; сост. и вступ. ст. А. К. Байбурина. – 2-е изд., испр. – М. : ОГИ, 2005. – 184 с. – (Нация и культура : научное наследие : антропология)
325. Мамардашвили М. Другое небо / М. Мамардашвили // Три каравеллы на горизонте : сборник эссе. – М. : Международные отношения, 1991. – С. 37–58. – (К 500-летию открытия Америки).
326. Манан П. Інтелектуальна історія лібералізму / П'єр Манан ; [пер. з фр. В. Каденко, Ф. Водяний, С. Желдак]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 216 с.
327. Маркарян Э. С. О концепции локальных цивилизаций / Э. С. Маркарян. – Ереван : АН АрмССР, 1962. – 177 с.
328. Марков Б. В. Мораль и разум : послесловие / Б. В. Марков // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб. : Наука, 2000. – С. 287-377.
329. Маркс К. Виправдання мозельського кореспондента / К. Маркс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 1. – К. : Держполітвидав УРСР, 1958. – С. 177–205.
330. Маркс К. До критики політичної економії / К. Маркс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 13. – К. : Держполітвидав УРСР, 1963. – С. 1–152.
331. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 р. / К. Маркс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 42. – К. : Політвидав України, 1980. – С. 39–159.
332. Маркс К. Критика Готської програми / К. Маркс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 19. – К. : Політвидав України, 1964. – С. 11-32.
333. Маркс К. Німецька ідеологія / К. Маркс, Ф. Енгельс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 3. – К. : Держполітвидав УРСР, 1959. – С. 7–521.

334. Маркс К. Революційна Іспанія / К. Маркс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 10. – К. : Держполітвидав УРСР, 1962. – С. 401–454.
335. Марочко В. І. Голодомор 1932-1933 рр. / В. І. Марочко. – К. : [б.в.], 2007. – 64 с. – (Голодомори).
336. Марочко В. . Сучасна зарубіжна історіографія голоду 1932-1933 рр. в Україні : нова чи стара інтерпретація? / В. І. Марочко // Український історичний журнал. – 2006. – № 3. – С. 186-198.
337. Мартинов А. Ю. Історична соціологія : циклічна парадигма : монографія / А. Ю. Мартинов ; Нац. універ-т внутр. справ ; Укр. тов. сприяння сц. інноваціям. – К. : УАІД «Рада», 2004. – 288 с. – (Відкрита дослідницька концепція ; вип. 3).
338. Марчуков А. Голод 1932-1933 гг. или «геноцид украинцев»? [Електронний ресурс] / А. Марчуков. – Режим доступу: <http://www.regnum.ru/news/748191.html>. – Дата доступу: 25.03.2008. – Назва з титулу екрану.
339. Масляк П. О. Країнознавство : підручник / П. О. Масляк. – 2-ге вид., випр. – К. : Знання, 2008. – 292 с. – (Вища освіта ХХІ століття).
340. Матурана У. Біологія познання / У. Матурана ; пер. с англ. Ю. М. Ме-шенина // Язык и интеллект : сб. стат. / пер. с англ. и нем. ; сост. и вступ. ст. В. В. Петрова. – М. : Прогресс, 1996. – С. 95–142.
341. Матурана У. Древо познання: Биологические корни человеческого понимания / У. Матурана, Ф. Варела ; [пер. с англ. Данилова М.]. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.
342. Махабхарата // Антологія мировой філософії : Древний Восток. – Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2001. – С.474–497.

343. Махно Н. Воспоминания : Книга II : Под ударами контрреволюции : апрель - июнь 1918 г. / Нестор Махно ; [репринтное издание]. – Париж : Изд-е комитета Н. Махно, 1936. – 162 с.
344. Машбиц Я. Г. Комплексное страноведение / Я. Г. Машбиц. – Смоленск : Изд-во СГУ, 1998. – 224 с.
345. Мегилл А. Историческая эпистемология : научная монография / Аллан Мегилл ; пер. с англ. Кукарцевой М, Кашаева В., Тимонина В. – М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2007. – 480 с.
346. Медушевская О. М. Теория и методология когнитивной истории / О.М. Медушевская. – М. : РГГУ, 2008. – 358 с.
347. Медушевская О. М. Теория исторического познания : избр. произведения / О. М. Медушевская. – СПб. : Университетская книга, 2010. – 572 с.
348. Мелков Ю. А. Факт в постнеклассической науке / Ю. А. Мелков. – К. : ПАРАПАН, 2004. – 224 с.
349. Мельник Л. Г. Предмет і методологія історичної науки : навч. посібник для студ. іст. фак. ун-в / Л. Г. Мельник. – К. : Вища школа, 1977. – 134 с.
350. Мережковский Д. Больная Россия / Дмитрий Мережковский. – Л. : Изд-во Ленинградского университета, 1991. – 272 с. – (История российской культуры).
351. Методологические проблемы истории : учебное пособие / под ред. В. Н. Сидорцова. – Мн. : ТетраСистемс, 2006. – 352 с.
352. Методологический синтез : прошлое, настоящее, возможные перспективы / под. ред. Б. Г. Могильницкого, И. Ю. Николаевой. – М. : Логос, 2005. – 192 с.
353. Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки : статьи [конец 1880-х гг.] / Л. И. Мечников ; сост., предисл, примеч. В. И. Евдокимова. – М. : Издат. группа «Прогресс», «Пангея», 1995. – 464 с.

354. Мизес Л. Теория и история : интерпретация социально-экономической эволюции / Людвиг фон Мизес ; ред. А. Г. Грязновой, пер. с англ. А. В. Куряева. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – 295 с.
355. Милль Д. С. Система логики силлогистической и индуктивной : излож. принципов доказательства в связи с методами науч. исслед. / Д. С. Милль ; пер. с англ. под ред. В. Н. Ивановского. – М. : Изд. магазина «Кн. Дело», 1900. – XXX, 781 с.
356. Милов Л. В. Академик РАН И. Д. Ковальченко (1923–1995) : труды и концепции / Л. В. Милов // Отечественная история. – 1996. – № 6. – С. 85–109.
357. Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса / Л. В. Милов. – М. : РОССПЭН, 2001. – 576 с.
358. Мироненко Н. С. Страноведение : теория и методы : учеб. пособие для студ. вузов, обуч. по геогр. специальностям / Н. С. Мироненко. – М. : Аспект-пресс, 2001. – 267 с.
359. Мирошниченко П. Я. Культура русского и украинского крестьянства конца эпохи феодализма : 1760–1861 гг. : учеб. пособие / П. Я. Мирошниченко. – Донецк : ДонГИИИ, 1999. – 244 с.
360. Михальченко М. І. Українська осередкова цивілізація : методологічний аспект аналізу / М. І. Михальченко // Сучасна цивілізація : гуманітарний аспект : зб. наукових праць / ред. Іван Курас. – К. : Вид-й дім «Академ-періодика» НАН України, 2004. – С. 63–76.
361. Могильницкий Б. Г. Академик РАН И. Д. Ковальченко как методолог истории : к 80-летию со дня рождения / Б. Г. Могильницкий // Отечественная история. – 2003. – № 6. – С. 127–138.

362. Могильницкий Б. Г. Введение в методологию истории : учеб. пособ. для студ. вузов, обучающихся по спец. «История» / Б. Г. Могильницкий. – М. : Высшая школа, 1989. – 175 с.
363. Могильницкий Б. Г. История исторической мысли XX века : курс лекций / Б. Г. Могильницкий. – Вып. I: Кризис историзма. – Томск : ТГУ, 2001. – 206 с.
364. Могильницкий Б. Г. История исторической мысли XX века : курс лекций / Б. Г. Могильницкий. – Вып. II: Становление «новой исторической науки». – Томск : ТГУ, 2003. – 178 с.
365. Могильницкий Б. Г. История исторической мысли XX века : курс лекций / Б. Г. Могильницкий. – Вып. III: Историографическая революция. – Томск : ТГУ, 2008. – 554 с.
366. Модернизация России в контексте глобализации : по материалам научного семинара «Современные проблемы развития» // Мировая экономика и международные отношения. – 2010. – № 3. – С. 105–117.
367. Можяева Г. В. Роль исторической информации в современном источниковедении [Электронный ресурс] / Г. В. Можяева. – Режим доступа: <http://huminf.tsu.ru/scince/publications/mojaeva/role.htm>. – Дата доступа: 12.03 2009. – Назва з титулу екрану.
368. Моисеева Л. А. История цивилизаций : курс лекций / Л. А. Моисеева. – Ростов н/Д : Феникс, 2000. – 415 с. – (Учебники, учеб. пособия).
369. Монтескье Ш. Л. О духе законов / Ш. Л. Монтескье ; сост., пер. и коммент. А. В. Матешук. – М. : Мысль, 1999.. – 672 с. – (Из клас. наследия).
370. Мосионжник Л. А. Антропология цивилизаций : курс лекций / Л. А. Мосионжник ; Высш. Антропол. Шк. – 2-е изд., перераб. – Ch. : Ф.Е.-Р. «Tipogr. Centrală», 2005. – 468 p.

371. Мосс М. Социальные функции священного : избранные произведения / Марсель Мосс ; пер. с франц. под общ. ред. И.В. Утехина. – СПб. : Евразия, 2000. – 448 с.
372. Мо-цзы / [пер. с кит. М. Л. Титаренко] // Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 175–200.
373. Муза Д. Е. Восточнохристианская цивилизация : социокультурное устройство и идентичность : монография / Д.Е. Муза ; ДонНТУ. – Донецк : Вебер, 2009. – 476 с.
374. Мучник В. М. В поисках утраченного смысла истории : генезис и эволюция исторических взглядов Тойнби / В. М. Мучник ; под ред. Б. Г. Могильницкого ; Том. гос. ун-т им. В.В. Куйбышева. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1986. – 199 с.
375. Мэн-цзы / [пер. с кит. Л. И. Дума́на] // Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 225–247.
376. Мюллер Ф. М. Введение в науку о религии : четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале–марте 1870 года / Фридрих Макс Мюллер ; пер. с англ., предисловие и комментарии Е.С. Элбакян; под общей редакцией А. Н. Красникова. – М. : Книжный дом «Университет» ; Высшая школа, 2002. – 264 с.
377. Назаретян А. П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории : синергетика, психология и футурология / А. П. Назаретян. – М. : ПЕР СС, 2001. – 239 с.
378. Назарчук А. В. Влияние книгопечатания на развитие протестантизма в Европе / А. В. Назарчук // Новая и новейшая история. – 2006. – № 4. – С. 79–90.
379. Нерсесов Я. Н. 250 веков доколумбовой Америки : книга для чтения / Я. Н. Нерсесов. – М. : МИРОС, 1997. – 320 с.

380. Нестор Махно : крестьянское движение на Украине : 1918—1921 : документы и материалы / под ред. В. Данилова и Т. Шанина. – М. : РОССПЭН, 2006. – 1000 с. – (Крестьянская революция в России : 1902–1922 гг. : документы и материалы).
381. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу : ескіз української міфології / Іван Нечуй-Левицький. – 2-е вид. – К. : Обереги, 2003. – 144 с. – (Бібліотека українського раритету).
382. Нецадин А. А. Судьба России в современной цивилизации / А. А. Нецадин, Н. И. Горин. – М. : Агентство «Информарт», 2003. – 272 с.
383. Николаенко Д. В. Направления и перспективы работы кафедры страноведения и международного туризма Санкт-Петербургского государственного университета [Электронный ресурс] / Д. В. Николаенко. – Санкт-Петербург – 2000. – Режим доступа: [http://www.erudition.ru/referat/printref/id.48825\\_1.htm](http://www.erudition.ru/referat/printref/id.48825_1.htm). – Дата доступа: 20.04.2010. – Назва з титулу екрану.
384. Нихон секи – Анналы Японии : в 2 т. / Пер. и коммент. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. – Т. 1 : Свитки I–XVI.. – СПб. Гиперион, 1997. – 496с. – (Литературные памятники древней Японии).
385. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или как философствовать молотом : О философах. Об истине и лжи во внеэраветвенном смысле / Фридрих Ницше ; пер. с нем. – М. – Минск : АСТ ; Харвест, 2005. – 383 с. – (PHILOSOPHY).
386. Ничипоров Б. В. Введение в христианскую психологию : размышления священника-психолога / Б. В. Ничипоров. – М. : Школа-Пресс, 1994. – 192 с. – (Вселенная духа).
387. Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. – Мн. : Изд. В. М. Скакун, 1999. – 896 с.

- 388.Новикова Л. И. Цивилизация как идея и как объяснительный принцип исторического процесса / Л. И. Новикова // Цивилизации : выпуск 1. – М. : Наука, 1992. – С. 9–26.
- 389.Нові перспективи історіописання / за ред. Пітера Берка ; [пер. з англ. Т. та А. Портнових ; наук. ред. Ю. Павленко]. – К. : Ніка-Центр, 2004. – 392 с. – (Зміна парадигми : вип. 5).
- 390.Норт Г. Марксова религия революции : возрождение через хаос / Гэри Норт ; [пер. с англ. ; авт. коммент. В. Корюкин]. – Екатеринбург : Екатеринбург, 1994. – 307 с.
- 391.Нугманова Н. А. Н. Я. Данилевский о всемирно-историческом процессе / Н. А. Нугманова // Вестник Московского университета : серия 8: История. – 1997. – № 2. – С. 45–58.
- 392.Огарев Н. П. Государственная собственность / Н. П. Огарев // Русская философия собственности : XVII–XX вв. – СПб. : СП «Ганза», 1993. – С. 97–111.
- 393.Олабарри И. «Новая» новая история : структуры большой длительности / И. Олабарри ; пер. с англ. О.В. Гавришиной // Культура и общество в Средние века – раннее Новое время : методология и методики современных зарубежных и отечественных исследований : сб. аналитических и реферативных обзоров. – М. : [ИНИОН РАН], 1998. – С.99–136.
- 394.Орлова И.Б. Евразийская цивилизация : социально-историческая ретроспектива и перспектива. – М. : Изд-во НОРМА, 1998. – 280 с.
- 395.Ослунд А. Строительство капитализма : рыночная трансформация стран бывшего советского блока / Андерс Ослунд ; пер. с англ. Н. А. Ранневой, Ю. М. Молоканова ; под. ред. И. М. Осадчей. – М. : Логос, 2003 – 720 с.



396. Павленко Ю. В. Арнольд Джозеф Тойнби : к 100-летию со дня рождения / Ю. В. Павленко // Юбилеи науки : 1989. – К. : Наукова думка, 1990. – С. 439–459.
397. Павленко Ю. В. История мировой цивилизации : философский анализ / Ю. В. Павленко. – 2-е изд. – К. : Феникс, 2004. – 760 с.
398. Павленко Ю. В. Історія світової цивілізації : соціокультурний розвиток людства : навч. посібник / Ю.В. Павленко ; відп. ред. та автор вст. слова С. Кримський. – К. : Либідь, 1996. – 360 с.
399. Павленко Ю. В. Критический анализ теории зарождения цивилизации А.Дж.Тойнби / Ю. В. Павленко // Теория и методы археологических исследований : сб. науч. трудов. – К. : Наукова думка, 1982. – С. 89–110.
400. Пайпс Р. Россия при старом режиме / Ричард Пайпс ; пер. с англ. В. Козловского. – М. : «Независимая газета». – 1993. – 421 с.
401. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс ; пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева ; под ред. М. С. Ковалевой. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 270 с.
402. Патрушев А. И. Миры и мифы Освальда Шпенглера : 1880–1936 / А. И. Патрушев // Новая и новейшая история. – 1996. – № 3. – С. 122–144.
403. Пелипенко А. А. Культура как система / Андрей Анатольевич Пелипенко, Игорь Григорьевич Яковенко. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 376 с. – (Язык. Семиотика. Культура).
404. Переломов Л. С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР / Леонард Сергеевич Переломов. – М. : Изд-во ЛКИ, 2007. – 256 с.
405. Петряев К. Д. Гносеологические и методологические основы источниковедения / К. Д. Петряев. – Киев–Одесса : Вища школа, 1978. – 67 с.

406. Пинкер С. Язык как инстинкт / Стивен Пинкер; пер. с англ. Е. В. Кайдаловой; общ. ред. В. Д. Мазо. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 456 с.
407. Пироженко В. А. Понятие «факт» в исторической науке : методологический анализ / В. А. Пироженко // Наука та наукознавство. – 2001. – № 1. – С. 6–35.
408. Підгаєцький В. В. Основи теорії та методології джерелознавства з історії України ХХ століття : навч. посібник / В. В. Підгаєцький. – Д. : Вид-во Дніпропетр. ун-ту, 2001. – 392 с.
409. Платонов О. А. Русская цивилизация / О. А. Платонов. – М. : Роман-газета, 1995. – 222 с.
410. Поляков Ю. А. Как отразить многомерность истории / Ю. А. Поляков // Новая и новейшая история. – 2003. – № 4. – С. 3–10.
411. Померанц Г. Выход из транса / Григорий Померанц. – М. : Юрист, 1995. – 575 с. – (Лики культуры).
412. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. – К. : АртЕк, 1998. – 728 с.
413. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги : в 2 т. – Т. 2. Спалах пророцтва : Гегель, Маркс та послідовники / Карл Поппер ; пер. з англ. О. Буценко. – К. : Основи, – 1994. – 494 с.
414. Поппер К. Логика и рост научного знания : избранные работы / К. Поппер ; пер. с англ. А. В. Блинникова [и др.]; сост., общ. ред. и вступ. ст. В. Н. Садовского. – М. : Прогресс, 1983. – 606 с.
415. Поппер К. Р. Нищета историцизма / К. Поппер ; пер. с англ. С. А. Кудриной. – М. : Изд. группа «Прогресс» – VІА, 1993. – 187 с.
416. Поршнева Б. Ф. Контрсуггестия и история : элементарное социально-психологическое явление и его трансформация в развитии человечества / Б. Ф. Поршнева // История и психология : [сб. статей] / под ред. Б. Ф. Поршнева, Л. И. Анцыферовой ; АН

- СССР, Ин-т всеобщ, истории, Ин-т философии. – М. : Наука, 1971. – С. 7–35.
- 417.Посконин В. В. Т.Парсонс и Н.Луман : два подхода в правопонимании / В. В. Посконин, О. В. Посконина. – Ижевск : Изд-во Удм. ун-та, 1998. – 343 с.
- 418.Посконина О. В. Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества / О. В. Посконина. – Ижевск : Изд-во Удм. ун-та, 1997. – 124 с.
- 419.Посконина О. В. Общественно-политическая теория Н.Лумана / О. В. Посконина. – Ижевск : Изд-во Удм. ун-та, 1997. – 222 с.
- 420.Посконина О. В. Политико-правовая теория Никласа Лумана : методологический аспект : автореф. дисс. на соискание ученой степени доктора юридических наук : спец. 12.00.01 «Теория права и государства ; история права и государства ; история политических и правовых учений /О. В. Посконина. –СПб.,1997. – 41 с.
- 421.Посконина О. И. История Латинской Америки (до XX века) / О. И. Посконина. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2005. – 248 с.
- 422.Послания старца Филофея [Электронный ресурс] / подготовка текста, перевод и комментарии В. В. Колесова // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века. – Режим доступа: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5105>
- 423.Постнеклассика: философия, наука, культура : коллективная монография / отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. – СПб. : Мирь, 2009. – 672 с. – (Осмысление мира : философия, религия, культурология).
- 424.Поучення Володимира Мономаха : слов'янським шрифтом [Электронный ресурс] // Ізборник. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/oldukr/pouch.htm>. – Назва з титулу екрану.

425. Почепцов Г. Г. Семиотика / Г. Г. Почепцов. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 2002. – 432 с.
426. Почепцов Г. Г. Теория коммуникации / Г. Г. Почепцов. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 2001. – 656 с.
427. Пригожин И. Порядок из хаоса : новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс ; пер. с англ. Ю. А. Данилова. – изд. 4-е. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 312 с. – (Синергетика : от прошлого к будущему).
428. Пригожин И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–57.
429. Приймак О. Столипінська аграрна реформа на Півдні України : 1906–1917 рр. / О. Приймак. – Запоріжжя : РА «Тандем-У», 2002. – 188 с.
430. Прист С. Теории сознания / Стивен Прист ; пер. с англ. Грязнова А.Ф. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 288 с.
431. Про найголовніше : професор Станіслав Кульчицький та його російський колега Віктор Кондрашин : чим був Голодомор 1932–1933 років? // День. – 2008. – 3 червня.
432. Пэллот Дж. Разрушила ли общину столыпинская реформа? / Дж. Пэллот // Отечественные записки. – 2004. – № 1. – С. 172–187.
433. Пэнто Р. Методы социальных наук / Р. Пэнто, М. Гравитц ; пер. с франц. Боботов С. В., Глазов Ю. А. ; под ред. Казимирчук В. П. (вступ. ст.), Туманов В. А. (вступ. ст.). – М. : Прогресс, 1972. – 607 с.
434. Рабочим, солдатам и крестьянам! Воззвание II Всероссийского съезда Советов рабочих и солдатских депутатов // Декреты Советской власти : 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. – Т. 1. – М. : Политиздат, 1957. – С. 8–9.

435. Рашковский Е. Мировые цивилизации и современность : к методологии анализа / Е. Рашковский, В. Хорос // Мировая экономика и международные отношения. – 2001. – № 12. – С. 33–41.
436. Рашковский Е. Мировые цивилизации и современность : к методологии анализа / Е. Рашковский, В. Хорос // Мировая экономика и международные отношения. – 2002. – № 1. – С. 14–18.
437. Рашковский Е. Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби : опыт критического анализа / Е. Б. Рашковский. – М. : Наука, 1976. – 200 с.
438. Рашковский Е. Б. Индия : лик цивилизации : аналитический обзор / Е. Б. Рашковский // Мировая экономика и международные отношения. – 2003. – № 3. – С. 66–73.
439. Рашковский Е. Б. Мемуаристика А. Дж. Тойнби / Е. Б. Рашковский // Вопросы философии. – 1971. – № 11. – С. 148–153.
440. Рашковский Е. Б. Смыслы в истории : исследования по истории веры, познания, культуры / Е. Б. Рашковский. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 376 с.
441. Рашковский Е. Б. Структура и истоки философско-исторической концепции А. Дж. Тойнби / Е. Б. Рашковский // Вопросы философии. – 1969. – № 5. – С. 111–119.
442. Реєнт О. П. Деякі проблеми історії України ХІХ–ХХ ст. : стан і перспективи наукової розробки / О. П. Реєнт // Український історичний журнал. – 2000. – № 2. – С. 3–26.
443. Реєнт О. П. Сучасна історична наука в Україні : шляхи поступу / О. П. Реєнт // Український історичний журнал. – 1999. – № 3. – С. 3–22.
444. Репина Л. П. “Новая историческая наука” и социальная история / Л. П. Репина. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М. : ЛКИ, 2009. – 320 с.

445. Репина Л. П. Всемирная история как история глобальная / Л. П. Репина // Теории и методы исторической науки : шаг в XXI век : материалы международной научной конференции / [отв. ред. Л. П. Репина]. – М. : ИВИ РАН, 2008. – С. 177–179.
446. Репина Л. П. История исторического знания : пособие для вузов / Л. П. Репина, В. В. Зверева, М. Ю. Парамонова. – М. : Дрофа, 2004. – 288 с.
447. Ригведа : избранные гимны / пер. с санскрита Т. Я. Елизаренковой. – М. : Наука 1972. – 418 с.
448. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре : сб. / Г. Риккерт ; пер. с нем. под ред. С. И. Гессена. – М. : Республика, 1998. – 413 с. – (Мыслители XX века).
449. Риккерт Г. Философия жизни / Г. Риккерт. – Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 240 с.
450. Рікер П. Історія та істина / Поль Рікер ; пер. з фр. В. Й. Шовкуна. – К. : КМ Академія ; Пульсари, 2001. – 396 с. – (Християнська філософія).
451. Робертсон Р. Глокалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність / Роланд Робертсон // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона ; пер. з англ. Т. Цимбала. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 48–72. – (Серія «Зміна парадигми» ; вип. 12).
452. Российская цивилизация : учебное пособие для вузов / под общ. ред. М. П. Мчедлова. – М. : Академический Проект, 2003. – 656 с.
453. Россия как цивилизация : устойчивое и изменчивое / отв. ред. И. Г. Яковенко ; Научный совет РАН «История мировой культуры». – М. : Наука, 2007. – 685 с. – (Россия на перекрестке культур).
454. Россия между Европой и Азией : евразийский соблазн : антология / Ин-т философии РАН [ред.-сост. Л. И. Новикова,

И. Н. Сиземская]. – М. : Наука, 1993. – 368 с. – (Русские источники современной социальной философии).

455. Рудаков А. Краткая история Христианской Церкви / Александр Рудаков, прот. – М. : Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицк. Сергиевой Лавры, 2000. – 287 с.

456. Руджиеро Р. Институциональное наследие американских колоний / Романо Руджиеро // Международный журнал социальных наук. – 1993. – № 1. – С. 137–148.

457. Румянцева М.Ф. Теория истории : учебное пособие / М.Ф. Румянцева. – М. : Аспект Пресс, 2002. – 319 с.

458. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми / Ж.-Ж. Руссо // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре : трактаты / Ж.-Ж. Руссо ; пер. с фр. – М. : Канон-Пресс-Ц ; Кучково Поле, 1998. – С. 51–150.

459. Рэдклифф-Браун А. Р. Метод в социальной антропологии / А.Р. Рэдклифф-Браун ; пер. с англ. и закл. ст. В. Николаева. – М. : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 416 с. – (Публикации ЦФС).

460. Савельева И. М. Знание о прошлом : теория и история : в 2 т. / И.М. Савельева, А. В. Полетаев. – СПб. : Наука, 2003–2006. – Т. 1 : Конструирование прошлого. – 2003. – 632 с.

461. Савельева И. М. Знание о прошлом : теория и история : в 2 т. / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. – СПб. : Наука, 2003–2006. – Т. 2 : Образы прошлого. – 2006. – 751 с.

462. Санцевич А. В. Методика исторического исследования / А. В. Санцевич ; / АН УССР. Ин-т истории. – К. : Наукова думка, 1984. – 190 с.

463. Сапожникова Е. Н. Страноведение : теория и методика туристского изучения стран : учеб. пос. для студ. высш. учеб. заведений / Е. Н. Сапожникова. – 2-е изд., испр. – М. : Изд. центр «Академия», 2004. – 240 с.

464. Сапронов М. В. Синергетический подход в исторических исследованиях : новые возможности и трудности применения / М. В. Сапронов // *Общественные науки и современность*. – 2002. – № 4. – С. 158–171.
465. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу / К. А. Свасьян // *Шпенглер О. Закат Европы*. – Т. 1. : Гештальт и действительность / О. Шпенглер ; [пер. с нем., вступ. ст. и примечания К. А. Свасьяна] – М. : Мысль, 1993. – С. 5–122.
466. Сеа Л. Философия американской истории : судьбы Латинской Америки / Леопольдо Сеа ; пер. с исп. Ю. Н. Гирина ; вступление С. А. Микояна ; общ. ред. и послесл. Е. Ю. Соломиной. – М. : Прогресс, 1984. – 352 с.
467. Себайн Дж. Історія політичної думки / Джордж Г. Себайн, Томас Л. Торсон ; [пер. з англ. Марії Габлевич та ін.]. – К. : Основи, 1997. – 838 с.
468. Селунская Н. Б. Проблемы методологии истории / Н. Б. Селунская. – М. : Наука, 2003. – 219 с.
469. Семенникова Л. И. Россия в мировом сообществе цивилизаций : учеб. пособие для вузов / Л. И. Семенникова. – М. : Курсив, 1995. – 608 с.
470. Семенов С. И. Пограничная культура во «встрече миров» / С. И. Семенов // *Iberica Americans : механизмы культурообразования в Латинской Америке*. – М. : Наука, 1994. – С. 29–33.
471. Семенов Ю. И. Введение во всемирную историю : вып. 3 : история цивилизованного общества : ХХХ в. до н.э. – ХХ в. н.э. : уч. пособие / Ю. И. Семенов. – М. : МФТИ, 2001. – 208 с.
472. Семенов Ю. Н. Социальная философия А. Тойнби : критический очерк / Ю. Н. Семенов. – М. : Наука, 1980. – 200 с.
473. Семенцов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты / В. С. Семенцов // *Восток–Запад* :



- исследования : переводы : публикации. – М. : Наука, 1988. – С. 5–32.
- 474.Сергеев В. Н. Теория коммуникации Н.Лумана как метод исторического анализа : автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. ист. наук : спец. 07.00.09 «Историография, источниковедение и методы исторического исследования / В. Н. Сергеев. – Минск, 2008. – 22 с.
- 475.Сергейчик Е. М. Философия истории / Е. М. Сергейчик. – СПб. : Лань, 2002. – 608 с. – (Мир культуры, истории и философии).
- 476.Сергійчук В. І. Як нас морили голодом : 1921-1923, 1932-1933, 1946-1947 / В. І. Сергійчук ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Центр українознав. – 2-е вид., доповн. – К. : Українська Видавнича Спілка, 2003. – 252 с.
- 477.Серл Дж. Открывая сознание заново / Джон Серл ; перевод с англ. А. Ф. Грязнова. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
- 478.Сидихменов В. Я. Китай : страницы прошлого / В. Я. Сидихменов. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Наука, Глав. ред. восточной лит., 1987. – 448 с.
- 479.Скоблик В. П. Історія Русі-України XI–XVIII ст. у контексті між цивілізацій-них відносин : особливості тойнбінанської інтерпретації / В. П. Скоблик // Український історичний журнал. – 1998. – № 5. – С. 16–29)
- 480.Скуратівський В. А. Соціальні системи та соціологічні методи дослідження : навч. посібник / В. А. Скуратівський, М. Ф. Шевченко. – К. : Вид-во УАДУ, 1998. – 188 с.
- 481.Слинько А. А. Формирующаяся цивилизация? / А. А. Слинько // Латинская Америка. – 1994. – № 2. – С. 13–18.
- 482.Слющинський Б. В. Історія суспільно-політичної думки : курс лекцій : навч. посібник для студ. вищ. навч. закл. /

Б. В. Слющинский ; Европей-ський ун-т. – К. : Вид-во Європейського ун-ту, 2005. – 453 с.

483. Смоленский Н. И. Теория и методология истории : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Н. И. Смоленский. – 2-е изд., стер. – М. : Академия, 2008. – 272 с.

484. Советский энциклопедический словарь / гл. ред. А. М. Прохоров. – 4-е изд., испр. и допол. – М. : Сов. энциклопедия, 1989. – 1632 с.

485. Современная российская цивилизация : серия научных трудов / [под ред. А. Н. Аринина] ; Ин-т федерализма и гражд. общества. – М. : [СОВЕРО-Принт], 2000. – . –

Кн. I : Личность. Общество. Федерация. – 2000. – 236 с.

486. Современная российская цивилизация : серия научных трудов / [под ред. А. Н. Аринина] ; Ин-т федерализма и гражд. Общества. – М. : [СОВЕРО-Принт], 2000. – . –

Кн. II : Личность. Экономика. Гражданское общество, 2000. – 192 с.

487. Соколов Б. Г. Генезис истории / Б. Г. Соколов. – СПб. : Алетейя, 2004. – 372 с. – (Историческая книга).

488. Соколов Б. Г. Гипертекст истории / Б. Г. Соколов. – СПб. : Санкт-Петерб. философское общество, 2001. – 193 с.

489. Соловьев В. С. Немецкий подлинник и русский список / В. С. Соловьев // Соловьев В. С. Сочинения : в 2-х т. / сост. и подгот. текста Н. В. Котрелева ; вступ. ст. В. Ф. Асмуса ; примеч. Н. В. Котрелева, Е. Б. Рашковского ; журн. «Вопр. философии» [и др]. – М. : Правда, 1989. – Т. 1 : Философская публицистика. – С. 561–591.

490. Соловьев Вл. Данилевский (Николай Яковлевич) / Вл. Соловьев // Энциклопедический словарь Брокгауза Ф. А. и Ефрона И. А. –

- Т. 10 : Давенпорт – Десмин. – СПб. : Типолитография И. А. Ефрона, 1893. – С. 77–80.
491. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас : очерки по истории философии и культуры / Э. Ю. Соловьев. – М. : Политиздат, 1991. – 432 с.
492. Сорокин П. Социальная и культурная динамика / Питирим Александрович Сорокин ; пер. с англ., коммент. и вст. статья В. В. Сапова. – М. : Астрель, 2006. – 1176 с.
493. Сорокин П. А. Человек : цивилизация : общество / Питирим Сорокин ; пер. с англ. ; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с. – (Мыслители XX века).
494. Социологическая мысль в России : очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX - начала XX века / [И. А. Голосенко, В. М. Зверев, И. Г. Лиоренцевич и др.] ; под ред. Б. А. Чагина. – Л. : Наука, 1978. – 416 с.
495. Соціальна філософія : короткий енциклопедичний словник / заг. ред. і уклад. В. П. Андрущенко, М. І. Горлач. – Київ–Харків : ВМП «Рубікон», 1997. – 400 с.
496. Сравнительное изучение цивилизаций мира : междисциплинарный подход : сб. статей / [отв. ред. Хвостова К. В.]. – М. : ИВИ РАН, 2000. – 352 с.
497. Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия : учебное пособие для студентов вузов / сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 556 с.
498. Ставнюк В. В. Становлення та еволюція афінського поліса : від занепаду ахейської цивілізації до реформ Ефіальта і Перікла : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра іст. наук : спец. 07.00.02 «Всесвітня історія» / В. В. Ставнюк ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2006. – 32 с.

499. Старіш О. Г. Системологія : підручник / О. Г. Старіш. – К. : Центр навчальної літератури, 2005. – 232 с.
500. Стельмах С. «Відродження історизму?» : теоретичні проблеми історичної науки ХІХ ст. в зарубіжній історіографії / Сергій Стельмах // Історія та історіографія в Європі. – К. : 2004. – Вип. 3 : Історична наука як засіб політичної легітимації в Німеччині та в Україні у ХХ столітті. – С. 116–136.
501. Степин В. С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения / В. С. Степин // Постнеклассика: философия, наука, культура : коллективная монография / отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. – СПб. : Мирь, 2009. – С. 249–295.
502. Степин В. С. От классической к постнеклассической науке : изменение оснований и ценностных ориентаций / В. С. Степин // Ценностные аспекты развития науки : сборник статей / под ред. В. Ж. Келле. – М. : Наука, 1990. – С. 152–166.
503. Степин В. С. Теоретическое знание : структура, историческая эволюция / В. С. Степин. – М. : Прогресс–Традиция, 2000. – 743 с.
504. Страхов Н. Н. О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» // Данилевский Н. Я. Россия и Европа : [взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому] / Н. Я. Данилевский ; сост., послесловие и комментарии С. А. Вайгачева. – М. : Книга, 1991. – С. 510–515.
505. Субтельний О. Україна : історія / Орест Субтельний ; пер. з англ. Ю. Шевчука ; вступ. ст. С. В. Кульчицького. – К. : Либідь, 1991. – 510 с.
506. Суттапитака // Антологія мирової філософії: Древній Восток. – Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2001. – С. 499–543.
507. Сучасний тлумачний словник української мови : 65 000 слів / за заг. ред. д-ра філол. наук, проф. В. В. Дубічинського. – Х. : ШКОЛА, 2008. – 1008 с.

508. Сыров В. Н. Расцвет и закат европейской философии истории : от Бэкона к Шпенглеру / В. Н. Сыров ; [Томск, 1997]. – Режим доступа: <http://siterium.trecom.tomsk.su/syrov/>. – Дата доступа: 20.04.2006. – Назва з титулу екрану.
509. Сюнь-цзы / [пер. с кит. В. Ф. Феоктистова] // Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 2. – М. : Мысль, 1973. – С. 141–209.
510. Тавризян Г. М. Наука и миф в морфологии культуры О. Шпенглера / Г. М. Тавризян // Вопросы философии. – 1984. – № 8. – С. 103–116.
511. Тавризян Г. М. О. Шпенглер, Й. Хёйзинга : две концепции кризиса культуры / Г. М. Тавризян. – М. : Искусство, 1989. – 272 с.
512. Тань Аошуан. Китайская картина мира : язык, культура, ментальность / Тань Аошуан. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 240 с. – (Язык. Семиотика. Культура.).
513. Таран Л. В. Проблеми епістемології історії : від позитивізму до постмодернізму : на прикладі французької, російської, української історіографії / Л. В. Таран // Український історичний журнал. – 2007. – № 2. – С. 185–197.
514. Таран Л. В. Провідні тенденції світової історіографії в ХХ ст. та проблеми кризи сучасної української історичної науки / Л. В. Таран // Український історичний журнал. – 1999. – № 1. – С. 85–91.
515. Теории и методы исторической науки : шаг в ХХІ век : материалы международной научной конференции / [отв. ред. Л. П. Репина]. – М. : ИВИ РАН, 2008. – 394 с.
516. Тиллих П. Мужество быть / Пауль Тиллих ; пер. с нем. Т. И. Вевюрко // Социально-политическое измерение христианства : избранные теологические тексты ХХ в. : переводы / [сост. С. В. Лёзова и О. В. Боровой ; введ. С. В. Лёзова]. – М. : Наука, 1994. – С. 100–141.

517. Титаренко М. Л. Китай: цивилизация и реформы / М. Л. Титаренко ; РАН, Ин-т Дальнего Востока. – М. : Республика, 1999. – 240 с.
518. Титаренко М. Л. Об истории китайской философии : послесловие / М. Л. Титаренко // История китайской философии : пер. с кит. / общ. ред. и послесл. М. Л. Титаренко. – М. : Прогресс, 1989. – С. 526–547.
519. Ткачев П. Н. Народ и революция / П. Н. Ткачев // Утопический социализм в России : хрестоматия / А. И. Володин, Б. М. Шахматов ; общ. ред. А. И. Володина. – М. : Пролитиздат, 1985. – С. 384–386.
520. Тойнби А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби; пер. с англ. ; сост. Огурцов А. П. ; вступ. ст. Уколовой В. И. ; закл. ст. Рашковского Е. Б. – М. : Прогресс, 1991. – 736 с.
521. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории : сборник / А. Дж. Тойнби; пер. с англ. Жаркова Е. Д., Харитоновича А. Д., Киселевой И. Е. ; под ред. В. И. Уколовой, Д. Э. Харитоновича. – 2-е изд-е. – М. : Айрис-пресс, 2003. – 592 с.
522. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії : скорочена версія томів I–VI Д. Ч. Соммервелла : Т. 1 / Арнольд Дж. Тойнбі ; пер. з англ. В. Шовкуна. – К. : Основи, 1995. – 614 с.
523. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії : скорочена версія томів VII–X Д. Соммервелла : Т. 2 / Арнольд Дж. Тойнбі ; пер. з англ. В. Митрофанова, П. Тарашука. – К. : Основи, 1995. – 406 с.
524. Токвіль А. де. Давній порядок і революція / Алексіс де Токвіль ; пер. з фр. Г. Філіпчука. – К. : Юніверс, 2000. – 224 с.
525. Толстой Л. Н. Послесловие к «Крейцеровой сонате» / Л. Н. Толстой // Толстой Л. Н. Собр. соч. в 22 томах. – Т. 12. – М. : Художественная литература, 1982. – С. 197–210.
526. Торчинов Е. А. Даосизм : опыт историко-религиозного описания / Е. А. Торчинов. – СПб. : Лань, 1998. – 448 с.

527. Тоффлер Э. Третья волна / Элвин Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, 1999. – 784 с. – (Классическая философская мысль).
528. Тош Д. Стремление к истине : как овладеть мастерством историка / Джон Тош : пер. с англ. М. Л. Коробочки. – М. : Весь Мир, 2000. – 296 с.
529. Трельч Э. Историзм и его проблемы : логическая проблема философии истории / Эрнст Трельч ; пер. с нем. М. И. Левина, С. Д. Сказкина. – М. : Юрист, 1994. – 719 с. – (Лики культуры).
530. Турченко Ф. Г. Південна Україна: модернізація, світова війна, революція : кінець XIX ст. – 1921 р. : історичні нариси / Ф. Г. Турченко, Г. Ф. Турченко. – К. : Генеза, 2003. – 302 с.
531. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство : основні поняття чистої соціології / Фердинанд Тьоніс ; [пер. з нім. Н. Комарової, О. Погорілого ; відп. за випуск К. Сігов, Л. Фінберг]. – К. : Дух і літера, 2005. – 262 с.
532. Уайт Х. Метаистория : историческое воображение в Европе XIX века / Хейден Уайт ; пер. с англ. под ред. Е. Турбиной, В. Харитоновой. – Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 2002. – 528 с. – (Studia Humanitatis).
533. Удовик С. Л. Глобализация : семиотические подходы / С. Л. Удовик. – М. : Рефл-бук, К. : Ваклер, 2002. – 480 с.
534. Україна : політична історія : XX – початок XXI століття / редрада: В. М. Литвин (голова) та ін.; редкол.: В. А. Смолій, Ю. А. Левенець (співголови) та ін. – К. : Парламентське видавництво, 2007. – 1028 с.
535. Устюгова Е. Н. Стиль и культура : опыт построения общей теории стиля / Е. Н. Устюгова. – 2-е изд. – СПб : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – 260 с.
536. Уткин А. И. Запад и Россия: история цивилизаций : учеб. пособие / А. И. Уткин. – М. : Гардарики, 2000. – 574 с.

537. Ушаков Е. В. Введение в философию и методологию науки : учебник / Е. В. Ушаков. – М. : Экзамен, 2005. – 528 с. – (Учебник для вузов).
538. Уэскотт Р. Исчисление цивилизаций / Р. Уэскотт // Время мира : альманах : вып. 2: Структуры истории / под ред. Н. С. Розова. – Новосибирск : Сибирский хронограф, 2001. – С. 328–344.
539. Февр Л. Бои за историю : [сб. ст.] / Люсьен Февр ; пер. А. А. Бобовича, М. А. Бобовича и Ю. Н. Стефанова ; ст. А. Я. Гуревича ; коммент. Д. Э. Харитоновича; [АН СССР]. – М. : Наука, 1991. – 629 с.
540. Филиппов А. Ф. Теоретические основы социологии Никласа Лумана : критический анализ : автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук : спец. 09.00.03 «История философии» / А. Ф. Филиппов. – М., 1984. – 24 с.
541. Философский словарь / под ред. М. М. Розенталя. – изд. 3-е. – М. : Политиздат, 1972. – 496 с.
542. Французская семиотика : от структурализма к постструктурализму / пер. с фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 2000. – 536 с.
543. Фрейд З. Тотем и табу / Зигмунд Фрейд ; пер. с нем. – М. : АСТ, 2006. – 253 с. – (Философия. Психология).
544. Фриман Э. Методы изучения истории / Э. Фриман ; пер. с англ. П. Николае-ва. – М. : URSS : Либроком, 2011. – 196 с. – (Академия фундаментальных исследований : история).
545. Фромм Э. Человек для себя / Эрих Фромм ; [пер. с англ.] ; [отв. за вып. В. Н. Волкова]. – Мн. : Харвест, 2003. – 352 с. – (Философия. Психология).
546. Фрумкин С. Н. Освальд Шпенглер и неонацизм / С. Н. Фрумкин // Современная философия и социология в ФРГ : некоторые



- направления и проблемы / Григорьян Б. Т., Греков Л. И., Яковлев М. В., [и др.]. – М. : Мысль, 1971. – С. 124–136.
547. Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко ; пер. з фр. В. Шовкуна. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 326 с.
548. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина. – М. : АСТ : Ермак, 2004. – 588 с. – (Philosophy).
549. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Юрген Хабермас ; пер. с нем. под ред. Д. В. Скляднева, [послесл. Б. В. Маркова]. – СПб. : Наука, 2001. – 380 с. – (Слово о сущем).
550. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас ; пер. с нем. М. М. Беляева и др. – М. : Весь мир, 2003. – 416 с.
551. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : АСТ, 2003. – 603 с. – (Philosophy).
552. Хань Фэй-цзы / [пер. с кит. Е. П. Синицина и В. С. Спирина] // Древне-китайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 2. – М. : Мысль, 1973. – С. 224–283.
553. Хачатурян В. М. Проблема цивилизации в «Исследовании истории» А. Тойнби в оценке западной историографии / В. М. Хачатурян // Новая и новейшая история. – 1991. – № 1. – С. 204–218.
554. Хачатурян В. М. Теория культурно-исторических типов Н. Данилевского : логика и противоречия / В. М. Хачатурян // Общественные науки и современность. – 2003. – № 2. – С. 96–109.
555. Хвостов В. М. Теория исторического процесса : очерки по философии и методологии истории : курс лекций / В. М. Хвостов. – М. : Едиториал УРСС, КомКнига, 2006. – 392 с.

556. Хвостова К. В. Постмодернизм, синергетика и современная историческая наука / К. В. Хвостова // Новая и новейшая история. – 2006. – № 2. – С. 22–33.
557. Хвостова К. В. Проблемы исторического познания в свете современных междисциплинарных исследований / К. В. Хвостова, В. К. Финн. – М. : Российск. гос. гуманит. ун-т, 1997. – 256 с.
558. Хвостова К. В. Проблемы соотношения исторического и естественно-научного знания / К. В. Хвостова // Новая и новейшая история. – 2009. – № 1. – С. 94–108.
559. Хейзинга Й. Осень Средневековья : исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV–XV веках во Франции и Нидерландах : соч. в 3-х тт. Т. 1 / Йохан Хейзинга ; пер. с нидерланд. Д. В. Сильвестрова ; вступ. ст. и общ. ред. Уколовой В. И. – М. : Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 416 с.
560. «Цивилизационная модель» международных отношений и ее импликации : научная дискуссия в редакции «Полиса» / И. К. Пантин, В. Г. Хорос, А. А. Кара-Мурза, А. С. Панарин, Е. Б. Рашковский [и др.] // Полис. – 1995. – № 1. – С. 121–165.
561. Цивилизационная структура современного мира : в 3-х т. / под ред. акад. НАН Украины Ю. Н. Пахомова и д. ф. н. Ю. В. Павленко; НАН Украины, Ин-т мировой экономики и международных отношений. – К. : Наук. думка, 2006 – . – (Проект «Наукова Книга»).
- Т. 1 : Глобальные трансформации современности. – 2006. – 686 с.
562. Цивилизационная структура современного мира : в 3-х т. / под ред. акад. НАН Украины Ю. Н. Пахомова и д. ф. н. Ю. В. Павленко; НАН Украины, Ин-т мировой экономики и международных отношений. – К. : Наук. думка, 2006 – . – (Проект «Наукова Книга»).
- Т. 2 : Макрохристианский мир в эпоху глобализации. – 2007. – 691 с.

563. Цивилизационная структура современного мира : в 3-х т. / под ред. акад. НАН Украины Ю. Н. Пахомова и д. ф. н. Ю. В. Павленко; НАН Украины, Ин-т мировой экономики и международных отношений. – К. : Наук. думка, 2006 – . – (Проект «Наукова Книга»).

Т. 3 : Цивилизации Востока в условиях глобализации. Кн. 1 : Мусульманско-Афразийская и Индийско-Южноазиатская цивилизации. – 2008. – 544 с.

564. Цивилизационная структура современного мира : в 3-х т. / под ред. акад. НАН Украины Ю. Н. Пахомова и д. ф. н. Ю. В. Павленко; НАН Украины, Ин-т мировой экономики и международных отношений. – К. : Наук. думка, 2006 – . – (Проект «Наукова Книга»).

Т. 3 : Цивилизации Востока в условиях глобализации. Кн. 2: Китайско-дальневосточный цивилизационный мир и африканская цивилизационная общность. Глобальные трансформации и уроки для Украины. – 2008. – 639 с.

565. Цивилизация, культура, личность / под. ред. В. Ж. Келле. – М. : Эдиториал УРСС, 1999. – 224 с.

566. Цикин В. А. Проблема смены гносеологической парадигмы / В. А. Цикин // Практична філософія. – 2004. – № 1. – С. 162–166.

567. Чавахай М. Обычное право гватемальских майя / Мириам Чавахай // Латинская Америка. – 2001. – № 10. – С. 54–65.

568. Черняк Е. Б. Цивилиография : наука о цивилизации / Е. Б. Черняк ; Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории. – М. : Международные отношения, 1996. – 384 с.

569. Чесноков Г. Д. Проблема цивилизации в философии истории Арнольда Тойнби / Г. Д. Чесноков // Вопросы философии. – 1966. – № 10. – С. 70–79.

570. Чжуан-цзы / [пер. с кит. С. Кучеры] // Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 248–294.

571. Чэнь Кайкэ. Конфуцианский «спор о долге и выгоде» и представления о нравственной экономике на современных предприятиях Восточной Азии / Чэнь Кайкэ // Человек и духовная культура Востока. – М. : Институт Дальнего Востока РАН, 2003. – С. 19–59.
572. Шан цзюнь шу / [пер. с кит. Л. С. Переломова] // Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 2. – М. : Мысль, 1973. – С. 210–223.
573. Шаповалов В. Ф. Истоки и смысл российской цивилизации : учебное пособие для вузов / В. Ф. Шаповалов. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2003. – 624 с.
574. Швецова Г. М. Документ і книга в системі соціальних комунікацій : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра іст. наук : спец. 07.00.08 «Книгознавство, бібліотекознавство, бібліографознавство» / Г. М. Швецова. – К., 2002. – 32 с.
575. Шевляков А. И. Книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» в полемике 80-х годов XIX века / А. И. Шевляков // Социологические исследования. – 1998. – № 12. – С. 126–129.
576. Шейко В. М. Формування основ культурології в добу цивілізаційної глобалізації : друга половина XIX – початок XXI ст. : монографія / В. М. Шейко, Ю. П. Богуцький. – К. : Генеза, 2005. – 592 с.
577. Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка : взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории : монография / Я. Г. Шемякин ; отв. ред. С. И. Семенов ; РАН. Ин-т Латин. Америки. – М. : Наука, 2001. – 391 с.
578. Шемякин Я. Г. Концепции латиноамериканского цивилизационного типа / Я. Г. Шемякин. – Латинская Америка. – 1998. – № 11. – С. 76–82.

579. Шемякин Я. Г. Межцивилизационное взаимодействие и процесс культуругенеза в Латинской Америке / Я. Г. Шемякин // *Iberica Americans : механизмы культуурообразования в Латинской Америке*. – М. : Наука, 1994. – С. 11–29.
580. Шемякин Я. Г. Перспективы сравнительного изучения России и Ибероамерики / Я. Г. Шемякин // *Цивилизационные исследования* / отв. ред. Б. И. Коваль. – М. : ИЛА РАН, 1996. – С. 22–32.
581. Шемякин Я. Г. Проблема цивилизации в советской научной литературе 60–80-х годов / Я. Г. Шемякин. – *История СССР*. – 1991. – № 5. – С. 86–103.
582. Шемякин Я. Г. Россия и Латинская Америка: особенности «пограничных» цивилизаций планетарного масштаба в сравнительно-исторической перспективе / Я. Г. Шемякин // *Латинская Америка*. – 2001. – № 3. – С. 38–49.
583. Ши зцин / [пер. с кит. А. А. Штукина] // *Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т.* / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 78–99.
584. Шилз Э. О соотношении центра и периферии / Э. Шилз // *Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия : учеб. пособие для студентов вузов* / сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов. – М. : Аспект Пресс, 1998. – С. 171–176.
585. Шкаратан О. И. Правда этакратизма против мифа о социализме / О. И. Шкаратан, В. В. Радаев // *Квинтэссенция : философский альманах*, 1991. – М. : Политиздат, 1992. – С. 95–117.
586. Шлезингер - мл. А. М. Историк как художник / А. М. Шлезингер - мл. // *Новая и новейшая история*. – 2007. – № 6. – С. 132–142.
587. Шмидт С. О. У истоков российского абсолютизма : исследования социально-политической истории времени Ивана Грозного / С. О. Шмидт. – М. : Прогресс ; Культура, 1996. – 496 с.

588. Шоню П. Цивилизация классической Европы / Пьер Шоню ; пер. с фр. и послесл. В. Бабинцева. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005. – 608 с. (Великие цивилизации).
589. Шоню П. Цивилизация Просвещения / Пьер Шоню ; пер. с фр. И. Иткина, М. Гистер. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : АСТ МОСКВА, 2008. – 688 с. – (Великие цивилизации).
590. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауэр ; пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда // Шопенгауэр А. Собр. соч. в пяти томах. – Т. 1. – М. : Московский Клуб, 1992. – 395 с.
591. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер [пер. с нем.]. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1376 с. – (Классическая философская мысль)
592. Шпенглер О. Пессимизм ли это? / О. Шпенглер ; пер. с нем. П. Попова // Шпенглер О. Пессимизм? / О. Шпенглер. – М. : Крафт+, 2003. – С. 5–28.
593. Шу цзин / [пер. с кит. С. Кучеры и М. В. Крюкова] // Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 100–113.
594. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии / Э. Эванс-Притчард ; пер. с англ. А. А. Казанкова, А. А. Белика ; коммент. и послесловие А. А. Казанкова. – М. : ОГИ, 2004. – 142 с. – (Нация и культура).
595. Эйзенштадт Ш. Основы и структура цивилизационного устройства общества / Ш. Эйзенштадт // Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия : учеб. пособие для студентов вузов / сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов. – М. : Аспект Пресс, 1998. – С. 94–106.
596. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ : сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт ; пер. с англ.

- А. В. Гордона под ред. Б. С. Ерасова. – М. : Аспект Пресс, 1999. – 416 с.
597. Эксле О. Г. Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре : размышления о повороте в сторону наук о культуре / Отто Герхард Эксле ; пер. с нем. Ю. Е. Арнаутовой // Одиссей : человек в истории : 2003. / гл. ред. А. Я. Гуре-вич; Ин-т всеобщей истории. – М. : Наука, 2003. – С. 393–416.
598. Эксле О. Г. Факты и фикции: о текущем кризисе исторической науки / О. Г. Эксле // Диалог со временем : альманах интеллектуальной истории : вып. 7 / под ред. Л. П. Репиной. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – С. 49–60.
599. Элиаде М. Священные тексты народов мира / Мирча Элиаде ; пер. с англ. В. Федорина. – М : КРОН-ПРЕСС, 1998. – 624 с. – (Академия).
600. Элиас Н. О процессе цивилизации : социогенетические и психогенетические исследования. – Т. 1: Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада / Норберт Элиас ; пер.с нем. А. М. Руткевича ; Академия исследований культуры. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001(I). – 332 с.– (Книга Света).
601. Элиас Н. О процессе цивилизации : социогенетические и психогенетические исследования. – Т. 2: Изменения в обществе. Проект теории цивилизации / Норберт Элиас ; пер.с нем. А. М. Руткевича ; Академия исследований культуры. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001(II). – 382 с.– (Книга Света).
602. Эпистемология и постнеклассическая наука : сб.статей / отв.ред. Аршинов В. И. ; РАН, Институт философии. – М. : ИФРАН. – 1992. – 158 с.
603. Эррикер К. Буддизм / Клайв Эррикер ; пер. с англ. Л. Бесковой. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с. – (Грандиозный мир).

604. Яковенко И. Г. Манихейство и гностицизм : культурные коды русской цивилизации / И. Г. Яковенко, А. И. Музыкантский. – М. : Русский путь, 2011. – 320 с.
605. Яковенко И. Г. О субстанции локальной цивилизации / И. Г. Яковенко // Сравнительное изучение цивилизаций мира : междисциплинарный подход : сб. статей / [отв. ред. Хвостова К. В.]. – М. : ИВИ РАН, 2000. – С. 104–117.
606. Яковенко И. Г. Цивилизационный анализ : проблемы метода / И. Г. Яковенко // Проблемы исторического познания : материалы международной конференции : Москва, 19-21 мая 1996 г. – М. : Наука, 1999. – С. 84-91.
607. Яковенко И. Г. Познание России : цивилизационный анализ / И. Г. Яковенко. – М. : Наука, 2008. – 522 с.
608. Яковенко Н. Вступ до історії / Наталя Яковенко. – К. : Вид-во “Часопис «Критика»”, 2007. – 376 с.
609. Яковенко Н. Паралельний світ : дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. / Наталя Яковенко. – Київ : Критика, 2002. – 416 с.
610. Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XIV – до середини XVII століття : Волинь і Центральна Україна / Наталя Яковенко. – Вид. друге, переглянуте і виправлене. – К. : Критика, 2008. – 472 с.
611. Яковец Ю. В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций / Ю. В. Яковец. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Экономика, 2003. – 411 с.
612. Яковец Ю. В. История цивилизаций : учебное издание / Ю. В. Яковец. – М. : ВладДар, 1995. – 461 с.
613. Янг Дж. Христианство / Джон Янг ; пер. с англ. К. Савельева. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2000. – 384 с. – (Грандиозный мир).
614. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс ; [пер. с нем]. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX в.).



615. Ясь О. Поняття «стиль мислення» : функціональність, зміст, інструменталь-ний потенціал / О. Ясь // Історичний журнал. – 2006. – № 6. – С. 52–61.
616. Яценко Б. П. Країнознавство : основи теорії : навч. посіб. для студ. геогр. спец. вищ. навч. закл. / Б. П. Яценко, В. К. Бабарицька. – К. : Либідь, 2009. – 312 с.
617. América Latina en sus ideas / Leopoldo Zea, ed. – México : Siglo Veintiuno Editores, 1986. – 499 p.
618. América Latina : integración por la cultura ; compilación y prólogo de Garreta Mariano J. – Buenos Aires : Fernando García Cambeiro, 1977. – 197 p. – (Colección Estudios Latinoamericanos, no. 24).
619. Arnason J. P. Civilizational Analysis : A Paradigm in the Making [Електронний ресурс] / Johann P. Arnason // Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS), Developed under the Auspices of the UNESCO, Oxford : Eolss Publishers, 2004. – Режим доступу: <http://www.eolss.net/ebooks/Sample%20Chapters/C04/E6-97-01-00.pdf>. – Назва з титулу екрану.
620. Arnason J. P. Civilizations in Dispute : Historical Questions and Theoretical Traditions / Johann P. Arnason. – Leiden, Boston : Brill, 2003. – 380 p.
621. Axial civilizations and world history / ed. by Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, Bjorn Wittrock. – Leiden, Boston : Brill, 2005. – 573 p.
622. Bagby Ph. History and Historians : Culture and History : Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations / Philip Bagby. – London, Toronto : Longmans, Green & Company, 1958. – x, 244 p.
623. Berger P.L. The Social Construction of Reality : A Treatise its the Sociology of Knowledge / Peter L. Berger and Thomas Luckmann. – New York: Anchor Books, 1967. – 240 p.

624. Beythaut G. y H. América Latina III: De la independencia a la segunda guerra mundial / Gustavo y Helene Beyhaut. – México : Siglo XXI, 1986. – 295 p.
625. Braudel F. Grammaire des Civilisations / Fernand Braudel. – Paris : Arthaud : Flammarion, 1987. – 607 p.
626. Callot É. Civilisation et civilisations : recherche d'une philosophie de la culture / Émile Callot. – Paris, Berger-Levrault, 1954. – 269 p.
627. Coulborn R The Origin of Civilized Societies / Rushton Coulborn. – Princeton, New. Jersey : Princeton University Press, 1959. – x, 200 p.
628. Delgado A. La colonia : temas de historia de Colombia / Álvaro Delgado. – 2. ed. – Bogotá : Centro de Estudios e Investigaciones Sociales, 1976. – 432 p.
629. Duque J. El rostro oculto del hombre americano [Электронный ресурс] / Jorge Duque. – Режим доступа: <http://www.monografias.com/trabajos13/elrosto/elrosto.shtml>. – Publicado: Jue Jul 17 2003. – Дата доступа: 20.03.2010. – Назва з титулу екрану.
630. Eisenstadt S. Comparative Civilisations and Multiple Modernities / Shmuel Noah Eisenstadt. – 2 Vols. – Leiden, Boston : Brill, 2003. – 1055 p.
631. Eisenstadt S.N. Power, Trust, and Meaning : Essays in Sociological Theory and Analysis / Shmuel Noah Eisenstadt. – Chicago : University of Chicago Press, 1995. – 403 p.
632. Eisenstadt S.N. Revolution and the Transformation of Societies : A Comparative Study of Civilizations / S. N. Eisenstadt. – New York : Free Press, 1978. – 348 p.
633. Fischer K. History and Prophecy : Oswald Spengler and the Decline of the West / Klaus P. Fischer. – Durham : Moore Publishing Company, 1977. – 275 p.
634. Fukuyama F. The End of History and the Last Man / Francis Fukuyama. – New York: Free Press, 1992. – 418 p.

635. Globalization and Civilizations / ed. by Mehdi Mozaffari. – London : Routledge, 2002. – 274 p.
636. Globalization and Civilizations : Are They Forces in Conflict? / ed. by Ali A. Mazrui, Patrick M. Dikirr, Shalahudin Kafrawi. – New York : Global Scholarly Publications, 2008. – 412 p.
637. Gomes Hoyos R. La Revolución granadina de 1810 : ideario de una generación y de una época : 1781–1821: 2 tomos / Rafael Gomes Hoyos. – Bogotá : Editorial Temis, 1962. – Tomo 1. – 376 p.
638. Habermas J. Theorie des kommunikative Handelns : 2 Bände / J. Habermas. – Frankfurt am Main : Suhrkamp 1981. – Band 1 : Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. – 1981. – 533 S.
639. Habermas J. Theorie des kommunikative Handelns : 2 Bände / J. Habermas. – Frankfurt am Main : Suhrkamp 1981. – Band 2 : Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. – 1981. – 632 S.
640. History of Latin American Civilization : Sources and Interpretations [ed. by Lewis Hanke]. – Boston : Little, Brown, 1967 —. – Vol.2 : The modern age. – 1969. – xvii, 548 p.
641. Huntington S.P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order / Samuel P. Huntington. – New York : Simon and Schuster, 1996. – 368 p.
642. Identidad cultural de América Latina, según las enseñanzas de Juan Pablo II / Germán Doig Klinge [1998]. – Режимдоступу: <http://www.catholic-church.org/iglesia/mvc/textos/identcul.htm>. – Датадоступу: 20.03.2010. – Назва з титуту екрану.
643. Inglis D. Civilizations or Globalization(s)? Intellectual Rapprochements and Historical World-Visions / David Inglis // European Journal of Social Theory. – 2010. – № 13. – P. 135–153.
644. Kavolis V. Civilization Analysis as a Sociology of Culture / Vytautas Kavolis. – Lewiston, N.Y. : Edwin Mellen Press, 1995. – 234 p.

645. Kavolis V. History of Consciousness and Civilization Analysis / Vytautas Kavolis // Comparative Civilizations Review. – Vol. 17. – 1987. – P. 1–19.
646. Kavolis V. Structure and Energy : Toward a Civilization-Analytic Perspective / Vytautas Kavolis // Comparative Civilizations Review. – Vol. 1. – 1979. – P. 21–41.
647. Knöbl W. Civilizational analysis and the problem of contingency [Электронный ресурс] / Wolfgang Knöbl // Bielefeld : COMCAD. – 2010. – № 82. – Режим доступа: [http://www.uni-bielefeld.de/tdrc/ag\\_comcad/downloads/workingpaper\\_82\\_Knoebl.pdf](http://www.uni-bielefeld.de/tdrc/ag_comcad/downloads/workingpaper_82_Knoebl.pdf). – Назва з титулу екрану.
648. Kocktanek A. M. Oswald Spengler in seiner Zeit / Anton Mirko Kocktanek. – München : Verlag C.H. Beck, 1968. – 523 S.
649. Kroeber A.L. Style and civilizations / A.L. Kroeber. – Ithaca : Cornell University Press, 1957. – viii, 191 p.
650. La Bagatela. 1811-1812 / ed. Antonio Nariño y Alvarez ; edición facsimilar [Academia de Historia]. – Bogotá : Talleres de litografía Vanegas, 1966. – 148 p.
651. Langnas I.L. Historia de la civilización latinoamericana / I.L. Langnas, G. Massa. – New York : Las Americas Pub. Co., 1965. – 212 p.
652. Liévano Aguirre I. España y las luchas sociales del Nuevo Mundo / Indalecio Liévano Aguirre. – Madrid : Editora Nacional, 1972. – 341 p. – (Mundos abiertos. Serie America).
653. Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft / Niklas Luhmann. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. – 1150 S.
654. Luhmann N. Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie / Niklas Luhmann. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – 674 S.

655. Melko M. *The Nature of Civilizations* / Matthew Melko. – Boston, Mass. : Porter Sargent Publisher, 1969. – 204 p.
656. Michell H. *Herr Spengler and Mr. Toynbee* / H. Michell // *Toynbee and History : Critical Essays and Reviews* [ed. by M.F. Ashley Montagu]. – Boston : Porter Sargent Publishers, 1956. – P. 77–88.
657. Ortega y Gasset J. *Una interpretación de la historia universal, en torno a Toynbee* / José Ortega y Gasset. – Madrid : Revista de Occidente, 1960 [1948]. – 361 p.
658. Parsons T. *The structure of social action* / T. Parsons. – N.Y. : McGraw Hill, 1937. – 817 p.
659. Paso F. del. *Samuel Hangtington y el imperio de todos* / Fernando del Paso. – Режимдоступу: [http://www.rebellion.org/internacional/25 de marzo del 2003 paso. htm](http://www.rebellion.org/internacional/25%20de%20marzo%20del%202003%20paso.htm). – Дата доступу: 20.09. 2008. – Назва з титуту экрану.
660. Quigley C. *The Evolution of Civilizations : An Introduction to Historical Analysis* / Carroll Quigley. – N.Y. : Macmillan, 1961. – 281 p.
661. Renier G.J. *Toynbee's A Study of History* / G.J. Renier // *Toynbee and History : Critical Essays and Reviews* [ed. by M.F. Ashley Montagu]. – Boston : Porter Sargent Publishers, 1956. – P. 73–76.
662. *Rethinking civilizational analysis* / ed. by Saïd Amir Arjomand, Edward A. Tiryakian – London: Sage Publishers, 2004. – 260 p.
663. Ribeiro D. *Configuraciones histórico-culturales americanas* / Darcy Ribeiro. – 2a. ed. – Buenos Aires : Arca Calicanto, 1976. – 139 p.
664. Robertson R. *Globalization: Social Theory and Global Culture* / Roland Robertson. – London: Sage, 1992. – 211 p.
665. Robin F.E. *The Professor And The Fossil* / F.E. Robin // *Toynbee and History : Critical Essays and Reviews* [ed. by M.F. Ashley Montagu]. – Boston : Porter Sargent Publishers, 1956. – P. 316–320.

666. Rostow W.W. *The Stages of Economic Growth : A Non-Communist Manifesto* / W.W. Rostow. – Cambridge : Cambridge University Press, 1960. – 178 p.
667. Sorokin P. *Toynbee's Philosophy of History* / P. Sorokin // *Toynbee and History : Critical Essays and Reviews* [ed. by M.F. Ashley Montagu]. – Boston: Porter Sargent Publishers, 1956. – P.172–190.
668. *Spengler heute : Sechs Essays mit einem Vorwort von Hermann Lübke* [Hrsg. von Peter Christian Ludz]. – München : C.H. Beck, 1980. – 197 S.
669. Taylor X.A.J.P. *Much Learning* / X.A.J.P. Taylor // *Toynbee and History : Critical Essays and Reviews* [ed. by M.F. Ashley Montagu]. – Boston : Porter Sargent Publishers, 1956. – P. 115–118.
670. Thompson K. *Toynbee's Approach to History* / K. Thompson // *Toynbee and History : Critical Essays and Reviews* [ed. by M.F. Ashley Montagu]. – Boston : Porter Sargent Publishers, 1956. – P. 200–220.
671. Tiryakian E. A. *Civilizational Analysis : Renovating the Sociological Tradition* / Edward A. Tiryakian // *Rethinking civilizational analysis* / ed. by Saïd Amir Arjomand, Edward A. Tiryakian. – London: Sage Publishers, 2004. – P. 30–47.
672. *Toynbee and History : Critical Essays and Reviews* [ed. by M.F. Ashley Montagu]. – Boston : Porter Sargent Publishers, 1956. – xiv, 385 p.
673. Toynbee A. *A Study of History : What the Book Is For, How the Book Took Shape* / A. Toynbee // *Toynbee and History : Critical Essays and Reviews* [ed. by M.F. Ashley Montagu]. – Boston : Porter Sargent Publishers, 1956. – P. 8–11.
674. Walker L. *Toynbee and Religion: A Catholic View* / L. Walker // *Toynbee and History : Critical Essays and Reviews* [ed. by M.F. Ashley Montagu]. – Boston : Porter Sargent Publishers, 1956. – P. 338–346.

675. Wallerstein I. *The Modern World-System : Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the 16th Century* / Wallerstein I. – New York : Academic Press, 1974. – 410 p.
676. Ward B. *Proyecto económico, en que se proponen varias providencias, dirigidas á promover los intereses de España, con los medios y fondos necesarios para su plantificación : escrito en el año de 1762 ...* / Bernardo Ward. – Obra postuma ; segunda impresión. – Madrid : Por D. Joachin Ibarra, 1779. – xxviii, 400 p.
677. Wilkinson D. *Central Civilization* / David Wilkinson // *Comparative Civilizations Review*. – Vol. 17. – 1987. – P. 31–59.
678. Zea L. *América Latina : largo viaje hacia sí misma* / Leopoldo Zea. – Caracas : Universidad Central de Venezuela, 1983. – 23 p.
679. Zea L. *Discurso sobre la marginación y la barbarie* / Leopoldo Zea. – México : FCE, 1990. – 258 p.
680. Zea L. *Latinoamérica y el mundo* / Leopoldo Zea. – Caracas : Universidad Central de Venezuela, 1960. – 164 p.
681. Zorraquín Becú R. *Europa y América : dos continentes y una sola cultura* / Ricardo Zorraquín Becú. – Buenos Aires : Academia Nacional de la Historia, 1992. – 44 p.