

В. Г. Космина

**ПРОБЛЕМИ МЕТОДОЛОГІЇ
ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО АНАЛІЗУ
ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ**

**Запоріжжя
2011**

ББК Т 3(0) в 611

УДК 930.85.001.8:94 (100)

К 713

Рецензенти:

Доктор історичних наук, професор, завідувач відділу історії і теорії археографії та споріднених джерелознавчих наук Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С.Грушевського НАН України

В.А. Брехуненко

Доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

В.В. Ставнюк

Доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри глобальних і регіональних систем Дипломатичної академії України при МЗС України

С.О. Шергін

Рекомендовано до друку Вченою радою

Запорізького національного університету, протокол № 5 від 28 січня 2011 р.

Космина В.Г.

К 713 Проблеми методології цивілізаційного аналізу історичного процесу [монографія] / В.Г. Космина. – Запоріжжя: Запорізький національний університет, 2011. – 310 с.

ISBN 978-966-599-332-2

У цивілізаційному дослідженні всесвітньої історії однією з головних проблем є труднощі зі «стикуванням» теорії цивілізацій та методології історії. У монографії аналізуються методологічний потенціал для історичної науки «класичних» теорій цивілізацій М.Данилевського, О.Шпенглера, А.Тойнбі та методологічні утруднення самої історичної науки з виявленням когерентності історичного процесу. Пропонується новий методологічний підхід до встановлення внутрішньої зв'язності історичних фактів та системного дослідження історії цивілізацій, можливість якого впливає з системно-комунікативної теорії німецького соціолога Н.Лумана. Викладено загальні схеми системного аналізу історичної еволюції локальних цивілізацій сучасності на основі вказаної методології.

Для фахівців – істориків, соціологів, культурологів, політологів, філософів, а також студентів і широкого кола читачів.

© В. Г. Космина, 2011

ISBN 978-966-599-332-2

© Запорізький національний університет, 2011

ПЕРЕДМОВА

На розвитку історичної науки в Україні, Росії та інших пострадянських країнах на зламі ХХ–ХХІ століть серйозно відбивався весь попередній досвід формування відповідних професійних спільнот істориків. Відомий американський історик і філософ науки Т.Кун у своїй книзі «Структура наукових революцій» відзначав, що спільними для членів тієї чи іншої наукової спільноти є професійні навички та досвід, єдине знання «правил гри» чи еквівалентної основи для точних наукових рішень. Зазвичай ці дослідники отримували схожу освіту, в процесі навчання засвоювали одну й ту ж навчальну літературу та діставали одні й ті ж уроки [Кун 2003: 250, 262]. Особливо це проявлялося в методологічній підготовці вчених.

Методологія історії – система принципів, прийомів та процедур формування й використання методів історичного пізнання, а також вчення про цю систему [Історична... 2002: 243]. Без певної методології наука існувати не може. Різноманітне опрацювання методологічних проблем історії розпочалося в Європі ще в другій половині ХІХ ст. – в час становлення науки як соціального інституту. Його самовідтворення через підготовку фахівців в університетах змушувало до осмислення методологічних засад історії як окремої дисципліни, що відокремилась від природознавства [Див.: Антипов 1987: 23–24]. З одного боку, в методології закріплювалась позитивістська за загальним змістом парадигма, що орієнтувалась на відкриття та опис суто «об'єктивних» історичних даних, а з іншого – набула розвитку парадигма, представлена передусім неокантіанством, котра основну увагу звернула на суб'єктивне (людське) начало в історії. Розвиток і конкуренція цих основних напрямків значною мірою й визначили еволюцію методології історії в ХХ ст.

Однак вітчизняна історіографія накопичила тут суперечливий досвід. Радянська історична наука, в т.ч. в Україні, була методологічно «відлучена» владою від магістрального шляху розвитку світової історіографії. В СРСР панівний комуністичний режим допускав існування лише однієї методологічної парадигми – марксистської («марксистсько-ленінської»). Взагалі марксистський підхід до вивчення світової історії багато в чому

кореспондував з позитивістським, позаяк робив акцент на її «об'єктивному» висвітленні. Щоправда, висхідною для історії він визначив не політику, а сферу матеріального виробництва. Важливим надбанням марксизму була спроба системного аналізу історії, хоча системи поставали в редукованому вигляді – як суспільно-економічні формації. У цих рамках могли знайти (і знаходили) застосування чимало методів природничих наук, з поправкою на соціальну природу об'єкта дослідження.

Але «марксизм-ленінізм» зробив ставку не на методологію власне пошуку «об'єктивних» законів історичної еволюції людства, як це спочатку передбачалося в позитивістській історіографії, а радше на методику використання в історичній науці низки вже «готових» законів, сформульованих ним же у царині філософії (діалектичного та історичного матеріалізму). В усякому разі на долю теорії і методології історії, за «розвиток» яких у 1950–1960-х роках рішуче взялися ідеологи КПРС, випадала апологетика і «конкретизація» марксистської теорії зміни суспільно-економічних формацій, зведена в сталінському «Короткому курсі історії ВКП(б)» до знаменитої «п'ятичленки». У передмові до 1-го тому 10-томної «Всесвітньої історії» прямо заявлялося: «В основі єдиного закономірного історичного процесу лежить послідовна зміна суспільно-економічних формацій, первіснообщинної, рабовласницької, феодальної, капіталістичної, що становлять головні шляхи поступального руху людства, історичні ступені його шляху до вищої комуністичної формації, першою фазою якої є соціалізм» [Всемирная... 1955: 9].

Подання проголошеної комуністами їхньої політичної мети як мети і смислу всього всесвітньо-історичного процесу було яскравим прикладом підпорядкування історичної науки в країні партійній ідеології. Х.Арендт свого часу зазначала, що 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» [Арендт 2006: 608–609]. В історіографії Нового часу сформувалась так звана «партійність», коли жоден політичний рух не обходився без «своєї» ідеологізованої історії: вігської, консервативної, лейбористської, марксистської, ревізійністської тощо, а власне бачення реальності прагнув нав'язати всьому суспільству. Як зауважують російські вчені І.М.Савельєва і А.В.Полетаєв, укоріненість ідеологічних схем в історичних дослідженнях зовсім не виключає належності останніх до наукового знання. Але стосовно багатьох історичних праць ідеологія в деякому сенсі «первинна», а наука – «вторинна». Тому «скільки б фактів класової боротьби не навів кваліфікований історик, в основі класового підходу лежить ідеологічна формула» [Савельєва 2003: 266].

Інша справа, що в СРСР не просто визнавався принцип партійності, котрий, за В.І.Леніним, зобов'язує «при всякій оцінці події прямо і відкрито ставати на точку зору певної соціальної групи» [Ленін 1969: 390], а допускався і нав'язувався всім радянським історикам тільки один вид партійності – комуністичної, котра, мовляв, «поєднує в собі справжню

науковість, постійну об'єктивність, непримиренне ставлення до ідейних супротивників, самовіддане служіння робітничому класові, усім трудящим» [Санцевич 1984: 29]. Фактично це означало служіння панівному режимові. При цьому істориків застерігали: «Усяке применшення комуністичної партійності в сучасних умовах об'єктивно служить посиленню буржуазної партійності, що часто маскується під обгортку «безпартійності»» [Іванов 1985: 67]. А проти ідейної неупередженості і позакласовості методологічних підходів, як проявів «хибної» класової ідеології буржуазії, належало вести «безкомпромісну боротьбу» [Котов 1982: 48-49].

Із праць радянських авторів впливало, що сам «методологічний базис історичної науки» утворюють комуністична партійність та принцип «марксистського історизму» [Могильницький 1989: 89]. Взагалі принцип історизму, що вимагає розглядати суспільні явища в розвитку і зв'язку з конкретно-історичною обстановкою, став надбанням науки ще до К.Маркса [Трельч 1994: 15]. Та радянська методологія історії підпорядкувала його цілком певній теорії – формаційній [Див.: Барг 1984: 17; Котов 1982: 45, та ін.]. А вже з цієї теорії, що постулювала детермінованість історичного процесу, впливали й уявлення про закони історії людства. Ці закони за ступенем універсальності чи узагальнення поділяли: на загальносоціологічні, що проявляються на всіх етапах історії людства (наприклад, закони зміни формацій, відповідності виробничих відносин характеру і рівневі розвитку продуктивних сил, залежності суспільної свідомості від суспільного буття тощо); закони, що діють лише в межах певних формацій (закон класової боротьби в антагоністичних суспільствах); нарешті, закони, властиві лише окремим формаціям (закон виробництва й привласнення додаткової вартості як основний закон розвитку, поглиблення суперечностей і неминучої загибелі капіталізму, або закон планомірного, пропорційного розвитку в умовах соціалізму) [Мельник 1977: 44; Жуков 1980: 64]. Із 1960-х років відбувалась «модернізація сталінських ідей, їхнє очищення від особливо одіозних формулювань» [Афанасьєв 1996: 162], але, як і раніше, в центрі уваги історичної науки мала залишатись «сфера дії специфічних історичних закономірностей» [История... 1964: 338], підпорядкованих соціологічним законам істмату.

Нерідко й предмет історичної науки пропонували звести до пошуку цих законів, а саму її трактувати як «науку про закономірності і зміну суспільно-економічних формацій» [Див.: Алексеева 2003: 92]. Але тут історія ризикувала втратити свою ідентичність, позаяк перебирала на себе предмет «марксистської соціології». Тому з 1960-х років тривала дискусія стосовно наявності, поряд із соціологічними законами, ще й окремих історичних законів, вивчення яких і мало б бути предметом власне історичної науки, відмінної від соціології. Пропозиції відмовитись від їх пошуку, створивши натомість «соціологію історії» як окрему теоретичну галузь, значної підтримки не здобули [Дьяков 1974: 61–62]. Одні автори наполягали, що історичні закони існують і вони є законами «історичних ситуацій» [Кертман 1971: 66]. Інші бачили їх дію на рівні особливого (в просторовому чи

часовому вимірі), але в межах загального, тобто формації [Барг 1984: 184]. Треті визначали їх як закони-тенденції [Мельник 1977: 43; Санцевич 1984: 53], вказували на їхній імовірнісний характер [Могицький 1989: 43]. А найпоширенішою була думка, що історичні закони лише розкривають механізм дії в певних конкретно-історичних умовах законів соціологічних і підпорядковані останнім [Жуков 1980: 68]. Однак, відзначав академік І.Д.Ковальченко, ніхто так і не спромігся виявити і конкретно охарактеризувати жодного специфічно «історичного» закону [Ковальченко 2003: 63]. Сам же він закликав вести мову про «закони суспільного розвитку різного ступеня загальності» [Ковальченко 2003: 66]. Як наслідок, радянські історики так і не змогли в тісних рамках формаційної парадигми ясно сформулювати предмет своєї науки.

Трохи іншою була ситуація в трактуванні методів історичного дослідження. У цій царині нерідко з'являлися праці, в яких дослідницькі методи розкривалися з недогматичних позицій. Серед їх авторів слід у першу чергу назвати медієвістів М.А.Барга і А.Я.Гуревича та відомого фахівця з аграрної історії дореволюційної Росії І.Д.Ковальченка [Див.: Космина 2005]. Працю останнього «Методи історичного дослідження» називають «вершинною» в радянській історико-методологічній думці [Могицький 2003: 128; див. також: Миров 1996]. Але й тут ішлося лише про ті з методів, що перебували в «колі» формаційної теорії або ж їй не суперечили. Це деякі загальнонаукові методи (історичний, логічний, класифікації) та похідні від них власне історичні (порівняльно-історичний, історико-генетичний, історико-типологічний, ретроспективний, історико-системний, синхронний, діахронний, періодизації, актуалізації тощо) або міждисциплінарні (статистичний, математичний, конкретно-соціологічний тощо). Їх застосування часто й пояснювалося цією теорією. Водночас психологічний, культурно-історичний, етнологічний та інші поширені в західній історіографії методи заперечувалися як «немарксистські», «однбокі» тощо [Дорошенко 1987: 60–61]. А метод соціальної психології, хоча формально і визнавався, трактувався в формаційному дусі [Жуков 1980: 204; Лурия 1971: 36]. Інколи вчені навіть визначені Л.С.Виготським п'ять ступенів формування понять у дитини розглядали як аналогію п'яти формацій в історії людства [Поршнев 1971: 29–35]. Також заявлялося, що й історичний факт «набуває наукового значення тоді, коли він оцінюється з позицій учення про формації, коли виявляється його місце в процесі розвитку і зміни формацій, а це місце, в свою чергу, визначається його класовою природою» [Иванов 1985: 164].

Утім, як не дивно, наявність численних праць з методології історії, написаних в руслі формаційної парадигми, хоч і надала історичним дослідженням певної ідеологічної спрямованості, проте не забезпечила справді наукового формаційного аналізу всесвітньо-історичного процесу. І не є випадковим факт, що його засвідчує російський історіограф Г.Д.Алексєєва: «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 <...>. Через відсутність подібного роду досліджень суперечки про формації виливалися в схоластичні дебати, в тлумачення цитат» [Алексеева 2003: С.77]. В чому тут справа?

Про саму формаційну теорію йтиметься пізніше. А зараз варто звернути увагу на одну суттєву деталь, що має відношення до історичного дослідження. Методологи історії, відзначаючи системну організацію суспільства і зводячи останню до суспільно-економічної формації, вказували на *«функціональний зв'язок чотирьох основних елементів структури суспільства в цілому: продуктивні сили — виробничі відносини — політична надбудова — форми суспільної свідомості»* [Косолапов 1977: 86]. Тут визнавався зв'язок суспільного буття і суспільної свідомості, в більш загальному плані – матерії і свідомості. А ось дослідити цей зв'язок засобами історичної чи будь-якої іншої науки виявлялося неможливим, оскільки, за твердженням самих радянських філософів, «співвідношення матерії та свідомості – проблема, що виходить за рамки компетенції окремих конкретних наук, це проблема філософська» [Келле 1981: 30]. Тому й виходило, що «струнка» формаційна теорія у вигляді «п'ятичленки» могла поставати по-своєму переконливою на рівні філософії та ідеології («ідеології»), але не могла бути реалізованою в усій своїй повноті в конкретній практиці історичних досліджень.

Падіння комуністичного режиму та розпад СРСР не тільки показали фактичну хибність «п'ятичленки» як універсальної теорії історичного процесу, а й висвітили той факт, що без цієї зовнішньої теоретичної «скріпи» пострадянська історіографія не має власного методологічного інструментарію для цілісного аналізу всесвітньої історії, хоч би й у формаційному ключі. В Україні, як і в інших пострадянських країнах, історики вітчизняної історії у пошуках «твердого ґрунту» звернулись «до минулих зразків історичної творчості» [Зашкільняк 1999: 193], головним чином ХІХ – початку ХХ ст. Але для осягнення всього всесвітньо-історичного процесу подібних моделей «національних історій» було замало, особливо з урахуванням світових реалій ХХ–ХХІ ст.

У пошуках нових орієнтирів увага багатьох істориків і філософів була скерована на теорії цивілізацій. «Класичні» теорії цивілізацій (М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Дж.Тойнбі та інших авторів) справили значний вплив на розвиток соціально-гуманітарних наук на Заході. Категорія «цивілізація» приваблювала тим, що інтегрувала в собі всі аспекти життя суспільства як соціокультурної спільноти. Вона була ширшою за змістом, аніж категорія «формація», і її застосування обіцяло всебічний аналіз суспільного життя з акцентуванням уваги на людині – носієві культури і цивілізації. М.А.Барг писав, що, на відміну від категорії «формація», котра абсолютизує роль в історії виробничо-економічної сфери, 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» [Барг 1991(II): 32–33].

«Цивілізаційний підхід» до історії зайняв 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 підходу». 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 непростю. 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, ранньорабовласницька, антична), феодально-капіталістичні (ранньофеодальна, пізньофеодальна, індустріальна), прогнозована постіндустріальна [Яковець 1995: 58–60, 88].

Другий варіант представлений передусім працями, де цивілізації, в дусі «класичних» теорій, подані як окремі й самодостатні феномени [Див., наприклад: Моисеева 2000; Мосионжик 2005], або ж працями, присвяченими історії окремих цивілізацій [Горелов 2005; Джеджора 1999; Орлова 1998; Российская... 2003 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 [Павленко 2004]. Впродовж останніх кількох років колективом українських вчених видана 3-томна (в 4-х книгах) фундаментальна праця «Цивілізаційна структура сучасного світу» [Цивилизационная... 2006–2008].

Водночас у пострадянській історіософії й історіографії зберігає певні позиції й формаційний підхід до історії. Частина вчених дотримується тієї точки зору, що цивілізаційний підхід, розроблений у західних теоріях локальних цивілізацій, є недостатнім для багатомірного аналізу історичного

процесу, а тому має бути доповнений формаційним, котрий дозволяє виявити «логіку саморозвитку матеріальних сторін соціального буття». Як їх поєднати? С.І.Семенов порівнює лінійно-формаційну модель розвитку з багатошаровим тістечком, де один пласт-формація послідовно нашаровується на інший і зчіплюється з ним соціально-економічними зв'язками. Якщо уявити, що цей історичний «пиріг» поставлений вертикально, а роль зчіпного «крему» в ньому відіграє духовно-емоційний, людський фактор, то ми отримаємо цивілізаційну модель суспільства з інтегрованим у неї формаційним підходом [Современная... 2000(І): 76]. Пропонувалися й інші способи взаємодоповнення двох підходів, або ж поєднання різних позицій спостереження за суспільством на засадах «методологічного плюралізму» [Ковальченко 1995].

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.: Костяев 2008]. 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» [Поляков 2003: 4]. Примітно, що на представницькій міжнародній науковій конференції «Теорії і методи історичної науки: крок у ХХІ ст.» (Москва, 2008 р.) не більше двох її учасників (з близько 200) присвятили виступи проблемам цивілізаційної історії [Теории... 2008]. Чому так сталося?

Причина, цілком очевидно, – в недостатній розробленості методології цивілізаційного аналізу історії. При швидкому зростанні кількості різних «теорій», «концепцій» і «гіпотез» не сформувалось і якесь загальноприйняте визначення категорії «цивілізація», яке могло б стати відправним пунктом для формування в науковому співтоваристві істориків цивілізаційної парадигми. Крім того, є істотні труднощі з поєднанням «всеохоплюючого» цивілізаційного підходу і традиційної методології історії, котра націлює на оперування конкретними фактами як відносно самодостатніми величинами, а відтак уможливорює їхнє довільне зв'язування між собою на підставі найрізноманітніших філософських теорій. Як пише С.І.Семенов, «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» [Современная... 2000(І): 73]. Виходить, що в історичній науці статус цивілізаційних теорій не відрізняється від статусу формаційної: вони «живуть» за власною логікою і перебувають над практикою власне історичних досліджень, пов'язаною з вивченням історичних фактів і джерел.

У зв'язку з цим перед істориком-дослідником виникає низка проблем методологічного характеру. Частина їх 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 вглядання 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» [Яковенко 2000: 107–108].

До цього сьогодні додалася ще й та обставина, що по всім «великим теоріям» («метанаративам») дошкульного удару завдав постмодернізм [Див.: Румянцева 2002: 7–30]. І у вітчизняній, і в світовій історіографії заговорили про кризу історичної науки, зокрема, про втрату нею інтегруючих начал. 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» [Іонов 2007: 491]. Утім, «епістемологічний песимізм» у вивченні всесвітньої історії як такої не є породженням ХХІ ст.

Адже впевненість історичної науки навіть в існуванні єдиної світової історії, не говорячи вже про можливість її описати, згасала поступово, але невпинно, впродовж останніх двох століть. Американський історик А.Мегілл, провівши відповідне дослідження розвитку історіографії, виявив щонайменше чотири епістемологічні установки, які по чергово домінували в поглядах на когерентність всесвітньої історії: 1. ХVІ–ХVІІІ ст. – «існує єдина Історія, і ми вже знаємо, яка вона»; 2. ХІХ 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» [Мегілл 2007: 270–302].

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) [Цикин 2004: 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.

Одним із магістральних шляхів її переходу до всебічного аналізу всесвітньої історії могло 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. За Л.О.Зашкільняком, 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 історичному свідомо рухатися від джерел до наукових історичних знань» [Зашкільняк 1999: 7]. Отже, слід виявити властиві як цивілізаційним теоріям, так і усталеній методології історії потенціал (і водночас обмеження) для їх взаємного зближення та знайти можливі способи їх ефективного з'єднання відповідно до вимог постнекласичної науки.

У цій монографії буде здійснена спроба на основі аналізу концепцій цивілізаційного розвитку людства, висунутих історіософською думкою, та узагальнення й критичного переосмислення методологічних надбань історичної й інших соціально-гуманітарних наук розробити дієву для сьогодення методологію цивілізаційного аналізу історичного процесу.

Відповідно, глава 1 перша буде присвячена вивченню теоретичного потенціалу та методологічного арсеналу засадничих концепцій цивілізаційної («класичних» теорій М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Дж.Тойнбі) з точки зору їх відповідності методологічним стандартам історичної науки.

У главі 2 будуть піддані 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 3-й главі буде запропоновано новий методологічний підхід до встановлення внутрішньої зв'язності фактів та джерел, можливість котрого випливає з постнекласичної системно-комунікативної теорії німецького соціолога Н.Лумана, а також спосіб його застосування в системному дослідженні розвитку цивілізацій та міжцивілізаційних зв'язків.

Нарешті, в 4-й главі буде викладено загальні схеми системного аналізу історичної еволюції локальних цивілізацій сучасності на основі вказаної методології, передусім цивілізацій: Індійської, Китайської, Західної, Латиноамериканської та Євразійської (з виявленням у ній цивілізаційних відмінностей Росії та України).

ГЛАВА 1

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

1.1. Теорія культурно-історичних типів М.Я.Данилевського з погляду методології історії

Теорії локальних цивілізацій відносять до сфери неспеціалізованого, філософського знання про минуле, зорієнтованого на створення циклічних моделей всесвітньої історії [Див.: Савельєва 2006: 271–273]. Серед таких моделей найбільш впливовими є концепції Миколи Яковича Данилевського (1822–1885), Освальда Шпенглера (1880–1936), Арнольда Джозефа Тойнбі (1889–1975). В них не просто накреслена теоретична схема розгляду всесвітньої історії, а показано приклад інтегрованого концептуального викладу історичного матеріалу. Тому зупинимось на їхніх працях.

Їхні концепції докладно розглядаються в підручниках з філософії історії, філософії культури, інших соціально-гуманітарних дисциплін. При цьому пальму першості автори незмінно віддають російському біологові і соціологові М.Я.Данилевському, який у книзі «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому» (1869) обґрунтував свою теорію культурно-історичних типів, що заклала традицію наукового аналізу всіх локальних цивілізацій, включно з європейською, як рівноцінних об'єктів дослідження¹. Вже пізніше цим же шляхом пішли О.Шпенглер і А.Дж.Тойнбі. Український історик і філософ Ю.В.Павленко зазначає, що «вперше у своїй філософсько-історичній повноті концепція локальних цивілізацій постає у М.Я.Данилевського» [Павленко 1996: 105]. І.В.Бойченко також визнає, що «мультицивілізаційний підхід» до історії був «вперше системно розроблений М.Я.Данилевським» [Бойченко 2000: 274].

Та найбільший інтерес до творчості М.Я.Данилевського спостерігається сьогодні в Росії, де створено Інститут слов'янських досліджень ім. М.Я.Данилевського, перевидаються його твори [Данилевский 1991; Данилевский 1995; Данилевский 1998, та ін.], виходить багато наукових статей, захищаються дисертації, публікуються монографії [Див., наприклад: Авдеева 1992; Бажов 1997; Балувев 1999, та ін.]. Його філософсько-історичну теорію автори оцінюють зазвичай дуже високо.

Нашу ж увагу привертає заява Б.П.Балуєва, що книга М.Я.Данилевського стала зовсім новим словом у методології історії [Балуєв 1999: 70]. Ця думка є цікавою з погляду непрості проблеми поєднання

¹ Раніше дещо схожу концепцію, щоправда, з європоцентристським підтекстом, виклав німецький історик Г.Рюккерт у додатку до «Підручника світової історії в органічному викладі» (1857). Проте ця книга пройшла непоміченою навіть у Німеччині, де її автора й досі не визнано за оригінального вченого [Див.: Ионов 2002: 361].

філософії історії та методології історії. Звісно, та чи інша філософсько-історична концепція може закласти підвалини нової методології в дослідженні історії, якщо, по-перше, не буде спекулятивною (умоглядною) і враховуватиме специфіку історичної науки – той самий «рух від джерел до наукових знань», а по-друге – здобуде підтримку наукового співтовариства істориків, або хоча б його частини. Це б означало досліджену свого часу Т.Куном зміну наукових парадигм, або наукову революцію [Див.: Кун 2003].

А теорії культурно-історичних типів інколи й приписується роль такої революції саме в історичній науці. Російський філософ і публіцист М.М.Страхов у 1886 р. писав, що книга М.Я.Данилевського містить «нову теорію загальної історії», прагне внести в науку історії переверот, подібний внесенню природної системи в науки, де раніше панувала система штучна [Страхов 1991: 513]. Відомий історик К.М.Бестужев-Рюмін також указував, що книга остаточно внесла природну систему в історію, і досить категорично стверджував: «А природна система тільки одна, тому що двох істин бути не може» [Бестужев-Рюмін 1995: 462].

Проте, як не дивно, помітної переорієнтації історичної науки, зокрема в Росії, на нову парадигму так і не сталося. Той же Б.П.Балуєв з досадою визнає цей факт: «Чи оцінили сучасники по достоїнству працю М.Я.Данилевського? Чи зрозуміли вони, що перед ними наукове відкриття, або, принаймні, нове слово в історичній науці? На жаль, маємо констатувати, що лише деякі з сучасників по достоїнству оцінили книгу» [Балуєв 1999: 70]. Такого ж висновку доходять і інші автори [Нугманова 1997: 45–46; Шевляков 1998: 127]. Власне, їй віддавали належне переважно слов'янофіли (причому, не всі з них) і переважно з ідеологічних мотивів. Передусім на ідейно-політичні, а вже потім на історіософські аспекти «Росії і Європи» звертали увагу і її критики. Книга, що протягом 1869 року друкувалася в журналі «Зоря», а в 1871 р. вийшла окремим виданням, наступного разу була видана лише в 1888 р., після чого, щоправда, була перевидана в 1889 і 1895 р. Тільки у ХХ ст. вона була надрукована в західних країнах, а перевидана в Росії – в 1991, 1995 та 2003 р. Проте й серед сучасних публікацій аналітичного характеру, до яких долучаються представники різних наукових галузей, ми не зустрічаємо праць, присвячених вивченню справжнього історико-методологічного потенціалу книги.

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

Науково-методологічне підґрунтя для такого аналізу створює теорія наукових революцій Т.Куна. Ключовим у ній є поняття «парадигма» (грець. – «взірець») – загально визнане наукове досягнення, яке протягом певного часу дає науковій спільноті модель постановки проблем і їх розв'язання. Парадигма, яку Кун ще називав «дисциплінарною матрицею», включає в себе визнані й узгоджені між собою теорії, закони, системи понять, форми і

правила наукової діяльності, технічні засоби, переконання, цінності, що в сукупності формують у науковій спільноті цілком певне бачення світу і самих наукових проблем, які їй належить розв'язувати.

Становлення тієї чи іншої наукової дисципліни починається з первісного накопичення фонду емпіричних фактів, які взагалі «лежать на поверхні» і фіксуються лише в процесі практичної діяльності людей. На певному етапі знову ж таки якісь практичні інтереси викликають потребу в осмисленні фактів, їхньому впорядкуванні. Тоді й з'являється теорія, яка пояснює факти й указує шляхи їх поглибленого дослідження для отримання практичної користі. Якщо процес дослідження дає очікувані результати, то він стає парадигмою, що формує навколо себе наукову спільноту, «джерелом методів, проблемних ситуацій і стандартів розв'язання», і визначає особливості нової науки, зміст підручників і підготовки майбутніх фахівців з даної дисципліни [Кун 2003: 39–42,160].

На основі такої парадигми наука може довго розвиватися кумулятивним шляхом, нагромаджуючи успіхи, постійно розширюючи межі наукового знання й уточнюючи саму парадигму. Та може настати час, коли традиційна парадигма виявляється безсилою в поясненні нового, «аномального» для неї, але значущого для даної наукової галузі явища, коли усвідомлюється, що «природа якимсь чином порушила навіяні парадигмою очікування, що спрямовують розвиток нормальної науки» [Кун 2003: 89]. Виникає криза «нормальної науки» і вже усталеної для наукової спільноти «картини світу». Тоді ведеться пошук нових теорій, аж поки одна з них не доведе свою спроможність дати життя новій парадигмі з відповідним «переформатуванням» змісту й напрямку подальшого розвитку науки. А надалі період нормального розвитку може знову змінитися науковою революцією.

Тож спочатку окреслимо, в якому стані перебувала історична наука на час публікації книги М.Я.Данилевського «Росія і Європа». Окремого теоретичного обґрунтування своєї методології вона ще не мала, а історичними називались узагалі науки про суспільство. Проте в Західній Європі, а за її зразком і в Росії, вже 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. Методологія базувалася передусім на історичному методі, стандарти якого були розроблені німецькою історичною школою (Л. фон Ранке та ін.). Він вимагав ретельної реконструкції змінюваних у часі історичних явищ, причому лише на основі фактів, отриманих із критичної інтерпретації джерел. Історіографія зазвичай зосереджувала увагу на політичній історії, найкраще забезпеченій джерелами, і прагматично підносила державний устрій та політичні режими своїх країн. Шляхи розвитку історичної науки в Росії й західних країнах принципово не відрізнялися. Хіба що, скажімо, німецька історіографія схилилася більше до індивідуалізації подій та ідіографізму, а російська – не

цуралася пошуку «закономірностей» [Див.: Бон 2000: 124–127]. Компаративістика була в пошані здебільшого в слов'янофілів, що прагнули протиставити Росію і Європу.

Слід відзначити, що норми, які сформувалися в ХІХ ст., багато в чому збереглися і в сучасній, значно більш зрілій, історичній науці. Не останню роль у цьому відіграє сама специфіка історичного знання. Виступаючи формою соціальної пам'яті, воно ніколи не втратить самостійного значення й на власне емпіричному, тобто нетеоретизованому, рівні.

М.Я.Данилевський же, не будучи істориком, не був обтяженим традицією, що існувала в цій науці – іти до тих чи інших теоретичних узагальнень від сукупності досліджених історичних фактів. 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. Такі різнобічні пізнавальні інтереси разом з публіцистичним запалом і громадсько-політичною активністю М.Я.Данилевського (за належність до групи М.В.Петрашевського його навіть арештовували й висилали з Петербурга), вочевидь, і створили в сумі ту емоційну й інтелектуальну підкладку, на якій зроста оригінальна історіософська праця. Варто додати, що й книгу він писав у 1865–1868 рр. у Криму, де ще не загоїлися рани від програної Росією Кримської війни 1853–1856 рр.

З урахуванням особливостей книги, тієї обставини, що вона не є власне історичною, філософською чи соціологічною працею, а також неординарності самого автора, найбільш продуктивна характеристика 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 [Див.: Данилевський 1991: 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 війни¹. 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 стиль². Тому в працях і

¹ 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 панславистські заклики [Див.: Люкс 1993: 25–34].

² 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.: Бестужев-Рюмін 1995: 461].

К.М.Бестужева-Рюміна, і М.М.Страхова, і сучасних дослідників багато місця відводиться системному викладові змісту книги та його тлумаченню.

Докладніше зупинимось на найсуттєвішому для нас семантичному аспекті теорії М.Я.Данилевського. В основі його семантики 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 [Данилевский 1991: 103]. Самі ж ці типи є прямою аналогією видів у рослинному й тваринному світі, причому в додарвінівському їх тлумаченні як самотутніх і практично незмінних за внутрішнім 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» [Данилевский 1991: 85].

За М.Я.Данилевським, «ці культурно-історичні типи, або самотутні цивілізації, розташовані в хронологічному порядку, суть: 1) єгипетський; 2) китайський; 3) асирійсько-вавилонно-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» [Данилевский 1991: 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 самотутніх 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» [Данилевский 1991: 88–89].

Проте 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 самотутній 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) благодворність впливу на цивілізацію розмаїтості етнографічних елементів, що складають тип; 5) відносну короткочасність в історії культурно-історичних типів періоду їх «цвітіння й плодоношення» [Данилевский 1991: 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 благодворного 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 початками, хоча зміст останніх М.Я.Данилевський не розкриває [Данилевский 1991: 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» [Данилевский 1991: 104]. Втрачена в державний період давня племінна воля тепер замінюється «правильною свободою» [Данилевский 1991: 112].

Бачення цивілізації як певного ідеалу було характерним і для більшості європоцентристських лінійно-стадіальних схем історії XVIII – початку XIX ст. (просвітители, Гегель та ін.) [Ионов 2002: 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» [Данилевский 1991: 109].

Виходить, що людство нікуди не прямує, а просто існує, накопичуючи різноманітність [Авдеева 1992: 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» [Кармин 1997: 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 [Данилевский 1991: 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, отож, що й слов'яни подібно до своїх старших на шляху розвитку арійських братів, можуть і повинні утворити свою самобутню цивілізацію» [Данилевский 1991: 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» [Данилевский 1991: 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» [Данилевский 1991: 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» [Данилевский 1991: 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» [Данилевский 1991: 262]. Отож, він і оцінку західної культури будував «на консервативно-романтичній ремінісценції традиційних форм спілкування, поведінки й цінностей російського суспільства та культури» [Социологическая... 1978: 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. Германороманський 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» [Данилевский 1991: 480–508].

Те, що в європейській філософії історії розглядалося як ознаки відсталості Росії чи навіть її нездатності до самостійного культурного розвитку, у слов'янофільській схемі М.Я.Данилевського перетворюється ледь не на «вселюдський ідеал», зразок для наслідування людством, щонайменше в найближчі століття. Об'єктивно М.Я.Данилевський недалеко відійшов від лінійно-стадіальних концепцій історії й, здається, просто переробив гегелівську схему «на російський лад», поставивши на вершину світової еволюції Росію замість Пруссії.

Але прагматичний аспект його книги не вичерпувався підведенням під російське слов'янофільство ґрунтовної теоретичної бази, створенням, за висловом М.М.Страхова, «катехізису слов'янофільства» [Страхов 1991: 510]. Він прагнув підняти у росіян почуття патріотизму, який, утім, розумів досить вузько – як захист російської «самобутності» і активну протидію західним впливам, зокрема в галузі «історичних і суспільних наук». Простежується й намагання всіляко посилювати суспільну лояльність до самодержавства як начебто породження російської «народності» та єдиного її хранителя.

Та найбільш рельєфно проступає його 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. Він і в інших працях наполягав на тому, що розв'язання горезвісного «східного питання» є передумовою майбутнього торжества слов'янства. «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» [Данилевський 1998: 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» [Іонов 2003: 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» [Элиаде 1998: 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» [Трельч 1994: 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 звернулася до органіцизму («соціальної біології»), укріпленого авторитетом дарвінівської теорії походження видів [Див.: Трельч 1994: 304–305; Мизес 2001: 176; Рэдклифф-Браун 2001: 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.

Як відомо, І.Кант розрізняв внутрішню, духовну, суть речей («речей у собі»), яку вважав пізнаванною хіба що для метафізики, але не для науки, і їхні зовнішні прояви, феномени, що можуть дослідним шляхом вивчатися самі по собі, безвідносно до суті речей. Виявлені при цьому упорядкованість і регулярність феноменів або фактів трактуються як закони природи. Їх відкриттям, встановленням повторюваності й порядку природних феноменів якраз і займаються природничі науки. А для них, за І.Кантом, природою є все, що можна спостерігати ззовні як феномени, в тому числі факти історії. Пізніше позитивісти цим і обмежились, відмовившись від «метафізичного» заглиблення в суть історичних явищ.

Але І.Кант усе-таки визнавав, що в будові й формах життєдіяльності живих організмів, а ще більше – в людській історії присутня певна доцільність, яку він називав планом природи. Хоч наука й не може однозначно довести існування такого телеологічного «плану» («ідеї»), вчені змушені діяти так, ніби він існує. І.Кант дав філософську («метафізичну») інтерпретацію внутрішньої телеології природи. Мету існування живих організмів він бачив у самому їх існуванні, тоді як мету наділеної розумом людини – ще й у неперпинному прогресі людської раціональності (інтелекту, моральної свободи), можливого тільки в рамках універсальної історії людства [Див.: Колінгвуд 1996: 154–156, 164].

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.

Сам же М.Я.Данилевський дослідженням конкретних фактів не займається, а питання про факти джерел, яким так опікувався історизм, ним взагалі не розглядається. Для нього факти дійсності вже самі по собі є фактами науки, якщо вони кимось виявлені й приведені в якусь систему. Ця система може бути штучною, якщо предмети і явища групуються за виразною, але несуттєвою ознакою, або природною, якщо факти групуються відповідно до їх природної спорідненості. Природна система є остаточною для науки й «висвітлює всі її факти» [Данилевский 1991: 78]. Подальша зміна парадигм, як її в ХХ ст. обґрунтовував Т.Кун, для російського вченого неможлива.

За М.Я.Данилевським, усі науки в своєму розвитку мають пройти через п'ять періодів, аналогічні 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» [Данилевский 1991: 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» [Данилевский 1991: 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 [Данилевский 1991: 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 науковий 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» [Данилевский 1991: 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.: Колінгвуд 1996: 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» [Данилевский 1991: 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. Не історія людства, якої бути взагалі не може, а історія окремих культурно-історичних типів як самостійних «історичних організмів» – така його безкомпромісна логіка. На його думку, людство й народ (нація, плем'я, культурно-історичний тип) відносяться одне до одного як родові поняття до видового. Рід же – це лише «абстракція», щось нереальне, а реальними є тільки конкретні види. На цю логічну помилку М.Я.Данилевського вказував ще Вол. Соловйов, який відзначав відносність і абстрактність обох понять: людство є родом щодо племен і видом щодо всього тваринного світу, а слов'янство є видом щодо людства і родом щодо слов'янських націй. Найреальнішим же взагалі є тільки індивід з його конкретними інтересами [Соловьев 1893: 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 відшукання та перелік культурно-історичних типів «не становить жодного утруднення, позаяк вони загальновідомі» [Данилевский 1991: 88].

Він справді бачив усю невідповідність між дійсними фактами історії і європоцентристською лінійно-стадіальною схемою пояснення історичного процесу. Тому 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» [Данилевский 1991: 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. Вони впливали переважно з позитивістської дослідницької традиції й по-своєму «впорядковували» історичний матеріал. Хоча їх декларування й практичне застосування в книзі «Росія і Європа» не завжди збігалися.

Метод аналогії. Він використовувався найчастіше, і на ґрунті прихильності автора до органіцизму набув ледь не універсального значення. Аналогія проводилась 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. Для історії, котру М.Я.Данилевський уважав, як і біологію, порівняльною наукою [Докладніше про це: Космина 2006(II): 51–53], може бути цікавою його методика порівняння різних культурно-історичних типів: оскільки вони проходять однакові (гомологічні) стадії життя, то малодосліджений чи молодий культурно-історичний тип можна зіставити з типом дослідженим, що вже завершив свій життєвий цикл, і, за принципом аналогії, точно визначити, в якому періоді життя він перебуває в той чи інший час [Данилевский 1991: 87]. У такий спосіб М.Я.Данилевський, власне, й «визначав» майбутнє Росії та слов'янства. Водночас надмірність аналогій із біологією призводила до фактичного ігнорування специфіки історії, зокрема, універсального характеру людської раціональності, на який вказували і Кант, і Гегель. Характерно, що, заперечуючи запозичення в чужій цивілізації «всього, що відноситься до пізнання людини й суспільства», М.Я.Данилевський сам активно застосовував теорії й методи європейської науки.

Метод типології. Він був тісно пов'язаний із попереднім, бо теж ґрунтувався на морфологічному принципі. Але в природній системі історії йому відводилась центральна роль як засобові розрізнення культурно-історичних типів. При типології явищ М.Я.Данилевський закликав враховувати всі їхні ознаки. Культурно-історичний тип він визначав на основі сукупності характеристик («категорій»): особливостей релігійного, соціального, побутового, промислового, політичного, наукового, художнього розвитку. Проте цього, досить продуктивного, підходу до типології не продемонстрував і у власній типологізації вказував на єдину, зовнішню, ознаку – мовну спорідненість народів («лінгвістичне сімейство»). Хоча так і залишилось незрозумілим, чому германо-романський тип об'єднує дві різні мовні групи – германську й романську [Павленко 1996: 106; Хачатурян 2003: 104]. Водночас не позбавленою прозорливості була його думка про майбутнє зростання ролі етнопсихолінгвістики: «Порівняльна філологія могла б слугувати підмурівком для порівняльної психології племен, якби хто встиг прочитати в відмінностях граматичних форм відмінності в психологічних

процесах та в поглядах на світ, від яких перші дістали свій початок» [Данилевский 1991: 107–108].

Генетичний метод. Його застосування мало б забезпечити аналіз розвитку культурно-історичного типу в рамках, окреслених типологією та біологічною аналогією (періоди життя типу як історичного організму). Цей розвиток починається в етнографічний період, коли культурно-історичне плем'я вже виділилось із споріднених з ним племен і «збирається запас сил для майбутньої свідомої діяльності, закладаються ті особливості в будові розуму, почуття й волі, які становлять всю оригінальність племені». Ці особливості «виражаються в мові (що виробляється в цей довгий період часу), в міфічному світогляді, в епічних переказах, в основних формах побуту, тобто в ставленні як до зовнішньої природи, так і до себе подібних» [Данилевский 1991: 107]. Останні зауваження імпліцитно вказують на джерела, з яких можна почерпнути матеріал для аналізу змісту самотнього типу, хоча сам М.Я.Данилевський до джерел не звертався.

У визначенні ж рушійних сил історичного розвитку М.Я.Данилевський зупинився на роздоріжжі між телеологічним і природно-історичним, точніше історико-географічним, їх тлумаченням. З одного боку, він визнавав якусь «початкову причину» психологічних особливостей племен, хоч і не розкрив її. Також стверджував, що в етнографічний період «несвідомим чином заготовлюється матеріал і закладаються підвалини майбутньої діяльності», а в державний – «народи приготують, так би мовити, місце для своєї діяльності, будують державу й огорожують свою політичну незалежність», хоч це й означає для них утрату більшої чи меншої частини первісної племінної волі [Данилевский 1991: 107, 111–112]. З іншого боку, – заявляв, що племена не становлять генетично самотніх одиниць, а тільки протягом тисячоліть стали самотніми, здобувши і характеристичний зовнішній облік, і особливий психічний лад [Данилевский 1991: 122]. При цьому відзначав вплив на формування характеру етносу природних умов, особливо лісу, який створював не замалі, але й не завеликі труднощі для життєдіяльності племені [Данилевский 1991: 189–230]. А вже перехід до державності зумовлювався, на його погляд, зовнішніми поштовхами – зіткненнями з іншими народами, що збуджувало усвідомлення народом своєї самотності й спричинювало спільну діяльність у певному напрямі. Нові поштовхи з часом викликали перехід до цивілізації. Таким чином, скептичне ставлення М.Я.Данилевського до історизму звузило можливості генетичного методу, а результати його застосування зробило суперечливими.

Системний підхід. Системний метод, що сьогодні є ключовим у дослідженні цивілізацій, у XIX ст. ще тільки починав розроблятися. Зазвичай у властивостях системи як цілого бачили тільки поєднання властивостей її складників, і не помічали нових, інтегративних властивостей, що виникають внаслідок взаємодії цих елементів. Це обумовило й методологічну хиткість системного підходу М.Я.Данилевського. Введена ним категорія «природна система» призначалася не для вивчення системи явищ як єдиного цілого, а лише для розмежування («систематизації») явищ за морфологічним

принципом. Він рішуче заперечував існування «загальнолюдського» й визнавав лише «вселюдське» як суму характеристик усіх народів, що складають людство. А коли й демонстрував зразки системного аналізу, наприклад, історичної ситуації в Європі в XV–XVI ст., то причини взаємовпливу подій убачав не в їхньому системному зв'язку, а в «плані світодержавного Промислу» [Данилевський 1991: 311–312].

Точно так і наведена вище сукупність характерних рис цивілізації зовні постає як система. Але насправді це тільки «плани» телеологічної «спрямованості розвитку», зв'язок між якими автор не простежує, а конкретне зіставлення слов'янського та германо-романського типів проводить лише за трьома критеріями: психічним ладом народів, їхнім віросповіданням та «історичним вихованням». Тому дослідники справедливо вказують, що конкретне застосування теорії «виявилось набагато біднішим, ніж вихідна концепція» [Хачатурян 2003: 107]. Та й названі фактори не становлять цілісної системи. Релігія не є хоча б рівноцінним психічному ладові культуротворчим чинником, як це прийнято в сучасних теоріях цивілізацій. М.Я.Данилевський не досліджує впливу християнства на свідомість і діяльність людей, суспільне життя, художню культуру тощо. Водночас, на його думку, народний характер може спотворити саму релігію, якщо йому не відповідає її ідеал (германо-романські народи), або смиренно прийняти її, якщо така відповідність є (російський народ). Останнє імпліцитно вказує на богообраність народу.

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» [Галактіонов 1995: 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.: Космина 2006(IV): 194].

У цілому ж, спрощені уявлення М.Я.Данилевського про системність та фактична її підміна типологією вели до руйнування базових принципів самої історичної науки. Адже, за його логікою, в історії Росії споконвіку російські явища і тенденції були органічно несумісними з тими, що їй «прищепив» Петро I, синтез одних і других був неможливий, а значить, розуміти і вивчати їх можна було тільки окремо. У результаті системно єдина історія країни логічно розпадалася щонайменше на два потоки подій, на дві історії – «свою» та «чужу, прищеплену».

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 панславистську спрямованість самої книги. Завдання побудувати прийнятну для історичної науки багатолінійну модель історії вчений поставив, але не вирішив [Ионов 2003: 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 її 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.

1.2. 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 її розробці й обґрунтуванню фундаментальну двотомну працю. Книга «Присмерк Заходу» («Der Untergang des Abendlandes», в російському перекладі – «Закат Европы») принесла її 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.

Перший том книги – «Гештальт і дійсність» – було видано навесні 1918 р., а другий – «Всесвітньо-історичні перспективи» – в 1922 р. Уже вихід першого тому спричинив неабияке зацікавлення серед високоосвіченої німецької публіки. Популярність книги ще більша зросла після завершення Першої світової війни, в якій Німеччина зазнала поразки. Книга породила гострі дискусії серед істориків, філософів, представників природничих наук, діячів літератури та мистецтва й навіть політиків. Її жваво обговорювали й критикували у Франції, Великобританії, США, Росії, інших країнах. До 1922 р. вона витримала понад 30 видань різними мовами.

Читачів вразили й сама по собі грандіозна картина всесвітньої історії, і незвичний підхід автора до її висвітлення. Перш за все приваблював сенсаційний, приголомшливий заголовок. Адже формула «присмерку Заходу» містила виведене автором з аналізу історії пророцтво (якщо не сказати – вирок) щодо майбутнього неминучого й безповоротного 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.: Патрушев 1996: 129; Свасьян 1993: 17–19]. Професійні історики знаходили в книзі безліч фактологічних помилок, аналізували загальні філософсько-історичні погляди О.Шпенглера, проте досить прохолодно, якщо не вороже, ставилися до його дослідницького методу, визнання якого означало б відмову розглядати історію як науку.

Із кінця 1920-х років дискусії навколо «Присмерку Заходу» дещо стихли. Але на той час ідеї книги, і передусім трактовка всесвітньої історії як історії окремих культур і цивілізацій, уже стали незаперечним фактом європейської філософії історії й певним чином визначали її обличчя. Періодично інтерес до книги 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.: Koktanek 1968; Fischer 1977; Spengler... 1980, etc.]. Про неї частіше стали згадувати в 1990-ті роки, коли після падіння в Європі комуністичних режимів і зникнення біполярності світу на передній план вийшли цивілізаційні відмінності між країнами, а американський політолог С.Гантінгтон висунув гіпотезу про майбутнє «зіткнення цивілізацій».

Радянське суспільствознавство виявляло увагу до творчості німецького мислителя 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» [Философский... 1972: 465]. Ярлик «нациста» [Див.: Фрумкин 1971: 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.: Слющинський 2005: 360; Себайн 1997: 774–775], хоча сам філософ реально сповідував ідеали так званої «консервативної революції», а не нацизму [Патрушев 1996: 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: Тавризян 1984; Тавризян 1989; Идеалистическая... 1987: 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.: Павленко 1996: 121–122; Павленко 2004: 94–99; Бойченко 2000: 275–286; Зашкільняк 1999: 173; Кармин 1997: 384–407; Сергейчик 2002: 347–370, та ін.]. Погляди О.Шпенглера на історію людства та його культуру тією чи

іншою мірою було розглянуто в десятках публікацій. Головним об'єктом розгляду є його теорія локальних цивілізацій, а критиці переважно піддається твердження про часову й просторову замкнутість культур. Проте «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. На тлі широкого захоплення цивілізаційним підходом до історії недостатня увага (якщо не упереджене ставлення¹) 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.

Перш за все слід означити логіку появи історичного методу О.Шпенглера в контексті розвитку філософії історії. Адже численні критики О.Шпенглера 1920-х років указували на імена десятків «попередників», у яких він начебто запозичив ледь не всі ідеї книги. Та оскільки ніхто з критиків чи «попередників» такої ж оригінальної праці сам не створив, то логічно припустити, що вона по-своєму підсумувала еволюцію філософсько-історичної думки в ХІХ – на початку ХХ ст.

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. Схожим є вже те, що обидва мислителі заперечують єдиний історичний поступ людства й саму його єдність. Для них всесвітня історія – це дискретний процес самостійного й достатньо ізольованого життя-існування окремих високих культур (у М.Я.Данилевського – культурно-історичних типів), що як живі організми проходять стадії зародження, становлення, розквіту, старіння й смерті. На стадії завершення свого культурного розвитку якраз і перебуває, мовляв, Захід. Загалом, це й усе, що можна вважати ідентичним у двох теоріях, і на підставі чого критики іноді називали О.Шпенглера епігоном М.Я.Данилевського та шукали доказів його знайомства з працею останнього².

В іншому ж між їхніми теоретичними схемами є помітні, а то й принципові відмінності. 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

¹ 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» [Февр 1991: 77]. Англійський історик Р.Дж.Колінгвуд бачив у його теорії свідоме прагнення «витіснити з історії все, що робить її історичною» [Колінгвуд 1996: 252]. А німецький філософ історії Е.Трельч називав його роздуми «творінням фантазії» [Трельч 1994: 609]. В СРСР же взагалі книга О.Шпенглера сприймалася як «антинауковий твір», а його метод – як «метод спеціального добору і довільного тлумачення фактів» [Вайнштейн 1979: 94, 100].

² Хоча німецькою мовою вона була видана лише 1920 р., він, мовляв, міг ознайомитися з нею в більш ранньому французькому перекладі [Див.: Социологическая... 1978: 233–234]. Проте він міг бути знайомим і з подібною концептуальною схемою у німецького історика Г.Рюккерта, в епігонстві до якого в ХІХ ст. звинувачували того ж М.Я.Данилевського [Див.: Соловьев 1989: 561–591].

них ще додає потенційну російську, яка «перебуває перед нами у стані виникнення» [Див.: Шпенглер 2000: 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.

У М.Я.Данилевського йдеться про десять культурно-історичних типів, з яких половина відтворена і в шпенглерівській схемі (єгипетський, китайський, асирійсько-вавилонно-фінікійський, індійський, германо-романський), а половина відрізняється: іранський, єврейський, грецький, римський, арабський. Кожен культурно-історичний тип виростає з етнічної природи лінгвістично споріднених народів, формується упродовж тисячоліть, закріплюється незалежною державністю й досягає цивілізації як відносно короткого періоду «цвітіння й плодоношення», коли максимально розвиває якусь із чотирьох сфер культурної діяльності (релігійну, власне культурну, політичну, суспільно-економічну), використовуючи при цьому й досягнення попередників. Після цього настає час вичерпання творчих сил, старості, вмирання, і народи даного типу можуть бути лише етнографічним матеріалом («неорганічною речовиною») для якогось нового культурно-історичного типу. За М.Я.Данилевським, таким новим культурно-історичним типом, що незабаром досягне цивілізації й замінить на цій стадії «загниваючий» германо-романський тип, є слов'янський світ на чолі з Росією [Див.: Данилевский 1991: 88–125, 470–479].

Тож, зовні збіжні загальнотеоретичні схеми всесвітньої історії мали у обох філософів доволі несхоже змістовне наповнення. Та ще суттєвіші відмінності ми побачимо в авторській методології. М.Я.Данилевський, у дусі свого часу, виходив із загальної методології соціологічного позитивізму, скріпленої органіцизмом, 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»¹. 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.: Космина 2006(І): 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

¹ Більш повний виклад здобутків і невдач європейської філософії історії у вказаний період див.: [Колінгвуд 1996: 189–197, 233–251; Себайн 1997: 611–652; Сергейчик 2002: 238–330; Сыров :1997].

спроба до кінця не вдалася. Тому й поразок від «конкурентів» вони не зазнали й у ХХ ст. мали своїх спадкоємців (Серед їх «нащадків» досить назвати: у позитивізму – неопозитивізм, логічний емпіризм, структуралізм, у філософії життя – екзистенціалізм, персоналізм, герменевтику, у неокантіанства – ряд напрямів філософії культури, аксіологію; водночас почували себе непереможеними й зберігали вплив марксизм, неомарксизм, неогегельянство тощо). За великим рахунком вони були зацікавлені більше в пошуку аргументів для власних світоглядних позицій, аніж у всебічному аналізі світової історії (яку б цілком могли замінити література чи мистецтво), тому, напевно, й запроваджені ними методи досліджень давали «потрібні» їм результати. Так, у позитивістів і відомих ідеологів лібералізму Дж.Ст. Міля і Г. Спенсера теорія історичного прогресу лише стверджувала західний ліберальний ідеал; у філософії життя історичний матеріал забезпечував суб'єктові повноту життєвих переживань; індивідуалізуючий метод неокантіанців утверджував ту ж таки індивідуальність всіх культур і культурних явищ.

Цей релятивізм філософських теорій помічав і О.Шпенглер, відзначаючи, 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» запитань [Шпенглер 2000: 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» [Ріккерт 2000: 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» [Колінгвуд 1996: 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. Вона корінилася в провіденціалістській історіографії середньовіччя, пізніше наскрізь пронизала гегелівську історіософію і стала визначальною для позитивістських теорій прогресу. Не уникли її й шановані О.Шпенглером А.Шопенгауер та Ф.Ніцше. Ця, на його думку, «неймовірно вбога й безглузда» схема перетворювала Західну Європу на уявний центр усього світового звершення, на «полос, довкола якого скромно обертаються могутні тисячоліття історії й дуже віддалені величезні культури» [Шпенглер 2000: 24]. Відображаючи світовідчуття тільки європейської культури, суттєво відмінне від світовідчуття інших культур, вона змушувала ігнорувати чи спотворювати на

догоду європоцентризові 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 [Шпенглер 2000: 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 [Шпенглер 2000: 229, 689]. Отже, якщо за критерій науковості беруться методи природознавства, то історія наукою бути не може.

Проте О.Шпенглер не обмежувався різнобічною критикою використання в історії систематики, як він називав спосіб пізнання в позитивізмі, марксизмі, гегельянстві тощо, а ставив питання значно ширше: чому систематика в гуманітарному знанні панує і в яких межах вона для нього виправдана? Шукаючи відповіді, він, по-перше, не протиставляв науку культурі, бо тоді довелося б у душі схоластики аналізувати саму науку, а навпаки – розглядав її як органічну частину культури. По-друге, відмовився від іманентно-наукових засобів і спробував оглянути її й усю європейську культуру (як і всю історію) ззовні, з дистанції, достатньої, щоб охопити зовнішнім поглядом навіть сучасність, начебто «оком Бога». Так свого часу вчинив М.Копернік, «поглянувши» на рух Землі й інших планет не з земної, а з позаземної точки зору. Для цього вимагалось звільнитися від будь-якої сьогочасної видимості, особистих забобонів та переконань і розгляди їх як «чужі» [Шпенглер 2000: 149, 1024].

Зі всієї шпенглерівської панорами розвитку культур поки що виберемо тільки той аспект, що прямо стосується розвитку європейської науки. О.Шпенглер, по суті, як даність сприйняв відому теорію О.Конта про три стадії розвитку людської свідомості – теологічну, метафізичну та наукову, але приклав її тільки до західноєвропейської культури та переосмислив у категоріях життя. 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 [Шпенглер 2000: 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 минуще 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*» [Шпенглер 2000: 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.: Фрейд 2006: 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 неспаня, 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 [Шпенглер 2000: 130, 247, 815, 1010].

Отже, саме з бажання «заклясти» смерть, наділивши світ і долю зрозумілими смислами, виростили «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.: Шпенглер 2000: 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 досягнення 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 [Шпенглер 2000: 680–690]¹. Якщо ж і в культурі життя завмирає, мислення остаточно перетворюється на інструмент табу й систематика торжествує.

Коли все це стає зрозумілим, то, на думку О.Шпенглера, приходять кінець і старій філософії: не тільки метафізиці XVII–XVIII ст. з її категоріями чистого мислення, а й усій «етичній» філософії XIX ст., започаткованій Гегелем, А.Шопенгауером і К.Марксом і зорієнтованій на розв'язання актуальних проблем суспільного життя. У XX ст. настає «третьою і останньою» період західної філософії – історико-психологічний скептицизм. Його основи закладає, мовляв, «нефілософська філософія» О.Шпенглера [Шпенглер 2000: 68–70]. Скептицизм полягає в тому, що на стадії цивілізації – «присмерку» західної культури – є марними надії на подальший розвиток останньої, як і пошуки «вічних законів історії» у філософії й науці, а прийшов час підбити підсумки всій європейській і світовій історії. Слід усе в ній визнати лише відносними історичними феноменами й застосовувати в аналізі психологічні прийоми.

Не будемо торкатися тривалої дискусії довкола шпенглерівського скептицизму (чи песимізму), достатньо відображеної в філософській літературі, а натомість зупинимось на його підходах до опрацювання історичного матеріалу, в яких і проявився його «коперніканський» метод.

Уже підзаголовок книги («Нариси морфології історії») свідчить, 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» [Шпенглер 2000: 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

¹ Проблема адекватності суто розумового досягнення дійсності є однією з центральних у сучасній філософії й психології свідомості. Так, І.О.Бескова в біблійному сюжеті гріхопадіння 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.: Бескова 2002: 87–103].

проголошує свій спосіб мислення і спостереження «фізіогномікою дійсного». Фізіогноміка – це «морфологія органічного, історії й життя, всього, що підпорядковане напрямові й долі» [Шпенглер 2000: 158, 717]. Цей спосіб розуміння «світу як історії», протиставлений систематиці як способів 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.Гете. 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» [Шпенглер 2000: 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 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*» [Шпенглер 2000: 31]. Серед останніх він виокремлює базові – ті, що органічно з'єднують різновиди конкретних форм мистецтв, релігій, держав тощо й цим надають «сенса і змісту» усьому мінливому світові форм [Шпенглер 2000: 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 [Шпенглер 2000: 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» [Шпенглер 2000: 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» [Ріккерт 2000: 43]. А Р.Дж.Колінгвуд називав працю О.Шпенглера «радикально нездоровою» та «рецидивом позитивістського натуралізму» [Колінгвуд 1996: 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. Дратувало їх і дуже своєрідне розуміння О.Шпенглером історико-генетичного методу, коли він відмовлявся визнавати історичну (причинно-наслідкову) зумовленість подій і явищ, а хронологічну послідовність історичних фактів тлумачив як послідовність окремих зовнішніх проявів (виражень) їх метафізичної основи – душі культури. Крім того, генетичний зв'язок історичних фактів тільки з душею певної культури змушував заперечувати будь-яку часову й просторову спадкоємність культур і стверджувати їх повну ізольованість одна від одної, що, здавалося, суперечило накопиченій історіографією емпірії.

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 [Шпенглер 2000: 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» [Шпенглер 2000: 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 символи і смисл втрачаються, на зміну чітким формам приходить 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» [Шпенглер 2000: 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 [Шпенглер 2000: 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.: Бескова 2002: 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 [Новейший... 1999: 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» [Шпенглер 2000: 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» [Шпенглер 2003: 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» [Шпенглер 2000: 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 зорієнтованій 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.

З аналізу шпенглерівського історичного методу видно, що він увібрав у себе багато методологічних досягнень найвпливовіших на той час, передусім у Німеччині, шкіл філософії історії та історіографії, творчо осмислених, доповнених і узагальнених філософом. Їх застосування в масштабному цілісному огляді всесвітньої історії продемонструвало висоти, яких досягла європейська філософія історії з часів Ф.Бекона, але водночас засвідчило й факт вичерпання можливостей, а значить – присмерку самої цієї філософії з її традиційним баченням світу як уявлення [Сыров 1997]. 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 інші¹. 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» [Киссель 1991: 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 «повноти» історичної

¹ 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» [Арон 2004: 17].

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». Він необхідний і при висвітленні конкретної історичної події, і при будь-яких історичних узагальненнях. Приклади плідного аналізу внутрішніх соціокультурних систем цивілізацій без звернення до якихось зовнішніх форм у ХХ ст. неодноразово демонстрували відомі соціологи П.Сорокін, Ш.Ейзенштадт, Т.Парсонс та ін..

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”» [Сергейчик 2002: 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» [Шпенглер 2000: 244]. Це уможливило герменевтичне проникнення в усю доступну нам за матеріальними залишками і джерелами систему комунікації суспільства того чи іншого періоду й регіону. Воно дозволить до певної міри досягнути спосіб життя носіїв комунікації, їх цінності й менталітет.

Сучасному історичному 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. Їх необхідність визнавала й радянська марксистська методологія історії, вимагаючи, щоправда, наступної перевірки результатів дослідження на істинність шляхом їх підведення під категорії та закони [Див.: Ковальченко 2003: 265–295]. 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 загальноновизнаних норм неklasичної науки ХХ ст. А сучасна, постнеklasична, наука вже за аксіому приймає культурно-історичну зумовленість поглядів науковця та його методів, яскраво описану в «Присмерку Заходу».

Утім, не варто перебільшувати й ступінь неприйняття О.Шпенглером наукових методів історії. Він вважав традиційну історичну науку необхідною для збирання емпіричного матеріалу й систематизації даних про стале. А сталим у його розумінні є все, що остаточно утвердилось у часи становлення культури і що відбувається на стадії цивілізації. Ця стадія навіть на Заході триває вже 200 років, а на Сході – одне чи декілька тисячоліть. Крім того, будь-яка культура в період становлення втілюється в сталому, а отже, сучасна наука цілком виправдано шпенглерівську «епоху культури» включає в загальне поняття цивілізації, вивчаючи її як період становлення останньої.

Підсумовуючи дослідження шпенглерівського історичного методу, можна стверджувати, що він відповідав логіці попереднього розвитку європейської філософії історії, зокрема, німецької філософії кінця XIX – початку XX 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.

1.3. Суперечності методології цивілізаційного аналізу всесвітньої історії в дослідженнях А.Тойнбі

Неперевершену 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 [Историческая... 2002: 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. 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 [Toynbee and History 1956: VIII]. На думку критиків, щоб обміркувати це багатство фактів і авторських суджень вдумливого читачеві знадобилися б місяці, а то й цілі роки, як, власне, й при читанні твору О.Шпенглера [Michell 1956: 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 [Renier 1956: 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» [Рашковский 1976: 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.: Хачатурян 1991: 204–205, 217–218].

В радянській історичній і філософській літературі праця А.Тойнбі сприймалася також неоднозначно. 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.: Араб-Оглы 1955: 113–114; Косминский 1957: 138–139]. У 1960–1970-ті роки дослідники професійно виявляли помилковість суджень А.Тойнбі з конкретно-історичних проблем [Див.: Златкин 1971: 131–193], водночас акцент було перенесено на критику його концепції локальних цивілізацій. Радянські філософи намагалися довести її «порочність» та «неспроможність» [Чесноков 1966: 76], а передусім «неправомірність» і «абсурдність» її протиставлення марксистській теорії суспільно-економічних формацій [Маркарян 1972: 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 [Рашковский 1969; Рашковский 1971; Рашковский 1976]. Окремі аспекти філософії А.Тойнбі були піддані критиці в монографічних дослідженнях 1980-х років [Семенов 1980; Мучник 1986]. 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 [Павленко 1982: 110], а в публікації часів перебудови окреслював перспективи її застосування у філософському аналізі історичного процесу [Павленко 1990: 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 попри зрослу популярність цієї теорії критичний аналіз її методологічних можливостей для сучасної науки помітно ослабнув. 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: Скоблик 1998]. Внаслідок цього й сам «цивілізаційний підхід» часто залишається лише декларацією. Схожою є ситуація й у західній історіографії, де, як і півстоліття тому, на тлі певної популярності цивілізаційних теорій серед філософів, політологів, соціологів, історики зазвичай «прохолодно» сприймають теорії на кшталт тойнбіанської [Див.: Robin 1956: 316]. І це попри ту загальноновизнану обставину, що сьогодні історична наука переживає серйозну методологічну кризу.

Не претендуючи на охоплення аналізом усіх численних точок дотику методологічних засад історичної науки та теорії цивілізацій А.Тойнбі, спробуємо визначити витоки і зміст їхніх основних методологічних нестиківок та умови можливого їх зближення на сучасному етапі розвитку науки. При аналізі будемо посилалися на скорочену (2-томну) версію «Дослідження історії», яка свого часу була схвалена А.Тойнбі, і в якій методологічний аспект проступає відносно рельєфно на тлі маси фактичного матеріалу [Тойнбі 1995(I); Тойнбі 1995(II)].

Щоб вести більш предметну розмову про методологію англійського історика наведемо стисло схему його бачення всесвітньо-історичного процесу відповідно до послідовності її викладу в «Дослідженні історії». Перші три томи праці (I–III. 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 осягнути 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 [Тойнбі 1995(І): 18]. Взявши за точку відліку західне суспільство, або західнохристиянський світ, він 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 [Тойнбі 1995(І): 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 [Тойнбі 1995(І): 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.

В наступних трьох томах (IV. Занепад цивілізацій; V–VI. Розпад цивілізацій), опублікованих у 1937 р., А.Тойнбі аналізує вже зворотні процеси. Розвиток цивілізації припиняється, коли творча меншість втрачає здатність знаходити відгуки на нові виклики чи то через обоження самої себе та своїх інституцій, чи то через мілітаризм, а інертна більшість відмовляється від мімесису 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 різноманітити 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 мімесис. Розкол соціальний доповнюється розколом у душі, внаслідок чого нівелюються всі попередні духовні досягнення та стандартизується все суспільне життя.

Останні четверо томів 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. На той час 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.

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.

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 [Февр 1991: 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 її недоліки можна вважати й своєрідним віддзеркаленням загальної ситуації в історичній науці того часу. З одного боку, створення подібної узагальнюючої праці з всесвітньої історії, яка б аргументовано пояснювала стан справ у світі, тенденції і перспективи розвитку Заходу й інших культурно-історичних регіонів, гостро назріло в період після Першої світової війни. Її підсумки і наслідки показували, що попри збереження безсумнівної військово-політичної й техніко-економічної переваги Заходу над рештою світу, той уже не міг вважати себе вершителем долі людства. Внутрішні процеси в незахідних регіонах (колишня Російська імперія, Японія, Китай, Індія, країни мусульманського сходу та Латинської Америки) поступово опинялися поза його впливом, а то й поза його звичним, європоцентристським (заходоцентристським), розумінням. Настав час неупередженого осмислення специфіки культурно-історичного розвитку незахідного світу та його потенціалу, а разом з тим – і всієї світової історії, включно з питанням про роль і місце в ній самого Заходу. Історик А.Тойнбі, що з часів війни професійно займався міжнародною аналітикою, а 1924 р. очолив Королівський інститут міжнародних справ, бачив необхідність у тому, щоб «прочитати карту історії з незахідного погляду» [Тойнбі 1995(II): 278].

З іншого боку, сама історична наука за своїми методологічними установками й світоглядом переважної більшості наукової спільноти не була готова вдатися до цілісного, всеохоплюючого аналізу всесвітньо-історичного процесу. Справа в тому, що в XIX – на початку XX ст. в західній історіографії (особливо в англійській) панівні позиції посідав позитивізм. Ця методологія класичної науки вимагала від істориків встановлення й опису якомога більшої кількості конкретних історичних фактів, тоді як їхнім узагальненням мала б займатися теоретична наука – соціологія. Емпіричні факти, почерпнуті з джерел відповідно до правил їх внутрішньої й зовнішньої критики, розроблених ще німецькою історичною школою, вважалися об'єктивним відображенням «фрагментів» дійсності. Це були осібні й ізольовані «атоми» історії, подібно до атомів фізики чи хімії, із поєднання яких можна теоретично вибудовувати «молекули» й «структури» історичного процесу.

Звісно, в європейській історіософії в різних напрямках велися пошуки якоїсь певної методології, здатної виявити зв'язність історичного процесу (презентизм у США, Школа «Анналів» у Франції, неокантіанство та філософія життя у Німеччині та ін.). Англійська ж історіографія загалом доволі стійко трималася традицій позитивістського емпіризму. Останнім, до певної міри, суперечила спроба А.Тойнбі взятися за створення узагальненої картини всесвітньої історії у вигляді мозаїки з відмінних одна від одної цивілізацій. Але ж саме накопичена позитивістською історіографією емпірія зі всією очевидністю висвічувала в світовій історії різноманіття держав, етносів, культур, релігій, які з'являлися, розквітали й відходили в небуття. Якраз ця емпірична повторюваність історичних сюжетів спонукала англійського історика знайти їй наукове пояснення, а відтак досягнути сучасність і майбутнє Заходу й усього світу.

Утім, коли в 1920 р. він 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 апіорним 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» [Тойнбі 2003: 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 [Тоунбі 1956: 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 [Тойнбі 1991: 41]. Його власний «емпіричний метод» мав ґрунтуватися «на впорядкуванні та уважному перегляді конкретних історичних фактів» [Тойнбі 1995(I): 247].

Це була дуже претензійна спроба з'єднати в картини «цілих суспільств» масу історичних фактів, що традиційно трактувалися наукою як особні. 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 [Тойнбі 1995(II): 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» [Тойнбі 1995(I): 397]. В стадії розвитку цивілізації ці елементи перебувають у взаємній «гармонії», а в стадії розпаду – «в незгоді між собою» [Тойнбі 1995(II): 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» [Sorokin 1956: 180–181], а тому незрозуміла сама суть тойнбіанського поняття «цивілізації» [Thompson 1956: 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 [Бергсон 1998: 248]. Однак методологічні труднощі створює те, що все, пов'язане з «життєвою тривалістю», є цариною філософії життя й досягається лише інтуїцією [Див.: Бергсон 1994: 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 керманців, тож неминучими є зростаюча диференціація суспільства й ускладнення його внутрішньої організації [Тойнбі 1995(I): 243]. Логіка підказує, що в такому разі від-диференційовані групи людей вже на локальному рівні, тобто в гушині 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» [Тойнбі 1995(I): 219]. Мімезис же він характеризує як механічне, переважно бездумне наслідування, таку собі суспільну муштру, до якої зазвичай прагнуть лідери [Тойнбі 1995(I): 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 [Тойнбі 1991: 289–291]. Поширеність єдиного стилю відображає межі цивілізації в просторі або в часі, і для їх встановлення істориком «естетичний критерій найточніший і водночас найвитонченіший» [Тойнбі 1995(I): 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, переконаного 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» [Тойнбі 1995(I): 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 душі 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 [Тойнбі 1995(I): 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» [Тойнбі 2003: 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 [Милль 1900: 408–411], а історик Г.Т.Бокль застосував його для обґрунтування впливу

постійних географічних умов на формування певних типів цивілізації [Бокль 1906: 16–57]. Їхню роль у генезі цивілізацій підкреслював М.Я.Данилевський [Див.: Данилевський 1991: 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 [Мечников 1995: 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 мімесису. 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» [Тойнбі 2003: 250], а вслухаючись у... «мову міфології» [Тойнбі 1995(I): 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» [Тойнбі 1995(I): 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 [Walker 1956: 338].

Вказана міфологема за всіма ознаками належить до числа так званих «всеохоплюючих» загальних законів в історії, описаних класиком неопозитивізму К.Г.Гемпелем [Див.: Гемпель 1998]. 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 [Соколов 2004: 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.: Ortega y Gasset 1960: 263]), чим зумовлюється «життєвий порив», котрий формує якісно неповторну цивілізацію, і чому він, нарешті, гасне. В даному аспекті вона є суто філософською конструкцією, чим нагадує інтуїції О.Шпенглера щодо раптового пробудження душі культури та її наступного самовираження – аж до повного виснаження її життєвої сили. Тож англійського історика небезпідставно звинувачували в схильності до органіцистського тлумачення історії, властивого теоріям О.Шпенглера й М.Я.Данилевського, хоча на словах він рішуче відмежовувався від органіцизму. Фактична підміна історії філософією (тепер у вигляді теорії еліт) проявляється в апіорному проголошенні творцями цивілізації лише незначних меншин чи окремих особистостей: відгукуються вони на виклики – цивілізація зростає, не відгукуються – вона надломлюється й гине. Хоча, ймовірно, вже відзначені диференціація суспільства й перенесення викликів-відгуків і мімезису на локальний рівень дозволили б на фактичному матеріалі розкрити причини згасання загальної динаміки розвитку цивілізацій.

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 [Тойнбі 1995(I): 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 міжособистими 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 [Тойнбі 1995(II): 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 [Тойнбі 1995(II): 262].

Другий вид – це «закон Господній», котрий «розкриває єдину незмінну мету, до якої прагне розум і воля особистості» [Тойнбі 1995(II): 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» [Тойнбі 1995(II): 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.: Воробьева 2006: 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» [Тойнбі 1995(II): 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 [Тойнбі 1995(II): 109]. За всім цим постає великий Божественний план, який з'єднує всю історію людства й надає їй остаточного смислу. В його осягненні 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» [Тойнбі 2003: 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» [Тойнбі 2003: 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» [Тойнбі 1995(II): 244–245].

Що ж ми отримуємо в підсумку? 12-томне, у багатьох відношеннях досить скрупульозне, «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 уможливило 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» [Taylor 1956: 115]. В результаті картина всесвітньої історії постає своєрідним творчим конструктом художника, а ті факти, що не «вписуються» в неї, свідомо чи несвідомо випускаються з уваги як незначні, або набувають спотвореного, не властивого їм, на думку істориків-фахівців, вигляду (одним із прикладів є концепція відновлення світової держави Ахеменідів через тисячу років для начебто завершення необхідного 400-річного періоду існування).

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 [Ortega y Gasset 1960: 289]. А Р.Дж.Колінгвуд зауважував, що А.Тойнбі «не зробив ніякого філософського аналізу того способу, яким він здобув своє історичне знання» [Колінгвуд 1996: 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.: Іонов 1997: 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. Одна з помітних історіософських праць, що спирається на загальну історіософську схему А.Тойнбі, але значно розширює діапазон досліджуваних проблем та вдосконалює логіку й методологію їх філософського осмислення, створена українським вченим Ю.В.Павленком [Павленко 2004].

Водночас слід визнати, що через вищезазначені методологічні контрверзи «Дослідження історії» мало змінило обличчя безпосередньо історичної науки. Хоч А.Тойнбі в ряді аспектів і наблизився до створення нової парадигми історичних досліджень (проблема мімезису та ін.), на перешкоді йому стала традиційна позитивістська інтерпретація історичних фактів як осібних, у певному сенсі самодостатніх, одиниць історії [Див. також: Космина 2007(І)].

* * *

Теорії М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Тойнбі стали знаменними віхами на шляху осмислення всесвітньої історії передусім 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.

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 органіцизму. Але цивілізаційні теорії вказаних мислителів та їх

послідовників не передбачали створення методології такого ж «органічного» аналізу зв'язності історичних фактів. Як відзначає І.М.Іонов, цивілізаційні уявлення зазвичай уводились як частина передпосилочного знання, із завданням «організувати простір сприйняття невідомого матеріалу через первинне розчленування всієї його сукупності» [Всероссийская... 2007: 97]. Але 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» [Іонов 1995: 15].

Тож є необхідність докладно зупинитись на методологічних пошуках самої історичної науки у царині когерентного опису всесвітньої історії.

ГЛАВА 2

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

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

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 впродовж останніх двох століть здійснювались неодноразово. Але переконливих і несуперечливих результатів вони не дали. Тож варто проаналізувати їх з погляду відповідності усталеній практиці історичних досліджень, виявити, якою мірою вони виводились із встановлених засобами історіографії фактів і якою мірою на цьому встановленні фактів вони відбивались.

Про деякі теорії локальних цивілізацій, що все багатство різнорідних 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.Трельчем «органологією». Її «центр ваги» лежав в ідеї ірраціонального народного духу та його органічного прояву в цілісності й розвитку даної історичної спільноти [Трельч 1994: 238]. Філософія органології 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 відчуття й витлумачення», органічне споглядання, «історичне мистецтво», тобто метафізична практика, або чиста інтуїція, майстром якої був сам Ф.В.Й.Шелінг [Трельч 1994: 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: Копосов 2001: 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 ХІХ 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» [Ленін 1972: 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» [Санцевич 1984: 19]. З огляду на виняткову методологічну роль, що принаймні значною частиною істориків відводилась марксистській концепції історії людства, зупинимось на ній докладніше.

У творах самих Карла Маркса і Фрідріха Енгельса ми не зустрінемо якогось деталізованого її викладу. Вона не була результатом цілеспрямованого історичного дослідження за канонами історичної науки, позаяк її автори, не будучи професійними істориками, такої мети перед собою не ставили. 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. <...> Як про окрему людину не можна судити на підставі того, що сама вона про себе думає, так само не можна судити про подібну епоху перевороту по її свідомості. Навпаки, цю свідомість треба пояснити з суперечностей матеріального життя, з існуючого конфлікту між суспільними продуктивними силами і виробничими відносинами. Ні одна суспільна формація не гине раніше, ніж розвинуться всі продуктивні сили, для яких вона дає досить простору, і нові більш високі виробничі відносини ніколи не появляються раніше, ніж дозріють матеріальні умови їх існування в надрах самого старого суспільства <...>

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» [Маркс 1963: 6–7].

Ця теорія формацій у радянському суспільствознавстві була «уточнена»: 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» (попри її численні недоліки, про які йтиметься далі) стала тим фундаментом, на якому в СРСР зводилась уся будівля офіційної методології історичної науки [Докладніше див.: Космина 2004].

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 (єдності й боротьби протилежностей, переходу кількісних змін у якісні, заперечення заперечення) зі сфери логіки саморозвитку й самореалізації ідеї К.Маркс перемістив у сферу саморозвитку природи й економічної історії людства [Колінгвуд 1996: 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» [Маркс 1958: 182].

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

По-перше, матеріалістичній логіці суперечила схема зміни суспільств (безкласове–класове–безкласове), що, на перший погляд, начебто відповідала законові заперечення заперечення. Ми тут навіть не зупинятимемось на питанні про сумнівність самої концепції первісного комунізму (сучасна етологія доводить, що і в популяціях тваринного світу, і в людських угрупованнях, зокрема підліткових, діють одні й ті ж, закладені генетично, інстинкти агресивності, ієрархічності, підпорядкування, що спростовує уявлення про «комуністичну рівність» серед первісних людей). 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. Він писав, що, «відчужуючи від себе свою власну діяльність», людина дозволяє іншій людині «присвоювати діяльність, їй не властиву». І далі: «Відношення робітника до праці породжує відношення до тієї самої праці капіталіста чи як би там інакше не називали господаря праці. Отже, *приватна власність* є продукт, результат, необхідний наслідок *відчуження праці*, зовнішнього відношення робітника до природи і самого себе» [Маркс 1980: 90–91]. Водночас 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» [Маркс 1959: 28,30].

З іншого боку, і перехід від класового до комуністичного суспільства теж мав відбутися поза діалектикою: діалектичний розвиток економічних форм, держави, класової боротьби повинен був несподівано змінитися

безкласовим і бездержавним суспільством, абсолютною свободою індивідуальності («коли зникне поневолююче людину підкорення її поділові праці» [Маркс 1964: 21], будуть знищені приватна власність і самовідчуження людини). Як відзначав Е.Трьольч, «діалектика сама не може дати і обґрунтувати подібні вимоги та ідеали. Вони випливають із власного джерела і власного права: із абсолютного й позачасового розуму» [Трельч 1994: 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. Неминуча загибель капіталізму зумовлюється начебто його непереборними протиріччями, крайнім загостренням класової боротьби, позаяк «робітник стає тим бідніший, чим більше він виробляє» [Маркс 1980: 82]. У «Капіталі» введена ціла низка «законів»: про тенденцію до зменшення норми прибутку у виробництві, про додаткову вартість, створювану шляхом збільшення частки неоплачуваної праці робітників, про зростання зубожіння пролетаріату та ін. Однак багато дослідників у ХІХ і ХХ ст. на конкретних прикладах показали помилковість цих «законів» [Див.: Норт 1994: 228–248]. 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 [Мизес 2001: 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, чому робітники, класова свідомість яких не має соціалістичного змісту, повинні перейняти соціалістичну ідеологію у теоретиків – вихідців із буржуазії. Також залишалось загадкою, 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» [Трельч 1994: 277].

Із цієї алогічності теорії К.Маркса Г.Норт у книзі з промовистою назвою «Марксова релігія революції» робить досить логічний висновок: «У поєднанні з ідеєю тотальної революції марксизм стає новою релігією, або, якщо висловлюватись точніше, дуже давньою релігією, вирядженою в нові псевдонаукові шати» [Норт 1994: 143]. Вказуючи на прагнення К.Маркса відновити в сучасних умовах «золотий вік» первісного комунізму, він підкреслює: «Есхатологія для Маркса – це повернення до суспільства, вільного від відчуження й створеного людиною» [Норт 1994: 159]. Явно релігійні моменти знаходили в марксизмі й інші вчені.

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 [Трельч 1994: 269]. Далі, за К.Марксом, основу розвитку суспільства складає саморозвиток «матеріальних продуктивних сил», який призводить до змін у базисі (виробничих відносинах), а по тому – і в політико-ідеологічній надбудові. Але К.Маркс не дає визначення цим продуктивним силам, як і не розкриває причин їхнього саморозвитку. «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» [Мизес 2001: 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» [Маркс 1959: 24]. Вони категорично відкидали можливість самостійного розвитку ідей (моралі, релігії тощо), зокрема, вважали ненауковою, ілюзорною будь-яку історичну теорію, окрім своєї власної. Критики марксизму губилися в здогадах, куди ж, за марксистським вченням, слід віднести знання, науку, технологію, трудові навички? Якщо до способу виробництва, що було б цілком логічно, «то ми, – писав Г.Майо, – позбавимо марксизм його оригінальності... З іншого боку, відносячи науку до строго детермінованої надбудови, як це інколи робили Маркс і Енгельс, ми ігноруємо той факт, що предмети й знаряддя залежать в основному від людських знань» [Цит. за: Норт 1994: 138]. Цю думку поділяли й інші автори [Трельч 1994: 284, 288; Мизес 2001: 84].

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? Якщо правильне перше і люди (народні маси, класи) є знаряддями фатальної дії продуктивних сил, то й комунізм настане автоматично, без зусиль пролетаріату й усяких революційних теорій. Якщо друге – то марксизм втрачає ознаки науковості й суспільну значущість. 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...» [Енгельс 1967: 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 впливають з економічного детермінізму, він надає більшої ваги випадковості, там, де Маркс старається довести невідворотність революції, він звертається до детермінізму» [Норт 1994: 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. Чому ж вона в такому разі стала в радянській методології історії єдиною можливою парадигмою, непорушною догмою?

Тут знову слід згадати про її напіврелігійний аспект. К.Поппер зазначав: «У добу найглибшого зубожіння і занепаду Марксове пророцтво подарувало робітникам натхненну віру в свою місію і у велике майбутнє, яке їхній рух мусив підготувати для всього людства... Пророчий елемент Марксового віровчення переважив в умах послідовників Маркса. Він змінив усе інше геть, відігнавши здатність до холодного і критичного судження і знищивши віру в те, що за допомогою розуму можна змінити світ» [Поппер 1994: 212–213]. В СРСР у пануванні формаційної парадигми з її пророчою складовою була зацікавлена перш за все влада. Вона добивалася, щоб у державі історична наука повністю відповідала інтересам та ідеології комуністичного режиму, «історично» виправдовувала його, обґрунтовувала його неминучість і «всесвітньо-історичну місію». 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» [Новикова 1992: 11].

Цю теорію й радянську офіційну методологію історії тривалий час живила ілюзія, що з жовтня 1917 р. Марксове пророцтво в Росії (СРСР) начебто вже здійснювалося (хоча сама Російська революція відбулася зовсім не «за Марксом»). Це був найвагоміший аргумент на користь марксизму і для радянських, і для багатьох західних дослідників, які «вибачали» цій теорії її все більш явні недоліки. І цілком логічно вичерпання й падіння комуністичного режиму на зламі 80–90-х років ХХ ст., всупереч усім пророцтвам, підірвало цю напіврелігійну віру в марксизм і породило глибоку кризу побудованої на ньому методології історії.

Звісно, було б великою помилкою висувати на перше місце цей інституційний аспект кризи, а саме: падіння панівного режиму. Адже методологічну кризу в пострадянській історіографії (і не тільки в історіографії) не вдалося подолати і зверненням до інших концепцій всесвітньої історії, впливових у зарубіжній історіософії, зокрема, цивілізаційної. З'ясувалося, що й вони не розв'язують проблеми дослідження історії як когерентного процесу і при цьому зазвичай пасують перед тими ж методологічними труднощами, що й формаційна теорія. Про що йдеться? Якщо ми ще раз звернемося до вже названих вад марксистської концепції історії й спробуємо вивести для них спільний знаменник, то ним буде «нестиковка» двох аспектів людської історії – «об'єктивного» і

«суб'єктивного». Відсутність же якоїсь методології їх зв'язування властива й усім іншим теоріям. 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”» [Гуревич 1993: 272].

Український історик Л.В.Таран, характеризуючи кризу в вітчизняній та світовій історіографії, також указує на нерозв'язані методологічні питання: «Що таке історичний процес? Якими засобами й методами досягти цілісного пояснення минулого без традиційного розчленування на соціально-економічний та духовний рівні життя суспільства?» [Таран 2007: 185]. Цілком очевидно, що методологічна незв'язність сфери матеріального та сфери духовного створює головну перешкоду на шляху когерентного дослідження історичного процесу.

В умовах, коли деконструктивізм по суті зруйнував довіру до колись впливових «великих наративів» всесвітньої історії, включно з марксистським, й історична наука опинилась віч-на-віч з фундаментальною проблемою дихотомії об'єктивного й суб'єктивного, слід прискіпливіше придивитися до філософсько-методологічних витоків цієї дихотомії в історичній епістемології та здійснених у ХІХ–ХХ 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» [Луман 2009: 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» [Декарт 2001: 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» [Декарт 2001: 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 всюдосконалі» [Декарт 2001: 56]. Очевидно, що також і з цією обставиною пов'язане доволі скептичне ставлення Р. Декарта до історіописання. Як і інші філософи того часу, до науки він його не відносив, адже «навіть у найдостовірніших історичних описах, де значення подій не перебільшують і не подають у хибному світлі, щоб зробити ці описи більш гідними читання, автори майже завжди оминають низькі, менш достойні слави обставини, звідси й решта постають не такими, якими були» [Декарт 2001: 20].

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. Західне суспільство на зламі XVIII–XIX ст. болісно звільнялось від своїх традиційних устоїв і для відчуття певності перед невідомим майбутнім потребувало якоїсь «універсально-історичної» опори. У зв'язку з успіхами природничих наук зростало переконання у всесиллі науки, якій під силу вивчити й людське суспільство. У філософсько-історичних теоріях так чи так описувались і рух (розвиток) суспільства, і його просторові (географічні) координати, що начебто дозволяло в його вивченні застосовувати методи природничих наук.

Це й дало підстави для формування позитивізму. Можна було індивідів чи їх дії «прирівняти» до атомів, їхні групи – до молекул і подавати їхню діяльність як рух у просторово-часових координатах. Головне, щоб факти-атоми були «позитивно», тобто зовні, проявлені, відображені в об'єктивно

існуючих джерелах. За О.Конттом, автором цієї «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 взагалі-то не ігнорувалася, але в позитивістському баченні так званої «пояснювальної психології» трактувалася здебільшого як вияв природно-психічних процесів. В душі старих утилітаристських теорій вона по суті зводилася до взаємодії «природних» людських почуттів вдоволення й невдоволення (варіанти: задоволення і страждання, насолоди і болю), 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. За М.Я.Данилевським, як ми вже бачили, слід лише правильно згрупувати матеріал за його «природною системою», тобто «морфологічною спорідненістю», відкрити прості емпіричні закони, а згодом, на базі майбутніх досягнень психології, – універсальний закон історії й на цьому завершити сам розвиток історичної науки.

Але, як зазначав Р.Дж.Колінгвуд, фактичний матеріал збирався позитивістською історіографією в неймовірних кількостях, а законів годі було чекати [Див.: Колінгвуд 1996: 190–194]. Утім, спроба встановити такі закони була здійснена К.Марксом на основі «матеріалістичного» бачення історії, тобто бачення в просторово-часових координатах, які піддаються математичному опису, а отже, відповідають ідеалові позитивізму. У цих координатах тепер і розглядалося суспільство. Свідомість трактувалася як відображення матерії, а сфери суспільного життя, пов'язані зі свідомістю (ідеологічна надбудова) – як відображення в свідомості економічного базису. Формулювався й «універсальний закон» всесвітньої історії – закон зміни соціально-економічних формацій під впливом невинного й об'єктивного розвитку продуктивних сил. Хоча пізніше К.Маркс і Ф.Енгельс таки визнали «певну самостійність надбудови», проте не відмовились від економічного детермінізму, щоправда, з уточненням: «в остаточному підсумку».

Взагалі такий підхід відповідав канону класичної науки з її оперуванням простими системами, підпорядкованістю останніх лінійному (механістичному, або лапласівському) детермінізму. Водночас допущення хоча б часткової автономії від економічного базису суспільної свідомості, класових інтересів тощо ускладнювало саму систему, було кроком у напрямку неklasичної науки, утім, незавершеним.

У ХХ ст. теоретичні пошуки об'єктивного підґрунтя когерентності історичного процесу та його сталих закономірностей не припинялися. В радянській методології історії «творчо розвивали» марксизм і виявлення історичних законів (відмінних від соціологічних) взагалі вважали предметом

історичної науки. При цьому використовувався теоретичний арсенал як класичної, так і некласичної науки. Подібні пошуки законів велися й у рамках неопозитивізму (теорія «охоплюючих законів історії» К.Г.Гемпеля) [Див.: Гемпель 1998], 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 [Поппер 1994: 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. Тим більше, що й практика історичних описів, зокрема, в німецькій історичній школі, орієнтувалася на кращі літературні зразки, де основна увага приділялася «людському чиннику». 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» [Шлезінгер 2007: 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» [Дільтей 1996: 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» [Дильтей 1996: 23]. Така спроба охопити в аналізі всі сфери суспільного життя загалом відповідала вимогам неklasичної 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» [Дильтей 1996: 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. Співпереживання 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» (розуміння цілого неможливе без розуміння окремих його частин, а для розуміння частин необхідно попереднє розуміння цілого), коли мова зайшла про розуміння Іншого – чужої культури чи навіть «своєї» культури в минулі епохи. Адже в філософії В.Дильтея «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.: Колінгвуд 1996: 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.

Все це породжувало запитання стосовно базових позицій дільтеєвої розуміючої психології: достовірність розуміння чийх саме переживань

гарантується у співпереживанні – «об'єкта» (чужої свідомості) чи самого суб'єкта (свідомості дослідника)? Крім того, чи дійсно свідомість «відображає» об'єктивний навколишній світ?

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 наприкінці ХІХ ст. виникла досить впливова баденська школа неокантіанства. В.Віндельбанд, Г.Ріккерт та інші її представники бачили відмінність історичних наук («наук про культуру») від природничих не в їхньому особливому предметі (дух *versus* природа), як В.Дільтей і вся філософія життя, а в методі: ідіографічний, або індивідуалізуючий, метод проти методу номотетичного, або генералізуючого. Останній в історії не відкидався, але втрачав для неї своє значення, позаяк вона вивчає передусім індивідуальне, неповторне, творче в людській діяльності. 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. Загальна когерентність історичного процесу тут уже «дробилася» на частини й фактично визнавалася тільки за окремими сферами суспільного життя. Та оскільки це була об'єктивація цінностей, сповідуваних їхніми творцями, а цінності в кожній культурі є доволі усталеними, то 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 [Ріккерт 1998: 78–124].

Неокантіанство справило значний вплив на історіографію ХХ ст., оскільки в очах істориків стверджувало науковий характер їхніх занять. Однак достовірність їх результатів ніяк не могла гарантуватися, позаяк будувалася на емпірично не доводжуваному припущенні про трансцендентальний характер цінностей та наявність у них «об'єктивного смислу». Якщо ж прибрати це припущення, то у дослідника залишається тільки віра в те, що він осягнув чужу суб'єктивність, тоді як насправді всю «достовірність» він черпає з власної суб'єктивності – своїх переконань, бачення навколишнього світу, апріорних знань, досвіду тощо. Надання такої пріоритетності суб'єктивності (інтуїтивності) історичного пізнання дуже зближує неокантіанство з розуміючою психологією й герменевтикою. 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» [Селунская 2003: 64]. Тож виявлення когерентності всесвітньої історії стає сьогодні ще проблемнішим, тим паче, що питання взаємодії та взаємовпливів різних локальних культур у рамках більш широкої системи культури – світової – тут навіть не ставиться.

Щоправда, в ХХ ст. мали місце й досить амбітні спроби когерентного опису всесвітньої історії, принаймні на рівні локальних цивілізацій. Одна з них впродовж 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. Ці зусилля А.Я.Гуревич описував так: «Навряд чи може викликати сумнів те, що “надзавданням” Школи “Анналів” було від самого початку й залишається тепер досягнення синтезу. Не випадково ж ця Школа написала на своєму прапорі гасло “глобальної” (або “тотальної”) історії! <...> 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» [Гуревич 1993: 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.: Бессмертний 1991].

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» [Серл 2002: 105].

Ще одним варіантом були великі цивілізаційні теорії ХХ ст., насамперед О.Шпенглера і А.Дж.Тойнбі. Вони демонстрували «органічну» єдність безлічі різноманітних фактів всесвітньої історії як «об'єктивної», так і «суб'єктивної» природи. Але скріпним, центруючим фактором у них, як і в теорії М.Я.Данилевського, виступали якраз самі «органіцистські» аналогії, що виконували роль трансцендентального означуваного. В результаті когерентність історії в межах локальних цивілізацій в остаточному підсумку забезпечувалася інтуїцією, індивідуальним філософським баченням цих мислителів, котре не підлягало інтерсуб'єктивній перевірці. Крім того, через необхідність осягати внутрішній зміст кожної цивілізації окремою розумовою процедурою (інтуїцією, або «фізіогномічним тактом» у

О.Шпенглера) залишається незрозумілим, як же досліджувати процес взаємодії між ними.

Слід відзначити, що наприкінці ХХ ст., коли зусиллями постструктуралізму й деконструктивізму в історичних наративах була виявлена фігура трансцендентального означуваного й колись популярні універсалістські теорії всесвітньої історії почали втрачати свій вплив, то й у новітніх системних теоріях цивілізацій стало важко побачити іманентну когерентність історії. Так, відомий російський історик Ю.Б.Черняк як історичну макротеорію пропонує теорію цивілізації, розуміючи під останньою «цілісну суспільну систему, що саморозвивається й включає в себе всі соціальні та несоціальні компоненти історичного процесу, всю сукупність створених людиною матеріальних і духовних об'єктів» [курсив Ю.Б.Черняка] [Черняк 1996: 7]. Таке визначення цивілізації цілком відповідає об'єкту постнекласичної науки. Та коли справа доходить до методології дослідження цієї «цілісної» системи, він пропонує виокремлювати («постулювати») в цивілізаціях різні пласти, паралелізми, сектори, сфери, субсфери, регіони, позаяк «відсутність у сучасного суспільствознавства необхідних аналітичних засобів змушує обмежуватись конкретно-історичним дослідженням пластів, у яких відбувалися зміни, та форм, у які вони облачалися». При цьому внаслідок «онтологічного “еклектизму”, тобто “еклектизму” об'єктивного цивілізаційного процесу» різні аспекти життя цивілізації мають вивчати різні наукові дисципліни за «принципом додатковості». Науковим же результатом буде «синкретичний синтез» [Черняк 1996: 186, 231]. Цілком очевидно, що про визнання внутрішньої когерентності історичного процесу тут уже не йдеться. Як показує досвід останніх років, акцент на порівняльному зіставленні цивілізацій [Див.: Сравнительное... 1998; Сравнительное... 2000] тут також мало що може додати.

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» [Мегілл 2007: 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» [Берк 2004: 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 тлумачення самою наукою. Тому ці питання слід проаналізувати докладніше.

2.2. 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» [Степин 2000: 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 (ХVII–ХІХ ст.) він вважався висхідною повторюваною одиницею («атомом») наукових досліджень, що об'єктивно відображає реальність, якщо може бути підтверджена дослідом. Некласична наука (ХХ 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 [Мелков 2004].

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 ХІХ 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 досягнення його об'єктивного змісту. На зламі XIX–XX ст., коли були усвідомлені не піддатливі змінам і достатньому раціональному досягненню 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 [Устюгова 2006: 92–130].

Як бачимо, зміни в науці відбуваються не самі по собі, а є складовою частиною історичних змін у суспільстві, котрі, зі свого боку, становлять об'єкт вивчення (той таки «факт») для історичної науки. А це означає, що й досягнути глибокі суспільні зрушення, особливо останнього періоду, без оновлення методологічного арсеналу історичної науки відповідно до вимог постнекласичної доби практично неможливо. 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)» [Касьянов 2006: 5].

Думається, однак, що природа цієї «неприспособленості» 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» [Вжозек 1991: 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, неklasичної та постнеklasичної 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 сходинах, до пізнання найскладніших» і, нарешті, «робити скрізь переліки настільки повні й огляди настільки всеохоплюючі, щоб бути впевненим, що ніщо не пропущено» [Декарт 2001: 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. Непримириений 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» [Колінгвуд 1996: 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 (зворотньо-дедуктивний метод) [Див.: Конт 1912: 4; Милль 1900: 739–750].

Водночас інші школи, переважно філософсько-історичні, що значно посилювалися наприкінці ХІХ 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.Ріккєрта «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 [Копосов 2001: 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.

Таким чином, уже в ХІХ ст. історична наука розкололася на дві протилежні течії – позитивістську й неокантіанську. Втім, для численних емпіричних досліджень, присвячених конкретним подіям чи явищам, це не мало вирішального значення, хіба що в першій половині ХХ ст. в описах фактів більше проявлявся акцент позитивістський, об'єктивістський, а в другій – неокантіанський, ціннісний. Проблема суб'єкт-об'єктної дихотомії факту ставала досить відчутною в дослідженнях об'ємних, багатопланових та узагальнюючих, інакше кажучи, в дослідженнях саморегулюючих систем. У ХХ ст., коли вона по своєму виявила себе й у фізиці, що, власне, дало старт розвитку некласичної 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 [Гуревич 1969(II): 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 [Дюркгейм 1995: 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 [Блок 1986: 86]. Ці нові підходи суттєво просуvalи методику 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 [Историческая... 2002: 11]. Так, К.І.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 [Гемпель 1998].

Радянські історики, що з 1960-х років активно включилися в розробку методологічних проблем, зазвичай звинувачували західних авторів або в «об'єктивізмі», або в «суб'єктивному ідеалізмі». Власні ж їхні трактовки історичного факту наближалися до позитивістських. Предметом дослідження, майже по-картезіанськи, проголошувалася об'єктивна минула дійсність, «яка начебто розпадається в наших очах на окремі факти того чи іншого характеру» [Дьяков 1974: 108]. Об'єктивним фактом, що існує поза свідомістю історика, поставав і весь історичний процес [Жуков 1980: 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) [Ковальченко 2003: 143]. М.А.Барг відзначав, що «науково-історичний факт – це концептуалізований факт, тобто висвітлений зсередини історичною теорією» [Барг 1984: 162]. Але в такому разі за наявності багатьох різних теорій факт уже не існує «сам по собі» і стає лише елементом кожної з теорій.

Утім, в СРСР єдиною «науковою» теорією («єдино вірним ученням») визнавалася лише марксистська формаційна теорія історичного процесу, яка, начебто, тільки й могла надати історичному факту «наукового значення», розкривши його «класову природу» [Див.: Иванов 1985: 164]. Якщо ж врахувати, що на рівні функціонування й розвитку суспільства історичним фактам приписувалася іманентна повторюваність і закономірність, то й наукову цінність мали тільки ті факти, що могли підтвердити «закономірність просування людства до комунізму», а значить – «історичну закономірність» правлячого комуністичного режиму. Як пише І.М.Іонов, «у Радянському Союзі репресивна сила історичного факту була відмінно усвідомлена й використовувалась для керування процесами соціалізації й еволюції суспільної свідомості» [Іонов 1996: 62].

Дещо інакше, щоправда, розставляли акценти фахівці з історії культури, котрі розглядали історичний факт як елемент діалогу культур. Так, В.С.Біблер у (ре-) конструюванні факту вбачав збагачення сучасної істориків дійсності фрагментами дійсності минулої [Біблер 1969: 97–101]. А близький за своєю творчістю до Школи «Анналів» А.Я.Гуревич трактував суб'єктивні аспекти джерел як сприятливу можливість виявити внутрішню логіку фактів та зв'язків між ними, а відтак відтворити широку картину минулого [Гуревич 1969(II): 79–87]. Однак ці погляди не справили помітного впливу на радянську історіографію.

Отже, в ХХ ст. жодній із методологічних течій в історичній науці не вдалося розв'язати головну й досить заплутану проблему – суб'єкт-об'єктної дихотомії історичного факту. Одні шукали вихід в «об'єктивності» «єдино вірної» теорії (марксизм) чи самої сучасності (презентизм). Інші пробували суб'єктивні колективні уявлення розглядати «як об'єктивне» (Е.Дюркгейм і Школа «Анналів»). Але «обхідні маневри», до яких вони вдавалися, бажаного успіху не приносили. Боротьба між різними школами й теоріями без очевидних шансів на перемогу котроїсь із них лише посилювала скептицизм стосовно спроможності цієї галузі наукового знання так же глибоко дослідити свій об'єкт, як це роблять інші науки, а значить – і науковості історії взагалі.

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», «про-цес», «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, статичне; 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 побудованої теорії, або ж до власного життєвого досвіду чи й просто здорового глузду. Відносно ж дюркгеймівської трактовки факту як «речі» варто зауважити, що неокласична 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 [Поппер 1994: 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 [Поппер 1993: 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», «неоднорядковість». Колись єдина аморфна наука про минуле («наука пам'яті» в концепті Ф.Бекона [Бэкон 1977: 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» [Савельєва 2003: 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 осягнути 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.

Особливо рельєфно це відбилося на цивілізаційному аналізі історії, який за своєю природою спрямований на цілісне осягнення суспільного життя з усіма його «об'єктивними» й «суб'єктивними» чинниками. Сама очевидність специфіки культур та розвитку різних культурно-історичних регіонів вимагала шукати проявів цієї специфіки уже в елементарних історичних фактах. Але методики такого пошуку в арсеналі історичної науки не було, тому звичним стало звернення до метафізичних понять. Одним із них стала метафора «організму», яка начебто «пояснювала» просторово-часовий зв'язок фактів та суттєві відмінності між локальними цивілізаціями. При цьому аналогія з організмом жодним чином не виводилася з конкретних фактів, а нав'язувалася їм зовні, що, звісно, підривало довіру й до самих теорій [Див.: Космина 2007(II)]. Характерною, однак, була позиція Спостерігача за історією, до якої ці мислителі прагнули долучитися. Це була позиція... Бога. М.Я.Данилевський у пояснюваній ним історії знаходив «план світодержавного Промислу» [Данилевский 1991: 312]. О.Шпенглер не приховував свого наміру «озирнути весь феномен історичного людства оком Бога» [Шпенглер 2000: 148–149]. А.Тойнбі проголошував найвищим смыслом творчості історика «пошук Бога, що діє в Історії» [Тойнби 2003: 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.: Ильин 1996; Кукарцева 1998]. 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.: Французская... 2000: 3–48]. Цей «лінгвістичний поворот» захопив і власне історіографію (Х.Уайт [Уайт 2002], Р.Барт, Ф.Анкерсміт), 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 [Копосов 2001: 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 [Копосов 2005: 28–157; Соколов 2004: 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 [Гуревич 1991: 21–36; Корнев 1994: 87–94; Копосов 1998: 1117–1122; Эксле 2001: 49–60; Эксле 2003: 401–410]. Про кризу у вітчизняній науці говорять і українські автори [Див.: Касьянов 2006; Реєнт 1999; Реєнт 2000; Таран 1999].

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.: Постнекласика... 2009]. 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, метагалактика, 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» [Цикин 2004: 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» [Пригожин 2003]. Осмислення синергетичних процесів у природі показало їхню схожість із процесами в суспільстві [Пригожин 2003: 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 [Пригожин 1991: 46-57].

Це стало новим викликом для самої історичної науки. З ХІХ ст. історіографія, в тій мірі, в якій вона претендувала на статус науки, марно намагалася перейняти у природничих наук уявлення про факт, закони, методи досліджень. А тепер, коли й об'єкт природознавства став так чи так «історичним», вона мусить відгукнутись на новий виклик пошуком методів дослідження вже «історичності» самої історії й подолати, нарешті, виниклий ще в ХІХ ст. розкол історіографії на дві течії: номотетичну (пошук «законів історії») та ідіографічну (опис індивідуального в історії). Однак це виявилось нелегким завданням.

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: Нові... 2004]. Здійснюються й спроби прямо застосувати в дослідженні історії міждисциплінарну синергетичну парадигму: або для пояснення історичних змін у термінах синергетики [Сапронов 2002: 158–171]; або для логіко-математичного моделювання історичних явищ [История... 2005]; або для моделювання глобальних тенденцій світової історії [Назаретян 2001]. Інші дослідники відкидають і постмодернізм і синергетику, але наполягають на міждисциплінарності історичних досліджень на базі кліометрії [Хвостова 2006: 22–33]. Дехто з українських філософів узагалі виступає за «математизацію досліджень з історії в цілому» [Див.: Пироженко 2001]. 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» [Возможны ли... 2004: 112].

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» [Гуревич 1969(II): 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.: Історична... 2002: 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.

2.3. 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 [Ланглуа 2004: 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.: Швецова 2002] 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.: Мегілл 2007: 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 фавулою 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» [Ионов 2007: 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» [Хвостова 1997: 154].

Напластування ж в авторських текстах неоднозначних смислів робить ці тексти «бездонними», що дає можливість їх «безкінечної інтерпретації, при якій акцентуються різні смислові аспекти» [Хвостова 2009: 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» [Хвостова 1997: 48].

Витоки вказаної дихотомії криються в усе тому ж картезіанському дуалізмі – ідеї співіснування двох самостійних (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. Для неї вся онтологія світу являла собою співіснування та взаємодію двох зазначених субстанцій (зазвичай уже при елімінуванні третьої, головної для попередньої філософської традиції субстанції – Бога). Різні філософські течії могли вважати визначальною або першу з них, або другу, або, рідше, їх рівнозначність (дуалізм), але тією чи іншою мірою обидві прямо чи непрямо були присутні в усіх філософських вченнях [Див.: Прист 2000: 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. Позаяк свідомість є лише «формою відображення матерії», то дихотомія свідомість (відображення матерії)—матерія поширюється на пояснення всього, де якусь роль відіграє людина з її свідомістю. Такими дихотомічними парами виявляються людина–природа, культура–природа, суспільство–природа, в суспільстві – політична (ідеологічна) надбудова—економічний (матеріальний) базис, в людині – свідомість—тіло.

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. В більш спеціальних, власне гносеологічних, термінах це звучало так: свідомий суб'єкт пізнає об'єкт, або об'єктивну дійсність. Об'єктивна дійсність, об'єктивна реальність – це все те, що існує незалежно від суб'єкта й на існування чого він вплинути не може. Формувалися й 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 поширювалася і на підхід до історичних джерел. Що в них є визначальним – реальність відображення в них «об'єктивних» результатів людської діяльності чи реальність прояву в них «суб'єктивного» сприйняття цієї діяльності самими її учасниками та спостерігачами (авторами 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, а 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, І.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 дусі 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» [Савельєва 2003: 390]. Як зазначають французькі професори права Р.Пенто та М.Гравітц, «починає переважати документальний дух, прагнення до точності як необхідного технічного аспекту професії історика» [Пенто 1972: 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.: Ланглуа 2004: 88–277]. Подібний підхід до використання матеріалів джерел, поширений і сьогодні, англійський історик-методолог ХХ ст. Р.Дж.Колінгвуд називав «компліятивним», або методом «ножиць і клею» [Колінгвуд 1996: 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.: Барг: 1984: 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» [Ковальченко 2003: 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 минушини. Щоправда, в джерелознавстві розроблялася методика так званої синтетичної критики джерел [Див.: Быковский 1931: 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.: Ковальченко 1982: 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» [Ковальченко 2003: 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» [Ковальченко 2003: 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 [Ковальченко 2003: 125]. Отже, ставиться мета елімінувати суб'єктивний чинник із джерела. Проте, коли б якимсь чином це й удалося, то це не гарантувало б об'єктивність самого дослідження, оскільки завжди залишається суб'єктивність історика, в т.ч. зумовлена його прихильністю до тієї чи тієї теорії. Саме на основі останньої він виявляє інформацію різних джерел, передусім структурну, і «зв'язує» її в цілісний опис минулого.

В працях з історичного джерелознавства пострадянської доби ми знаходимо подальший розвиток цього інформаційного підходу до джерел, навіть деяку його абсолютизацію. Ідеться про об'єктивні за своїм характером потоки інформації всередині суспільства, які забезпечують функціонування останнього і водночас є його інформаційним відображенням. Як зазначив В.В.Підгаєцький, «циркулювання потоків достовірної інформації всередині суспільства є обов'язковою умовою існування людського суспільства» [Підгаєцький 2001: 377]. Елементами цих потоків, що збереглися до

сьогодення, виступають носії інформації, що стають для дослідника історичними джерелами – «інформаційними (знаковими) моделями», «інформаційними аналогами», заступниками, «представниками» біосоціальних систем, що існували в минулому і склалися з людей, їх сукупностей, різноманітних їх спільнот [Підгаєцький 2001: 41–42].

Таке розрізнення «потоків достовірної інформації» у суспільстві і самого суспільства, що складається з людей, в т.ч. творців історичних джерел, призводить до того, що при створенні текстів останніх відбувається «суб'єктивізація об'єктивного», а перед істориком стоїть надскладне зворотне завдання «об'єктивізації суб'єктивного» в джерелах. Російський історик Г.В.Можаєва [Можаєва] спеціально відзначає, що джерело фіксує «лише частину інформації, що існує в просторі», частина ж «втрачається» при передачі, оскільки «людина, що отримує повідомлення, завжди переломлює його через призму свого суб'єктивного досвіду». Та й цей залишок інформації можна виявити, тільки знов і знов моделюючи індивідуальне «інформаційне поле» творця джерела. Стає очевидною «інформаційна невичерпність» кожного такого джерела. Але тоді 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 дусі 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»[Колінгвуд 1996: 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. Нова стратегія зародилася ще в другій половині ХІХ ст. в надрах філософії життя як, по суті, альтернативної щодо позитивізму філософської течії, зорієнтованої передусім на людське, суб'єктивне інтегруюче начало в історії, суспільстві, культурі. Вона в той час не набула значного поширення в прикладних історичних дослідженнях, зате надовго привернула увагу дослідників із цілої низки гуманітарних і соціальних дисциплін та напрямків філософії.

Одним із найвідоміших її розробників був В.Дільтей, про якого ми вже згадували. На протигагу класичній методології природничих наук, спрямованій на повне унезалежнення досліджень від людської суб'єктивності, німецький філософ проголосив внутрішній, духовний світ людини єдиним реальним об'єктом соціально-гуманітарних наук, включно з історією, як «наук про дух». 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» [Дільтей 1996: 99]. Але тільки через них і можливо осягнути свідомість людей, а отже, цілісну психічну реальність історії.

Оскільки, за В.Дільтеєм, глибинна людська природа є «одноманітною», і ми навіть самі себе розуміємо через зовнішні вираження нашої психіки (дії, письмо тощо), то ми цілком здатні через наше переживання (співпереживання) подібних зовнішніх виражень у тих же авторів історичних джерел (творів) зрозуміти, а потім і викласти в поняттях їхній внутрішній світ. Отож «природу ми пояснюємо, духовне життя ми розуміємо». Важливо лише охопити нашим переживанням-розумінням не окремі фрагменти, а всю цілісність чужого духовного життя, в якому зводиться воедино цілісність світу. Адже для кожного індивіда життя існує лише у вигляді «зв'язного комплексу» [Дільтей 1996: 16].

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 є доволі слабким місцем учення В.Дільтея, особливо з погляду його застосування в наукових дослідженнях. Та позаяк альтернативна позитивістська методологія претендувала на те, щоб узагалі усунути суб'єктивне (іманентно людське) з історичних досліджень, то пошуки способів вивчення цього суб'єктивного не припинялись ані в філософії, ані в історичному джерелознавстві. Тому В.Дільтея вважають одним із зачинателів філософської герменевтики та провісником феноменології й екзистенціалізму – впливових у ХХ ст. вчень.

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» [Прист 2000: 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» [Гуссерль 1994: 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 ноетичними смислами предметів [Гуссерль 1994: 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 поворотові 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. І хоча сам філософ сформулював проблему інтерсуб'єктивності як проблему розуміння дослідником Іншого, та це не давало відповіді на питання: як досліджувати взаємне розуміння (і взаємодію) між самими Іншими в історії?

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. Це, однак, висувало занадто великі вимоги до історичного джерела. Вони часто перевищували можливості останнього й примушували обходитись без нього.

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» [Блок 1986: 86]. І далі: «Історичні факти – це факти переважно психологічні» [Блок 1986: 110]. «Суспільство, як його не розглядай, в остаточному підсумку хай і не сума (це, безумовно, було б надто грубо), проте щонайменше продукт індивідуальних свідомостей» [Блок 1986: 87]. Але це ціле може бути відновлене лише в результаті аналізу, проведеного тим же істориком [Блок 1986: 88]. Воно не впливає з самих джерел. На думку Л.Февра, історія «може й повинна створюватись і без письмових документів, коли їх не існує» [Февр 1991: 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» [Лаппо-Данилевський 1910–1913: 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 [Лаппо-Данилевский 1910–1913: 320].

У сучасному російському джерелознавстві намітилось відродження феноменологічної концепції О.С.Лаппо-Данилевського. Вона править за «теоретичну основу» авторам фундаментального підручника з джерелознавства [Див.: Источниковедение... 1998], які також роблять акцент на «розумінні психологічної й соціальної природи історичного джерела». Вони поділяють думку вченого, що слід «шляхом інтерпретації історичного джерела зрозуміти його автора – людину минулого», а вже далі «на цій основі здійснюється історична побудова, тобто осмислюється історичний факт не лише в коекзистенціальному (співіснуюче), але, насамперед, і в еволюційному цілому» [Источниковедение... 1998: 9–10]. Звісно, «єдине ціле» (коекзистенціальне – культура, еволюційне – історія), з яким і О.С.Лаппо-Данилевський, і автори підручника співвідносять факти культури, – це граничне поняття, котре апріорі присутнє у суб'єкта пізнання й не гарантує досягнення реальної когерентності історії. Тому 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» [Источниковедение... 1998: 109].

Пробують знайти якийсь «компроміс» із позитивізмом і 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» [Каравашкин 2003: 22]. Для дослідження історичних джерел вони пропонують метод «безпередпосилочної герменевтики». Не вступаючи в дискусію з авторами стосовно можливості самої «безпередпосилочності», відзначимо, що визнання двох категорій фактів по суті означає протиставлення двох історичних реальностей – «об'єктивної» і «суб'єктивної», а значить, і двох цілісних історій минулого, логічно з'єднати які практично неможливо.

Отже, якщо придивитись до трактувань місця й ролі джерел в досягненні когерентності історії, що зберігаються й на початку ХХІ 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. Не здатна врятувати ситуацію й деколи виголошувана ідея їх взаємодоповнюваності, оскільки «принцип додатковості», до якого зазвичай апелюють, був свого часу сформульований Нільсом Бором не для гуманітарних, а для природничих наук (квантової механіки). З іншого боку, здійснювані останнім часом спроби якось поєднати обидві стратегії вказують на їхню недостатність, обмеженість і навіть певну штучність.

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. Такого роду цілісність постає тільки як уявлення, як філософський чи логіко-філософський конструкт, тобто як метафізичне ціле. Воно не виводиться безпосередньо з комплексу фактів і джерел, через що виникає, зокрема, непереборна складність в інтерпретації останніх, відома як «герменевтичне коло». 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» [Серл 2002: 36–37].

Як бачимо, проблема суб'єкт-об'єктної дихотомії («антиномії», «кореляції») факту історичної дійсності чи факту історичного джерела є однією з найскладніших з погляду виявлення взаємопов'язаності процесів в історії. 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, відриваючись тим самим від іманентного змісту неосяжної маси джерел. 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 цієї «заповіді», мовляв, не дотримуються [Хвостова 2009: 101–102]. З російським автором можна погодитись, позаяк вона має на увазі передусім математичні моделі історичного процесу.

Та це не знімає з порядку денного інше питання: а чи можливе проведення макроісторичних досліджень, зокрема, цивілізаційних, засобами самої історичної науки, тобто при опорі «безпосередньо» на історичні джерела? Звісно, якщо за давньою традицією пробувати шукати в джерелах свідчення про «об'єктивні» процеси минулого, то зробити такий «об'єктивний» макроопис навряд чи вдасться зважаючи на інформаційну невичерпність самих джерел.

Тож необхідне розширення методологічного інструментарію в дослідженні 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» [Вен 2003: 337]. Одним же з перспективних напрямків розвитку нею власних цивілізаційних досліджень могло б стати застосування істориками саме досягнень постнекласичної соціології в аналізі соціальних систем.

ГЛАВА 3

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

3.1. Комуникативна теорія суспільства Н.Лумана та її методологічний потенціал у дослідженні історії

Як показують дослідження в галузі філософії та історії науки [Степин 1990; Степин 2009], 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 розглядає свій об'єкт як складні саморозвиткові системи, починаючи з мегасистеми Всесвіту. Вони досліджуються на міждисциплінарній основі з застосуванням теорії синергетики [Див.: Аршинов 1999; Епистемологія... 1992]. 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, поміж іншим, означає, що в людському суспільстві історичні факти та історичні джерела є тільки елементами саморозвиткових соціальних систем, а їхні властивості визначаються системною якістю цих систем].

На сьогодні найбільш переконливою системною теорією, що найбільше відповідає критеріям постнекласичної науки та потребам вивчення всесвітньої історії як когерентного процесу є теорія соціальних систем Ніклауса Лумана (1927–1998). Німецький соціолог виклав нове, тотожне синергетичному, бачення системної організації й еволюції суспільства в своїх численних працях, зокрема, в таких фундаментальних, як «Соціальні системи» [Luhmann 1984; у російському перекладі: Луман 2007(II)] та «Суспільство суспільства» [Luhmann 1997; у російському перекладі – в 5

книгах: Луман 2004; Луман 2005(I); Луман 2005(II); Луман 2006; Луман 2009].

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.: Parsons 1937; Парсонс 1998]) та Ю.Габермаса (теорія комунікативної дії [Див.: Habermas 1981(I); Habermas 1981(II); Хабермас 2001]) і прямо перегукуються з синергетичними теоріями І.Пригожина і Г.Гакена, теорією автопоетичних (самотворчих) систем чилійських нейрофізіологів У.Матурани і Ф.Варели [Матурана 2001], 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)» [Луман 2004: 63]. Її складовими частинами є всебічно обґрунтовані концепції комунікативної системи суспільства, системної еволюції суспільства та системної диференціації суспільства.

Почнемо ж із загального опису 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 внутрішню різноманітність 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.: Старіш 2005: 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.: Давыдов 2005; Скуратівський 1998]. 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.: Матурана 1996]. Виходячи з концепту, що життя і є пізнанням, автори теорії вважали її цілком прийнятною для аналізу не тільки біологічних, а й «біосоціальних» систем, тобто суспільства [Див.: Матурана 2001].

Н.Луман саме цей варіант теорії систем поклав в основу своєї соціологічної теорії. Проте він не пішов шляхом У.Матурани 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 кожну 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 ноезис, і конституційований у мисленні образ (те, що сприймається, пригадується), або ноему. 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 [Гуссерль 1994: 82]. Отже, самореферентна система суспільства не може складатися з операційно замкнутих 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. *communico* – 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» [Луман 2007(II): 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. Навряд чи цей зовнішній його вияв є прямим вираженням психічних переживань, адже комунікації відбуваються за власними закономірностями, зокрема, вимогами взаємного розуміння, що примушує свідомість підлаштовуватися під норми комунікаційної системи.

По-третє, і це головне, комунікація неможлива як самостійний, 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. Вона уможлиблюється тільки тим, що має смислові зв'язки з попередніми й наступними, підготовлюваними нею ж, суспільними комунікаціями. Без цих смислових зв'язків, так чи так відображених у свідомості її учасників, було б неможливе їхнє розуміння одним одного, а значить, і комунікація між ними просто не відбулася б. Не відбулося б і саме суспільство як система спілкування. А це означає, що соціальна система може розглядатися винятково як система зв'язаних між собою тими чи іншими смислами комунікацій. Так люди виводяться із самої соціальної системи в її навколишній світ. Конкретні особистості теж можуть цілеспрямовано досліджуватися, але тільки через вивчення особливостей їх участі в комунікаціях та з урахуванням стану системи комунікацій у даний відрізок часу.

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 розрізняти 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» [Агафонов 2003: 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» [Агафонов 2003: 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» [Луман 2007(II): 347–348]. Але якщо кожна система свідомості є операційно закритою, то вона, цілком 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 смислову 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» [Луман 2007(II): 357].

Узагалі-то мовою системного аналізу можна описати життя й діяльність кожної людини як функціонування структурно сполучених між собою самореферентних автопоетичних систем, з яких складається людський організм. Для нас же важливо підкреслити, що структурні зчеплення з системами свідомості уможливають і саме функціонування соціальних систем. Їхня самореферентність забезпечується тим, що смисли попередніх комунікацій, на котрі орієнтуються наступні, «зберігаються» головним чином у пам'яті систем свідомості, хоча й набувають там індивідуальних відтінків. І лише для смислів більш давніх комунікацій соціальні системи мають власні «сховища пам'яті» – письмові тексти, культурні надбання, місця пам'яті тощо. А загальна пам'ять суспільства, що сприяє його усталеності, – це культура як сукупність збережених ним сконденсованих комунікативних смислів минулого. Вона, підкреслює німецький соціолог, «перешкоджає осмисленню того, що можна було б здійснити замість чогось звичного» [Луман 2005(II): 204]. З іншого боку, одним із головних рушіїв всього автопоезису суспільства є життєва потреба психічних систем у притоку нової інформації.

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 системі 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» [Луман 2004: 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» [Ушаков 2005: 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.: Блок 1986: 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 “е” розрізнення між системою та навколишнім світом» [Луман 2007(І): 68].

Особливість його трактування соціальних систем полягає в тому, що останні не становлять якихось «наочних тіл». Сам по собі світ соціального – це взагалі «немаркований простір», у якому все є контингентним, тобто, таким, що може бути й по-іншому. І тільки якщо в ньому з'являється маркер – якась позиція спостереження (наприклад, з боку індивіда), теж контингентна, – то горизонт можливого вже обмежується відповідно до інтересів, волінь, пам'яті даного спостерігача. При появі ж додатково ще однієї позиції спостереження (ще одного комуніканта), а, відтак, контингенції двох позицій, «налаштуванні» їх одна на одну, утворюється найпростіша соціальна система, що відмежовує себе від навколишнього світу. Н.Луман коментує це так: «Позначимо обидві позиції термінами Ego і Alter. Тоді стане видно, що те, що Ego демонструє як очікування, обмежує ступінь свободи Alter... Якщо система виникла, то вона здатна до самообмеження й завдяки

цьому відмежовує себе від навколишнього середовища» [Луман 2002]. У цьому й полягає новий теоретичний погляд на систему: вона є розрізненням системи та навколишнього середовища, здійснюваним самою системою в її спостереженні й самоспостереженні. Система конститує себе тільки в співвіднесенні з навколишнім середовищем та існує тільки відносно нього.

Без такого співвіднесення з навколишнім світом вона існувати не може. 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 смислового 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*» [Луман 2004: 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» [Луман 2004: 104]. Таким чином, і окрема комунікація, і вся система комунікацій у смислового відношенні структурується як єдність двох референтних напрямків – само-референтії (само-віднесення, або смислового віднесення повідомлень до смислів попередніх і наступних повідомлень) та іно-референтії (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 самореференцією виступає уже відомий нам гуссерліанський ноєзис, а іно-референцією – ноєма [Луман 2002]. 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» [Луман 2004: 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. Якби вона цю відмінність визнала, то мала б припинити всі свої операції як безглузді. Хоча вона може з позиції зовнішнього спостерігача фіксувати інакше сприйняття того ж світу іншими системами комунікацій, але й це спостереження буде її власною референцією, в якій вона не може сумніватися. Вона сама виступає для себе реальною тільки в модусі спостереження зовнішнього щодо неї світу. І навпаки, предмети і явища навколишнього світу можуть поставати реальними тільки відносно даної системи: для засвідчення їх самостійного існування бракує зовнішнього щодо і системи і світу спостерігача.

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. Тобто, вона не фіксує (не «обговорює») сам смисловий код, за яким розрізняє само-віднесення та іншо-віднесення, а також не фіксує увагу на тому, що вона є лише смисловою комунікацією стосовно навколишнього світу, а не самим світом, і її «слова» чи смисли з речами і явищами цього світу не контактують. На такі рефлексії у комунікативної системи в стані реального оперування просто немає часу. 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 уможливило спостереження, ані на одному, ані на іншому боці розрізнення» [Луман 2004: 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» [Луман 2004: 99].

Цей загальнопоширений 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*» [Поппер 1983: 82]. Одне лише зауваження: спостерігаючи за чужими спостереженнями, розрізненнями тощо, дослідник залишається на позиціях спостереження першого порядку відносно власних операцій, а тому й до його власного спостереження слід застосовувати спостереження другого порядку, наприклад, з боку соціолога.

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 [Луман 2005(I): 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 [Луман 2005(I): 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 новачки (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-смислової 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 [Луман 2005(II): 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 [Луман 2005(II): 76–79]. Ре-стабілізація ж відбувається на рівні системи в цілому, коли нові й старі структури (підсистеми) взаємно пристосовуються й налаштовуються одна на одну [Луман 2005(II): 91–93].

Теорія системної еволюції знаходить логічне продовження в луманівській теорії системної диференціації суспільства. Селекція частиною суспільства певного виду смислових нововведень може привести до формування в ньому окремої автопоетичної й самореферентної системи смислових комунікацій, що починає функціонувати самостійно, відмежовує себе від решти суспільства й сприймає останню як свій навколишній світ.

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 [Луман 2006: 27–28, 52–170]. Першою та найбільш тривалою історичною формою були архаїчні сегментарні суспільства, що являли собою безліч самостійних родових і територіальних общин, інколи об'єднаних у племена та союзи племен. У цих суспільствах, побудованих на безпосередньому спілкуванні їх членів (інтерації), варіювання в комунікаціях було невіддільним від селекції. Заради спільного виживання общини й запобігання конфліктам варіювання або однозначно приймалося всім колективом, або ним же однозначно відкидалося.

Наступним етапом стало виникнення вже суспільств «високих культур», або цивілізацій. Вони спиралися передусім на системну диференціацію центру й периферії (аристократії й простого народу), часто при політичному об'єднанні у великі імперії. З часом відбувалася суспільна стратифікація – з'являлися стани, касти, що перетворювалися на часткові соціальні системи. Обидві форми включали в себе численні сегментарні суспільства (общини), над якими вибудовувалися централізовані владна й релігійна структури. Поряд з інтераціями в цих суспільствах засобом комунікації виступає вже писемність, зокрема, сакральні тексти, що уможлиблює далекоюжні комунікації, а відтак інтеграцію великих суспільств у часі й просторі. Тут уже селекція комунікаційних варіацій з'єднана з їх ре-стабілізацією, позаяк обидві еволюційні функції регулюються домінуючою релігійною структурою.

Стосовно обставин виникнення цивілізація луманівська точка зору збігається з поглядами багатьох вчених-цивілізаційників. Так, В.Мак-Ніл відносить поняття «цивілізація» відносив до тих народів, котрі сприймають як авторитет якийсь корпус письмових текстів, що приписують певний спосіб життя. Він розуміє цивілізацію як певний спосіб соціальної організації, котра з'являється тільки тоді, коли виникла писемність, а корпус авторитетних текстів, передусім сакральних, став нормативним серед освічених людей (найчастіше це духовенство). Така цивілізація «може розширюватись у межах кордонів, визначуваних визнанням авторитетності цих текстів, і може існувати до тих пір, поки моральні норми, що містяться в них, твердо зберігатимуться тими, хто їх вивчає й розповсюджує» [Мак-Ніл 1993: 21].

Нарешті, в нові часи в Європі розпочинається від-диференціація й автономізація функціональних систем – політики, права, економіки, науки, мистецтва, релігії, любові на основі їхніх власних комунікативних кодів. Стрімкий автопоезис кожної з них завдяки, передусім, розвитку книгодрукування ускладнив і водночас різко прискорив еволюцію суспільства. Ре-стабілізація тут суто динамічна, зорієнтована в першу чергу на зміни й фактично зливається з варіюванням. Більшість із названих автопоетичних функціональних систем 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 [Луман 2004: 160–163]. Кожна з цих функціональних систем випрацювала власний спосіб спостереження другого порядку за спостереженнями інших систем. Сучасні глобальні мережі електронних медіа комунікації поступово надають глобального характеру й зазначеним системам комунікацій.

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» [Луман 2009: 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» [Луман 2009: 30].

У суспільствах «високих культур» саме в некомунікованих таїнствах релігії «ховає» свої засади мораль, що виступає суспільною універсалією, або універсальним медіумом комунікацій [Луман 2005(I): 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» [Антоновский 2007: 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 знаходилося, 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) [Луман 2005(І): 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. Прикладом є спостереження уряду (політична система) за активністю ринку (економічна система) і податкових надходженнях до державної скарбниці після запроваджених урядом змін у податковій сфері. Щоправда, подібні спостереження є прерогативою не функціональних систем як таких, а окремих їхніх складників – організацій.

Тут доречно зауважити, що Н.Луман виокремлює три різновиди соціальних систем: соціальну систему інтеракції (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 [Луман 2004: 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.

3.2. 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.: Космина 2008(I); Космина 2010(II)]. 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» [Луман 2007(II): 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 (складнішими), 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» [Луман 2004: 99].

Оцінюючи перспективи методологічного застосування соціологічної теорії Н.Лумана в історичній науці, особливо в системно-цивілізаційному аналізі історичного процесу, спеціально зауважимо, що вони жодним чином не передбачають відмови історії від «класичного» напрямку її занять – безпосередньо емпіричних досліджень, відкриття невідомих фактів минулого, або ж, що те саме, – «закриття білих плям» історії. Йдеться про іншу сферу досліджень – історичні узагальнення, системний аналіз, де, як показує досвід ХІХ–ХХ століть, історична наука так і не створила методів інтегрального опису суспільства на базі відкритих нею ж фактів. Постнекласична теорія Н.Лумана, кореспондуючись із синергетичною, автопоетичною й іншими сучасними теоріями, такий цілісний опис уможливорює, 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» [Луман 2004: 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, утворюваного 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» [Антоновский 2004: 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» [Луман 2004: 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.

Як же комунікація може «вивчати» комунікацію? Ось тут і виявляється смисл акцентованого Н.Луманом «розрізнення». Воно є змістом спостереження, властивого практично кожній комунікації, і зводиться до розрізнення в ній само-віднесення (повідомлення) та іншо-віднесення (інформації щодо зовнішнього світу). Проблема, однак, у тому, що це спостереження може зосереджуватись або на одному боці форми комунікації (навіщо це тут повідомляється?), або на іншому (про що нове тут говорить?), але не може перебувати одночасно і там, і там, а тим більше фіксувати саме їх розрізнення. Тобто, сам смисл комунікації, належність її до того чи іншого смислового коду в комунікації не обговорюється, вона його не демонструє. Проте його може виявити й описати цілеспрямовано здійснюване історичною наукою спостереження за спостереженням, або спостереження другого порядку. Наукова комунікація може одночасно спостерігати і за само-віднесенням, і за іншо-віднесенням комунікації-факту, розрізняти їх, встановлювати їхню взаємозалежність, зіставляти з попередніми комунікаціями тієї чи тієї смислової спрямованості, з відомостями про весь зовнішній світ даної комунікації й у підсумку встановлювати й описувати конкретно-історичний смисл даного історичного факту.

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.

Точно так же й праці істориків (як і вчених з інших галузей науки) є комунікаціями-фактами в системі суспільства й можуть оцінюватися на основі розрізнення в них само- й іншо-віднесення. В принципі, сам учений як система свідомості, що, за Н.Луманом, належить не до суспільства, а до його

зовнішнього світу, цілком може сприймати і факт минулого, і саме суспільство як зовнішній об'єкт [Луман 2004: 92], однак його наукове повідомлення (твір) уже є комунікацією – невід'ємним складником суспільної системи комунікацій. Історична наука не може розглядати суспільство та його історію ззовні. Як одна з комунікативних підсистем сучасного суспільства, вона залежить від загальносуспільного «контексту», а в суспільстві виконує функцію його самоопису в історичній ретроспективі.

Із 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.

Таке достатньо суперечливе поєднання в історії необхідності та випадковості характеризує всю її динаміку. Оцінка ж історичного процесу з позицій раціонально вибудованих і логічно несуперечливих теорій мало допомагає в його розумінні, крім як в аспекті виявлення в ньому тих чи тих «ірраціональних» сюжетів. Тому значно більш продуктивним в історичному аналізі є розкриття комунікативних смислів історичних фактів та обставин їх «виживання» на складній траєкторії варіювання–селекції–ре-стабілізації. Адже тільки пройшовши через це «сито» історичної практики, якісь події, чиїсь ідеї й починання врешті-решт радикально змінювали стан суспільства й набували значення «видатних фактів», а їхні ініціатори здобували статус «великих особистостей», тоді як автори інколи набагато корисніших ідей навіть не знаходили розуміння в суспільстві.

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» [Луман 2005(I): 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» [Луман 2005(II): 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» [Зашкільняк 1999: 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: Черняк 1996], 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).

Подібна теорія диференціації розроблялася й іншими соціологами (Т.Парсонс, Ш.Ейзенштадт). Але Н.Луман докорінно змінює її смисл, поєднуючи з теорією комунікацій. Тепер цивілізація являє собою не абстраговану структурну модель, а «живу тканину» фактів. Причому ці факти не розкидані хаотично у просторі й часі, не зібрані штучно в конгломерати для зручності аналізу «структур», а займають у системі суспільства в кожен проміжок часу своє природне місце, об'єднуються за належністю до тих чи інших смислових ліній та їх перетинів. Відстеження цих ліній, виявлення само-віднесення й іншо-віднесення у смислових системах фактів уможливорює «об'ємний» опис функціонування цивілізації.

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» [Луман 2004: 63].

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 (смисли 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 історики піднімали й раніше. Особливо це проявилось у творчості французьких істориків Школи «Анналів», а в СРСР і пострадянській Росії – А.Я.Гуревича. Останній розробляв його й у методологічному плані. Суспільство він пропонував розглядати як «мережу різних комунікативних систем» [Гуревич 1969(І): 386]. Проте, як і французькі історики, під такими системами він розумів тільки властиві соціальним зв'язкам семіотичні системи: мови спілкування, символіку, інші знакові системи тощо. Скрупульозне дослідження методами семіотики всіх доступних джерел покликане було виявити несвідомі структури мислення та стереотипи поведінки людей певної історичної доби. «Власне, в будь-якому історичному джерелі, – писав А.Я.Гуревич – ... можна знайти втілення властивої даному суспільству духовної структури, риси суспільної психології, системи мислення, що виразилась у тих чи інших знакових системах» [Гуревич 1969(І): 417]. Це все 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.: Гарфінкел 2005: 1–119], а сьогодні все більше застосовується в психології, політології, прикладній соціології [Бонзак 2004: 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» [Луман 2009: 25]. Відомо, що опис є способом структурування інформації, отриманої в ході спостереження [Див.: Ушаков 2005: 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» [Луман 2009: 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 смисловій 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» [Луман 2007(І): 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. Звісно, всі ці знання теж є чиймись спостереженнями, зробленими з певних дослідницьких позицій, а отже, в ході дослідження у чомусь вони можуть бути перевірені, уточнені чи й спростовані. 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.

Ще однією важливою обставиною самого підходу до аналізу джерел є врахування системного структурування комунікацій навколо смислових вузлів. Наприклад, Н.Луман у своїх працях обґрунтовує ідею про наявність у цивілізаціях не просто підсистем, а відносно замкнутих часткових багатофункціональних систем, а в сучасному західному суспільстві – функціонально від-диференційованих систем. Цю концепцію цілком можна взяти за робочу гіпотезу, яка потребує емпіричної перевірки саме на базі джерелознавчих студій.

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 установаження 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 проведень. Адже мета такої роботи – відтворення комунікаційної структури суспільства певного часу на певних теренах як одна з головних цілей дослідження. Якщо ж через специфічний характер джерел не вдається виявити зв'язок комунікацій у само-віднесенні повідомлень, то запасним ходом на попередньому етапі могло б бути встановлення смислової єдності їхньої інформації про навколишній світ (іншо-віднесення).

Власне смисловий аналіз джерел-комунікацій починається з виявлення й формулювання смислів само-віднесення 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. Формулювання ж їх ускладнюється через відмінності в поняттєвому апараті досліджуваних систем і сучасної системи науки. Гіршим варіантом була б «модернізація» формулювань смислів, кращим – їх відтворення у термінах даної культури з відповідним поясненням мовою науки.

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-віднесень та іншо-віднесень 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 кожну 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.

Таке зіставлення різних підсистем створює сприятливі умови для аналітичного заглиблення в смислові структури цивілізації з наступним виходом на серйозні теоретичні висновки. Так, воно дозволяє уточнювати

внутрішні смислові структури кожної підсистеми та її відповідну поведінку на тлі навколишнього світу та інших підсистем. Стає можливим виявляти в смислових структурах різних підсистем спільне, інтегруюче, універсальне для всієї системи, тобто фундаментальне для утворення й існування цивілізації. Слід тільки зазначити, що це спільне не обов'язково передбачає консенсус. Ключовим є адекватне розуміння смислів незалежно від того, сприймаються вони в позитивному ключі чи негативному.

Також стає можливим виявляти в смислових структурах підсистем відмінне, різноспрямоване, різносмислове – те, що супроводжується недостатнім розумінням чи й непримиренними конфліктами, а на підставі цього – визначати форми структурного зчеплення та взаємного подразнення різних підсистем (часткових систем), якщо суспільство продовжує існувати, або передумови його розпаду, якщо воно гине.

Більше того, 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 особливо 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» [Мак-Ніл 1993: 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 само описах містять іншо-віднесення, в яких,

у згоді з релігійними комунікаціями, описуються сакральне призначення влади в суспільстві та її відповідні багатофункціональні повноваження [Див., наприклад: Андреева 2007], 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.: Куайн 2005]. Проте є висновки, наприклад, американського психолінгвіста С.Пінкера, що люди взагалі-то думають не на якійсь мові, а на мислекодї, і ці мислекоди у людей різних культур настільки схожі, що можна навіть говорити про «універсальний мислекод» [Пинкер 2004: 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 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. Ось їх перелік:

Субстантиви: я, ти, хтось/особа, щось/річ, люди, тіло.

Детермінатори: цей, той же, інший.

Квантори: один, два, трохи/небагато, весь/усі, багато/багато хто.

Атрибути: хороший, поганий, великий, маленький.

Ментальні предикати: думати, знати, хотіти, почувати, бачити, чути.

Мовлення: сказати, слово, правда.

Дії, події, рух: робити, відбутися/трапитися, рухатися.

Існування й володіння: є, мати.

Життя і смерть: жити, вмерти.

Логічні концепти: не, може бути, могли, тому що/через, якщо, якби.

Час: коли/час, зараз, після, до, довго, недовго, якийсь час.

Простір: де/місце, тут, нижче/під, вище/над, далеко, близько, сторона, усередині.

Інтенсифікатор, підсилювач: дуже, більше.

Таксономія, партономія: вид/різновид, частина.

Подібність: начебто/як [Вежбицкая 2001(I): 50].

Сама А.Вежбицька у 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 [Вежбицкая 2001(II): 218–266].

Принадно відзначимо, що спостереження другого порядку спорадично застосовується в історичній літературі, у т.ч. в пострадянській, сприяючи появі досить цікавих досліджень. Але воно в традиційному «гуманістичному» дусі спрямовується на людську свідомість, насправді для дослідника недоступну. Тоді й виходить, що люди минулого начебто жили одночасно в двох «реальностях». Так, російський історик І.М.Данилевський пише, що людина «формує свій власний *образ світу*, “другу”, тобто усвідомлену, штучну, реальність», і цей *образ світу* «несвідомо *ототожнюється з самою природною реальністю*, підмінюючи в свідомості людини те, що існує незалежно від неї, об’єктивно» [Данилевский 1999: 185, 186.]. Українська дослідниця Н.М.Яковенко теж вказує на «“другу реальність” – той “паралельний світ”, або образ реальності у свідомості людини, котрий примушує її чинити так, а не інакше» [Яковенко 2002: 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» [Гуревич 1991: 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”» [Іонов 2005: 45]. Адже описане вище дослідження писемного історичного джерела відрізняється від традиційних підходів до нього тим, що здійснюється редуція 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. Він може фіксувати продовження чи видозміни смислової лінії в наступних комунікаціях цієї ж системи (підсистеми), або 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.

3.3. 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 ключових 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 цивілізаційний дискурс уможливило б цілісний і різнобічний цивілізаційний аналіз всесвітньої історії [Докладніше див.: Космина 2010(I); Космина 2010(III); Космина 2010(IV); Космина 2011].

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 – мови, медіа поширення та 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 [Луман 2005(I): 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 [Введение... 1996: 57]. Луманівський підхід лише розширює можливості аналізу культурних смислів, так би мовити, «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 [Луман 2005(II): 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, легітиміє владу як інститут божественного походження [Бергер 1995: 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 кого вона могла б опертися, вона хоче чогось, подібного до небесного отця» [Мюллер 2002: 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 [Каюа 2003: 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 неправедний, що потребував перебудови заради жаданого спасіння [Эйзенштадт 1998: 95–96].

У сакральних текстах слід, таким чином, розрізняти іншо-віднесення у вигляді світорозуміння (релігійної «картини світу») та само-віднесення як віровчення, тобто, адресоване індивідам учення про спасіння через необхідні для цього віру та корегування стилів і смислів земного життя. Саме тут виникає «зона напруження» між належним і сущим, 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». У результаті в усіх культурах «соціально законне або беззаконне відноситься до морально правдивого або неправдивого, і повсюдно моральний закон, в

остаточному підсумку, ґрунтується на релігійних санкціях» [Доусон 2000: 105, 208].

Інші вчені теж визнають, що неповторність і усталеність самої цивілізації визначаються її незмінним, або малозмінюваним, «ядром» – центральною підсистемою цінностей, передусім релігійних чи породжених релігією. До цього «ядра» включають такі вузли ідей і відносин: людина – Святиня, людина – природа, людина – суспільство, тип влади, екзистенціальна сфера (родина, любов, трудова етика, мораль). Ці блоки називають спільними для всіх цивілізацій, що уможлиблює порівняльний аналіз [Див.: Рашковський 2001: 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» [Хантингтон 2003: 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», позаяк свідомість продукує смисли вже самими актами розуміння [Агафонов 2003: 113,117]. І свідомість як загальна сфера ментального, і мислення як його переважно пізнавальний аспект – це завжди результати активної діяльності мозку, а не пасивного відображення дійсності [Див.: Прист 2000: 263–273]. При цьому активність мозку, звичайно, не обмежується сферою суспільних комунікацій, а спрямована на весь навколишній світ, внаслідок чого й формується його бачення людиною. Цілісну картину світу, що постає у свідомості кожної людини по-своєму, але у людей однієї культури наділена багатьма однаковими смислами, О.Шпенглер іменував «макрокосмом» [Шпенглер 2000: 242–243], а відомий український філософ С.Б.Кримський – «ціннісно-смысловим універсумом» [Кримський 2003: 27–28]. Риси людської свідомості, пов'язані з соціалізацією й акультурацією особистості, Б.Г.Соколов називає «стилем-типажем свідомості», властивим кожній культурній традиції [Соколов 2004: 43]. Водночас Е.Фромм заперечував зумовленість свідомості й мислення людини винятково культурою: «Людина – не чистий лист паперу, на якому можна написати угодні тій чи іншій культурі знаки. Людина – це істота, яка має енергію, й, адаптуючись, специфічно реагує на зовнішні умови» [Фромм 2003: 38]. Іншими словами, свідомість людей активно впливає на комунікації,

тобто на суспільство, своїми власними структурами й механізмами. Що ж вони собою являють?

Ще на початку 1930-х років засновник культурно-історичної школи в психології, відомої як Харківська психологічна школа, Л.С.Виготський проводив межу між нижчими, природними, генетично зумовленими психічними функціями людини та її вищими, культурно й соціально сформованими функціями (наприклад, самовільна увага, мислення, логічна пам'ять, утворення понять, воля тощо), які надбудовуються над першими й зазвичай їх контролюють. В історичному становленні людства й у психологічному розвитку дитини спостерігається однакова картина: спочатку вища психічна функція реалізується в комунікації між людьми (між дорослим і дитиною) як зовнішній, інтерпсихічний процес, а вже потім, після повторних комунікацій, інтеріоризується, закріплюється як процес внутрішній, інтрапсихічний і виливається в автоматизовані розумові дії [Виготський 1983: 144–146]. При цьому вчений зауважував, що в основі теорії вищих психічних функцій має лежати «вчення про системну та смислову будову свідомості людини» [Виготський 1960: 386].

Сьогодні психологія відзначає велику складність смислової структури свідомості. Продукти психічної активності (образи, думки, відчуття, емоції) зберігаються в пам'яті не в тому ж вигляді, що й у момент активного переживання свідомістю, а лише як певні смисли чи сукупності смислів. Причому ці смисли в неактуальному стані (а актуальність вони втрачають через їх повторення та втрату первісної новизни) взагалі відсуваються в несвідоме, а вже звідти слугують «смислового упізнання» й тлумаченню інформації, що міститься в комунікаціях. Сукупності смислів утворюють певні «текстові» структури, відносно рухливі в актуальній свідомості й відносно сталі на рівні несвідомого [Див.: Агафонов 2003: 112–114, 227–233].

Такі 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 [Визгин 1991: 176].

Важливо, що менталітет не зводиться до простої інтеріоризації поширених у суспільстві загальних комунікаційних смислів, а формується в певну структуру за власними закономірностями. Ця структурованість виникає ще в ході становлення моральної свідомості людини в дитячо-юнацькому віці (від 4 до 16 років). Відповідно до класичної теорії американського психолога Л.Кольберга, цей процес проходить кілька послідовних стадій, і на кожній із них визначальними для суджень індивіда про свої вчинки виступають цілком певні чинники: на 1-й – підкорення владі старших та прагнення уникнути покарання; на 2-й – наївно-егоцентричний

пошук вигоди від «правильного» дотримання норм; на 3-й – схвалення вчинків людьми з найближчого соціального оточення; на 4-й – дотримання норм існуючого суспільного порядку та встановлених владою законів. Л.Кольберг вказує ще на дві стадії, які передбачають уже індивідуальну орієнтацію індивіда на підтримку основоположних людських прав (5-та) та універсальних етичних принципів (6-та), навіть якщо ця підтримка суперечить етичним нормам певної соціальної групи [Див.: Марков 2000: 358–360]. Проте багато вчених, підтверджуючи універсальність для всього світу перших чотирьох стадій, заперечують значну поширеність 5-ї й 6-ї стадій, які частково проявляються хіба що в Західній цивілізації.

Психологічна наука досліджує становлення індивідуальної й колективної свідомості не тільки в найважливішому для нас моральному аспекті, а й у більш широкому контексті, виділяючи при цьому все ті ж чотири стадії, або рівні. У В.М.Бехтерева такими почерговими «спеціальними видами свідомості» людини поставали: 1) неясне й невизначене уявлення про власне «Я» й щось інше; 2) виникнення самосвідомості на рівні уявлень про власну самотність і відмінність «Я» від «не-Я»; 3) «свідомість простору» та «свідомість часу»; 4) «свідомість своєї власної особистості». Б.А.Душков ці рівні означає більш абстрактно: 1) соціальна модальність свідомості (відчуття навколо себе соціуму); 2) внутрішня інтенсивність свідомості; 3) зовнішня інтенсивність свідомості; 4) соціальна усталеність свідомості [Душков 2001: 122–123].

Як бачимо, у всіх зазначених авторів ідеться про однакові за загальним змістом і спрямованістю рівні свідомості. При цьому в структурі свідомості (в менталітеті) кожен наступний, вищий, складніший рівень містить у «знятому вигляді», в т.ч. в сфері несвідомого, особливості попередніх, нижчих, більш архаїчних і примітивних рівнів. Звичайно, в разі патологічного розпаду свідомості ці вищі рівні руйнуються першими [Душков 2001: 127–128]. Але в «нормальному» стані суспільної свідомості кожен вищий рівень «підпорядковує» собі й «упорядковує» нижчі, найбільшою мірою – 4-й рівень, котрий відображає стан суспільної усталеності, моральності, духовності. Структурованість менталітету людини й соціуму підтримується існуючою системою суспільства, позаяк кожен його рівень зазнає переважного впливу з боку цілком певної сфери суспільного життя. Так, на його модальність найбільше впливають політичні явища й процеси, на внутрішню інтенсивність – економічні, на зовнішню інтенсивність – соціальні, на усталеність – духовно-моральні [Душков 2002: 294–295].

Отже, тепер, 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 соціетальних 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. Єдність і структурованість менталітету вказує на витоки єдності й структурованості цивілізації, на послідовність процесів її формування, на характер субординації підсистем у системі цивілізації (від найвищої, духовно-моральної – до найнижчої, політичної), а значить – на логіку аналізу цивілізацій за смисловим змістом відповідних комунікацій.

Слід лише пам'ятати, що специфічно структурований менталітет належним чином спрямовує й суспільні комунікації. Адже 1-й рівень менталітету, що «відповідає» передусім за сприйняття влади та покору їй, і 2-й рівень, що регулює усвідомлення індивідом особистих інтересів та власної самостійності, хоч і «впорядковуються» на вищих рівнях, але продовжують впливати на менталітет, головним чином, зі сфери несвідомого. Тому їх співвідношення, зокрема у впливі на 3-й рівень, відповідальний за характер взаємин індивіда з соціальним оточенням, може суттєво позначитись на типі цивілізації. Якщо з тих чи інших причин зберігається домінанта 1-го рівня, а 2-й її не перевершує, то й на 3-му рівні переважає тенденція до колективності (общинності) в поєднанні з покорюю всіма владою. Якщо ж 2-й рівень є яскраво вираженим і «контролює» нижчий рівень, то на 3-му рівні виявляється схильність до узгодження інтересів, договірних відносин та солідарного впливу на владу. У першому випадку ми отримуємо східний тип цивілізації, у другому – західний. При цьому вказані структурні особливості на 4-му рівні менталітету (рівні соціальної й моральної регуляції поведінки) лише стабілізуються, але не можуть бути кардинально змінені, позаяк цей рівень не владний над сферою несвідомого. Всі названі рівні структури менталітету так чи інакше проявляються в кожній типовій комунікації в суспільстві – чи в її само-референції, чи в її іно-референції.

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. На характер і зміст комунікацій впливало багато чинників: і природно-кліматичні умови, і пов'язані з ними особливості господарювання, і демографічні, соціолінгвістичні, культурно-релігійні процеси, й історія розвитку держав і народів та взаємин між ними. 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.: Кабрин 2004: 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 [Фуко 2003: 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.: Почепцов 2001: 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 та цивілізації. Він часто подавався як її інтегруюча форма. Проблемі стилю надзвичайної ваги надавав О.Шпенглер, котрий у єдності стилю культурної символіки, стилю всіх життєвих проявів людини й суспільства вбачав зовнішнє вираження «душі» культури, її просторового прасимволу [Шпенглер 2000: 259–260]. Інтуїтивне осягнення цього стилю дозволяє, на його думку, осягнути прасимвол і саму душу культури. Про багатогранний «соціальний стиль» цивілізації як сукупність засобів її вираження та про естетичний спосіб його осягнення писав А.Тойнбі [Див.: Тойнбі 1991: 289–291]. Питанням стильової єдності цивілізації та формування в ній над-стилю, або тотального стилю, близького до «органічного стилю» живих організмів у природі, присвятив спеціальну працю («Стиль і цивілізації») американський культуролог А.Кребер [Кроевер 1957]. Та ці теорії не були спрямовані на дослідження стилю цивілізації як такого. Вони лише обстоювали можливість за стилем, за видимими фактами осягнути якусь «справжню», глибинну суть цивілізації.

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. З XVIII ст. вона активно ввійшла в гуманітарний дискурс. Спочатку вона закріпилась у мистецтвознавстві та літературознавстві, а потім поширилась на мовознавство, психологію, наукознавство тощо. Сьогодні в різних наукових дисциплінах стали загальноновживаними такі поняття, як «художній стиль», «стиль мовлення», «стиль управління», «політичний стиль», «індивідуальний стиль», «стиль життя». Спеціально досліджуються такі, наприклад, поняття як «стиль мислення» [Див.: Ясь 2006], здійснюються спроби створити загальну теорію стилю [Див.: Устюгова 2006].

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 [Конєцкая 1997: 110]. Лінгвістика, спираючись на досягнення психології та культурології, розробляє проблеми національних комунікативних стилів та їх ролі в міжкультурних комунікаціях, зокрема, в інтеракціях [Див.: Куликова 2006; Латынов 1995]. 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» [Куликова 2004: 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» [Устюгова 2006: 141]. Але «форми» чого? Цілком очевидно, що форми самих комунікацій, позаяк тільки з них суспільство й складається. Можна, звичайно, припустити, що якісь, приміром, твори мистецтва створювались окремими індивідами винятково задля власного самовираження, тобто «для себе», й не призначалися для комунікації. Але якщо вони залишились нікому не відомими, або хоч і відомими, але не зрозумілими, то у нас узагалі не було б підстав говорити про певний стиль. Отже, стиль відноситься передусім до сфери комунікацій.

Під цим кутом зору доцільно внести корективи в теорію стилю, де за традицією акцент робиться на суб'єктності стилю, зокрема, в комунікативній сфері – на стилі адресанта повідомлення (внаслідок чого теорія змушена блукати серед важко досліджуваних проблем людської психіки та свідомості, труднощів проникнення в ці системи), тоді як у комунікаціях визначальним є розуміння повідомлення адресатом, позаяк саме від нього залежить продовження комунікації, тобто її успішність, а значить зростає значення «об'єктивності» стилю. Звісно, стиль комунікацій (форма повідомлень) в окремих випадках може спеціально обиратися комунікантами для того, щоб саме на форму хтось звернув увагу. Згадаймо, що варіювання в комунікаціях є неодмінною умовою їх продовження. Але це не може робитися довільно. Комунікації завжди носять смисловий характер і їх продовження визначається їх відповідністю структурам смислових очікувань. Отже, стиль комунікацій незмінно має «вписуватись» у цю структуру, тобто, бути (чи стати) прийнятним для інших і зрозумілим у певному смисловому горизонті. Саме тому нас найбільше цікавить системно-комунікативний, або соціокультурний, аспект стилю комунікацій, що інтегрує й уніфікує цивілізацію, формує її своєрідність у порівнянні з іншими цивілізаціями.

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» [Устюгова 2006: 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» [Berger 1967: 54–55; Бергер 1995: 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» [Бергер 2004]. 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.: Кармазіна 2006]. 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 розрізняти 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. Смысл 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 смысл 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.: Шпенглер 2000: 910–968], ряд теоретиків – про культурну «дифузію» [Див.: Малиновский 2005: 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» [Баткин 1969: 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 кожній 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» [Устюгова 2006: 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, у зв'язку з цією обставиною українська дослідниця Н.М.Яковенко радить проводити структурний аналіз середньовічних та ранньомодерних джерел у такий спосіб: «А що вони зазвичай іще підпорядковані риторичним правилам, а не прагненню до індивідуального самовираження, то дослідник мусить «розкласти» їх, відсіявши: текстові фрагменти, над якими тяжіє «взірець-прецедент», що стоїть ледь не за кожним твором європейської писемної традиції від Античності до Нового часу – античних текстів, Святого Письма, творів отців Церкви тощо; риторичні канони «досконалого» описування, сперті на однакових засадах аргументації й композиції та на спільному фонді топосів, себто образних засобів, риторичних кліше та повторюваних зворотів, порівнянь чи прикладів» [Яковенко 2007: 243].

Що ж, для аналізу конкретних подій таке «відсіювання» риторичних «канонів» може бути й корисним, а ось у 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. Так, у східних цивілізаціях ми можемо бачити схожий стиль владарювання (патримоніальну державу), соціальної організації (общинність), релігійного впливу на життя людей і суспільства (регламентацію), тоді як смисли відповідних систем комунікацій будуть різними. Точно так же багато говорено про тоталітаризм більшовицького та нацистського режимів, хоча за схожими стилями, часто зумовленими особливостями індустріалізму та його можливостей, можна побачити дуже різні смислові системи владарювання та політики.

Отже, звернення до стилю комунікацій уможливорює здійснення в рамках системно-комунікативної теорії суспільства двобічного, в певному сенсі – «об'ємного», аналізу історії цивілізацій. Воно дозволяє проводити опис цивілізацій та їх порівняння «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 селекуються 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 зв'язку з цим втрачає колишню гостроту питання про кількість і перелік цивілізацій у минулому й сьогодні. Багато що залежить від позицій спостереження за цивілізаціями, ступеня конкретизації внутрішньої смислової єдності 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–відповіді» 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» (слідування пасивної більшості за творчою меншістю та її лідерами), з якою перегукується й ідея англійського етолога Р.Докинза про передачу «мімів» як одиниць культурного наслідування [Див.: Докинз 1993]. Аргументовано можна говорити лише про селекцію новаторських 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» [Цивілізаційна... 2007: 10], визнаючи його постцивілізацією. Відтак зрозумілою є поширена на Заході концепція «універсальної цивілізації», котру він і прагне розповсюдити у світі. Але це наражається на більший або менший спротив із боку традиційних цивілізацій (чи їх залишків). «Не-Заходи бачать західним те, що Захід бачить універсальним», – констатує С.Гантінгтон [Хантінгтон 2003: 91]. Це формує непросту динаміку взаємин у сучасному глобалізованому світі, що знов-таки потребує глибокого системного аналізу.

Процеси глобалізації самі по собі диктують необхідність такого ж глобального опису всесвітньої історії. І когерентний цивілізаційний опис всього історичного процесу від появи перших цивілізацій до сьогодення в принципі цілком можливий. Але він, звісно, потребуватиме координації зусиль великого числа дослідників, причому за умови дотримання ними єдиних методологічних вимог. 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. Між тим, країна й цивілізація рідко збігаються одне з одним. Якщо Японію ще можна вивчати як окрему цивілізацію, то структурні елементи Індійської чи Китайської цивілізацій ми знаходимо й у сусідніх із Індією та Китаєм країнах, а такі цивілізації як Західна, Ісламська, Латиноамериканська взагалі об'єднують десятки країн. За цих обставин цивілізаційний опис кожної країни окремо постає нераціональним. З одного боку, це були б численні повторення, а з іншого – ми б у більшості випадків навряд чи простежили логіку цивілізаційного розвитку на територіях, обмежених нинішніми державними кордонами, що встановлювалися зазвичай не за цивілізаційними критеріями.

Але й відійти від «історії країн» і просто замінити її історією цивілізацій нереально. І не тільки тому, що сучасна історична наука зароджувалася в ХІХ ст. в межах національних держав і традиційно висвітлювала їх історію (і своїх, і чужих). А й тому, що держави й сьогодні залишаються головними акторами і на світовій арені, і всередині країн (уже як апарат політичної влади). Нарешті, практично всі соціальні науки за традицією будують основний свій дискурс навколо поняття «країна», вивчаючи той чи той аспект її життя.

У зв'язку з цим привертає увагу 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 [Вен 2003: 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.: Козеллек 2005: 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» (= край, порів. рос. страна=сторона) передусім має значення території [Див.: Сучасний... 2008: 425]. Країнознавство традиційно розглядають як географічну дисципліну [«географічна дисципліна, що займається комплексним вивченням країн, а також їхніх великих частин (районів) та регіональних угруповань; систематизує й узагальнює різноманітні дані про їх природу, населення, господарство, культуру та соціальну організацію»][Советский... 1989: 1290], або навіть як синонім географії. У багатьох західних мовах смисл слова «країнознавство» охоплюється поняттям «географія».

Географічне країнознавство веде свою історію ще з часів давніх цивілізацій, коли стали з'являтися письмові описи тих чи тих країв («географія» й перекладається з давньогрецької як «землеопис»). Це були універсальні описи, в яких описувалися не тільки ландшафти, а й люди та їхнє життя і діяльність. Після від-диференціації в ХІХ ст. соціально-економічних дисциплін саме в царині географії, що якраз «завідує» територіями, у ХХ ст. були здійснені спроби знову вибудувати інтегроване країнознавство, але тепер уже на науковій основі. У прив'язці до конкретних територій (країн, регіонів) відновлювалася єдність власне фізичної географії, створювалися економічна географія, соціально-економічна географія. Виникли політична географія, антропогеографія та інші дисципліни. Радянські географи, передусім М.М.Баранський (1946 р.), поставили за мету досягнення «географічного синтезу» та створення комплексного країнознавства як науково-освітньої дисципліни [Див.: Баранский 1980: 18–51]. До кінця ХХ ст. воно було створене [Див., наприклад: Машбиц 1998; Мироненко 2001; Сапожникова 2004]. Та чи стало воно цілісною наукою? Я.Г.Машбиц пропонує комплексно вивчати країну (регіон) за 11-ма блоками її характеристик: своєрідність території; її географічне і геополітичне положення; історико-географічні етапи розвитку; природа і природокористування; населення і культура; господарство; розселення; суспільство; райони; стан навколишнього природного середовища; перспективи розвитку [Машбиц 1998: 86–91]. У своїй сукупності ці блоки дійсно уможливають всебічність опису країни чи регіону, але не ведуть до його внутрішньої цілісності, оскільки належать до предметних і

методологічних сфер різних наук – як географічних, так і соціальних та гуманітарних.

Сьогодні продовжуються пошуки якогось засобу для «склеювання» різноманітних даних про країни. Нерідко в якості заміниці подібного «клею» дослідникові пропонується цілісне художньо-емоційне сприйняття країни – «образ території» (Я.Г.Машбіц) [Машбиц 1998: 210] або «образ країни» (Д.М.Замятін) [Див.: Замятин 2000]. Однак суб'єктивний художньо-психологічний «образ», по-своєму переконливий для його творця, навряд чи служитиме аргументом у науці. Тому нерідко визнають, що в географічній науці країнознавство «не має наукового статусу» [Николаенко 2000].

Проблема комплексності/цілісності ще більше ускладнюється в сфері міжнародного країнознавства. Адже, як зазначають автори українського посібника з країнознавства, «основним предметом дослідження для міжнародника є 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» [Країнознавство... 2009: 11]. Це, між іншим, означає, що в міжнародному країнознавстві значно зростає роль територіального чинника, позаяк міжнародні відносини формують не території, а насамперед люди, людські комунікації. Автор іншого підручника П.О.Масляк характеризує країну як «політичне, національне, соціальне, культурне, господарське співтовариство, організоване державою на певній території» і цілком резонно зазначає, що «предметом країнознавства є країни і регіони світу як єдині системи, що складаються з різнорідних, але взаємопов'язаних елементів, які діють як єдине ціле на світовій політичній арені» [Масляк 2008: 15, 35]. Але країнознавству бракує теорії (і, відповідно, методології), яка б цей взаємозв'язок «різнорідних елементів» встановлювала, внаслідок чого воно змушене лише збирати й «упорядковувати» всі різноманітні дані про країну, здобуті географами, політологами, істориками, соціологами, економістами, культурологами, лінгвістами, психологами тощо. Все це дуже нагадує проблеми історії (рубрикація та ін.), яка в ХХ ст. змушена була звертатись по методи до різних соціальних і гуманітарних наук (так звана «стратегія присвоєння») [Савельєва 2003: 333].

Тимчасом застосування викладеної тут методології дозволяє і в історії, і в країнознавстві проводити системні цивілізаційні дослідження на рівні країн. Для цього необхідно спершу створити структурно-динамічні моделі кожної з цивілізацій. Її базова структура моделюється шляхом виявлення циркулярних (кругових) смислів комунікацій на найбільш ранньому етапі становлення цивілізації, де це дозволяє зробити наявна кількість історичних пам'яток (джерел), передусім сакральних текстів, що мають найбільш тривалий і усталений вплив на життя цивілізації. А владна структура зазвичай найкраще представлена в історичних документах правового характеру, і вона ж виступає найбільш динамічною в створенні своєї «надбудови» над давніми сегментарними спільнотами. Вона не просто сполучена, а тісно переплетена з економічною та соціальною структурами,

позаяк безпосередньо контролює власність та господарські зв'язки (аж до виникнення неподільного феномену влади-власності на Сході [Васильєв 2001: 69]), а сталі соціальні структури (общини) використовує як інструмент централізованого управління суспільством.

Структурна модель цивілізації того чи іншого періоду її історії невпинно піддається великим і малим еволюційним змінам. Тому вся подальша її історія простежується шляхом виявлення варіювань комунікацій та їх селекції духовно-моральною структурою очікувань. При цьому важливо враховувати і позитивні, і негативні селекції, а також усі структурні зміни (диференціації) в суспільстві, які після цього настають. Так можна простежити еволюцію цивілізації аж до сьогодення. Але це буде тільки її структурно-динамічна модель. Перехід же до конкретики тієї чи іншої країни передбачає додаткові кроки.

Передусім необхідна корекція цивілізаційної моделі відповідно до специфічних умов країни, якщо вони помітно відрізняються від умов центрів зародження й розвитку цивілізації. Тут мають враховуватися, з одного боку, природний ландшафт, клімат, природні ресурси, етнодемографічні особливості (тобто, дані географії й етнографії), а з іншого – їх відображення в смислових лініях і стилях комунікацій цивілізаційного характеру, зокрема, в специфіці господарювання, міжособистісних стосунків, сприйняття влади, ставлення до чужих культур, відправлення культу, мистецтва. Звичайно, цілісна цивілізаційна характеристика країни може бути відтворена на базі висвітлення історії адаптації цивілізаційних комунікацій, що надходили з центрів, до місцевих умов і зворотної адаптації етносів до цих комунікацій. Особливо це актуально для визначення цивілізаційного змісту так званих пограничних країн і регіонів, що зазнавали комунікаційних впливів з боку різних цивілізацій (один із прикладів таких країн – Україна). Подібні «уточнення» цивілізаційних характеристик можна робити не тільки щодо окремих країн, а й щодо чимось відмінних областей у тих чи інших країнах.

Однак «адаптацією» структурно-динамічної цивілізаційної моделі до конкретних умов країни та її історії цивілізаційний аналіз не вичерпується. Кожна цивілізація і країна живе й розвивається не ізольовано, а в «світовому співтоваристві цивілізацій» [Див.: . Семенникова 1995]. Їхні впливи, а головним чином вплив Західної цивілізації, сьогодні взагалі визначають зміст і динаміку розвитку кожної країни. Для решти цивілізацій Захід у його сучасному вигляді сам по собі виступає подразником («викликом» у термінології А.Тойнбі), який через людську свідомість спричинює в них нові комунікаційні «відгуки» і цим стимулює подальшу їх еволюцію. Унікальність же сучасного «виклику» для цих цивілізацій полягає в тому, що вони мають справу не з прямою експансією морально-культурного порядку Західної цивілізації, призначеного замінити собою місцеві моральні порядки, як це було в добу середньовіччя та раннього нового часу, а з поширенням комунікацій від-диференційованих функціональних систем, байдужих, за своєю природою, до всякої моралі й моральної свідомості.

Зародження цих систем відображало специфіку морального порядку Західної цивілізації й значною мірою відповідало змістові останнього. Але утвердження їх навіть на Заході викликало конфлікти з моральною системою й супроводжувалося революціями та громадянськими війнами. Тепер же їх поширення на країни незахідного світу об'єктивно слугує «зрівнюванню» в них структурно-організаційних умов розвитку з тими, що є й на Заході, і, як показує досвід країн Східної Азії, може за сприятливих обставин забезпечити прорив до сучасних технологій і високих життєвих стандартів. Тому до цих комунікацій охоче приєднуються й великі групи населення цих країн, і навіть їхні уряди. Однак цей процес відбувається надзвичайно нерівномірно, часто вкрай загострює вже існуючі соціальні проблеми, а найголовніше – вступає в прямий конфлікт із традиційним моральним (цивілізаційним) порядком, який здавна й по-своєму забезпечував колективне виживання людських спільнот. Цим, власне, й пояснюється поява того загрозливого для світу явища, яке американський політолог С.Гантінгтон називає «зіткненням цивілізацій» [Хантінгтон 2003].

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. Варіанти такої взаємодії можуть бути різними: від «псевдоморфозного» заповнення зовні демократичних політичних форм власним, часто авторитарним, змістом діяльності влади – до фундаменталістської протидії модернізаційним процесам. Аналіз же провідних тенденцій у цій сфері, рівня напруги, чи й конфліктності, між суспільними сегментами різного цивілізаційного походження, готовності влади, політичних і культурних еліт знаходити компроміси між ними та враховувати загальносвітові процеси дозволить робити прогнози щодо розвитку країни щонайменше на найближчу перспективу.

У зв'язку з цим повинні відрізнитися й самі методологічні установки в цивілізаційному дослідженні країн сучасного Заходу і незахідного світу. Захід як класична цивілізація, тобто як єдина система суспільних комунікацій з домінуючою роллю релігійно-моральних структур, уже давно не існує. Оскільки в ньому 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 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 визначати і смислове наповнення їхніх міжнародних комунікацій.

За таких обставин стає можливим дослідження смислового аспекту сучасного процесу глобалізації та його суперечливого прояву в кожній конкретній країні. Глобалізація сьогодні визнається і «постійним історичним процесом, що розвивається», і «процесом гомогенізації та універсалізації світу» [Глобалізація... 2009: 107]. Оскільки ж глобальними стають саме віддиференційовані функціональні соціальні системи, загальні смислокоди яких нам відомі, то ми принаймні розуміємо їхнє смислове наповнення. Нам залишається проінтерпретувати відмінності в реагуванні на ці системи та на діяльність їхніх головних провідників – систем організацій (в економіці – це транснаціональні корпорації і транснаціональні банки) – з боку традиційних смислових структур локальних цивілізацій. У поєднанні з даними економічної науки, політології, соціології, культурології тощо, які здійснюють свої описи з позицій спостереження першого порядку й можуть вказати на те, що місцеві системи комунікацій «не бачать», ми здобуємо достатньо повну й різнобічну картину цього складного процесу.

Але 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.: Леві 2004: 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.: Гірц 2001: 9–42] і який беруть за зразок апологети мікроісторії.

Звернення до системної соціологічної теорії Н.Лумана розширює методологічний арсенал історичної науки, передусім у вивченні складних цивілізаційних систем. Відкривається іманентна системна зв'язність історичних фактів, історичних джерел у їхньому послідовному чи реактивному смислового співвіднесенні. Встановлюється 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. Існує й відповідний спосіб їх емпіричного дослідження – 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» [Луман 2007(І): 145].

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.

ГЛАВА 4

СТРУКТУРНІ СХЕМИ СИСТЕМНОГО АНАЛІЗУ ІСТОРИЧНОЇ ЕВОЛЮЦІЇ ЛОКАЛЬНИХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ СУЧАСНОСТІ

Ця глава носить прикладний характер. Спробуємо накреслити основні вектори аналізу історичного розвитку ряду сучасних цивілізацій на основі системної методології. 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.

4.1. 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. Сучасну Індію порівнюють із гігантом (її населення перевищує 1,1 млрд. осіб), що пробуджується. Вражаючі успіхи, досягнуті країною в кінці XX – на початку XXI ст. в галузі економічного й науково-технічного розвитку, вчені вже охрестили «злетом по-індійськи» [Див.: Взлет... 2009(I); Взлет... 2009(II)]. Тимчасом залишається дискусійним принципове питання: ці здобутки зумовлені збереженням віковичних традицій Індійської цивілізації чи якраз відмовою від них та переорієнтацією, принаймні частини суспільства, на цінності Західної цивілізації.

Однак наукове дослідження Індійської цивілізації в її внутрішній єдності та історичній динаміці від давнини до сьогодення є справою дуже непростюю. По-перше, в Індії «сформувалась одна з найскладніших інституціональних систем в історії людства» [Эйзенштадт 1999: 167], що вимагає взаємного співвіднесення великої кількості її складників. По-друге, доволі важко простежити історію індійського суспільства на рівні подій, особливо в тривалій період до мусульманського завоювання, позаяк незважаючи на розвинену писемність Давньої Індії бракує письмових джерел, які б безпосередньо відображали життя суспільства в усіх сферах. Натомість є вдосталь джерел, що відносяться до царини релігії, міфології, філософії. По-третє, навіть ці джерела проблематично датувати, оскільки впродовж 1–2,5 тисяч років відповідні тексти, що вважалися сакральними,

передавались із покоління в покоління усно й лише на початку I тис. н.е. деякі з них почали записуватися [Див.: Алаев 1992: 116–118].

Домінування в корпусі джерел з давньої й середньовічної історії Індії священних текстів 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. Ідеться не про те, що релігія начебто й формувала соціальну структуру, а лише про те, що вона надавала особливі смисли відповідним суспільним комунікаціям.

Священні тексти Індії відрізняються багатством і різноманіттям. Порівняльний змістовний і лінгвістичний аналіз дав науковцям можливість встановити часову послідовність їх виникнення, яка кореспондується з їх ієрархічною структурою та вказує на поступове розширення й поглиблення впливу релігії на життя суспільства.

Поширена 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.

Центральне місце в комплексі релігійних комунікацій Індії здавна займали чотири Веди – найдавніші збірники богоодкровенних текстів: Рігведа (гімни на честь богів), Яджурведа (гімни і мантри під час жертвопринесень), Самаведа (пісні та мелодії під час жертвопринесень), Атхарваведа (магічні заклинання). Перші три Веди прославляли богів і були пов'язані з найважливішим у ранньоведичній релігії ритуалом жертвопринесення соми – рослини, з якої виготовлявся напій безсмертя богів – амріта. Остання Веда стосувалася переважно домашніх обрядів і містила різного роду заклинання та замовляння, що відображали безпосередні, в т.ч. інтимні, сподівання й потреби людей [Елизаренкова 1995: 4]. Кожна з Вед включає чотири послідовно створені частини: Самхіту (створений у другій половині II тис. до н.е. збірник самих гімнів і мантр), Брахмани (коментарі до них та ритуальні правила), Араньяки («лісові книги» з описами деяких небезпечних ритуалів і філософськими поясненнями до них), Упанішади («сидіння біля ніг», найпізніші – середини I тис. до н.е. – філософські тексти, зокрема, з обґрунтуванням єдності Брахмана як духовної першооснови світу та Атмана – індивідуального «Я»).

Вказані ведичні тексти розглядаються як шруті («почуте») – божественне одкровення, почуте з космосу й повідомлене людям древніми мудрецами-ріші. Вони переважно й концентрують у собі само-віднесення всієї релігійної системи комунікацій у ведичний, брахманістський та індуїстський періоди (і в аспекті «спілкування» з богами, і в аспекті суспільних комунікацій, передусім ритуальних).

Проте в Індії з середини I тис. до н.е. формувався й корпус текстів смриті («запам'ятовуване») – створених, за легендою, ріші на основі осягнення ними волі богів (насправді ж вони, як і ведичні тексти, створювались брахманами). До літератури смриті належали епічні поеми «Махабгарата» і «Рамаяна», пурани («билини»), даршани (філософські тексти), дхармасутри (вчення про дхарму – непорушний моральний закон), а головне – дхармашастри – трактати, що в ім'я дотримання чистоти ритуалів регламентували практично всі сфери суспільного й особистого життя. На відміну від шруті, з текстами смриті могли знайомитись і неарійські групи населення, а тому вони фіксувалися й письмово. Позаяк вони являли собою застосування божественних знань і законів до інтерпретації явищ створеного світу, то їх здебільшого можна розглядати як іншо-віднесення системи релігійних комунікацій. На жаль, дуже мало збереглося внутрішніх письмових комунікацій інших підсистем суспільства давньої й середньовічної Індії, що робить його системний опис дещо «однобоким». Але вже те, що релігійні тексти зберігають авторитетність і сьогодні, а сучасні традиції й суспільні інституції (варни, касты) їм так чи так відповідають, дозволяє припустити їх взаємну узгодженість і в далекому минулому.

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.: Елизаренкова 1995: 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» [Ригведа 1972: 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 напівбрабським 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 [Альбедиль 2003: 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 [Семенцов 1988: 13]. У цих ритуалах відображалось «зростаюче почуття космічної значущості жертвопринесення як акту містичного єднання, через яке жрець бере участь у містерії творення» [Доусон 2000: 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» [Бэшем 1977: 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.: Васильев 1999: 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-жертвами, 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 касті, 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

смісловий медіум – дхарму. Вчення про дхарму здобуло всебічний розвиток і деталізацію у «Бхагавад-гіті» (книзі VI «Махабхарати») [Див.: Бхагавад-гіта 2002] 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 касті, 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 Самхити, для другої – Брахмани, для третьої – Араньяки, для четвертої – Упанішади [Альбедиль 2004: 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 [Альбедиль 2004: 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 родинах. 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 смриті. 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.Семенцова, й являло собою механізм трансляції індійської традиційної культури через покоління в майже незмінному вигляді [Семенцов 1988: 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 вайшіїми вважались лише торгівці та лихварі, тоді як землероби й скотарі опинилися в статусі шудр [Алаев 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» [Ясперс 1991: 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: Бурмистров 2007: 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.: Каниткар 1999: 209–214; див. також: Исаева 1991: 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 [Бурмистров 2007: 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») [Альбедиль 2004: 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 [Альбедиль 2004: 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 касті. 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 нірвани – 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.: Эррикер 2002: 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 само описах, була водночас і системою самостережень, 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 касті. 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 «компенсувалась» 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 – касті, 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» [Артхашастра 1959: 25]. При цьому визнається, що цар, котрий вихований науками та піклується про виховання своїх підданих, «володіє землею безроздільно» [Артхашастра 1959: 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 касты, 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.: Атхарваведа 1995: 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 унеможливило 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.: Лелюхин 1998], індійським державам була властива внутрішня 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.: Васильев 2001: 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. Адже в самому англійському суспільстві на той час уже чітко проступила диференціація на самореферентні автопоетичні комунікативні системи політики, економіки, виробництва, права, науки, освіти, мистецтва тощо, над якими релігійна система (зауважимо: протестантська!) була не владна. Це уможливило під'єднання до вказаних систем комунікацій відповідних професійних кастових груп у самій Індії без зміни їхньої релігійної й соціальної ідентичності.

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”» [Вебер 1994: 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 [Кудрявцев 1992: 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) [Взлет... 2009(II): 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 [Кудрявцев 1992: 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 [Рашковський 2003: 69]. Бізнесову еліту становлять вихідці з традиційних торговельних каст.

Однак вражаючі 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). Їхнє включення в загальносуспільні комунікативні системи, а тим більше – у світові, доволі ускладнене і через їх більш жорстке дотримання власної дхарми, і через дискримінаційне ставлення до них вищих каст (хоча, наприклад, недоторкуваним уряд спеціально резервує 15% місць в органах влади, закладах освіти тощо). Вони мають дуже низький рівень освіти і статків. Поширення в Індії світових функціональних систем комунікацій тільки посилює в країні соціальні диспропорції й провокує конфлікти. Так що процес пристосування до цих систем традиційної Індійської цивілізації ще далекий від завершення.

4.2. Китайська цивілізація

Порівняно з Індією Китай має не менш тривалу цивілізаційну історію, дещо чисельніше на сьогодні населення (понад 1,3 млрд жителів) і потужнішу економіку. Але його історія помітно відрізняється від історії Індії традиційним домінуванням центральної державної влади над суспільним життям, особливо з утворенням у III ст. до н.е. Китайської імперії, що проіснувала до XX ст., а також іншим змістом і роллю в Китайській цивілізації релігійно-філософських систем комунікацій.

У давній історії Китаю часто виділяють так звану Інську (варіанти: Шанську, Шан-Інську) 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.: Кримський 2007: 161–162; пор.: Семенов 2001: 42, 74]. Але, здається, якщо вже розрізняти ці дві цивілізації, то межу доцільніше було б проводити не в XII ст. до н.е., коли на зміну державі Шан прийшла держава династії Західної Чжоу, що успадкувала культуру попередниці, а у VIII ст. до н.е., коли державу Західної Чжоу замінила держава Східної Чжоу. Адже дуже швидко велика держава розпалась фактично на 14 царств, унаслідок чого змінилась політична організація суспільства. Крім того, період з VIII по II ст. до н.е. відомий як «осьовий час» (за К.Ясперсом), коли в Китаї сформувалися визначальні для всієї подальшої його історії філософські та релігійні системи – передусім конфуціанство та даосизм. А головне – в Східній Азії орієнтовно в IX–III ст. до н.е. мав місце малий льодовиковий період (зниження на Середньокитайській рівнині середньорічних температур фактично на 10°, зміна флори й фауни, ерозія ґрунтів тощо), що суттєво ускладнив умови господарювання й позначився на перебігу всіх суспільних процесів [Див.: Кульпин 1990: 39–43]. У сукупності ж трансформації в культурній, політичній та господарській сферах, викликані, цілком імовірно, саме природно-кліматичними змінами, можуть розглядатися як ознаки зародження нової цивілізації, надалі практично незмінної впродовж тисячоліть.

У всякому разі 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» – збірник понад 300 народних пісень і віршів періоду з XI по VI ст. до н.е.) [Див.: Ши цзин 1972: 78] та «Шу цзин» («Книгу історії» – збірник документів періоду від 2357 до 627 р. до н.е.)

[Див.: Шу цзин 1972: 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) 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.


Але слід мати на увазі, що такі тексти як «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. З часом останні перетворились на конкуруючі філософсько-релігійні, філософсько-етичні системи, не зруйнувавши при цьому єдиного смислового поля суспільних комунікацій. На відміну від Індії тут мала місце не послідовна зміна етапів у розвитку загалом єдиної релігії, а одночасне існування й суперечлива взаємодія різних релігійно-філософсько-етичних систем. Це ускладнює цивілізаційний аналіз історії Китаю, вимагає її багатовимірного опису.

Почнемо з того, що 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, «фіксуюча роль ієрогліфічного письма забезпечувала й забезпечує незмінну єдність китайської національної культури в умовах колосального діалектного й соціального дроблення суспільства» [Девятков 2002: 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». Основна ідея «І цзин» – у протиставленні темного і світлого начал, котрі позначаються рисками (яо): переривчастими (- -), що символізують темне начало – інь, або цілими (—), що вказують на світле начало – ян. Здавна вважалося, що ці два начала властиві всім предметам і явищам, а їх взаємодія й протистояння спрямовують усі зміни в природі. З метою гадання три яо (ця їхня кількість символізує відношення небо–людина–земля) об'єднувалися в триграми (наприклад, ☰). Різні варіанти їх поєднання давали вісім триграм, що символізували вісім проявів природи: небо, землю, грім, вітер, воду, вогонь, гори, озера. Головними були небо (☰) і земля (☷) як уособлення найбільш повних проявів ян та інь. Пізніше шляхом подвоєння рядів (поєднання вже 6 яо) вісім триграм перетворилися на 64 гексаграми, які в сумі давали 384 риси і стільки ж варіантів змін у природних чи суспільних процесах і в долі людини – практично на всі випадки життя [История... 1989: 18–19].

Для нас важливим є те, що «І цзин» створювала картину цілісного світу, де всі явища й процеси так чи так взаємопов'язані, природні й надприродні сили не протиставлені одні одним, а гармонійно співіснують, всі зміни у світі підпорядковані єдиному ритмові (Законові) і відбуваються від одного символічного полюсу (Небо) до іншого (Земля), після чого вектор перемін спрямовується в протилежний бік. Цим закладалася свого роду комунікативна матриця єдиної китайської культури, в самореферентному зв'язку з якою формувалися різні релігійні, філософські, етичні системи, що також так чи інакше визнавали, що в світі все взаємопов'язане.

В «І цзин» та інших текстах «П'ятикнижжя» знайшли відображення деякі з ключових філософських категорій, що корелювалися з поняттями народної культури та з культурами 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.: Шу цзин 1972: 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» [Шу цзин 1972: 104]. А в «Ши цзин» зазначається, що «Небо, народжуючи на світ людський рід, тіло й правило життя всім людям дає» [Ши цзин 1972: 95].

З культами Неба та Землі були прямо пов'язані народні вірування в міриади 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 [Сидихменов 1987: 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 [Шу цзин 1972: 103]. Таке «перенесення» земних порядків на Небо і небесних на Землю було поширене в Інській цивілізації. Але в період династії Чжоу воно еволюціонувало до більш абстрагованої ідеї «волі Неба» і проголошення правителів «синами Неба», котрим Небо дає мандат на правління, хоча може його й відібрати, коли ті чинитимуть не за правилами.

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. Сислове 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 патрілінійний клан (патронімія), до якого належали сім'ї, що мали спільного предка по чоловічій лінії, котрий, вважалось, і після смерті керує кланом (з Неба). У справі клану держава втручалась мало. Другий – залежна від держави, котрій належала верховна власність на землю, територіальна община. Плата за землекористування була впорядкована через систему «колодязних полів». Орна площа общини ділилась на 9 рівних квадратів (3x3). Із них 8 становили наділи окремих сімей, а 9-й, посередині, оброблявся ними спільно для потреб держави (тієї ж знаті). «Серединність» цього наділу мала і символічне значення. Свою назву система отримала через схожість її конфігурації з ієрогліфом цзин 井 – «колодязь».

Але така комунікативна система ранньої стадії цивілізації не могла зберегтися надовго. З одного боку, зростаюча потреба в постійному втручанні держави у виробництво й економічні та соціальні процеси, позаяк зміна природно-кліматичних умов спричинила ерозію ґрунтів, і щоб використовувати алювіальні ґрунти, необхідно було будувати й утримувати зрошувальні системи та споруджувати дамби, аби ріки під час розливу не вимивали з ґрунту поживні речовини. З іншого – сама велика держава вже у VIII ст. до н.е. розпалась через низку причин: наростання тиску на неї з боку войовничих сусідів-варварів, появу залізних знарядь праці, що дозволяли економічно виживати й маленьким царствам, прагнення багатьох чжухоу стати самостійними ванами в своїх уділах. Між фактично незалежними 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. Це дало неабиякий поштовх розвитку суспільно-політичної та філософсько-етичної думки в країні. В рамках єдиної культурно-цивілізаційної матриці започатковувалися все нові комунікативні системи зі своїми смислокодами, що пропонували власне бачення суспільства та «рецепти» розв'язання його нагальних проблем. Різні філософські школи так чи інакше апелювали до влади, від покоління до покоління розширювали коло своїх «прозелітів», у взаємному суперництві відшліфовували й поглиблювали аргументацію, запозичуючи одна в одній окремі ідеї, але зазвичай спираючись на авторитетну думку «древніх предків». Їхнє різноманіття саме по собі уособлювало принцип китайської культури «хе» («єдність через різномудство»), найактивніше відстоюваний конфуціанством. Кожна зі шкіл знаходила власну нішу в культурі, власну «соціальну базу» та власне місце в усій подальшій історії китайського суспільства. У періоди ж Чуньцю і Чжаньго найвпливовішими школами були конфуціанство, даосизм, моїзм та легізм.

Серед них найбільш наповненою релігійними смислами комунікативною системою був даосизм. Як релігія він спирався на давні

простонародні вірування, насамперед у духів, що живуть у землі, в природі, на небі. Як філософія він був, за легендою, заснований у VI ст. до н.е. Лао-цзи, автором трактату «Дао де цзин» («Книга про шлях і добродетель»). Головною категорією в світорозумінні даосизму виступає Дао. Це безособовий безіменний Абсолют, джерело, корінь і призначення всіх речей, явищ і людей. Він невизначуваний, незбагнений, недоступний для органів чуття, постійний і невичерпний. Все виходить із Дао й повертається в нього. Конкретні ж речі з'являються завдяки індивідуалізуючій творчій силі Дао, яка називається де («добродетель»). Все має своє власне призначення, свій індивідуальний дао, змінити який ніхто не може.

«Дао де цзин» поглиблює традиційну картину світу (Неба і Землі), знаходячи витoki світу поза його межами: «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» [Дао де цзин 1972: 128]. Коментатори пояснюють, що «одне» – це споконвічні ци, «два» – це інь і ян, «три» – інь, ян і продукт їх з'єднання, що співвідносяться з Небом, Землею та Людиною [Торчинов 1998: 162]. Імплицитно визнається, що відповідно до свого дао люди є безсмертними. Загальною ж характеристикою їхнього дао є принцип у-вей – недіяння, або невтручання (в суспільному плані). Однак люди, виявляючи суспільну активність, займаючись справами, що не впливають з їхнього дао, діють усупереч останньому й цим прямо шкодять собі ж. Результатом стають їхні смертність, хвороби та нещастя [Див.: Дао де цзин 1972: 117, 129]. Подібні невдачі переслідують і правителів, які пробують насильно трансформувати суспільство й людей.

На тлі цих іншо-віднесенень комунікацій даосизму та на основі коду розрізнення діяння/недіяння (або втручання/невтручання) вимальовується цілком логічна схема само-віднесенень його комунікацій, що проявляється в його віровченні. Сенс життя людини полягає в тому, щоб пізнати Дао, дотримуватись його, злитися з ним, а злившись – відновити своє безсмертя. Шлях же до цієї мети передбачає, що слід, по-перше, дотримуватись принципу у-вей – суспільного недіяння, а отже – і незнання (відмовитись від книжної освіти), а по-друге, – повернутися обличчям до природи, що завжди живе згідно з Дао, вчитися у неї, відмовитись від спроб змінити світ.

Тут Лао-цзи чуйно вловлював саму суть розвитку комунікативної системи: будь-яка теза передбачає як свою невидиму сторону певну антитезу, від якої тільки й може відрізнитись. Будь-яка комунікативна дія потенційно програмує дію протилежного смислу. Саме тому творення в суспільстві нового, навіть благородного, неминуче супроводжується можливістю його руйнування й отримання зворотного результату. Лао-цзи ж пропонував для людського блага взагалі відмовитись від свідомих новацій і покладатись на «природний» хід подій.

З часом у Китаї на базі злиття філософії даосизму та простонародних вірувань сформувалась справжня даоська релігія. Її носієм ставав даос – свята людина, відлюдник, який залишав суспільство, жив у горах, де мав за

мету виконати три завдання: 1. Відмовитись від усяких матеріальних благ, створюваних у суспільстві. 2. Здійснювати дихальну гімнастику, щоб дати волю 36-ти тис. духів, що, відповідно до Дао, живуть у людині. 3. Знайти (винайти) еліксир безсмертя. Для тих мільйонів прихильників даосизму, які не полишили суспільства, шлях до спасіння (до безсмертя) пролягав через суспільне недіяння, пасивність, а відтак – покору владі та існуючим у суспільстві традиціям, що заохочувалось самою владою. Гаслом даосизму було: «людина має жити як хвиля води, гнана вітром».

У подальшому даоська система комунікацій здобула певний розвиток у філософському трактаті Чжуан-цзи (кін. IV – поч. III ст. до н.е.), котрий розширив діапазон обговорюваних тем, хоча й зі старих позицій «недіяння». Він писав, що досконаломудрий «приспосовується до природи й дотримується природної течії» [Чжуан-цзы 1972: 254]. Але значно більшого впливу в суспільстві почав набувати релігійний даосизм, котрий інтегрував у себе шаманські культи і простонародні вірування в численних духів. У пошуках «пігулки безсмертя» він урізноманітнив практику зовнішньої й внутрішньої алхімії, стимулювавши цим розвиток традиційної китайської медицини та бойових мистецтв. Велику роль в еволюції даосизму, в т.ч. інституційній, відіграли запозичення з буддизму, котрий проник у Китай на початку I тис. н.е. Виникла низка шкіл, включаючи досить впливову школу Небесних Наставників, утворилось чимало нових сект, будувались храми, був укладений канон «Дао цзан», що на початку XVII ст. нараховував уже біля 1,5 тис. текстів.

У залежності від історичного контексту по-різному проявлялася соціальна роль даосизму. З одного боку, деякі імператори з особливою зацікавленістю ставилися до ідеї безсмертя або й проголошували даосизм державною релігією (VIII ст.). З іншого, – неприйняття даосизмом ускладнення соціальної структури й нерівності збігалось з егалітаристськими настроями в селянських общинах і в критичні періоди китайської історії живило масові народні рухи (повстання «Жовтих пов'язок» у 184–204 рр., тайпінів – у 1850–1864 рр., іхетуанів – у 1898–1901 рр., очолений комуністами повстанський рух першої половини XX ст.).

Деякий вплив на давньокитайське суспільство справив моїзм. Засновник цієї школи, філософ і політичний діяч Китаю Мо-цзи (V ст. до н.е.) висунув ідею інтеграції суспільства на засадах всезагальної любові, а не конфуціанської любові лише до ближніх. Зразком для наслідування він називав Небо, яке «виявляє загальну любов і годує всіх». Відтак і правитель як Син Неба має любити всіх підданих, а тому залучати до державного управління не стільки багатих і знатних, скільки мудрих і здібних, навіть із числа простолюдинів, щоб потім за чесну й сумлінну працю робити їх знатними й багатими [Мо-цзы 1972: 180–182]. Ця соціальна утопія висувала, однак, зависокі вимоги до самого правителя. Тому моїзм, як своєрідне популістське вчення, не зміг витримати конкуренцію з легізмом та конфуціанством і вже в III ст. до н.е. розгубив своїх прихильників і послідовників.

Альтернативний, і значно більш прагматичний, шлях побудови держави запропонував легізм. Школа фацзя (законників) в основу суспільного устрою пропонувала покласти не «загальну любов», а жорстке (і навіть жорстоке) законодавство. Чиновництво мало формуватися із різних верств, але його функція полягала в тому, щоб беззастережно виконувати волю правителя та впроваджувати в життя встановлені ним суворі закони. Ще в VII ст. до н.е. ідейний попередник легізму Гуань Чжун писав: «[Якщо] правити країною, застосовуючи закон, то [правителю достатньо] встановлювати [хороші] й усувати [погані закони], і це все» [Гуань-цзы 1973: 49]. На противагу іншим філософським школам, легісти, як це впливає з трактату основоположника вчення Шан Яна (IV ст. до н.е.) «Книга правителя області Шан», виходили з ідеї споконвічної порочності людини, котру, мовляв, тільки жорстока система покарань може примусити самовіддано служити державі. «Якщо [управляти] людьми як добродіями, – писав Шан Ян, – вони любитимуть своїх близьких; якщо ж [управляти] людьми як порочними, вони полюблять ці порядки» [Шан цзюнь шу 1973: 214]. Для того, щоб зробити закон всесильним, немає нагальнішого завдання, аніж викорінення злочинів, а для викорінення злочинів немає глибшої основи, аніж суворі покарання. Причому правитель «повинен карати ще до того, як скоєна провина, тоді щезнуть і тяжкі злочини» [Шан цзюнь шу 1973: 223]. Деспотичний режим мав жорстко контролювати і скеровувати всю господарську діяльність у країні, щоб збирати для задоволення потреб армії й чиновництва якомога більше податків. Цьому слугували превентивність покарань і кругова порука.

Доля певний час була прихильною саме до легізму. У період «воюючих царств» у деяких правителів найбільш затребуваними виявились легістські ідеали шанування влади, законництва, деспотизму та мілітаризму. Легісти розвинули свою теорію, включивши в неї даоську концепцію світового процесу як прояву природного Дао, моїстські установки утилітаризму та обожнення влади, конфуціанський принцип лі. У Хань Фея це виглядало так: «...Дао величезне й не має форми, де діє через лі й присутнє всюди... Дао не має пари, тому й називається єдиним. Через те просвітлений правитель цінує єдиний принцип» [Хань Фэй-цзы 1972: 226].

Ідеал централізованої держави з усесильним правителем втілював у життя сам основоположник легізму Шан Ян у дарованій йому циньським правителем області Шан. Звідти нові порядки з часом поширились на всю державу Цинь. До числа новостворених інститутів Л.С.Переломов відносить: державне регулювання економічних процесів у країні; формування інституту бюрократії; систему кругової поруки; інститут рангів знатності; законодавчу систему; рівні можливості при висуванні на адміністративні посади; особисту відповідальність чиновника; уніфікацію мислення чиновництва; інститут цензорського нагляду [Древнекитайская... 1972: 211]. Це була готова модель централізованої імператорсько-бюрократичної системи. Царство Цинь стало настільки могутнім, зокрема у військовій галузі, що в III ст. до н.е. змогло підкорити всі інші китайські держави, а його правитель Цинь Шихуан у

221 р. до н.е. став імператором (ді) всієї Піднебесної. Заснована ним Китайська імперія проіснувала до 1912 р., коли була повалена в результаті Синьхайської революції. Але вік започаткованої ним династії Цинь виявився дуже коротким. Її владу скинули вже у 206 р. до н.е. – через 4 роки після смерті Цинь Шихуан-ді.

Падіння династії було по-своєму закономірним. Сміслова система комунікацій легістів, що ґрунтувалася на смислокодї «закон», а навколишній світ сприймала через код розрізнення законне/незаконне, хоч і відповідала головному інтересові світської влади, проте нівелювала й підривала мораль, котра в будь-якій традиційній цивілізації формує універсальний смисл суспільних комунікацій. Ця вертикальна система ще може організовувати суспільство в якісь надзвичайні періоди його існування, як, наприклад, війна. Однак перетворення маси чиновників і всього населення на сліпих виконавців одноосібної волі правителя в звичайних умовах і при опорі лише на силу фізичних покарань здатне підірвати самі цивілізаційні устої. Тож починаючи з наступної династії Хань у Китаї на два тисячоліття запанувало конфуціанство. І лише на зламі ХІХ–ХХ ст. до постулатів легізму звернулися китайські реформатори, що прагнули за його допомогою повалити засновану на конфуціанстві цинську династію. Ці постулати тією чи іншою мірою застосовували в ХХ ст. гомінданівський і маоїстський режими, та побудувати на цих засадах систему влади їм не вдалося.

Засновником конфуціанства, цього більше філософсько-етичного, ніж релігійного, вчення був Кун-фуцзи, або Конфуцій. З ІІ ст. до н.е. конфуціанство стало офіційною державною ідеологією (релігією) в Китайській імперії. 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» [Титаренко 1999: 43]. Конфуціанське світорозуміння спиралося на ту картину світу, що була відображена в уже розглянутих текстах чжоуської доби: недарма вони ввійшли в конфуціанське «П'ятикнижжя». Та й Конфуцій 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 добродійливий 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: цзюньци – «благородних мужів» та сяожень – «низьких (маленьких, нікчемних) людей».

У результаті смислове само-віднесення комунікацій у конфуціанстві (свого роду «віровчення») будується навколо формування образу цзюньци. 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. При цьому важливо зазначити, що інтегративну, навіть уніфікуючу, формулу для пояснення єдності всіх елементів суспільства Конфуцій не створює штучно й не вносить у суспільство ззовні, а знаходить безпосередньо в ньому самому. Це родина й традиційні родинні зв'язки, що існують у патронімії з доцивілізаційних часів. 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 цзюньци. Але для цього замало просто зробити життєвий вибір, виявляти людинолюбство та почуття обов'язку відповідно до свого становища «батька» чи «сина». Цзюньци – це той, хто знає правила, ритуал і кожну свою комунікацію здійснює згідно з ними. 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 [Буров 1972: 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 [Альбедиль 2003: 88–89]. У Конфуція він прямо пов'язаний із жень: «Стримувати себе, з тим щоб у всьому відповідати вимогам ритуалу, – це і є людинолюбство» [Лунь юй 1972: 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» [Китайская... 2002: 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 [Лунь юй 1972: 167]. Дотримання ритуалу, передусім сяо, і верхами, і низами суспільства зміцнювало державу політично: «Якщо у верхах дотримуються ритуалу, народом легко управляти» [Лунь юй 1972: 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» [Лунь юй 1972: 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» [Сюнь-цзи 1972: 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 [Бертронг 2004: 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. серйозним викликом для конфуціанства став буддизм. Це релігійно-філософське вчення прийшло з Індії у версії махаяни, асимілювало ряд елементів із практики даосизму й традиційної народної культури і закріпилось у Китаї у формі чань-буддизму з його акцентом на медитації й осяянні як формі осягнення істини («чань» перекладається як «медитація»). Буддизм із його величчю монастирів, вченням про бодгісатв-спасителів, нірвану та просвітлений розум значно потіснив конфуціанство в багатьох сферах суспільного життя, окрім політичної. Але вже з кінця I тис. конфуціанство почало швидко «відвойовувати» втрачені позиції. Були розроблені нові концепції, що стверджували цінність поцейбічного світу. Одночасно розширився діапазон осмислених ним філософських проблем, у т.ч. перейнятих у самого буддизму. Віхою в становленні оновленої конфуціанської філософії, що отримала назву неоконфуціанства, стало вчення Чжу Сі (1130–1200 рр.). Окрім іншого, він розробив свої версії техніки «спокійного сидіння» (конфуціанської медитації) й концепції розум-серця. Остання схематично зводилась до того, що найвищим проявом гуманності, Великої межі, гармонічної взаємодії з іншими творчими силами Дао є розум-серце, котрий з'єднує в собі людську природу як упорядковуючий принцип (інь) та емоції як життєву силу, безкінечний породжуючий потік (ян) [Бертронг 2004: 158]. Свій розум-серце конфуціанець формує шляхом самовдосконалення й самовиховання, в т.ч. з використанням «спокійного сидіння». Чжусіанство показало, що для конфуціанця головним є не шанування Неба в культурі, а пошук його всередині себе [Див.: Зинин 1998: 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 Інью» [Гране 2008: 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 [Луман 2004: 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» [Переломов 2007: 162–163].

Отже, щоб добитися покірливості й шанування влади з боку народу, необхідно було «поріднитися» з ним, демонструвати власну поведінку згідно з принципом сяо. Керуючись ідеалом цзюньцзи та правилами-лі, чиновництво могло тепер вивищитися над законом і справді стати панівною верствою в суспільстві. Але для цього воно мало засвоїти і зміст, і всю філософію конфуціанської етики. Уже в середині II ст. до н.е. було ухвалено офіційний конфуціанський канон («П'ятикнижжя»), що ним повинен був оволодіти чиновник, а згодом для атестації чиновників були введені спеціальні державні іспити на знання канону. Уніфікувалися єдині для імперії етичні норми, впроваджувалися стандартизація й ритуалізація всього суспільного життя. Поступово освічене чиновництво, розділене на 9 рангів, стало головним носієм, інтерпретатором і подальшим розробником конфуціанських текстів. У системній диференціації центр/периферія внутрішньо структурована бюрократія виконувала роль багатofункціонального центру, котрий і забезпечував у даній цивілізації, говорячи словами Н.Лумана, «непохитну семантичну стабільність» [Луман 2006: 90]. Важливо, що остаточно закріплена в VII ст. державна екзаменаційна система формально дозволяла підніматись по бюрократичній драбині й представникам соціальних низів, що неабияк підносило суспільний авторитет конфуціанської етики. Як пише Л.С.Переломов, «скріплені чітко розробленим ритуалом етичні норми формували та регенерували моральні критерії суспільства – в цьому сенсі конфуціанські Правила-лі відігравали роль офіційної релігії» [Переломов 2007: 163].

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 (сяожень) 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 донощицтво, 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: Переломов 2007: 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, воліючи 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 найближчих сусідів. Община уважно стежила за дотриманням усіма її членами принципу сяо й відповідних ритуалів, а влада жорстоко карала за його порушення. Конфуціанська етика виявилась фактично безальтернативною для влади та підданих, і після падіння чергової династії та кровопролитних війн нова династія відроджувала управління на конфуціанських засадах.

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 [Лунь юй 1972: 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» [Чень Кайке 2003: 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.

У багатьох сферах духовного життя Китайської імперії з конфуціанством успішно конкурували релігії даосизм і буддизм. Перший чимало сприяв розвитку традиційної китайської медицини, окультних практик, пов'язаного з алхімією винахідництва, поезії, усної народної творчості. Буддизм глибоко вплинув на китайську архітектуру (монастирську і храмову), скульптуру, живопис, художню прозу тощо. Конфуціанство виявляло значний інтерес до астрономії та астрології, а панівне становище зайняло в освіті, яку перетворило на своєрідний культ. Власне, освіта якраз і полягала у вивченні, зазвичай напам'ять, конфуціанських книг, де описувались і пояснювались норми моралі, ритуали та церемонії. Навчання розпочиналось у дитячому віці, тривало багато років, а для претендентів на високі вчені ступені й чиновницькі ранги зазвичай закінчувалось у 35-річному віці. Влада сприяла розвиткові освіти, позаяк та формувала для неї лояльних підданих, освічених чиновників і «вчених мужів» (шеньши). Зацікавленість в отриманні освіти виявляли представники різних соціальних груп, включаючи простолюдинів, яким вона могла відкрити шлях до влади, багатства і слави. Тривалий час навчання ґрунтувалося на вивченні «П'ятикнижжя», інших конфуціанських праць та коментарів до них. А в ХІІ ст. Чжу Сі уклав новий збірник «Четверокнижжя» як вступ до конфуціанства, подавши до нього свої коментарі. До нового канону, що проіснував до 1905 р., ввійшли «Лунь юй», «Мен-цзи» та дві глави з «Лі цзи» – «Да сюе» («Велике вчення») і «Чжун юн» («Вчення про середину»).

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 ієрогліфічним 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 ввійшли 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 [Тань Аошуан 2004: 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 зберігалось 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 XIX 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. 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. Впродовж кількох десятиліть, що пройшли після революції Мейдзі (1868 р.), Японія здійснила глибоку модернізацію в сферах економіки, виробництва, державного управління, військового будівництва, освіти, науки тощо, не відмовляючись при цьому від традиційних устоїв своєї цивілізації, а часто і спираючись на них (державний синтоїзм, конфуціанська етика на підприємствах).

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.: Переломов 2007: 185]. Із позицій офіційного конфуціанства та правлячої династії експансія західних держав сприймалася лише як «бунт варварів проти Сина Неба». Для зав'язаного на владній структурі Піднебесної конфуціанства відступ перед «варварською культурою» загрожував «втратою обличчя», але безкомпромісність заради «збереження обличчя» оберталася новими поразками для країни та поступовою втратою суверенітету. Не дали результату ні спроби влади мобілізувати весь потенціал конфуціанства (в ХІХ ст. було перевидано понад 5 тисяч томів конфуціанської літератури), ні зусилля очолюваних неоконфуціанцем Кан Ювеем ліберальних реформаторів «модернізувати» саме конфуціанство, доповнивши його деякими положеннями зі скарбниці європейської культури. На зламі ХІХ–ХХ 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 підризу 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.

Це, власне, і сталося з ним, коли на початку ХХ ст. виходець із протестантського середовища Сунь Ятсен висунув по суті вестернізаторську програму революційних перетворень у Китаї. Його «три народні принципи» – націоналізм, народовладдя, народне благоденство – були спробою адаптувати до китайських реалій політичні ідеї європейської соціал-демократії. Програма була адресована широкій народній масі, в цілому відповідала її соціальним інтересам і водночас спрямовувалась проти конфуціанської владно-бюрократичної системи.

Однак і після Сінхайської революції та проголошення Китайської республіки модернізація, тобто під'єднання до світових функціональних систем, виявилась справою надскладною. У суспільстві, вихованому в душі «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. Приватне підприємництво, продиктоване прагненням до зиску, однаково засуджувалося конфуціанством і даосизмом і вважалося заняттям сяожень («нікчемної людини»), що також сприяло встановленню державного контролю над економікою. Це призвело до фактичного відновлення стилю комунікацій влади з суспільством, характерного для конфуціанського імператорського Китаю, хоча й з новим смисловим наповненням. Сенси 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» [Ли цзи 1973: 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. Встановлення в 1920-ті роки влади цієї партії та перехід до рук її верхівки великої власності інтенсифікували зовнішні комунікації країни й прискорили економічне зростання, особливо в містах, але водночас призвели до різкого соціального розшарування в суспільстві. І лише після втечі чанкайшистів на о.Тайвань (1949 р.) там нарешті розвиток середнього й дрібного

підприємництва отримав «зелене світло» й почала реалізовуватися програма сяокан.

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. Прийшовши в 1949 р. до влади й проголосивши Китайську Народну Республіку (КНР), КПК почала здійснювати свій варіант модернізації – за допомогою й за зразком СРСР, тобто, ліквідовуючи приватну власність і вибірково застосовуючи елементи окремих функціональних систем комунікацій. А вже наприкінці 1950-х років була проголошена політика «трьох червоних знамен» (нової генеральної лінії, «великого стрибка» та народних комун), що мала на меті форсоване досягнення утопії датун. Після логічного провалу цієї авантюри, зростання невдоволення нею всередині країни й розриву зв'язків з СРСР у Китаї була розгорнута кампанія так званої «культурної революції» (1966–1976 рр.), покликана викоринити будь-яку критику Мао. Жертвами насильства стали близько 100 млн. осіб. Одночасно насаджувався культ особи Мао Цзедуна, причому за схемою конфуціанського культу Сина Неба та з широким набором відповідних понять. Щоправда, сам Мао зразком для наслідування вважав Цинь Шихуана і створював свій режим за нормами легізму: руйнувалися устої традиційної родини (клану), всіляко заохочувалося доносництво на рідних, дискредитувались принципи жень і сяо. А в ході розпочатої на початку 1970-х років кампанії «критики Лінь Бяо і Конфуція» сам Учитель проголошувався винятково «реакціонером» і «захисником рабовласницького ладу», прихильність до ідей якого (в т.ч. з боку колишнього міністра оборони Лінь Бяо) загрожувала «реставрацією капіталізму». В результаті маоїстської політики зовнішні комунікації Китаю звужувались, а його економічне становище все погіршувалось.

Уже після смерті Мао Цзедуна новий лідер 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. Вже на початку 1980-х років народні комуні були розпущені, а селянство перейшло на сімейний підряд, швидко відновивши давні родинно-кланові традиції в сільському господарстві. З середини 1980-х років створювались вільні економічні зони для залучення іноземних інвестицій, відбувався демонтаж планової системи, впроваджувались ринкові засади в економіці, заохочувалось приватне підприємство. Головне ж – 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 [Китай... 2009: 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 зростає до 30 млн. – у 15 разів. Були створені нові потужні наукові центри в університетах та в Академії Наук. Китай став запускати на навколоразомну 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». Інакше кажучи, ринкова економіка й приватна власність були поєднані з могутньою авторитарною державою, керованою жорстко централізованою Компартією Китаю, котра сьогодні налічує в своїх лавах 75 млн. членів. Державі належать і основні засоби виробництва. У 1989 р. були жорстко придушені виступи студентів із вимогами політичних свобод.

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 викоринив 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 ефективної 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. За цих обставин відмова від офіційного конфуціанства на державному рівні й навіть боротьба

з ним протягом усього ХХ століття означали лише демонтаж історично віджилих смислових ліній комунікацій, пов'язаних із сакралізацією влади імператора як Сина Неба. Їм на зміну прийшли модерністські комунікації «соціал-демократичного» та «комуністичного» штибу, але при збереженні стилю комунікацій всесильної держави патримоніального типу і значній «китаїзації» самих цих ідеологій європейського походження.

Та після провалу комуністичного експерименту й відновлення конфуціанських цінностей у різних сферах життя китайського суспільства комуністична ідеологія як така вже не могла виконувати роль інтегруючої комунікації. Відбувався 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.: Переломов 2007: 221–239]. Це відповідає концепції «моральної вигоди», сформульованій японським ідеологом «конфуціанського капіталізму» кінця ХІХ – початку ХХ ст. Е.Субісавою: «...Слід добиватися вигоди для своєї компанії, але одночасно слід добиватися державної й суспільної вигоди» [Цит. за: Чэнь Кайкэ 2003: 56]. Ця максима в ХХ 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 [Титаренко 1989: 528–529]. Акцентуючи увагу на нормах моралі та обов'язку перед суспільством і державою, комуністична влада Китаю прагне не лише забезпечити добробут населення країни на рівні сяокан, а й зберегти при цьому моральну єдність і соціальну гармонію в суспільстві. Саме тому вона «дозує» включення Китаю в світові функціональні системи комунікацій, обмежує його участь у деяких із них, запобігаючи таким чином «розмиванню» комунікацій китайського соціуму в цих глобальних системах, виникненню в ньому неконтрольованих процесів, здатних зруйнувати його зсередини. Та чи вдасться й надалі надійно регулювати цей процес, з огляду на важкорозв'язувані внутрішні проблеми країни (демографічну, екологічну тощо) та непередбачувані процеси в самих глобальних системах, покаже час.

4.3. 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. Тож спочатку варто зупинитись саме на її специфіці.

Антична цивілізація включає в себе 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.). Проте для зручності називатимемо їх Грецькою та Римською цивілізаціями.

Взагалі в традиційній тричастинній схемі періодизації всесвітньої історії (Стародавній світ – Середні віки – Нові часи) історія Греції й Риму та історія власне Заходу розглядається як єдиний процес. Інколи й у цивілізаційному висвітленні історії Античність подається як складова частина історії Європейської цивілізації [Див.: Джеджора 1999]. Ю.В.Павленко відносить Античну цивілізацію (разом з Індією та Китаєм) до цивілізаційних систем другої генерації, а Західнохристиянську, Східнохристиянську та Мусульманську – до числа цивілізацій третьої генерації [Див.: Павленко 2004: 256–488], не заперечуючи впливу Античності на подальшу історію Європи. Такий вплив тією чи іншою мірою визнавали й автори класичних теорій цивілізацій.

Утім, для нас методологічно значущим є заклик Д.В.Драгунського та В.Л.Цимбурського [Драгунский 1991] шукати в античному суспільстві, а саме – в його полісній структурі, сам «генотип» Європейської цивілізації, що проявив себе у виникненні міських комун середньовіччя та в становленні індустріального й постіндустріального суспільства. Саме полісний стиль суспільних комунікацій забезпечив унікальне для I тис. до н.е. явище – суверенітет вільної особистості.

Грецька цивілізація часів її розквіту являла собою кілька сотень невеликих (більших і менших) полісів (міст-держав). Таке їх число зумовлювалось низкою конкретно-історичних, природно-географічних, етнокультурних обставин. Наслідком же було те, що, на відміну від будь-якого східного суспільства, яке включало патримоніальну державу й залежну від неї общину (в результаті життя людини жорстко контролювалося й регламентувалося одночасно релігією, державою й общиною), грецький поліс являв собою одночасно і державу, й общину. Це – держава-община [Див.: Ставнюк 2006: 18–20]. У багатьох полісах найвищим органом державної влади були загальні збори вільних общинників. Це була безпосередня

демократія. Кожен общинник виступав, таким чином, носієм вищої державної влади: над ним уже не було повністю непідвладної йому державної адміністрації. Особистість мала політичний суверенітет, а значить – політичну свободу. Це робило общинника вільним громадянином.

Його незалежність підкріплювалась його ж економічним суверенітетом, оскільки полісна земля перебувала в подвійній власності – полісу (від лише стежив, щоб земля не передавалася негромадянам, особливо – уродженцям інших полісів) та самого громадянина-общинника, який міг купити новий наділ, продати наділ іншому громадянину даного полісу, передати в спадщину. Фактично це була його приватна власність. Наявність у власності громадянина земельного наділу та заснованого на ньому ойкоса (домашнього господарства) дозволяло йому незалежно ні від кого: а) прогнати себе, свою родину та своїх рабів; б) виконувати громадський обов'язок на виборній посаді за власний кошт; в) брати участь у війні, якщо її оголошував поліс, за власний кошт. Тільки власники ойкосів могли бути вільними громадянами й брати участь у народних зборах, війні тощо, тобто незначний відсоток мешканців полісів. Члени ж їхніх родин, їхні раби (рабство в Греції було домашнім), особисто вільні ремісники, торгівці, моряки тощо, в т.ч. вихідці з інших полісів, не могли мати громадянських прав. Таким чином, громадянські права і власність були взаємопов'язані.

Вільні громадяни не просто мали політичні права, а й були зобов'язані брати участь у народних зборах. Найбіднішим із них така участь навіть оплачувалася. Громадянин, зокрема, повинен був виконувати громадський обов'язок на низових виборних (часто за жеребкуванням) посадах; брати участь у війні, яку за його ж участю оголошували народні збори; вибирати найбільш достойних (звичайно, з числа найбільш багатих і заслужених) для виконання на постійній основі найвищих державних функцій. Такий стиль комунікацій був поширений у демократичних полісах класичної доби, на кшталт Афін [Куманецкий 1990: 92–105], але народні збори відігравали значущу роль і в аристократичних полісах, зокрема, Спарті. Поняття про громадянські права і свободи вважають головним досягненням Греції в суспільно-політичній сфері [Мосионжник 2006: 355].

Що ж стосується смислової єдності комунікацій та моралі як універсального медіуму комунікацій, то вони формувалися навколо вказаних прав і обов'язків еллінів. Найвищою цінністю було процвітання полісу, а вже як його наслідок – благо громадян. На повагу й на прихильність богів заслуговувало все, що приносило користь полісу, а все, що йому шкодило, передбачало покарання з боку громади (включаючи страту й остракізм) і тих же богів. Проте боги мали людську подобу та вдачу й були одночасно покровителями окремих полісів, окремих родів і окремих професій. Взаємне визнання цих богів мешканцями всіх полісів культурно згуртовувало всю Елладу. Боги не вимагали дотримання жорстких правил (відповідні закони встановлював сам поліс) й не були владними над космосом. Їхній вплив на людей був непередбачуваним і багато в чому залежав від стосунків між самими богами. Своєрідний поліс богів Олімпу

нагадував земний поліс, або навпаки: античний поліс був подобою полісу богів (у філософії Платона земні речі і явища є лише еманациєю реальних, вічних, божественних ідей, а етичний ідеал передбачає своєрідне відновлення людиною богоподоби). Як зазначав Й.Лукач, тут уперше в історії релігії боги інколи стають людьми-богами, що після своєї смерті підносяться до становища богів (Геракл, Тезей та ін.) і «являють собою релігійне утвердження суб'єктивної активності людини». За тієї обставини, що над полісом як общиною громадян та общиною землевласників немає жодної вищої структури, обожнюється сам поліс: у культі відповідного бога-покровителя він прямо ототожнюється з цим богом. З такої картини світу зрозуміло, що цей «бог-поліс», будучи посередником між людьми, виступає для них і посередником у спасінні [Лукач 1984: 125–150]. Це й формує уявлення про служіння індивіда полісу як прояв служіння Вищому Благу, котре веде до безсмертя.

Тож греки почували й поводили себе досить вільно, а свої успіхи й невдачі часто заднім числом пояснювали настроєм богів та їхніми взаєминами на цей час. Сама ж можливість і необхідність інтерпретувати дії богів високо піднімала впевненість греків у власних розумових можливостях і здібностях, що сприяло розвитку мистецтва, філософії, науки. Тут уже доволі чітко вимальовувались медіуми комунікацій політики, економіки, науки, мистецтва, виховання зі своїми смислокодами, хоча виокремитись у самостійні соціальні системи ще не могли через відсутність відповідних медіа поширення комунікацій та необхідного соціального середовища.

Дещо подібні процеси розгорталися й у Римі. Місто Рим виникло одночасно з грецькими колоніями-полісами на Апеннінському півострові й багато в чому було на них схожим. Але, на відміну від них, Рим розгорнув зовнішню експансію, почав силою підкорювати собі інші міста-держави в Італії, а з III ст. до н.е. – й території за її межами. Він став величезною (в термінології А.Тойнбі – «універсальною») державою, а на рубежі нового тисячоліття він і внутрішньо почав перетворюватися з республіки в імперію. Тож якщо в Грецькій цивілізації багатофункціональний центр у політичній сфері був розосереджений по окремих полісах та їхніх органах влади, то в Римській над окремими містами (цівітас) підносилося головне місто-держава – Рим. На відміну від грецьких полісів, які процвітали завдяки розвитку ремесел, мореплавання, морської торгівлі, розквіт Риму був пов'язаний насамперед з війною, завоюваннями все нових земель і рабів (рабство було державним). Відповідним чином змінювалися й ціннісні орієнтири римлян.

Для римського громадянина найвищою цінністю виступала римська держава та її процвітання як умова процвітання кожного. Це зобов'язувало громадянина підпорядковувати свою діяльність інтересам Риму, спільному благу. Оскільки ж велич Риму залежала від успішності його воєн, то високо шанувалися войовничий дух, військова доблесть, військове мистецтво. Ревне виконання громадянського обов'язку та військового звитягу живив сформований ще на зорі цієї цивілізації «моральний кодекс» римлянина, що

включав такі чесноти як вірність (Риму і римлянам), благочестя, серйозність і твердість. Цінностями в Римі також були: розробка й тверде дотримання правових норм, що захищали інтереси держави і громадянина, ефективне управління державою, участь громадян у вирішенні державних справ (демократія), практична користь від занять науками й мистецтвами. Суспільне життя в Римі було досить упорядкованим і організованим на величезній території. Біля його витоків, як і в Греції, перебувала вільна особистість.

Коли сил і засобів для все нових завоювань виявилось недостатньо, то у військовому, економічному й моральному відношенні Рим почав надломлюватись і занепадати, аж поки в V ст. н.е. сам не став здобиччю варварів. Та якщо не смисли, то стилі його комунікативної системи були відтворені в державах нової, Західної, цивілізації, що виникли на його руїнах. 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» [Грант 2003: 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 на руїнах Західної Римської імперії були утворені германські варварські королівства. Вона продемонструвала настільки високу динаміку еволюції, що в ній відбулася зміна форм системної диференціації суспільства. Її історію до сьогоднішнього 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 своєю «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 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 («paganus») 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» [Вебер 1994: 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 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 для можливості вільного вибору), який переконував, що вона не вмере, проте 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 лица 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 богоподобності, 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. Приймавши 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 індивіда¹. 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

¹ 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.

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 невільниці 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 якість специфічне впорядкування складно організованого суспільства.

Ісус Христос у Своїй знаменитій Нагірній Проповіді не заперечує цих традиційних етичних правил, за порушення яких у 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 злому» («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 спражені 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, що суттєво відрізняло Святе Письмо християн від сакральних текстів інших релігій. Свого часу специфіку християнського морального ідеалу яскраво окреслив видатний російський письменник 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 [Толстой 1982: 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. Не випадково ж звернення Мартіна Лютера, Жана Кальвіна та інших богословів XVI ст. безпосередньо до Святого Письма поклало початок новому напрямку в християнстві – протестантизму. Але це стало можливим уже в умовах від-диференціації соціальних систем, в т.ч. релігійної, коли західноєвропейське суспільство стало втрачати ознаки традиційної цивілізації.

У той же час для формування такої цивілізації, з її ієрархічним упорядкуванням та універсальним медіумом комунікацій, було, принаймні, недостатньо накресленого в Новому Заповіті морального ідеалу християнина. Адже християнське віровчення орієнтує людину не на «втечу від світу» (як індійські релігії) чи «пристосування до світу» (як китайські), а на «виправлення світу», тобто вимагає від неї активної життєвої позиції. А для того, 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]. Тому церква старалася запобігти самотійному тлумаченню Святого Письма самими мирянами. Тільки в XIX ст. Католицька і Російська Православна Церкви дали офіційні дозволи на друкування Біблії народними мовами. Тулузький собор 1229 р. взагалі заборонив мирянам «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 [Кривелєв 1982: 249].

У період же очікування Другого Пришестя Ісуса Христа швидке зростання числа послідовників Христа (сьогодні всі християни разом становлять 34% населення планети [Янг 2000: 211]) вимагало подальшого розвитку християнства як суспільної системи комунікацій. 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 християнської Церкви, заснованої, як вважається, свв. апостолами в день П'ятидесятниці – на п'ятдесятний 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, яку ми можемо простежити аж до сьогодні, розрізняючи в ній смислові само-віднесення та іншо-віднесення комунікацій, а відтак виявляючи смислові медіуми комунікацій у трьох традиційних християнських цивілізаціях.

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 [Булгаков 1991: 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 впливало 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 Імення, 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 побудувати і смислові лінії іншо-віднесення 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) [Гьофнер 2002: 54–55].

У богословському сенсі дилема їх взаємин була своєрідно «розв'язана» в трактаті Отця Церкви Августина Блаженного «Про Град Божий» (поч. V ст.). Відповідно до логіки вчення Платона та неоплатоніків про еманацию божественних ідей та поширеної в християнстві метафізичної схеми «первообраз – образ» Августин сформулював концепцію двох градусів. На землі, як і на небесах, існують і перебувають у непримиренній боротьбі два гради. Небесні гради – це очолюваний Творцем небесний Єрусалим і царство впалого янгола (диявола). Земні гради є лише образами (відображеннями) своїх небесних первообразів як сакральних реальностей. Земною тінню першого є земний Град Божий (земний Єрусалим) – Церква і люди, що живуть «за Богом», а другого – держава і люди, що живуть «за людиною». Майбутнє – у закінченні земної історії людства й торжестві всесвітнього Царства Божого, коли земна частина Граду Божого зіллється зі своїм первообразом – горішнім Градом Божим, а земний град (упалого янгола) та його мешканці услід за дияволом будуть укинута у вічний вогонь. Отож для земної держави не може бути іншої прийнятної альтернативи, крім як підкорення Церкві [Див.: Андреева 2007: 72–75]. Тобто, задля спасіння тих, хто живе «за людиною», «Тіло Христове» мало інтегрувати в себе і преобразити «політичне тіло».

Бачення світу, засноване на ідеї еманации (сходження) нижчих, земних форм буття з вищого, божественного начала, додатково конкретизувалося в ученні Псевдо-Діонісія Ареопагіта про ієрархічну будову і небесного начала і його земних образів. Мета Ієрархії – в богоуподібненні та богонаслідуванні. Небесну Ієрархію очолює Свята Трійця, а дев'ять «чинів ангельських» розділені на три потрійні групи, розташовані в ній за ступенем близькості до Бога: Серафими, Херувими, Престоли – Господства, Сили, Влади – Начальства, Архангели, Ангели. Еманацией цього первообразу виступає земна церковна ієрархія. Вона теж побудована за тріадичною схемою: єпископи – священники – диякони, ченці – миряни – грішники. Ієрархія суспільного устрою, передусім «Тіло Христового», постає як непорушний, встановлений Богом принцип [Андреева 2007: 77–82].

Християнство, як і інші світові релігії, знайшло, таким чином, власне богословське обґрунтування ієрархічної будови цивілізації та сакральної влади в ній. Як на небесах існує єдиний порядок, підпорядкований Царю Небесному, так і на землі має бути єдиний порядок, підпорядкований одному священному правителю – Царю Християнському. Питання полягало лиш у тому, хто буде цим правителем – церковний чи світський ієрарх.

Звісно, будь-який світський правитель зацікавлений, щоб установлений ним порядок і його особа сприймалися підданими як сакральні, але тільки за умови, що він сам буде одновладним повелителем для Церкви і суспільства. Тоді він особисто і вся підпорядкована йому владна структура сприятимуть поширенню серед підданих даної релігії. Так і діяли імператор Риму Константин I Великий та його наступники, що прийняли християнство і зробили його державною релігією. Константин II прямо заявив (335 р.): «Не канон, а моя воля має бути законом для Церкви». А на IV Вселенському (Халкедонському) соборі 451 р. самі єпископи вже називали імператора «божественним всенайблагодієшим нашим повелителем», «царем первосвященником», «учителем віри» [Андреева 2007: 42]. Пізніше, головним чином у Візантійській цивілізації (Східній Римській імперії), закріпилося верховенство імператорів як намісників Христа. Вони «владною, дарованою Св. Трійцею» вводили в сан Патріархів. У православної богословській традиції ці взаємини підносили як «симфонію» двох влад, хоча насправді вважалося, що діяльність імператора торкається і душі і тіла людини, тоді як діяльність Патріарха – тільки душі. В той же час досягнуте тут оригінальне з'єднання двох «містичних тіл», коли глава держави фактично став главою Церкви (цезарепапізм), та вірність цього східного християнства, названого православним, рішенням Вселенських соборів закріпили такі його риси як ортодоксія, соборність, консерватизм, ірраціоналізм, пріоритет обрядовості. Далося взнаки й пряме сусідство зі східними суспільствами та культурами. Тут вибудувався єдиний релігійно-владно-економічний центр патримоніального типу, що своїми комунікаціями контролював общинну периферію й формував універсальний моральний медіум комунікацій.

Іншими виявились умови еволюції християнства та його взаємодії з державою в Західній Європі. Поділ наприкінці IV ст. єдиної Римської імперії на Східну (з центром у Константинополі) та Західну (з центром у Римі), а згодом і падіння останньої в V ст. під ударами різних племен германських варварів, котрі утворили свої окремі королівства, призвели до того, що Церква взагалі залишилась тут єдиною загально регіональною (вселенською, або католицькою) інституцією. Крім того, що Церкві ще належало християнізувати ці войовничі племена переможців-язичників, перед нею постали щонайменше дві важкорозв'язні проблеми, пов'язані з ієрархічністю будови нової цивілізації, що почала формуватися. Перша з них стосувалася конкуренції між Папою Римським і Патріархом Константинопольським за намісництво Христа в єдиній Церкві Христовій. Її ускладнював чинник верховенства над Патріархом з боку імператора, що міг претендувати й на світську владну гегемонію в західній частині Європи. Друга торкалася вже

вищості церковної чи світської влади в країнах Заходу: наявність багатьох світських центрів влади та лише одного релігійного унеможлилювали їх єднання за зразком візантійської «симфонії», а з верховенством влади Папи рідко який правитель міг погодитись.

Перша проблема втратила свою гостроту, коли Церква остаточно розділилась на Католицьку й Православну (1054 р.). А друга вилилась у різні види взаємного поборювання між Папським престолом і королівською владою, що тривало протягом багатьох 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 [Рудаков 2000: 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 ж такого «втручання» Церкви в людські справи випливала з того, що Святий Дух походить 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 впливали 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 (відпущення тимчасових покарань за вже прощені Богом у таїнстві примирення людські гріхи); про непорочне зачаття Діви Марії (народження без гріха Матері Божої); а в XIX 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» [Ле Гофф 1992: 254]. Знаходилися й компромісні рішення, як от у питанні спільної інвестиції (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. «Спроститись, щоб завоювати серця», – таким був вибір «християнської еліти» [Ле Гофф 1992: 109]. Але спрощення й конкретизація смислів сакральних текстів були рівнозначні додаванню нових смислових відтінків, які в Святому Письмі не відображені [Гуревич 1990: 380].

Це вже були спроби самої Церкви власноруч регламентувати суспільне й особисте життя через релігійну комунікацію та формування відповідного універсального медіуму моралі. В іншо-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» [Гуревич 1984: 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 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 [Барг 1987: 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 моральними установками 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 [Гуревич 1984: 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) [Гуревич 1990: 27–30]. Така «встановлена Богом» тріадична система вказувала на символічну єдність усього суспільства та взаємодоповнюваність трьох станів і сакралізувала статус кожного з них. Вона, звісно, найвище ставила саме духовенство, але тепер воно здобуло моральні підстави виступати третейським суддею й захищати третій стан від надмірного його гноблення другим станом (феодалами). 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 Своєму 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. Для більш глибокої перебудови всіх суспільних комунікацій у Церкві не було можливостей. Адже доводилось завойовувати уми й серця людей у протиборстві з загальним комплексом язичництва, яке до подібних «засуджуваних явищ» ставилось нейтрально, якщо не позитивно. До того ж, християнські сакральні тексти не передбачали впровадження докладної регламентації життя людини й так чи так визнавали примат її свободи вибору.

Тому 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. Названі цінності були укорінені в традиціях германців і закріплені в їхніх героїчних епосах, піснях, легендах. Для регулювання цих міжособистісних стосунків застосовувалося германське звичаєве право та запозичувалися норми римського права. 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» [Мизес 2001: 40]. Релігійні ж християнські 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: 1. Договірний характер васально-сеньйоральних відносин при взаємних зобов'язаннях сеньйора і васала (васал був договірним слугою сеньйора, в т.ч. й короля, причому міг укласти договори одночасно з різними сеньйорами). 2. Багатоцентровість системи владарювання (кожен дворянин-феодал самостійно здійснював усю повноту влади в своєму феоді). 3. Становий характер монархії (державна влада фактично належала всьому станові дворянства, а король був лише «першим серед рівних»). 4. Поява з певного часу парламентів як органів станового представництва від дворянства та духовенства (значно пізніше – і «третього стану») при здійсненні державної влади. Таким чином, щонайменше представники вищих станів не тільки не контролювалися жорстко державою, а й влада правителя значною мірою від них залежала.

Схожою була ситуація й у сфері економічних відносин [Барг 1991(І): 80]. Тут головними особливостями комунікацій були: 1. 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.: Элиас 2001 (II): 66–67]. 2. Переважання майнової (земельної) залежності селян-кріпаків від феодалів над їхньою особистісною залежністю (створювалися передумови для договірних відносин між ними). Таким чином, і в економічній сфері тут фактично не було підстав для виникнення патримоніальної держави східного типу. Державність у Західній Європі від початку формувалася на договірних засадах, з урахуванням інтересів тієї чи іншої кількості людей.

Але устрій Західної цивілізації середньовіччя не вичерпувався ієрархізованим і структурованим феодалним аграрним суспільством. У певній автономії від феодалної державної структури існували й розвивалися міста як окремі комунікативні спільноти. 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. «Міське повітря робить людину вільною», – говорили про себе городяни. За сприятливих зовнішніх умов міста могли стати рушіями трансформації європейського суспільства. А в умовах традиційного середньовічного 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» [Ле Гофф 1992: 276].

В цілому ж поділ європейського суспільства на стани та різноманітні міські *universitas* зі своєю внутрішньою ієрархією та власними моральними кодексами, так чи інакше підпорядкованими загальносуспільному християнському медіуму моралі, дозволяє нам розглядати його системну диференціацію як стратифікаційну. Але стратифікація була своєрідною: більше горизонтальною, аніж вертикальною (передусім у міських *universitas*), більше людською, професійною, аніж божественною чи космічною, а крім того, принципово допускався перехід індивідів з однієї групи до іншої – чого варте було одне формування складу католицького духовенства (безшлюбного!) лише з вихідців із інших станів. Внутрішня інтегрованість цього суспільства була скоріше позірною. За своїм світоглядом і світовідчуттям воно було зорієнтоване не на замикання всередині себе, а на активне освоєння зовнішнього світу. Тим більше, що й християнська комунікація постійно нагадувала Божу заповідь першим людям: «Плодіться й розмножуйтеся, і наповнюйте землю, оволодівайте нею» [1 М. 1:28].

Поступово, але все інтенсивніше освоювалось навколишнє природне середовище. Для розвитку господарства природно-кліматичні умови Західної Європи були сприятливими: півострівне розташування неподалік від теплої

течії Гольфстріму, відносно тепла й коротка зима та тривале літо, оптимальна кількість атмосферних опадів, достатньо родючі ґрунти. Це, з одного боку, спонукало активно розвивати аграрне виробництво, а з іншого, – робило його досить ефективним. Тож нововведення в аграрному виробництві на зламі I – II тис. н.е. – перехід до трипілля та багатопілля, широке застосування органічних добрив завдяки розвиткові тваринництва, використання залізного плуга, водяного млина тощо – збільшували врожайність і створювали деякий надлишок сільськогосподарської продукції. Зростала чисельність населення, збільшувалось багатство панівних верств. Розвиток же торгівлі сільськогосподарською продукцією в містах призводив до зростання самих міст, міського ремісництва й торгівлі. Як наслідок, розширювалася грошова економіка з її універсальними властивостями.

Вже пізніше, в добу Пізнього середньовіччя (XIV–XV ст.), ряд винаходів помітно змінив вектор техніко-технологічного розвитку даної цивілізації. Так, поява механічного годинника сприяла раціоналізації ремісничого виробництва на основі врахування (і скорочення!) часу, необхідного для здійснення тих чи інших виробничих операцій, впровадженню спеціалізації й кооперування праці, виникненню на цій базі мануфактур і зростанню мануфактурного товарного виробництва. Поява пороху здійснила революцію в військовій справі та військово-промисловому виробництві. Поява компасу призвела до такої ж революції в мореплаванні, одним із наслідків якої стали Великі географічні відкриття, що з часом забезпечили притік із Америки золота, яке послужило первинному накопиченню капіталу в європейських країнах. Нарешті, поява книгодрукування створила принципово новий засіб поширення комунікацій і сприяла системній трансформації всього західного суспільства. Дуже показово, що й механічний годинник, і порох, і компас, і книгодрукування в більш ранні часи з'явилися у Китаї, але революційних змін у виробництві та інших сферах суспільного життя в Китайській цивілізації вони не спричинили. На Заході ж вони викликали такі зміни, оскільки в певний час вписалися в більш глибокі суспільні перетворення.

Свої наслідки мала й зовнішня експансія Західного світу. Католицька Церква була занепокоєна, з одного боку, пануванням арабів-мусульман на Піренейському півострові й у Палестині та їх наступом на Візантію, а з іншого – постійними міжусобними війнами в самій Європі й періодичним ослабленням свого впливу на суспільно-політичні процеси. В XI–XIII ст. вона виступила ініціатором хрестових походів за «визволення Гроба Господнього» в Єрусалимі, які мали консолідувати європейське суспільство під проводом Церкви. Походи (їх було вісім) кінцевої мети не досягли, але їх результатом стало усвідомлення європейцями цінностей земного життя й діяльності, причому в контексті якраз «служіння Господу», а також безпосереднє знайомство західних європейців з іншими культурами – православною та мусульманською, що підштовхнуло процеси оцінки й переоцінки самої культури Заходу. Крім того, за два століття налагодилась інтенсивна торгівля італійських міст-республік зі Сходом, а на Захід

прийшло багато збережених творів античних авторів, в т.ч. завдяки перекладам арабською мовою.

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 вдалу назву дав Ж. Ле Гофф: «З небес на землю» [Ле Гофф 1991]. 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 та багато інших подібних тем визначили обличчя Відродження XIV–XVI ст.ст. Слід лише зауважити, що ці комунікації здобули розвиток не на античному, а на християнському ґрунті, в конкретних умовах Європи, де розпочинався процес структурних цивілізаційних змін. Художники, скульптори, поети, письменники, музиканти, науковці почали виявляти підвищений інтерес до людини, її земного повсякденного життя, її прагнень та уподобань.

У системі середньовічних комунікацій відбулася знаменна подія: зміна самої позиції спостереження за людиною. Раніше це була позиція Євангельського вчення. Звичайна людина вважалася апріорі грішною й гідною зневаги, а зображувати й шанувати можна було тільки особливу людину – «святого». Тепер же точка спостереження змінюється. Це вже позиція спостереження самої людини за собою й своїм зовнішнім світом, до якого входять і Бог, і Євангельське вчення. Тоді 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» [Барг 1987: 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.: Еліас 2001 (I): 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. Суспільно-політичні (й економічні) передумови формувалися в умовах становлення в Європі політичних режимів абсолютистського типу, що спиралися на міста.

Західноєвропейські міста зростали насамперед завдяки розвитку торгівлі й міського ремесла (з часом – мануфактурного товарного виробництва). Отже, для свого подальшого розвитку й навіть збереження власного існування вони потребували зовнішньої безпеки (насамперед захисту від сваволі місцевих і сусідніх великих феодалів-землевласників) та розширення ринків для вільного просування вироблених у містах товарів, чому також перешкоджали міжфеодальні кордони, митниці тощо, які встановлювали вздовж своїх володінь все ті ж феодали-землевласники. Такий захист і вільний ринок могла забезпечити лише дуже сильна королівська влада.

Зі свого боку, сама королівська влада прагнула до самостійності й подолання фактичної залежності від васалів-дворян (тих же феодалів), що складали її військову й адміністративну силу, але все частіше поводити себе відповідно до своїх власних інтересів. Вона потребувала створення власних збройних сил, адміністративної, судової й фіскальної системи, для чого їй були необхідні нові й стабільні джерела фінансування. Таким джерелом могли стати міста, що швидко багатіли, міське виробництво й торгівля, але лише за умови забезпечення їхнього подальшого розвитку та дотримання державною владою певної міри в оподаткуванні, щоб цей розвиток і збагачення міст продовжувались.

Своєрідний компроміс королівської влади та міст уможливив виникнення в XV–XVI ст. у європейських країнах абсолютної монархії – необмеженої централізованої державної влади короля. Вольності (і сваволя) дворян-феодалів були обмежені, міжфеодальні кордони знищені, що сприяло виникненню національних ринків, центральні державні інституції зміцнені. Зацікавлена в подальшому зростанні фінансових надходжень абсолютна монархія вже сама сприяла розвитку виробництва (в т.ч. мануфактурного) й підприємництва, встановлюючи прийнятні для міст загальносуспільні «правила гри». У своїй «Осені Середньовіччя» голландський історик Й.Гейзинга назвав цей час «князівсько-міським періодом Середньовіччя», коли панівними чинниками в державному й суспільному житті стають «торгівельна могутність бюргерства й оперта на неї грошова могутність державця» [Хейзинга 1995: 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 [Елиас 2001 (II): 180–210]. Таке «змішування» соціальних форм різного змісту й походження ламало традиційну архітектуру середньовічного суспільства. Розчищалось поле для поступової від-диференціації 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» [Токвіль 2000: 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.Макиавеллі «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» [Макиавеллі 2002: 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, що в усіх традиційних цивілізаціях була їх внутрішньою скріпою й через мораль регулювала все суспільне життя. Перші спроби реформування Католицької Церкви мали місце в XV ст., але найрішучіший крок зробив у 1517 р. німецький священик Мартін Лютер, який виступав із 95 тезами проти продажу індульгенцій, що став поширеною практикою Церкви. Він заперечував здатність Церкви впливати на долю душі людини після смерті й заявляв, що людина може виправдати себе перед Богом лише своєю особистою вірою, і Церква тут не може бути посередником. Він переклав Біблію німецькою мовою й надрукував її масовим тиражем, щоб кожна людина могла звіряти свої дії зі Святим Письмом. Після спроби Церкви відлучити Лютера з протестом проти її дій виступили німецькі князі, через що новий рух отримав назву протестантизму. Суть учення Лютера (лютеранства): 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.

Наступним, ще радикальнішим кроком у Реформації став кальвінізм – учення женецького архієпископа Жана Кальвіна. Суть кальвінізму 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. За логікою, це повинно було б підірвати всяку життєву й суспільну активність людини. Вийшло ж якраз навпаки. Протестанти-кальвіністи почали демонструвати надзвичайно високу трудову й підприємницьку активність, прагнучи до постійного успіху в земному житті. Вони обмежували власне споживання, а всі доходи вкладали в нове виробництво.

Саме діяльність протестантів заклала духовні, а значною мірою – й ментальні, основи європейського капіталізму. Чому? Віруюча людина над усе хоче знати свою кінцеву долю, якщо вона вже визначена, а тому в усьому, що з нею відбувається, шукає докази своєї обраності для спасіння на Страшному Суді. Вона вірить, що праведність та безгрішність її життя, успіхи в її діяльності, до якої, очевидно, й призначив її Бог, самі по собі слугують доказами її обраності. Це й стимулювало підприємливість, трудову активність протестантів. Якщо протестант досягав успіху, то й у його очах, і в очах оточуючих він поставав Божим обранцем. При цьому успіх не міг бути одноразовим, мав бути постійним і щоденним, а тому, заробивши будь-який гріш, він 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» [Вебер 2002: 174].

Це відкривало шляхи для самостійного становлення віддиференційованих 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 [Шоню 2005: 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. [Назарчук 2006: 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 розвивалося на комерційній основі, а тому орієнтувалося 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» [Мак-Ніл 1993: 22].

Вільне ж під'єднання все нових 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, що становила в стратифікованому середньовічному суспільстві панівну владно-економічну верхівку, вже після утворення абсолютних монархій вивільнилась від виконання традиційних військових функцій, а для її власності виникли загрози з боку економічного класу буржуазії, а потім і держави. Вона ще довго боролась за збереження свого привілейованого статусу, поки не була позбавлена його внаслідок революцій XVII–XIX ст., котрі затвердили демократичні форми здійснення влади. Водночас велика частина дворянства сама почала активно включатися в комунікації функціональних систем, що формувалися, 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 внаслідок революцій або ж допущення хоча б частини соціальних груп до управління державою поступово затвердились демократичні принципи політичного устрою: виборність влади; розмежування влади між трьома гілками (виконавчою, законодавчою, судовою); широке (у XX ст. – загальне) виборче право; конкуренція політичних партій як виразників інтересів різних соціальних груп; утвердження, врешті-решт, громадянського суспільства, спроможного розв'язувати суспільні проблеми без участі держави, на основі тільки взаємин самих індивідів чи їх об'єднань. Одночасно здобула власний розвиток правова система як сукупність правових норм, інститутів і галузей права. У Західній цивілізації вона поділялась на два типи: романогерманський, у якому основними джерелами права є законодавчі акти, та англосаксонський, де поряд із такими актами є джерелами судові прецеденти. Вершиною правотворення стало ухвалення Конституцій, що врегульовують функціонування й самої влади.

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. Основними економічними «класами» стали підприємці, наймані робітники та численний середній клас. Впливовими соціальними групами були також службовці, в т.ч. державні, дрібні підприємці, особи вільних професій, менеджери, залишки селянства та ін.

У сфері виробництва прискорений розвиток виробничих технологій вилився у створення спочатку різного роду станків, що замінювали ручну працю, й мануфактур, що поєднували спеціалізацію й кооперування праці, а

потім – в утвердження великого машинного виробництва, технічний та організаційний рівень якого постійно зростає.

Відбувався раніше вже нами описаний інтенсивний розвиток науки, сконцентрованої на пошуку істини. Доречно тільки зауважити, що пошук істини наука успадкувала від релігії, щоправда, через ряд етапів. На кожному з них істину бачили по-різному. В культурі середньовіччя: істину знає тільки Бог, церква може наблизитися до неї; у культурі Відродження: істинною є думка кожного; у протестантизмі: істинним є лише те, у що вірую; нарешті, в новоєвропейській науці: істинним є те, що може бути доведено.

Таким же чином формувалися й решта функціональних систем. Віддиференційовані функціональні системи вже достатньо викристалізувались у ХІХ ст. Практично в усіх них поряд із системами інтеракцій діяли впливові системи організацій. Це, між іншим, означало, що стара християнська морально навантажена понятійність із її кодом розрізнення «повага/неповага», «добре/зле» була непридатна 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-обґрунтованих, вільних від зобов'язань суб'єктивних прав, теорії любові як пристрасті, прагнення економічної вигоди та нічим не обмеженої наукової цікавості [Луман 2009: 89]. Подібні теорії слугували самоописами відповідних функціональних систем, отримували філософське забарвлення і з ХVІІІ ст. набували все більшої популярності. У ХІХ 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 «гетероархічній» 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» [Токвіль 2000: 9]. З цієї причини російський соціолог О.О.Зінов'єв назвав людину Заходу «надлюдиною», тобто людиною, що вже позбулась багатьох якостей людей традиційної культури [Зиновьев 1995: 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 головно 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. Тож для свого успіху повинна була відповідати рівню культури масових споживачів інформації, логічно обґрунтовувати й історично виправдовувати становище індивіда, вселяти в нього віру в своє майбутнє, а головне – формувати відчуття єдності суспільства на ґрунті солідарності індивідів, їх патріотизму та особистої відповідальності за майбутнє країни.

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 [Манан 2005]. Ліберальні погляди на людину та її життя в суспільстві ґрунтуються, перш за все, на ідеях свободи особистості та суспільного договору. Ідея свободи індивіда є визначальною для лібералізму. Корініться ж вона в політичній культурі ще Античної цивілізації та християнській концепції свободи вибору. Лібералізм же виводить свою ідею свободи людини – чи як творіння Божого, чи як творіння природного, але

завжди трансцендентального «неподільного» суб'єкта – з її невід'ємних природних прав, які, власне, і роблять її вільною.

Англійський філософ XVII ст. Дж.Лок, котрий вважається засновником лібералізму, стверджував, що фундаментальними природними правами особистості, котрі забезпечують її свободу, є три взаємопов'язані права: право на свободу (право вільно мислити, діяти тощо); право на життя (право самостійно розпоряджатися своїм життям, тілом, здоров'ям); право на власність (право мати незалежні більше ні від кого засоби до існування). При цьому в ліберальній (західній) інтерпретації свобода завжди розумілася насамперед як «свобода для» (для самореалізації особистості, реалізації її власних інтересів тощо), тоді як, наприклад, у культурі Євразійської цивілізації свобода здебільшого тлумачилася як «свобода від» (від зовнішнього контролю, диктату державної влади тощо).

Логічно поставало запитання: якщо люди за своєю природою є вільними особистостями з цілою низкою природних прав і не повинні терпіти насильства над собою, то як же вони організовуються в суспільство, як виникають влада, держава, закони, що хоч там як, а таки регулюють і контролюють дії людей? Новоевропейська філософія джерелом влади й самої суспільної організації проголошувала суспільний договір між людьми. Але й це не була власна ідея лібералізму. Ще на зламі XVI–XVII ст. іспанський католицький філософ Ф.Суарес відстоював ідеї про походження державної влади з суспільного договору між самими віруючими та про народний суверенітет. За ліберальною концепцією, з метою задоволення індивідуальних інтересів та забезпечення прав і свобод кожного, люди начебто укладають між собою договір про те, що вони передають своє природне право керувати собою одній особі чи декільком (багатьом), на деякий час чи назавжди, на певних умовах чи безумовно. Свідомо ж позбавивши себе цього права, вони спільно зобов'язуються тепер підкорятися тому, кому вони це право передали. Саме з ідеї суспільного договору випливають і законослухняність самих громадян європейських країн, і наявність в останніх різних форм правління.

Уже в XVII ст. виникли три різні концепції суспільного договору. 1. Т.Гобса: люди, що в природному стані вели війну всіх проти всіх, для самозбереження передали повністю й назавжди право управління собою одній особі (концепція договірного походження абсолютної монархії). 2. Дж.Лока: людей у природному стані характеризувала рівність, відтак, щоб зберегти рівність із собою, котрій вони передали право керувати собою, люди обмежили її у використанні цього права, встановивши закони й для неї (концепція договірного походження конституційної монархії). 3. Б.Спінози: людей у природному стані характеризують наявність розуму, здатність оцінювати й переоцінювати свої інтереси та зміст влади, відтак вони передають право керувати собою одній особі чи групі осіб лише на деякий час, періодично повертаючи його й передаючи іншим (концепція договірного походження демократичної республіки). Ідеї забезпечення максимальної

свободи особистості та розбудови справедливого процвітаючого суспільства лягли в основу просвітницького проекту ідеального суспільного устрою.

Та якщо лібералізм лише недооцінював процеси диференціації суспільства на функціональні системи, то дві інші ідеологічні течії з «перехоплюючою» семантикою їх не просто ігнорували, а й свідомо чи несвідомо протидіяли їм у своїх комунікаціях. 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» [Андерсон 2001: 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» [Луман 2009: 300]. А луманівська теорія якраз і спрямована на виконання цього завдання.

4.4. 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.: Іваницька 2001]. В інших – до курсу історії країн Азії, Африки та Латинської Америки, наголошуючи на їх типологічній схожості, пов'язаній з «колоніальним минулим» [Див.: Кириченко 2002: 162; Головченко 2006: 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 єдиний 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. Тож проведення паралелей в її історії та історії Сходу має серйозні підстави. Відомий російський сходознавець 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 [Васильєв 2001: 25].

Водночас важливим є й інший бік справи, а саме те, що іспанцями й португальцями сюди була перенесена європейська культура, що тут панує релігійна система католицизму, яка свого часу сформувала культурно-цивілізаційний лик Західної Європи, що історично ця цивілізація формувалась і розвивалась у тісному зв'язку з піренейськими державами та з іншими країнами Заходу. В.Г.Хорос, наприклад, стверджує: «Навряд чи можна говорити про особливу латиноамериканську цивілізацію. Тут не

відбулося органічного синтезу аборигенної та європейської культури, перша була по суті задавлена другою» [«Цивилизационная модель»... 1995: 124]. А аргентинський історик Р.Зоракін Беку особливо підкреслює, що Іспанія, не скуплячись і не вимагаючи нічого навзаєм, подарувала Америці «свою тисячолітню цивілізацію, сповідну релігію, кастильську мову, розроблене для Індій право, свій спосіб життя, свої товари й свої технології» [Zorraquín Vesu 1992: 39]. Тому ряд авторів говорять про «історичну тавтологію», тобто «відтворення» того, що вже було чи в Європі (принаймні на Іберійському півострові), чи в доколумбовій Америці [Див.: Шемякин 1998: 81-82].

Однак більш поширена думка про самотність цієї цивілізації. Так, С.Гантінгтон стверджує: «Хоча Латинська Америка і є нащадком європейської цивілізації, вона еволюціонувала зовсім іншим шляхом, ніж Європа та Північна Америка. Культура там кланова й авторитарна, що в Європі проявилось значно слабкіше, а в Північній Америці не проявилось взагалі» [Хантінгтон 2003: 56–57]. І хоча деякі латиноамериканські автори засуджують цю його позицію [Див., наприклад: Paso 2003], вона співзвучна підходам багатьох інших латиноамериканських [Див.: Концепции... 1978; Сеа 1984] і сучасних російських дослідників.

Утім, факт залишається фактом: цю цивілізацію неможливо вивчати як більшість інших цивілізацій – через її неповторну релігійно-філософську систему комунікацій. Філософську рефлексію, що потребує значущої інтелектуальної поживи, тут, за образним висловом М.Мамардашвілі, чекає... «порожнеча» [Див.: Мамардашвили 1991: 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». Підходячи до її вивчення з певною обережністю, Ю.В.Павленко застосовує формулу «латиноамериканська цивілізаційна спільність», зазначаючи, що її «поки що немає достатніх підстав вважати окремою цивілізацією, при тому що, можливо, вона незабаром і набуде такого статусу» [Павленко 2004: 696-697]. А О.Джеджора пише, що досі «не вирішено, чи можна відділяти як окремі африканську і південноамериканську цивілізації» [Джеджора 1999: 8]. Інші вчені часто прямо вказують на незавершеність формування цієї цивілізації [Слинько 1994: 17], на складний «симбіоз» у ній двох культур замість їхнього синтезу [Шемякин 2001(I): 347], її пограничний характер [Семенов 1994: 30–31; Шемякин 2001(II)], її культурну антиномічність [Шилз 1998: 173].

Зрозуміло, що подібний різнобій у трактуваннях історії даної цивілізації (а їх діапазон значно ширший) зумовлений різними авторськими точками спостереження за нею. Ми ж звернемось 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.: Гончарова 2003]), а по-друге, самі ці системи були зруйновані європейськими завойовниками. Що ж стосується релігійно-моральної системи останніх – християнства (католицизму), – то вона вже розглядалась.

До XVI ст., коли почалося іспанське завоювання, в Америці існували щонайменше три достатньо сформовані цивілізації: майя й ацтеків у Мезоамериці та інків в Андах, а також почала формуватися цивілізація чибча-муїсків на Боготинському плато (нинішня Колумбія). Майяська цивілізація, що досягла розквіту в VII-IX ст., тепер перебувала в занепаді, проте її міста-держави на Юкатані багато в чому зберегли її колишні культурні досягнення. Ацтеки в Центральній Мексиці впевнено нарощували свою силу та вплив у очолюваній ними федерації трьох міст-держав. А інки створили в XV ст. під своїм управлінням величезну імперію Тауантинсуйю («Країна чотирьох з'єднаних між собою сторін світу»), що простягалася від південної Колумбії на півночі до північно-західної Аргентини й центрального Чилі на півдні.

Кожна з цих цивілізацій мала неповторне обличчя. Але в цих суспільствах панувала одна форма системної диференціації – на центр і периферію з чіткою тенденцією до стратифікації. Багатофункціональний центр був представлений патримоніальною державою, що інтегрувала й регулювала відносини самодіяльних, але розрізнених первинних груп (общин), була верховним власником землі й інших ресурсів, перерозподіляла на свій розсуд додатковий суспільний продукт. Її уособлювала священна фігура правителя, котрий був верховним жерцем і суддею. В суспільних комунікаціях така держава поставала надсуспільною, космічною силою, а правитель – божеством поряд з іншими богами – покровителями окремих родів, місцевостей, рослин, тварин тощо. Так, Сапа Інка як Син Сонця покликаний був здійснювати зв'язок між верхнім рівнем Всесвіту (простіше кажучи, Небом) і середнім (Землею) [Галич 1990: 372]. «Батьком і матір'ю» ацтекського правителя – тлатоані – вважалися Сонце й Земля, а його діяльність з управління земними справами уявлялася невід'ємною частиною загального божественного порядку. Він зобов'язаний був, забезпечуючи земне життя, дотримувати аграрного культу, викликати дощі, стежити за рухом Сонця тощо [Баглай 1998: 327]. Таке сприйняття держави й правителя закріплювало в менталітеті маси індіанського населення стійкий стереотип покірності владі та схильність до її обоження.

Іншим найважливішим елементом космічного порядку вважалася територіальна (сусідська) община, що успадкувала від родової общини та клану тісний зв'язок із вітальними силами природи, духами-заступниками, «вбудованими», в свою чергу, як і держава, в божественний світопорядок. В общинах практикувалися приблизно рівне землекористування, широко розвинута взаємодопомога, а нерідко – й колективна праця [Див.: Де Ланда 1987: 70]. Остання найчастіше застосовувалася при виконанні повинностей перед державою та храмами. Так, в імперії інків близько двох третин усього

врожаю збиралося на землях Інки (тобто держави) і Сонця (тобто храмів). На цих землях вся община – айлю – працювала колективно, однак тільки після того, як кожна родина попередньо збере врожай на своїй ділянці. Така праця, як частина сакрального порядку, вважалася самозрозумілою річчю й кожен трудився в міру своїх можливостей [Галич 1990: 358–361]. Існувала й примусова трудова повинність – міта, коли чоловіків у віці від 25 до 50 років направляли на термін до 3 місяців на роботу в шахті, посадку коки, будівництво шляхів, військову службу, щоправда, лише в райони, звичні для них за кліматичними умовами. Схожі функції виконувала й ацтекська община кальпуллі [Баглай 1998: 301–306].

Внутрішня єдність і певна сакралізація общин, наявність у них кола таких же сакралізованих обов'язків перед державою та храмами, а через останніх (точніше, через здійснювані ними жертвоприносини) – перед вищими божественними силами, породжували замкнутість общин і їхню відокремленість одна від одної. Інші соціальні групи, з іншими професійними та сакральними обов'язками (жрецтво, чиновники, торговці, ремісники) теж були відособлені й мали успадковуваний з покоління в покоління суспільний статус. У результаті цієї стратифікації виникала ієрархічна соціальна градація, на самому низу якої перебували великі групи позбавлених певного соціального статусу осіб, що перебували в служінні у общин чи окремих родин, та рабів. Особистість розчинялася в спільності, і водночас усі статусні групи були залежними від держави та її правителя. Інакше кажучи, суспільства Нового Світу були схожими передусім з такими найдавнішими цивілізаціями Сходу як Давньоєгипетська, Давньомесопотамська, Індська, Інська. Ю.В.Павленко цілком слушно зазначає, що всі цивілізації доколумбової Америки «демонструють давньосхідний шлях розвитку» [Павленко 2004: 541].

Підлеглисть людини відразу декільком «порядкам» (регламентам) – сакральному, державному й заснованому на стародавніх звичаях общинному – певною мірою обмежувала технічний і технологічний прогрес індіанських суспільств, але водночас сприяла їхнім найвищим культурним досягненням. Досить лише назвати вражаючі нашу уяву піраміди, астрономію, писемність, двадцятіречне обчислення у майя, величні міста й чинампас (плавучі городи) в ацтеків, прокладені дороги, чудові палаци, вузликове письмо в інків, ювелірну техніку в чибча-муїсків. Вирощування кукурудзи, картоплі, помідорів, квасолі, гарбузів, какао, соняшника, тютюну та інших продуктів після відкриття Америки широко розповсюдилося й у Старому Світі. Підкоривши собі індіанські суспільства, іспанці вміло скористалися у своїх цілях і з «порядків», що в них існували, і з технічних навичок індіанців.

А з яким цивілізаційним «надбанням» ішли в Новий Світ самі піренейські держави? Іспанія та Португалія належали до Західної цивілізації й один час навіть «задавали тон» у становленні на європейському континенті нової політичної культури. Саме там, наприклад, виникли перші станово-представницькі установи – кортеси. Їхня поява була викликана прагненням

королівської влади заручатися підтримкою дворянства й міст, чия політична активність значно зросла в умовах реконкісти – «відвоювання» Піренейського півострова у мусульман. Та цивілізаційні шляхи цих країн і Західної Європи згодом розійшлися. Якщо в суспільствах більш північних країн розпочався процес диференціації на функціональні системи, то на Піренейському півострові він загальмувався й де в чому пішов у зворотному напрямі, суспільство, за висловом Т.Парсонса, «застигло на ранній стадії модернізації» [Парсонс 1998: 98]. Причин було декілька. Реконкіста сприяла значному посиленню ролі держави, яка займалася перерозподілом власності на відвоєнованих територіях, а з початком колонізації Америки сконцентрувала у своїх руках всі важелі управління колоніями (через королівську Раду зі справ Індій) і канали торговельно-економічних зв'язків із ними (через порт і Торговельну палату в Севільї). Віддавши ж пріоритет одержанню від колоній доходів, що потім спрямовувалися на закупівлю необхідних товарів і продовольства в Голландії, Англії й інших країнах, вона спровокувала поступовий занепад виробництва в самій Іспанії.

Унаслідок повстання комунерос (1520 р.) зруйнувався союз абсолютної монархії з містами, упала роль кортесів і міських муніципалітетів, використання державної влади ставало все більш безконтрольним. Крім того, Католицька Церква, що в Європі зазвичай конкурувала зі світською владою, в Іспанії ще в XV ст. була підпорядкована (за згодою Папи Римського) королівській владі. Вона була могутнім ідеологічним знаряддям у руках держави, а введена тоді ж інквізиція – дієвим інструментом у боротьбі проти її реальних чи мнених ворогів і всякого інакомислення. Після початку Контрреформації інквізиція по суті стала частиною державного апарату й піддала жорстоким гонінням «єретиків» та «іновірців» – протестантів, морисків, євреїв, що були, між іншим, найпідприємливішими елементами населення.

Таким чином, цивілізаційний розвиток Іспанії з XVI-XVII ст. також мав багато схожого з суспільствами Сходу. Ш.Ейзенштадт прямо вказує на патримоніальний характер держави в Іспанії та Португалії [Эйзенштадт 1999: 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» [Маркс 1962: 410]. Було законсервовано те, що П.Тілліх називав «середньовічним напівколективізмом» – «можливістю бути частиною», але не «можливістю бути собою» [Тілліх 1994: 105–106]. Зберігалися корпоративістські традиції общин, цехів та гільдій, що тільки посилювало подальшу стратифікацію суспільства. Крім того, реконкіста 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» [Zea 1960: 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. Були захоплені землі, де, за різними оцінками, проживало від 20 до 80 млн. індіанців. Загальне ж число конкістадорів, за підрахунками, не перевищувало 4–5 тис. осіб [Кофман 2004(II): 83]. «Трьома секретами» їхнього успіху В.Мак-Ніл називає глибоко укорінені в них задержуватість 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 [Мак-Ніл 2004: 738]. У конкістадорах 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.: Кофман 2004(I)].

Вони вірили в божественне призначення своїх дій. Вони знищували «язичницьку державу», замінюючи її владу своєю власною; викорінювали «язичницьку віру», спалюючи священні книги, руйнуючи храми й інші місця поклоніння божествам; винищували десятками тисяч «язичників», скоріше, щоправда, зі страху за власне життя. Матеріальні ж багатства – вироби з золота й срібла – вони безсоромно грабували, вважаючи їх, як і індіанців-рабів, своєю «законною» воєнною здобиччю. 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 [Культура... 2000: 51].

Давні індіанські цивілізації були зруйновані, чисельність корінного населення незабаром скоротилася в 5–10 разів, головним чином через хвороби, завезені європейцями. Колишні держави (там, де вони вже існували) замінила влада іспанської корони, а колишнє жрецтво – католицьке духівництво. 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» [Тойнбі 1995(II): 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 [Кинжалов 1991: 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 [Zea 1960: 162]. Зі свого боку, держава, як верховний власник землі й праці індіанців, намагалася зберегти індіанські общини і створювала т.зв. «ресгвардос» (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 [Zotgaquín Vesu 1992: 31].

Загалом же від патримоніальної держави залежали всі категорії жителів колоній, тоді як на владу самі 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 [Langnas 1965: 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 над неосяжними територіями не могла бути ефективною й всеохоплюючою, а тому переважна 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, перетворюючись на справжню олігархію [Див.: Руджиеро 1993: 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 своєрідної 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 [Гризингер 1999: 125–129; Геблер 2003: 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. [Liévano Aguirre 1972: 218]. Тоді ж почали частіше зганяти індіанців із декількох ресгуардос в один, а «вивільнені» землі продавати на торгах [Delgado 1976: 177; Liévano Aguirre 1972: 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 [Нерсесов 1997: 314]. Пізніше до шахт і копалень додалися плантації з вирощування лише певних культур, що закріпило монокультурний характер економіки в країнах Латинської Америки. Подібну політику в Бразилії проводила й Португалія, отримуючи великі фіскальні доходи від процвітаючого в колонії 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 [Langnas 1965: 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 Боголюдський образ Ісуса Христа й

догмат Св. Трійці, що не мали аналогів в індіанських культурах, сприймалися важко [Див.: Шемякин 1994: 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 [América... 1977: 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 маскуванням старих культів, щоб уникнути переслідувань з боку іспанців [Duque 2003]. 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» [Identidad... 1998].

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 XVIII ст. «першою американською конкістою в мистецтві» [América... 1977: 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 в єдиному природному середовищі й у певному протиставленні решті світу. Цей природно-географічний чинник, спільний для індіанців (повністю адаптованих до нього) та іспанців, 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 самого з'єднання культур не відбувалося, а європейці від початку масової колонізації становили абсолютну більшість населення (майбутні Аргентина й Уругвай XVII ст.), будучи, згідно класифікації Д.Рібейро, «трансплантованими» (переселеними) народами [Ribeiro 1976: 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, то стане очевидною і спільність долі населення колоній, і неминучість поступового 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 усіх 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 ізольованості 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 [Валлерстайн 2001: 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., наприклад: Zea 1990: 81–82, 241–242; Павленко 2004: 595–605; Шемякин 1996; Современная... 2000(І): 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 багатого креольського 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, котрі, особливо Іспанія, перебували в економічній залежності від країн найбільш розвинутого капіталізму. 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.: Ward 1779: 235, 257–305], були вже запізними. Наприклад, наприкінці XVIII ст. 90% товарів, що ввозилися в Нову Гранаду, були англійського, французького й голландського виробництва [Ильина 1976: 82]. Поступово набула поширення й контрабандна торгівля, яка в XVIII ст. за обсягами вже 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. Назрівала 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 Франсіско де Міранда, новогранадець Антоніо 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.: Gomes Noyos 1962: 237–239].

Війна за незалежність почалася 1810 р., коли Іспанія була окупована наполеонівською Францією, й після кількарізних 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 Сімоном Боліваром, а на півдні – Хосе де Сан-Мартіном. Однак розбіжності між двома лідерами, інтереси й амбіції місцевої креольської олігархії, відсутність у колоніальні

часи тісних зв'язків між окремими регіонами (Іспанія їхні зовнішні зв'язки замикала на собі) 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 прикордонні 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.: Космина 1998].

Та, як і слід було очікувати, звільнення від колоніального панування не обернулося якоюсь 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 окопи 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» [La Bagatela 1966: №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: Айзенштадт 1993: 185].

Тож після здобуття незалежності Латинській Америці, як із середини ХІХ 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. Ці зв'язки в різних галузях та культурна й ідеологічна орієнтація креольської верхівки на досвід Західної Європи, а передусім США, що також вибороли незалежність, здавалося, не залишали новій владі латиноамериканських країн жодних інших альтернатив, крім як запозичення саме цього досвіду.

Ішлося, інакше кажучи, про 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. Особливо це стосується функціонування демократії та ринкової економіки.

У Латинській Америці швидкими темпами були створені державні інститути, які копіювалися («імітувалися», за висловом Л.Сєа [Zea 1960: 20]) з демократичних систем США й, почасти, Англії. Були «запозичені» 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. Стара креольська аристократія з числа найкрупніших латифундистів і шахтовласників здебільшого виступала прихильницею консерватизму. Свою боротьбу за владу та зміцнення централізованої держави, навіть свої пропозиції ввести монархію вона обґрунтовувала необхідністю турботи про «простий народ» і збереження християнської моралі. Групи підприємців і комерсантів, що швидко багатіли на торгівлі з Англією, оголошували себе лібералами, захисниками фритредерства, політичної свободи й федералізму.

Та це зовсім не означало, що почала діяти від-диференційована функціональна система політики західного зразка. Звісно, на верхніх щаблях соціальної ієрархії формально утворювалися й боролися за владу партії лібералів і консерваторів. Проте вони являли собою скоріше об'єднання каудильйо різного масштабу, очолювані найвпливовішими з них, тоді як «електоральну базу» цих партій становила переважно залежна від своїх патронів численна клієнтела. За своїх хазяїв або «призначених» ними кандидатів [Див.: Вєythaut 1986: 67] вона віддано голосувала на виборах, сподіваючись на ту чи ту винагороду. Її стосунки з «вождями» будувалися на звичній патерналістській основі, самотійного впливу на політичні процеси

маса не мала, а отже, й інститути демократії виступали здебільшого зовнішнім атрибутом, який прикривав внутрішні традиційні форми соціальних комунікацій. Каудильїзм був не просто найважливішим засобом формування політичної влади, а й «способом життя» цілих груп людей і навіть «способом організації суспільства в цілому» [Посконина 2005: 169].

Ієрархічна соціальна структура суспільства мало змінилася порівняно з колоніальними часами, хоча всі соціальні та расові групи були законодавчо зрівняні в правах, а рабство скрізь, крім Бразилії, заборонене. Хіба що в складі вищого, привілейованого класу місце іспанців зайняла креольська верхівка, а в нього стали допускатися представники «кольорових», у першу чергу метиси. Водночас ускладнилось становище індіанців. З одного боку, вони дістали рівні з білими права, а подекуди – й право голосу. Проте, з іншого, – позбулися державного захисту своїх земель у формі «ресгвардос». Землю правдами й неправдами стали прибирати до рук латифундисти (очевидно, не випадково в роки війни за незалежність багато індіанців воювали на боці іспанців). Тепер ці селяни опинилися в повній залежності від нових власників землі й за невеликі поступки з їхнього боку завжди голоси на виборах віддавали за їхніх ставлеників [Beythaut 1986: 64].

Але каудильїзм не тільки сприяв концентрації в руках плантаторів, земле- та шахтовласників влади і власності, а й був засобом організації та перерозподілу останньої. Каудильйо зазвичай мали власні збройні загони й використовували їх для охорони своїх помість, а нерідко – для силового захоплення чужих земельних володінь чи згону з землі селян-общинників. Одночасно буйним цвітом проквітнув «бандолеризм» (себто розбій). Шайки бандолеро просто тероризували населення грабежами та розбійними нападами на скотарські ферми й маєтки, на цілі населені пункти. Свою частку у владі-власності придбавали й досить самостійні в діях командири армійських підрозділів, які нагромаджували багатство й політичну вагу завдяки участі в громадянських війнах і обороні маєтків від бандолеро та всіляких каудильйо [Див.: Beythaut 1986: 123–132]. Отже, оперта на каудильїзм влада давала фактично необмежений доступ до ресурсів, а відтак була предметом гострої сутички різних олігархічних груп. Народ же, як зазначають мексиканські автори, становив «масу, що під усім цим клетотала й готова була підкоритися будь-якому хазяїнові з будь-якою ідеологією, аби тільки вижити в цьому світі, де її безжалісно душили олігархії, що примушували її брати участь у їхній боротьбі» [América... 1986: 245].

Дуже специфічно проявило себе й поширення в Латинській Америці комунікацій функціональної системи економіки. До них охоче включалась олігархічна верхівка, яка від ринкових зв'язків із потужною економікою Заходу мала великий зиск і зміцнювала своє панівне становище в суспільстві. Але далі, в саму товщу суспільства, особливо в його індіанську частину, де панували традиційні комунікації, вони 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. На Заході й у Латинській Америці навіть набула популярності так звана доктрина «порівняних переваг». Вона обіцяла успіхи в «наздоганяючому розвитку» країн регіону внаслідок одержання високих доходів від «природної ренти» та неухильного зростання попиту на сировину в «центрі» світової економіки [Жирнов 2003: 8].

Наслідком же стали мала увага до власної обробної промисловості та закріплення монокультурного характеру економіки, оскільки навколо виробництва й експорту одного-двох видів продукції створювалася вся господарська інфраструктура. Так, Аргентина стала найбільшим експортером м'яса, а потім – і пшениці, Уругвай – вовни та м'яса, Куба – цукру, Бразилія й Колумбія – кави, країни Центральної Америки й Еквадор – цитрусових. Економіка набула моновиробничого характеру й у країнах, багатих на поклади корисних копалин. Болівія спеціалізувалася на видобутку й експорті олова, Чилі – міді й селітри, Перу – кольорових металів, Венесуела та Мексика – нафти. Високоприбуткові галузі концентрувалися в руках вузьких груп агро- та гірничо-експортної олігархії. Вона ж контролювала транспортну, фінансову й торговельну системи, включаючи торгівлю промисловими товарами, що закупалися за рубезем на виручені від експорту кошти. Ще одним каналом включення сировинних галузей у світову систему економічних комунікацій стало залучення в них величезних прямих іноземних інвестицій, в основному англійських (у ХХ ст. – північноамериканських).

У той же час швидкий розвиток інших галузей національних економік задля їх збалансування – за зразком тих же західних країн – виявився практично неможливим. Із традиційної форми системної диференціації суспільства відповідна функціональна система комунікацій виникнути не могла (як, власне, й інші функціональні системи), а інтерес західної економіки обмежувався сировинними галузями. Щоправда, деякі уряди пробували «зверху» стимулювати розвиток відповідних виробництв. Але ті виявлялись недостатньо потужними й ефективними, для їх становлення бракувало ресурсів, а диверсифікація економіки при недостатній увазі до експортних галузей скорочувала фінансові надходження. І в усіх випадках не вдавалося розв'язувати соціальні проблеми – бідності, освіти, охорони здоров'я тощо.

У свою чергу, інтеграція в світову економіку вимагала встановлення твердого політичного «порядку» та безпеки капіталовкладень. Якщо ліберальні уряди з цим не впорювалися, то їх місце займали військові диктатури. Президенти-генерали відкрито нехтували конституціями, вдавалися до диктаторських методів управління та кривавих розправ. Але придушили таки бандолеризм, місцевий каудильїзм і федералізм, перенісши з локального рівня на загальнодержавний всі важелі багатофункціональної владної системи. Головною їхньою опорою були професійні армії, реорганізовані, переозброєні та навчені за участю західноєвропейських

інструкторів [Див.: Beythaut 1986: 128, 134–135]. Патримоніальні режими таких загальнонаціональних каудильйо, з огляду на нові вимоги світового ринку, іноді сприяли деякій модернізації суспільства, зокрема, створювали систему освіти. Проте самі вони, як, приміром, диктатура П.Діаса в Мексиці, на думку дослідників, мало відрізнялися від колоніальних режимів, а в суспільствах, як і раніше, зберігалися соціальна структура та психологія, характерні ще для XVI ст. [History... 1969: IX]. У тій же Мексиці система влади зазнала змін лише внаслідок революції 1910–1917 р., що повалила диктатуру Діаса, породивши, втім, режим «революційного каудильїзму».

Функціональні системи комунікацій найбільш активно пробивали собі дорогу в сфері духовній, особливо в країнах, де переважало біле населення. Хоча воно й зберігало подвійну (європейсько-американську) культурну самоідентифікацію, та в XIX ст. його палке бажання якнайшвидше досягти рівня «цивілізованих» країн підштовхувало до рішучих кроків у напрямку повної «європеїзації» латиноамериканських суспільств. Після тривалої війни з Іспанією вже, природно, не йшлося про зближення з «материнською» культурою. Як не закликав венесуельський просвітитель А.Бельо свято берегти «іспанську культурну спадщину, що є також і американською» [Див.: Zea 1983: 10–11], до мислителя мало хто дослухався, за винятком хіба що переконаних консерваторів. Не надто приваблювали й США, що «відняли» майже половину території Мексики. Захоплені погляди були звернені до Англії та Франції. В Америку у величезних кількостях доставалися наукова й художня література, журнали й газети, що мали численних передплатників. Латиноамериканські газети рясніли оголошеннями про різноманітні товари, які «щойно надійшли з Європи» – одяг, капелюхи, вина, парфуми, посуд, меблі тощо [Див.: Beythaut 1986: 112–113].

Наслідуючи європейцям, навчившись дивитися на себе та свої країни очима англійців чи французів, дехто з латиноамериканців готовий уже був відринутися всю минулу історію й культуру регіону як уособлення «варварства». Відомий аргентинський письменник Д.Ф.Сарм'єнто так і формулював своє кредо: «Цивілізація проти варварства!». Ставши в 1868 р. президентом країни, він наполегливо впроваджував європейську систему освіти, зводив школи й бібліотеки, започаткував масове залучення іммігрантів з Європи й одночасно вів винищувальну війну проти індіанців, маючи намір віддати зайняті ними землі під пасовища. Треба сказати, що індіанців і їхню культуру принижували й ображали в книгах і періодичній пресі в багатьох країнах регіону. Їх «обвинувачували» в неприйнятті християнства та приватної власності, відсутності підприємливості та працьовитості й цим обґрунтовували «виправданість» їхнього згону з общинних земель. Індіанська культура була піддана такій маргіналізації, яка зримо нагадала перші століття колоніалізму [Див.: Beythaut 1986: 105–108]. Та наявність у латиноамериканській культурі традиційно орієнтованих індіанських і (меншою мірою) метисних її складників, як невід'ємних її частин, тільки підкреслювала практичну неможливість її «європеїзувати».

Утім, спроба форсованої «європеїзації», як проект на майбутнє, свідчила про визнання й усвідомлення латиноамериканською культурою своєї окремішності, відмітності її від європейської, хай навіть означуваної окремими авторами зневажливим терміном «варварство». Можна говорити про появу одного з принципів самоідентифікації латиноамериканської культури, який називають «інаковістю»: «Ми інші, ніж європейці» [Гирич 1994: 45].

Хоча латиноамериканське суспільство на базовому рівні ще й на початку ХХ ст. зберігало традиційні стилі і смисли комунікацій, проте його зовнішня «модернізація», особливо на верхніх щаблях, включення країн регіону у світовий ринок навіть на умовах аграрно-сировинної спеціалізації та монокультурності 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.) [Жирнов 2003: 8–9]. Трансформувалась соціальна структура суспільства за рахунок зростання чисельності робітників і міських середніх верств.

Однак перебіг суспільних процесів різко змінила світова економічна криза 1929–1933 рр.. Функціонування світової системи економіки дало збій: трикратне падіння обсягів експорту залишило латиноамериканські країни і без фінансів, і без іноземних промислових товарів. Був підірваний вплив у суспільстві практично всіх політичних режимів – як ліберальних, так і диктаторських. Більшість із них було повалено, як правило, за участю народних мас, передусім міських. На порядок денний були поставлені завдання глибокої переорієнтації економічної стратегії, подолання залежності регіону від західних імпортерів сировини й продовольства, переходу до самостійного виробництва промислових товарів. У 1930–1940-ві роки цілий ряд країн обрали курс на імпортозаміщуючу індустріалізацію. В нових умовах тільки він дозволяв забезпечити «наздоганяючий розвиток». Однак його реалізація була вкрай ускладнена обмеженістю ресурсів і швидким зростанням протестної активності мас, котрі вимагали від урядів невідкладного розв'язання соціальних проблем, що різко загострилися.

Виходило, що при вельми поверхневому поширенні віддиференційованих функціональних систем патерналістську турботу про виконання різнопланових завдань розвитку мав узяти на себе багатофункціональний центр в особі сильної державної влади. Така влада повинна була рахуватися зі значним впливом на політику широких народних мас, зумовленим уведенням загального виборчого права, розгортанням профспілкового й демократичного рухів, діяльністю лівих партій. Цю політичну активність центр мусив або підпорядкувати собі, або нейтралізувати. Націонал-реформістські уряди надовго утримувалися при владі лише в країнах з великими доходами від експорту нафти (Мексика, Венесуела), котрі можна було патерналістськи перерозподіляти через

державний бюджет. А здебільшого при наростанні політичної нестабільності встановлювала свою диктатуру армія, що традиційно являла собою своєрідну 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 зовсім різних соціальних груп. Ці режими спиралися на популізм – ідеологію й практику масових («народних») націоналістичних рухів, керованих загальноновизнаним вождем і призначених для мобілізації населення на підтримку його політичної 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. Відсутність у маси людей індивідуалістичних цінностей, безпосередність сприйняття людиною світу й свого місця в ньому, панування корпоративістських, патерналістських і авторитаристських традицій робили латиноамериканське суспільство дуже сприйнятливим до популістських закликів швидко покінчити з економічною відсталістю та соціальною несправедливістю. Зіграв свою роль і приклад тоталітарних держав у Європі, що також удавалися до популістських методів.

«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 здавна відомі Латиноамериканській цивілізації методи корпоративізму й «безкомпромісного патерналізму» [History... 1969: 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 Латинській Америці.

Політика імпортозаміщуючої індустріалізації дозволила трохи підняти темпи зростання економіки та збільшити в структурі виробництва частку обробної промисловості. Проте економічна залежність від США, котрі були головним кредитором регіону, й інших країн Заходу не зменшилася, а навіть збільшилася, перемістившись у сферу імпорту встаткування для індустрії. Значно зріс і політичний вплив США в регіоні. Наростаючий соціальний протест і боротьба проти диктатур неминуче набували антиамериканського («антиімперіалістичного») звучання, що особливо проявилось в революції на Кубі. Її перемога й наступна радикалізація, коли популістський режим Ф.Кастро почала підтримувати Москва, дали імпульс повстанським рухам на всьому континенті. Відповіддю на це стало встановлення в 1960–1970-ті роки правих військових диктатур чи не в усіх країнах регіону. Правоавторитарні режими за допомогою жорстокого терору придушили вогнища партизанської боротьби та страйковий рух робітників. Але в економіці лише військові Бразилії й Чилі зуміли домогтися відчутних зрушень.

Більшість же країн регіону не досягла вражаючих успіхів ні в імпортозаміщуючій, ні в експорторієнтованій індустріалізації, розпочатій у 1970-ті роки. Нітрохи не зменшилася й залежність Латинської Америки від «центру» світової економіки, представленого США, іншими західними країнами, найкрупнішими міжнародними компаніями та фінансовими організаціями. Тепер вона гостро проявилась у сфері нових технологій і величезній зовнішній заборгованості. Коло замкнулося: вся попередня економічна стратегія, що спиралася на загальне державне регулювання економіки та розвиток держсектора, наштотувалася на нездоланні проблеми, породжені як нею самою, так і – ще більше – зовнішніми, непідвладними цим державам, силами та обставинами. Зовнішні кредитори (МВФ, МБРР та ін.), сподіваючись повернути борги, зажадали повної лібералізації економіки й обумовили цим надання нових позик. Почалося реформування економік за неоліберальним сценарієм. Державне втручання в економіку було різко обмежене, а іноземному капіталові надані великі пільги. В 1990-ті роки латиноамериканські країни пристали на пропозицію міжнародних кредиторів та уряду США значно прискорити реформування економік (т.зв. «Вашингтонський консенсус») і ринкові реформи набули обвального характеру [Див.: Жирнов 2003: 22–29]. Ослаблення ролі держави в економічному житті робило й утручання армії в політику зайвим. До початку 1990-х років військові повсюдно передали владу цивільним.

Період із 1930-х до початку 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. Деяко оновився стиль комунікацій, але все той же патримоніальний («неопатримоніальний», за Ш. Ейзенштадтом [Эйзенштадт 1999: 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.

Порівняно з ХІХ ст. помітно змінився суспільний статус індіанського населення. У Мексиці й ряді інших «індіанських» країн з 1930-х років провадилися аграрні реформи, за якими індіанським общинам була повернута частина колись віднятих у них земель. Індіанським селищам надавалася державна допомога в розв'язанні питань освіти, охорони здоров'я, збереження культурних надбань тощо. Тимчасом і більш масштабне залучення общин у життя сучасного латиноамериканського суспільства не змусило їх відмовитися від колишнього способу життя. Як свідчать результати соціологічних і культурологічних досліджень, і досі в індіанських общинах зберігаються як старі вірування, звичаї, колективістські традиції, так і певна відособленість від

зовнішнього світу. Причому, індіанцям андських країн це властиво більшою мірою, ніж індіанцям Мексики [Див.: Чавахай 2001; Кондрашова 1997; Гончарова 1995: 8–18].

Як бачимо, навіть досить високий ступінь взаємної пристосованості індіанських общин та іншокультурної (за походженням) держави не породив нової, синтетичної, культури. Та якщо на власне культурному рівні «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. У цьому сенсі можна говорити про «метисний» менталітет, принаймні, стосовно значної частини самих метисів. А вони становлять більшість населення у Мексиці й ряді інших країн. А.Зигфрід пише: «В андських країнах дуже важко знайти відмінність між білим та індіанцем, так само як у Бразилії між негром та індіанцем, оскільки багато індіанців і негрів мають трохи білої крові, і багато білих мають трохи крові індіанської чи негритянської, не говорячи вже про комбінації самбо». І робить висновок про сформування в Америці, внаслідок метисації, «невизначеного типу, що не піддається будь-якій класифікації» [Цит. за: América... 1977: 37–38].

Нові тенденції в суспільно-політичному й цивілізаційному розвитку країн Латинської Америки в ХХ ст. вплинули й на філософську думку. 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.Угарте, мексиканці Х.Васконселос і Л.Сеа та ін. [Див.: Сеа 1984: 296–328; Концепции... 1978]. 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. Це проявлялося в усіх сферах її життя, а особливо яскраво – в галузі художньої культури. Увесь світ заговорив про самобутні латиноамериканські літературу, живопис, кіно, музику тощо.

У 1990-ті роки Латиноамериканська цивілізація опинилася в новій для себе ситуації: відмова від патерналістської ролі держави як багатофункціонального центру відкрила шляхи 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 принесло позитивні

результати, і після «загубленого десятиліття» 1980-х років темпи економічного зростання помітно збільшилися, швидко розвивалася соціальна сфера (освіта, охорона здоров'я). Економісти й політики перебували в ейфорії та смакували настання «економічного дива», тим більше, що ВВП в розрахунку на душу населення становив у середньому по Латинській Америці майже третину від рівня розвинених країн (хоча й розподілявся вкрай нерівномірно серед різних верств населення).

Але вже на межі сторіч темпи зростання впали до рівня 1980-х років, зовнішня заборгованість перевищила в 2003 р. астрономічну суму в 800 млрд. дол. [Глинкин 2004: 11], різко збільшився розрив у доходах найбагатших і найбідніших верств населення, загострилися соціальні проблеми, зросла злочинність. Латинську Америку почали стрясати соціальні вибухи, голосно заявили про себе індіанські збройні рухи, суспільства стали характеризувати апатія й соціальна невдоволеність. 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: Жирнов 2008: 5]. Тут спостерігається найбільший у світі розрив між доходами найбагатших і найбідніших груп населення.

Така зміна вектора розвитку суспільних процесів безпосередньо стосується перспектив Латиноамериканської цивілізації, що не має, на відміну від східних цивілізацій, власного релігійно-культурного стрижня. Одні дослідники вбачають у цих процесах пряму загрозу ідентичності й цілісності Латиноамериканської цивілізаційної спільноти [Див.: Давыдов 2003: 36; Майданник 2003: 94]. Інші ж вважають, що й в умовах глобалізації процес зміцнення культурної ідентичності Латинської Америки буде тривати [Див.: Константинова 2003: 152].

Утім, труднощі, що їх переживає регіон, далеко не перші в його історії. І шляхи їх подолання вона також шукає у традиційний для неї спосіб – через посилення патерналістської соціальної ролі держави. Свідченням тому є перемога на виборах першої половини 2000-х років лівих сил в переважній більшості країн. Цей «лівий поворот» вказує на живучість, попри всі випробування, усталених для даної цивілізації стилю суспільних комунікацій і форми системної диференціації суспільства з дуже значним впливом держави. Водночас рівень економічного розвитку Бразилії, Мексики, Чилі, Аргентини свідчить, що Латиноамериканська цивілізація 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.

4.5. 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. Ще раз нагадаємо, що цивілізації розглядаються тут не в онтологічному розумінні – як ті чи ті реїфіковані (уречевлені) об'єкти, а в комунікативному – як смислові та стильові єдності комунікацій. Вчені іноді відносять до даної цивілізації 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. Характеристика «Євразійська» вказує на деяку нечіткість, неоднозначність цивілізаційних процесів, котра допускає їх коливання в той чи інший бік, на наявність в одному комунікативному полі неоднорідних сегментів і тенденцій. За її загальними параметрами вона не розходиться з визначеннями «Православно-Східнослов'янська цивілізація» та «Західно-Православно-Східнослов'янська (українсько-білоруська) субцивілізація» і «Східно-Православно-Східнослов'янська (московсько-російська) субцивілізація» [Див.: Цивилизационная... 2007: 433]. Але ці конкретизовані визначення (з «довизначеннями») будуть завузькими для опису комунікацій, позаяк географічний, етнічний (східне слов'янство), релігійний (православ'я) чинники хоча й дотичні до смислів і стилів комунікацій, проте не визначають їх. Останні можуть формуватись і змінюватись, а не є раз і назавжди встановленими.

З іншого боку, 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». Євразійці всерйоз розглядали цей «третій континент» (між Європою й Азією) як такий, що начебто «дорівнює» території колишньої Російської імперії включно з її мусульманськими регіонами та є результатом «органічного сплаву»

географії, історії й культури, а передусім як імперський політичний проект на майбутнє [Див.: Россия... 1993; Орлова 1998]. Саме проекти подібного ґатунку підхоплюють сьогодні в Росії ідеологи сучасного геополітичного «неоевразійства» (О.Дугін та ін.).

Для нас концепції євразійців і неоевразійців цікаві тим, що, будучи одними з найбільш розроблених самоописів Росії з наголосом на її особливостях, вони багато в чому прояснили її специфіку. 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 протигагу їй [Див.: Ларюэль 2004: 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 самостійно, 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 напрямок культурного розвитку останнього.

Звісно, Україна посідає в цій цивілізації особливе місце. Через низку історичних 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.: Яковенко 2002: 333–365] тюркські комунікативні впливи (особливо з боку кочовиків Євразійського степу) на її культуру як у період становлення даної цивілізації, так і в попередні та наступні часи, 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 класичного Заходу) периферією. А всю повноту своїх 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 загальносуспільних комунікацій на обширних територіях. Принципово важливим є те, що саме з хрещенням Київської Русі (офіційно – в 988 р.) пов'язане швидке поширення в ній слов'янської писемності. Кириличне письмо й граматично розроблена церковнослов'янська мова якраз і створювались просвітителями Кирилом і Мефодієм для потреб проповіді християнства серед слов'ян. Ця писемність стала засобом комунікації в межах усієї цивілізації й цим уможливила її формування, а переважно релігійний характер поширюваної тут літератури утверджував новий, єдиний для всієї Русі категоріальний зміст культури, принаймні, на рівні «великої традиції».

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, про що свідчать знайдені археологами берестяні грамоти. Проте спостереження за еволюцією давньоруського суспільства як комунікативної системи надзвичайно ускладнене тим, що 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. [Данилевский 1999: 6-7]. Однак і ці тексти, передусім літописи, дозволяють робити загальний опис комунікативного каркасу Євразійської цивілізації, хай і через спостереження за спостереженнями того часу, коли вони створювались (XII–XIII ст.). Для розуміння цих текстів багато може дати їх поєднання та зіставлення з відомими нам текстами Святого Письма. Як зазначає М.В.Попович, в Київській Русі мовою літератури, культу, права була «висока», книжна мова, причому культура виготовлення й читання книги, переклад і написання нових творів мали християнський характер як у культурі сакральній, так і в позасакральній [Попович 1998: 66, 104]. Більш пізні періоди історії цієї цивілізації значно краще забезпечені джерелами комунікації, а тому уможливлують і більш деталізований її аналіз.

Патримоніальний тип держави, що уособлював стиль владних комунікацій в усій історії Росії, не був породженням лише Московської Русі чи навіть Північно-Східної Русі часів розпаду Київської держави. Він 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.: Кобищанов 1995: 281], принцип «черговості князювання»: на місце померлого Великого князя Київського ішов другий за старшинством представник правлячої родини (брат або син), а того в його князівстві

змінював третій і т.д. Розростання й розгалуження роду Рюриковичів періодично руйнувало цю схему й примушувало вибудовувати її заново, викликаючи постійні міжусобні війни між численними нащадками Рюрика за володіння тим чи тим уділом. У XII ст. єдина держава фактично розпалась, але війни за володіння князівствами, в т.ч. дрібними, не припинялись.

І причина цього – сам патримоніальний характер влади. 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». Американський історик спирається на теорію М.Вебера й називає відсутність розмежування між владою й власністю головною відмінністю незахідного типу правління від західного. На його думку, 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 часу¹» [Пайпс 1993: 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 необхідні для утримання князя й дружини та для торгівлі з Візантією. Здійснення влади полягало в збиранні цих коштів (збіжжя, худоба, ремісничі вироби, а особливо гроші, срібло, хутра, мед, а також раби) у формі данини або полюддя. Це й була комунікація Рюриковичів із населенням Русі. Держава тут не виростала з суспільства, не була в ньому вкорінена, а існувала поза ним. Зі зростанням чисельності населення більшого значення набувало володіння землею, яку обробляло залежне селянство – холопи або смерди.

Дроблення ж позірно єдиної держави призводило до закріплення у власність («вотчину») того чи того з Рюриковичів кожного окремого, навіть найменшого, володіння, яке тепер ставало самостійним князівством, а відтак – об'єктом зазіхань інших «родичів», що бажали справедливо чи несправедливо його відібрати, щоб самим збирати з нього данину. Князі то захищали свої вотчини від набігів половців, то залучали останніх для спільних завоювань інших князівств. 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, меншою мірою, християнських ідеалів, а не власне державних чи суспільних інтересів [Див.: Поучення].

Що ж стосується відносин між удільними князями та боярами, здебільшого колишніми дружинниками, то вони не мали договірного характеру зі взаємними зобов'язаннями сеньйора й васала, як це практикувалося в Західній Європі, де з інституту васалітету виросла ціла правова система. На Русі боярин міг перебігти до іншого князя, а його

¹ Тобто, до 1974 р., коли вперше була видана книга Р.Пайпса.

попередній хазяїн, якщо мав достатню військову силу, міг його покарати й відібрати його вотчину. Князівська сваволя була особливо відчутною в Північно-Східній Русі, землі якої з XII ст. інтенсивно заселялися переселенцями з півдня, де слов'янське населення все частіше ставало жертвою набігів половців. Якщо на півдні Русі Рюриковичі свого часу встановлювали свою владу на землях, що здавна належали місцевим общинам і племенам, і мали так чи так рахуватися з останніми, то на півночі слов'яни-переселенці опинялися на «чужих» землях, що вже мали володарів в особі князівських родин, а тому опинялися в повній залежності від останніх. Тут, доречно зауважити, відбувалося в основному й формування великоруського етносу, 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 [Гумилев 2002: 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. Це означало, що система державної влади у великих і малих князівствах служила зовнішній силі й багато в чому будувалася за ординськими нормами, ще більше віддаляючись від суспільства. У результаті в Північно-Східній Русі, залежність якої від Золотої Орди тривала 250 років, на століття наперед закріпилася звичка влади та її представників поводити себе в суспільстві як завойовники в чужій країні. Примітно, що в цьому краї найпотужнішим стало Московське князівство, котре найбільш віддано виконувало волю Орди й 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. При цьому не довелося принципово змінювати стиль владних комунікацій, позаяк в Орді й у Московській державі він був доволі схожим, що особливо підкреслювали в XX ст. євразійці.

Таким чином, ознаки патримоніального типу державності, що виявлялися вже в Київській Русі, значно зміцнилися в Володимиро-Суздальському князівстві та знайшли своє повне завершення в порядках Московської держави. Американські історики Р.Пайпс і Л.Шапіро, відзначаючи суто вотчинний характер цієї держави, вказували, що й російський термін «государство» походило від слова «государ», котре означувало «власника, й зокрема власника рабів» [Пайпс 1993: 109]. Утім, російський дослідник М.М.Кром, проаналізувавши літописні тексти XV–XVI ст., заперечує подібний комунікативний смисл терміну «государство»: «Цар-власник, цар-вотчинник – такий образ зовсім чужий російському

політичному дискурсові XVI ст.» [Кром 2006: 62]. Як доказ публічного, а не приватного смислу «государства» тих часів він наводить свідчення літопису про волю Івана III, продиктовану в 1478 р. новгородцям: «вечю колоколу в отчине нашей в Новгороде не быти, посаднику не быти, а государство нам свое даржати» [Кром 2006: 58]. Але звертаючи увагу лише на «государство держати», автор, на наш погляд, недооцінює смисловий зв'язок цієї формули з не менш значущим «в отчине нашей». Деякий флер публічності влади не скасовував її глибоко патримоніального характеру.

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 [Латов 2004: 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: Шмидт 1996: 360]. Всеволоддя царя не мало будь-яких правових обмежень, а при фактичній неконтрольованості місцевої влади з центру й уся владна система країни на її неозорих просторах вибудовувалась на основі тотальної сваволі.

Та було б некоректним оцінювати владні комунікації в країні винятково з правових позицій спостереження. Патримоніальна держава в Росії, як і в східних суспільствах, була вписана в певний цивілізаційний контекст. Іноземні мандрівники неодноразово відзначали рабське запобігання народу перед носіями влади, а останніх – перед царем. У зв'язку з цим російські дослідники 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 [Жидков 2001: 125]. Православ'я дійсно створило сакральний смисловий медіум для подібних комунікацій влади та підданих. Однак саме в якості «керівного принципу» воно помітно відрізнялось від східних релігій, які встановлювали для правителя численні «правила», оскільки подібних правил воно не створювало.

Вочевидь, не випадково київський князь Володимир саме візантійське християнство обрав для Хрещення Русі. Тут відіграли роль не тільки доволі тісні зв'язки Києва з Константинополем, багате оздоблення його храмів і величавість богослужінь, а й більш прагматичний аспект: фактична підпорядкованість церкви світському правителю, сакралізація фігури останнього як єдиного намісника Божого на землі. Хрещення киян об'єктивно переводило їхні стосунки з князем у площину стосунків з божественними силами («всяка влада від Бога»). Надання релігійного смислу самому служінню князеві, виконанню його волі звільняло того від необхідності повсякчас застосовувати силу, наприклад, під час полюддя, а з іншого боку – робило для маси населення саму владу християнського князя

«своєю», «зрозумілою», тобто цілком прийнятною, якщо вона, звісно, не надто відверто нехтувала узвичаєними нормами.

Не слід, певна річ, недооцінювати християнської віри самих князів, як і переоцінювати релігійність населення Русі. Процес християнізації життя й поведінки східних слов'ян розтягнувся на століття, та так і не став усеохопним. Сільське населення традиційно жило за природними сільськогосподарськими ритмами, і в багатьох випадках християнізація лише надавала християнського забарвлення язичницьким звичаям і обрядам. Але в тому, що стосується сакралізації князівської влади, релігійна комунікація досягала значних результатів. Якщо людина сприймала первообраз Царя Небесного, то приймала й його образ в особі земного Царя Християнського. За церковним канонем таким царем для християн Русі був імператор у Константинополі (Царграді), звідки й прийшло християнство. Але в релігійних і світських комунікаціях Русі простежувалась спроба вибудувати й іншу концепцію образу царя – в особі великого князя Київського.

Зазвичай історики в пошуках «об'єктивних» даних джерел мало уваги приділяють стилістиці цих письмових комунікацій, зводячи її до прийнятого на той час канону. Тимчасом стилістика, особливо в релігійних комунікаціях, має серйозне смислове навантаження. Якщо врахувати християнську метафізичну схему «первообраз – образ», то розкриються нові смислові відтінки низки літописних і церковних текстів часів Київської Русі.

Прийнято вважати, що в християнські часи в розбудові Києва наслідували Константинополю, а той свого часу образно відтворив сакральну структуру Єрусалиму, переймаючи в такий спосіб утрачену останнім центральну роль у спасінні людства. Однак більш прискіпливий аналіз текстів XI–XII ст. показує, що для формування образу Києва прообразом слугував сам Єрусалим, з відповідними наслідками у вигляді претензій на особливу святість Києва в християнському світі, а для формування образу київських князів прообразами виступали біблейські царі Ізраїлю. Так, учені відмічають значний змістовний збіг опису побудови князем Володимиром Церкви Успіння Пресвятої Богородиці (Десятинної) в «Повісті врем'яних літ» і опису побудови царем Соломоном храму Господа в Третій книзі Царств [Данилевский 1999: 12]. Досить показовим є «Слово про закон і благодать», у якому митрополит Київський Іларіон, звертаючись до князя Володимира, уподібнює його імператорові Константину й зазначає, що він «рівний розумом, рівний христюбством, рівний честю служителям його». А говорячи вже про сина Володимира Ярослава Мудрого, «що його Господь зробив наступником твоєї влади», Іларіон підкреслює, що Ярослав «не порушує твоїх уставів, а утверджує їх, не умаляє заслуг твого благовір'я, а ще приумножує їх, не спотворює, а довершує те, що було недокінчене тобою, як Соломон по Давиді» [Іларіон]. На переконання Л.А.Андреєвої, тут сакральна пара Давид – Соломон виступає прообразом Володимира та його сина Ярослава і «проводиться думка, що рід

Володимира богообраний і йому в уділ віддана Руська земля», тоді як візантійська доктрина право уподібнення старозавітним царям залишала тільки за візантійськими басилевсами [Андреева 2007: 187–188]. Аналіз низки текстів свідчить [Див.: Данилевский 1999: 355–361], що в комунікаціях Київської Русі, передусім світських, Київ фактично ототожнювався з Новим Єрусалимом, літописне бачення Києва («мати городам руським») по суті повторювало твердження апостола Павла: «А вишній Єрусалим – вільний, він мати всім нам» [Гал. 4:26].

Сакралізація влади великих князів Київських, навіть якщо їй до певної міри противились грецькі митрополити на Русі, поява в київському православ'ї своїх святих князів (Борис і Гліб) створювали більш-менш цілісне комунікативне поле Євразійської цивілізації, інтегратором якого виступали владно-релігійні комунікації. У владних комунікаціях накази та розпорядження (само-віднесення) зазвичай обґрунтовувались Божою волею й Божою владою (іншо-віднесення). У комунікаціях церкви ідея спасіння (само-віднесення) нерідко супроводжувалась установками віруючим коритися владі (іншо-віднесення). Розпад єдиної держави, фактичне відокремлення Володимиро-Суздальської Русі, монголо-татарське завоювання, коли в православних церквах відправляли молебні за здоров'я ординського хана, не знищили ідею Києва як Нового Єрусалиму. Великих князів, хоч і зрідка, порівнювали з православними царями.

Становище змінилось у XV–XVI ст., коли Константинополь був захоплений турками (1453 р.), православна Візантійська імперія припинила існування, а Москва успішно підкорила решту князівств Північно-Східної Русі. Ідея «перенесення» центру всесвітнього православного царства в Московське князівство, єдину самостійну на той час православну державу, з'явилась уже наприкінці XV ст. А в 1520-х роках монах псковського Єліазарового монастиря в двох своїх посланнях, в т.ч. в повчальному посланні великому князеві Василю III, прямо назвав того царем і сформулював концепцію «Москва – Третій Рим»: «блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христианская царьства снидошася въ твое едино, яко два Рима падоша, а третей стоит, а четвертому не быти» [Послания]. Проте, тільки в 1547 р. син Василя III Іван IV офіційно вінчався на царство. Якихось силових важелів впливу на суспільство це йому не додавало, він мав їх достатньо, але змінився його статус у сфері духовно-моральних комунікацій. Він оголошувався по суті сакральною фігурою – вселенським царем православних та їхнім заступником, а отже, – Намісником Христа. Як і візантійські імператори, він отримав титул «боговінчаного царя» й перебрав на себе і світську й духовну владу, зокрема, добився встановлення в Московії патріаршества й особисто обрав Патріарха з запропонованих церковним Собором кандидатур та здійснив обряд його поставлення (1589 р.).

Починаючи з Івана Грозного московські (російські) царі XVI–XVII ст. здійснювали фактичне керівництво церковними справами. Вони самі збирали церковні Собори, керували їх роботою, а рішення Соборів

проводили в життя своїми указами. Вони поставляли Патріархів і давали згоду на поставлення всіх інших церковних ієрархів. Царя почали величати «живим образом» Царя Небесного та «земним Богом». Причому таке шанування проникало в саму товщу суспільства. Як писав наприкінці XVII ст. австрійський дипломат Й.Г.Корб, московіти «корилися своєму Государеві не стільки як піддані, скільки як раби, визнаючи його скоріше за Бога, аніж за Государя» [Цит. за: Андреева 2007: 231]. Можна стверджувати, що в Московському царстві XVI–XVII ст. досягло завершення формування в межах Євразійської цивілізації патримоніальної держави. Ірраціональне, фактично релігійне підкорення суспільства царській владі було комунікативним явищем східного типу. На царя, котрого маса людей називала «царем-батюшкою», покладалися надії як на Бога. Водночас це не було явище іманентно азійське, позаяк релігія в даному разі не регламентувала необмежену владу царя. Він діяв виключно за власною волею, тобто свавільно. А вже від його волі, від особистих якостей правителя залежало, як він учинить у тому чи іншому випадку. Ця загальна невизначеність і навіть таємничість його волі ще більше посилювали сакральність фігури царя.

Ще одним чинником формування і зміцнення патримоніальної держави була слабка внутрішня структурованість суспільства на зорі цивілізації. Як уже зазначалося, єдина державна влада в Київській Русі не виросла з самого суспільства, а була створена поза (і над) сегментарними комунікативними спільнотами (общинами й племенами) східних слов'ян. Ці спільноти продовжували існувати і в єдиній державі, зберігаючи деякі свої традиційні інституції. До числа останніх належали общинні й племінні народні збори – віча (імовірно, від «віщати», тобто казати важливе). Найбільші з них виступали протодержавними інституціями, а в князівську добу це був своєрідний «глас народу», з яким мав рахуватися князь. І чим більш структурованою була спільнота, як наприклад, новгородська, де в середні віки існували окремі корпорації, зокрема, купецькі «артілі», тим гучнішим був цей «глас», а в окремих випадках – вирішальним у питаннях місцевого управління, аж до вигнання того чи того князя. Та в тому то й справа, що місцеві віча зазвичай замикали інтерес і компетенцію (смісли комунікацій) сегментарних спільнот у їхніх внутрішніх межах. Їхні комунікації не піднімалися з локального рівня на загальнодержавний, що був компетенцією князівської родини. Посилення князівської влади, її сакралізація, створення системи державного управління зводило роль народних зборів скоріше до ретрансляторів волі правителя.

Що ж стосується більшості районів Північно-Східної Русі (майбутньої Московії), що заселялися слов'янами вже під контролем патримоніальної державної влади, то вічовий лад у містах там або взагалі не сформувався, або ж був скасований князями ще до монголо-татарського завоювання.

Таким чином, доцивілізаційні форми народоправства, властиві сегментарним спільнотам, по мірі становлення цивілізації припинили своє існування, так і не склавши гідної «конкуренції» цивілізаційній (державній)

формі владної організації. Виняток становили розташовані на північному заході колишньої Київської Русі Великий Новгород і Псков, у яких тісні комунікації з ганзейськими містами сприяли перетворенню віча на інститут узгодження корпоративних інтересів різних груп боярської знаті та виконання деяких функцій представницької влади («аристократична республіка»). Але наприкінці XV – початку XVI ст. ці «республіки» були силою приєднані до Московського князівства, їхні вічові інституції ліквідовані, а населення в цей час і пізніше було частково винищене, а частково переселене на інші території князівства.

Патримоніальному характеру державної влади не суперечила й наявність таких дорадчих органів при цареві як постійно діюча Боярська дума, впливом у якій користувалися «княжата» – нащадки удільних князів з роду Рюриковичів, та Земські собори, що скликалися царем із середини XVI ст. Собори лише зовні виглядали представницькими установами. Насправді в умовах панування царської влади-власності вони склалися з залежних від неї Боярської думи, верхівки духовенства та посаду і являли собою суто бюрократичні установи, «парламенти чиновників», тобто органи територіальної централізації. При недостатньо впорядкованому адміністративному контролі над відносно недавно приєднаними територіями вони потрібні були цареві винятково для демонстрації підтримки «всією землею» непопулярних урядових рішень. Їх ініціатор Іван Грозний навіть не мислив ділитися з ким-небудь владою. У цьому зв'язку він уїдливо докоряв англійській королеві Єлизаветі в своєму посланні (1570 р.): «Мимо тебя люди владеют, и не токмо люди, но и мужики торговые» [Шмидт 1996: 276–280].

Та коли царська влада зуміла таки створити впорядковану систему адміністративного й фіскального управління країною, а цього було досягнуто вже при Петрі I, потреба в подібних інститутах відпала. Боярську думу замінив підпорядкований імператорові Сенат як найвищий адміністративний, законодавчий і судовий орган. Земські собори більше не скликалися. Петро I скасував навіть патріаршество, створивши для керівництва церковними справами державний орган – Священний Синод. Взагалі Петро I, дослухаючись до порад Феофана Прокоповича й інших вихідців із Києво-Могилянської Академії, прагнув побудувати ефективну систему державного управління за європейським зразком, тобто достатньо секуляризовану й керовану раціональним ідеалом «спільного блага». Прокопович обґрунтовував тріадичну схему «Бог – держава – самодержець». А цар Петро прийняв титул імператора. Це був певний відхід від попередньої традиції постулювати царя як Намісника Христа та вселенського «живого образу» Царя Небесного [Андреева 2007: 249–261].

Утім, здійснені Петром I та його наступниками функціональне спрощення намісницької моделі сакралізації влади й «часткове згортання вотчинної держави» [Пайпс 1993: 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» [Артикул воинский]. 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 дворянського й недворянського походження, що при низькій платні зазвичай «кормилося» поборами з суспільства, отримало гарантії обов'язкового підвищення по службі відповідно до Табелю про ранги. Це означало, що держава й суспільство були віддані на «відкуп» численній бюрократії. Тепер над суспільством, не змішуючись із ним, нависла потужна державна бюрократична машина, що діяла від імені й під керівництвом імператора, але, як і раніше, свавільно.

Становище індивіда в його стосунках із державою відрізнялося від становища в цивілізаціях Сходу й у Західній цивілізації, де воно було значно більш певним. Адже і там, і там правитель і чиновники мали діяти в рамках певних норм і правил, встановлених на основі або релігійної традиції (на Сході), або договору (на Заході). У Євразійській же цивілізації ані того, ані іншого не було. 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, якій не варто коритися. Результатом ставав тотальний правовий нігілізм. О.І.Герцен на початку 1850-х років писав: «Правова незабезпеченість, що споконвіку тяжіла над народом, була для нього свого роду школою. Кричуща несправедливість одної половини його законів навчила його ненавидіти й іншу; він підкоряється їм як силі. Повна нерівність перед судом убила в ньому всяку повагу до законності. Росіянин, якого б звання він не був, обходить чи порушує закон всюди, де це можна зробити безкарно; і точно так чинить уряд» [Цит. за: Кистяковский 1991: 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...» [Соловьев 1991: 233].

При цьому важливо мати на увазі, що в Росії патримоніальна держава виступала справжнім багатофункціональним центром суспільства. Вона підпорядкувала собі церкву й контролювала релігійні комунікації, через установлення статусів соціальних груп регулювала соціетальні взаємини, як верховний власник основних засобів виробництва самовільно визначала характер економічного життя країни, створювала російську промисловість, насамперед військову, закладала школи, університети й наукові установи.

Якщо навіть ініціативу виявляли окремі індивіди чи групи, її реалізація так чи інакше залежала від держави.

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 [Луман 2005(II): 104]. Але ж відомо, що в інтеракції малоімовірною 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 [Луман 2006: 64]. Інакше кажучи, для внутрішніх комунікацій таких спільнот є природним забезпечення колективної згоди, зокрема, на народних зборах.

З появою писемності та пов'язаних із цим медіа поширення комунікацій суспільств високих культур формувалися багатофункціональні релігійно-владні центри цивілізацій (держави, місто, панівна верства). Але й за цих обставин, як зазначає Н.Луман, «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 говорилось навіть *про однокласові суспільства*» [Луман 2006: 68]. Отже, йдеться про збереження в умовах цивілізації доцивілізаційних форм системної диференціації суспільства. Ці сільські спільноти залишаються й у нових умовах відносно самодостатніми й багатофункціональними. А їхнє спілкування зі світським центром в особі правителя та його слуг/представників носить здебільшого спорадичний характер і зводиться зазвичай до виплати данини та виконання різного роду повинностей перед владою.

У Київській Русі такі стосунки з владою Рюриковичів мали всі територіальні общини. І як впливає з «Руської правди» Ярослава Мудрого, вже тоді їм була властива кругова порука й колективна відповідальність общини (верви) перед владою. У Північно-Східній же Русі саме становлення общинного ладу відбувалося в період заселення слов'янами вказаних територій, коли ті вже належали князівській владі. Тому з часу появи тут слов'янських сегментарних спільнот (племен і общин) останні опинялися в залежності від існуючої влади-власності, яка й установлювала «правила» їхнього підпорядкування. Нормою було колективне несення общиною повинностей і виплата того чи іншого виду данини. Ця норма зберігалася в

монгольський період, коли князі збирали данину для ординського хана і для себе, та в післямонгольські часи.

Довгий час переважали невеликі (з кількох дворич) сільські общини, що практикували підсічно-вогневий спосіб освоєння нових угідь, а після доволі швидкого виснаження ґрунту в такий же спосіб освоювали для оранки нові лісові ділянки, котрі знову кілька років давали високі врожаї. Не без участі влади ці дрібні общини-поселення об'єднувалися в общинуволость, а їхнє виборне керівництво розглядалося частиною державного апарату. Та коли в округах вільних ділянок не залишилось, а це при зростаючому населенні стало відчутним уже в XVI ст., відбувалася концентрація господарств і дворів у багатодвірні села й на передній план вийшли питання землеволодіння та землекористування. При верховній царській власності на землю зберігалось вотчинне (боярське) та впроваджувалося маєткове (поміщицьке) володіння значною частиною її. Селяни прикріплялися до землі, але община при цьому не ліквідувалася, а навпаки – збільшила свій вплив на життя общинників. Вона 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. Це прямо заохочувалось державою і на державних землях, і в поміщицьких володіннях, позаяк сприяло збереженню чисельності сільського люду й обсягів виконуваних ним повинностей навіть у неврожайні роки.

Фактично ж ішлося про відновлення в усій повноті заснованих на взаємності комунікативних механізмів первісних сегментарних спільнот, з тією лише відмінністю, що тепер, в умовах усталеної цивілізації, вони функціонували в інтересах не тільки общин, а й надобщинних державних структур. Отже, в період, коли на Заході община як господарська організація вже давно припинила існування, а в самому суспільстві розпочався перехід до від-диференційованих функціональних систем, у Росії зміцнювалась община як операційно замкнута багатфункціональна комунікативна система. Вона мала певні структурні зчеплення з комунікаціями такої ж багатфункціональної системи держави. Їх провідниками виступали: чиновник, землевласник, а головним чином – виборна верхівка общини.

Більшість же питань свого функціонування вона розв'язувала власноруч – на основі закріплених у моралі традицій, звичаїв, релігії. Дослідник традиційної сільської спільноти німецький соціолог Ф.Тьоніс зазначав, що її внутрішній порядок «ґрунтується на згоді воля і, отже, істотним чином – на однастайності, формується й ушляхетнюється звичаєм і релігією», форми її позитивного права «істотним чином визначаються звичаєм, просвітленим і освяченим релігією», закорінені в родинному житті й черпають свій зміст із «фактичного землеволодіння», її мораль «є виразом і органом релігійних уявлень, і в цьому вона необхідним чином пов'язана з умовами й дійсностями [форм] родинного духу і звичаю» [Тьоніс 2005: 237]. Кидаються, щоправда, у вічі тривкість російської селянської общини,

сталість у ній певних колективістських начал на протигагу індивідуалізму, розвинена система взаємодопомоги, зворушлива турбота «миру» про слабких його членів, обов'язкова допомога вдовам і сиротам.

Вчені (Л.В.Мілов та ін.) пояснюють міцність общини, що істотно вплинула на всю історію Росії, передусім складними природно-кліматичними умовами господарювання на її осередкових теренах (у Північно-Східній Русі). До цих умов належать низька родючість ґрунтів, нестабільність атмосферних опадів, занадто короткий сезон сільськогосподарських робіт (4-5 місяців на рік), що вимагали, з одного боку, надзвичайно інтенсивної праці в цей період («страда») без гарантії отримання значного врожаю, а з іншого – колективних трудових зусиль, взаємодопомоги, перерозподілу виробленого продукту для спільного виживання. Водночас мінімальний, набагато менший, ніж у Західній Європі, обсяг отримуваного сукупного додаткового продукту зумовив всемогутність і жорстокість влади самодержця, крайні форми кріпосництва, небувалу активність держави у створенні «загальних умов виробництва» та невпинну її територіальну експансію на південь і схід, де були більш сприятливі умови для господарювання [Див.: Мілов 2001: 554–572].

Було б неправильно заперечувати величезну роль природно-кліматичного чинника в становленні й розвитку патримоніальної держави й общини в Росії, але, очевидно, не слід його й абсолютизувати в дусі географічного детермінізму. Принаймні, ні «освоєння» територій на півдні, ні феноменальне зростання «сукупного додаткового продукту» в ХХ ст. не змінили відповідного стилю комунікацій, а панування подібного стилю, скажімо, в мусульманському світі навряд чи викликане «суворим кліматом». Думається, тут варто враховувати всі фактори формування суспільної системи комунікацій, зокрема й релігійні. Православ'я, що сакралізувало патримоніальну державу й особу царя, а своєю ідеєю соборності надало не менш сакрального значення общинним ідеалам, відіграло тут далеко не останню роль. Воно по-своєму вплинуло й на формування народних уявлень про власність, передусім, власність на землю.

Земля сприймалася як Божа, тобто персонально «нічия», а отже, нею можуть розпоряджатися «мир» (община) чи «земство» (народна назва держави). За спостереженням відомого російського поета й публіциста М.П.Огарьова, «земська земля» могла трактуватися і як «власність государя», але тільки за «земського царя» – «царя, що захищає цілість земства від зовнішніх ворогів і карає служилих людей за порушення земських прав». Причому «це поняття про земського царя, яким він має бути, створювалось і зростало в народі на протилежність урядові, що складався в дійсності». Тому тут, підсумовував 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» [Огарев 1993: 107, 110]. Така несприйнятливність до ідеї приватної власності, що глибоко

укорінилася в менталітеті маси селянства, призвела до того, що в ході столипінської аграрної реформи початку ХХ ст. лише 22% російських селян-общинників залишили общину й закріпили свої наділи в приватну власність. Але й формальне закріплення землі у власність зазвичай поєднувалося зі збереженням багатьох елементів традиційного общинного режиму землекористування [Див.: Пеллот 2004].

Російська селянська община виявилась одним із найзнаменніших і найсуперечливіших явищ в історії Росії. Дискусії довкола її історичного значення та її «спадщини» не припиняються до сьогодні. А почалися вони в ХІХ ст., коли одні представники молодшої російської інтелігенції бачили в ній надію Росії, а інші – її «прокляття». 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» [Ткачев 1985: 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: Мережковский 1991: 22].

Як уже зазначалося, патримоніальний тип державності (влада-власність) і общинний тип соціальної організації маси населення відображали стиль суспільних комунікацій, що по суті був ідентичним стилю відповідних комунікацій у східних цивілізаціях. Загальні ж смисли комунікацій у межах усєї Євразійської цивілізації формувалися в універсальному медіумі моралі з її кодом розрізнення «повага-неповага». Суспільна мораль, як відомо, «ґрунтується на релігійних санкціях» [Доусон 2000: 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 І–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. Навпаки, залишаючись на підкреслено ортодоксальних позиціях середини I тис. і вбачаючи в цьому ознаку своєї особливої святості, вона не дозволяла собі «низходити» до регулювання конкретних «земних» політичних, економічних, соціальних процесів у суспільстві, як це робила Католицька Церква, котра в результаті обмежувала свою місію спасіння відповідно до мінливих історичних обставин. Православна Церква прагнула зберегти за собою універсалістський і незаземлений характер цієї місії, роль істинної Всеєдиної Церкви. «Найповнішим і найдосконалішим виразом християнської Церкви» Л.В.Карсавін називав православно-руську Церкву, особливо відзначаючи при цьому якраз «її потенційність, нерозкритість» [Карсавин 1993: 174–175].

Ця її «нерозкритість», навіть недовомовленість, 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 [Жидков 2001: 123]. Старі язичницькі боги були замінені (а скоріше «переінтерпретовані», що нагадувало процес християнізації індіанців в Іспанській Америці) християнськими святими, язичницькі свята і обряди – християнськими святами й обрядами. При тому, що картина світу була зовні замінена новою, найважливіші смислові установки в релігійних комунікаціях залишались незмінними: страх перед богами (тепер – Богом) і обряди з їх «задобрювання». «Страх майте Божий у серці своїм і милостиню чинить щедрю», – повчав своїх дітей Володимир Мономах. Дотримання ж церковних обрядів стало головною формою проявів «набожності» віруючих і релігійних комунікацій у всьому суспільстві. У Московській Русі смисл цих обрядів далеко не завжди вловлювався й самими священниками, часто неписьменними. Що ж стосується моральних приписів віри, то вони для народу тонули в обрядовості й зовнішній повазі до церковнослужителів. 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: Жидков 2001: 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.: Литаврин 1999: 527]) з лихвою «перекривався» православною трактовкою спасіння відповідно до певної картини світу. Христос, спокутувавши гріх людський і примиривши людей з Богом, повернув людську природу до первозданного ества й цим з'єднав її з божеською, внаслідок чого божеське ество 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 ества; спасіння особисте є засвоєння цього дару особистим подвигом» [Див.: Булгаков 1991: 131–132]. «І Христова

благодать усю землю обняла і, як вода морська, покрила її» – писав митрополит Київський Іларіон [Іларіон].

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» [Шпенглер 2000: 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). Неабияку роль відігравав і той факт, що кожна сільська община була водночас церковною общиною, згуртованою навколо місцевого храму і його служителя (служителів). За цих обставин індивідуальне Я не просто підпорядковувалося колективному Ми, а й узагалі не могло сформуватися. Тож для общинника шлях до спасіння не міг пролягати поза общиною, а тільки в єдності з нею, у певному сенсі – через служіння їй.

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 [Ничипоров 1994: 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». Німецький філософ підкреслював, що «розділення політики й релігії в магічному світі теоретично неможливе й суперечить здоровому глуздові, тоді як у фаустівській культурі боротьба між державою й церквою, в тому числі й ідейна, неминуча і безкінечна». Отже, тут «державна, церква й нація становлять духовну єдність, частину consensus правовірних, що видимо проступає в живому людстві», а для імператора як повелителя віруючих самозрозумілим є «обов'язок керувати соборами, щоб добитися на них consensus» [Шпенглер 2000: 982–983].

Як бачимо, у православ'ї соборність, розширювана до загальносуспільного консенсусу, не являла собою якоїсь форми «демократії». Вона від самого початку включала в себе сформульовану ще Псевдо-Діонісієм Ареопажітом ідею богоподібної земної ієрархії (як образу й продовження ієрархії небесної), підпорядкованої Царю Християнському – земному образу Царя Небесного. 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*» [Андрєєва 2007: 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 самовіднесеннях цих комунікацій (віровченні) саме спасіння індивіда так чи інакше обумовлювалось служінням державі й общині, тобто «духовному Ми». Ідея служіння владі як служіння Богові червоною ниткою проходить через різні церковні та світські тексти доби Київської Русі, а потім Московського царства й Російської імперії.

Ю.В.Павленко особливого значення надає самому фактові «вибору віри» князем Володимиром [Павленко 2004: 461]. Але ми можемо додати, що з точки зору луманівської теорії комунікацій вибір однієї з можливостей означає не вибір інших, після чого обрана лінія комунікацій особливо наполегливо «відмежовується» від необраних ліній і рішуче протиставляє себе їм, вивисуючи себе. Обрання православ'я призвело до підкресленого протиставлення Русі іншим культурам – католицькій, мусульманській, юдейській – та до формування концепту «Святої Русі», яку й досі експлуатують деякі церковнослужителі. Уже в давньоруських літописах поняття «Руськая земля» (на відміну від «Руская») вживалося для означення богообраних православних земель [Див.: Данилевский 1999: 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.

Сакралізація російською гілкою православ'ям суспільних інституцій східного типу – патримоніальної держави та общини – формувала

специфічний цивілізаційний комплекс, власне Євразійську цивілізацію. 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 [Современная... 2000(II): 29]. Православна ідея вже звершеного обоження еств людей, оповивання їх божеським еством 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». Аскетизм же (а для селян Московії-Росії він був насправді вимушеним через природно-кліматичні умови й грабіжницьку політику деспотичної влади) та чернецький ідеал добровільної бідності формували господарську етику, практично несумісну 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» [Булгаков 1991: 187, 202, 209, 212].

«Світовідреченість» православ'я, його впевненість, що божественна пневма в усіх обраних «є водночас і істиною», знецінювали й інтелектуальну працю та заняття науками. Як писав О.Шпенглер, «всі наші методи пізнання, що ґрунтуються на власній одиничній оцінці» є для магічної людини «божевіллям і оманю, а досягнуті за їх допомогою наукові результати – справою злих сил, що бентежать дух і спотворюють його задуми й цілі» [Шпенглер 2000: 971-972].

Отже, Євразійська цивілізація до XVIII–XIX ст. сформувалася й зміцнилася як завершена цивілізаційна система з власним стилем комунікацій, багатофункціональним центром і такою ж багатофункціональною периферією. У ній, на відміну від Західної цивілізації, не існувало передумов для від-диференціації функціональних соціальних систем. Це й зумовило всю наступну драму в історії даної цивілізації.

Оскільки в Західній цивілізації функціональні системи, передусім у сфері виробництва, економіки, державного управління, освіти, науки, мистецтва, 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 посилили й удосконалили поліфункціональну владу центру над периферією.

У період XVIII – початку ХХ ст. було здійснено щонайменше дві спроби «вестернізаційних» реформ. Перша пов'язана з іменами Петра I та Катерини II. Вона звелась до запозичень у військовій, військово-промисловій, державно-адміністративній, культурно-освітній галузях і дещо змінила життя та побут суспільної верхівки, що тепер наслідувала західним зразкам. Проте вона мало торкнулася глибин суспільного життя, хоча й спричинила розкол у російській культурі. У ній виникли дві альтернативні течії – західництво, що наполягало на справжній європеїзації Росії, та слов'янофільство, що відстоювало її національно-культурну своєрідність. Утім, відзначає Г.С.Померанц, «слов'янофіли були такими ж носіями західної освіченості, як і західники, й прикладали до Росії схеми мислення, вивчені на Заході» [Померанц 1995: 229–230].

Друга спроба (реформи Олександра II та Миколи II) була спричинена потужним викликом з боку вже індустріально-капіталістичного Заходу й відрізнялася більшою глибиною. Реформи 60-70-х років ХІХ ст. дещо лібералізували суспільне життя. Одночасно держава стимулювала розвиток підприємництва й промисловості, вкладаючи в неї власні або позичені за кордоном кошти. А на початку ХХ ст. уряд П.А.Столипіна взявся за руйнування головної перешкоди на шляху капіталізму та приватної власності – російської селянської общини. Цим він замахнувся на одну з базових конструкцій Євразійської цивілізації, що тільки прискорило падіння самої династії Романових.

Ці перетворення, безперечно, дали певний простір для поширення в суспільстві комунікацій зі смисло-кодами деяких функціональних систем. Але вказані комунікації не виникали на власне російському ґрунті, а були скоріше продовженням відповідних комунікаційних систем, що утвердилися на Заході. Вони позначали контури потенційних від-диференційованих функціональних систем, хоч ті ще не здатні були пробитися крізь товщу самодержавної влади-власності та православно-общинного менталітету маси населення. Головне – не було духовно, політично й економічно незалежних від патримоніальної держави соціальних носіїв цих систем. Як зазначає Р. Пайпс, дворяни розраховували, що держава роздаватиме їм у помістя нові землі, котрі ще завоює, та триматиме в покорі селян; купці очікували від неї ліцензій, монополій та протекціоністських тарифів; духовенство сподівалося на державний захист своїх земельних володінь, державні субсидії та огороження пастви від впливів інших релігій; а злиденна мужицька маса жаждала, щоб абсолютизм переділив на її користь землі. Розорені дворяни, маса дрібних торгівців і

переважна більшість селян «бачили в конституції й парламенті шахрайство, за допомогою якого багаті й впливові верстви прагнуть заволодіти державним апаратом у своїх власних інтересах». Оскільки в Росії жодна соціальна група не була зацікавлена в лібералізації, то боротьба за свободу велася тільки «безкорисливою» інтелігенцією й тільки «в ім'я абстрактних ідеалів» [Пайпс 1993: 325–328].

Схильність до побудови різного роду «абстрактних» проектів (прожектів) зумовлювалась тим, що російська інтелігенція, вихована на західній філософії й культурі (плід «вестернізації») бачила життєву необхідність, але не знаходила «реалістичної» можливості надання Росії тієї динаміки розвитку в усіх сферах, яку демонстрував Захід. Навряд чи вона усвідомлювала, що тут ідеться про різні форми системної диференціації суспільства. Зате напевне вловлювала, що успіхи Заходу – результат втрати ним колишньої органічності, цілісності особистості й суспільства. У багатьох це викликало страх втратити й у Росії внутрішню цивілізаційну єдність. Звідси – поява течій суспільної думки, спрямованих на критику постульованого на Заході ліберального (індивідуалістичного) ідеалу, прихильність до альтернативних західних ідеологій, спроби створення власних теорій подібного штибу (слов'янофільство, народництво, євразійство, анархізм, більшовизм, хоча й західницькі, ліберальні теорії були тією чи іншою мірою утопічними).

«Вестернізація» не відвернула краху імператорської Росії. Є.Б.Рашковський називає передумови її колапсу, які по суті зводяться до комплексу її цивілізаційних характеристик: зрівняльна психологія сільського «миру»; традиція державного абсолютизму з його прагненням до «сировинної» маніпуляції людськими долями; високий ступінь маргіналізації – аж до люмпенізації – значних пластів російського суспільства; властиві російській гілці православ'я гностичні мотиви гріховності світу, людини та культури; особлива податливість суспільств, що модернізуються, на різні форми «бідного раціоналізму», на кшталт соціалізму чи націоналізму [Рашковський 2008: 263].

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. Однак за відсутності скільки-небудь очевидної функціональної диференціації суспільства, а значить – і віддиференційованої політичної системи, практично не було реальних шансів для встановлення й закріплення парламентської демократії західного зразка.

У жовтні того ж року владу в країні захопила партія більшовиків, яка на тлі інших політичних партій не вирізнялася чисельністю своїх лав, проте виявилася значно більш організованою й рішучою в прагненні здобути всю повноту влади. Це була замкнута соціальна система організації з надзвичайно високим рівнем централізації й напіввійськовою дисципліною, вишколена в тривалій нелегальній боротьбі з царським режимом. Крім того, «на ментальному рівні з усіх політичних партій Росії більшовики були

найближчими до селян», оскільки в своїх комунікаціях акцентували увагу на тих творах К.Маркса, з яких випливало, що комунізм – це «відсутність ринкових, товарно-грошових відносин, відсутність бідності й багатства, втілення ідеалу соціальної справедливості», що було співзвучним общинно-православному менталітетові більшості російського селянства та робітництва, що теж вийшло з селянства [Див.: Бабашкин 1995: 101–102].

Вони виявилися й найбільшими прагматиками. Вимагаючи «диктатури пролетаріату», тобто звичної для суспільства централізованої поліфункціональної системи влади, більшовики в 1917 р. висунули анархістське за своєю суттю гасло «Вся влада Радам!». Ради були прямими спадкоємцями внутрішньообщинних інституцій – общинних рад (сходів). Передача їм усієї повноти влади на місцях означала тотальне руйнування загальнодержавної системи управління, через що освічені соціал-демократи визнавали більшовицького лідера В.І.Леніна за божевільного: адже це – лозунг анархії, повного знищення держави, побудова селянської утопії під назвою «Земля і воля» [Кара-Мурза 2004: 286]. Ця ідея перегукувалась із ученням ідеолога анархізму П.О.Кропоткіна [Див.: Кропоткин 1892; Кропоткин 1913]. І В.І.Ленінові справді доводилось прокладати курс «між Сциллою анархізму й Харибдою уклінності перед державою» [Карр 1990: 196]. Та більшовики зуміли добитися більшості в низці Рад, у жовтні 1917 р. під гаслом всевладдя Рад здійснили збройний переворот [Див.: Рабочим... 1917] і почали вибудовувати систему централізованої партійної диктатури, для якої поняття «радянської влади» (в сенсі «народовладдя») слугувало тільки пропагандистською ширмою.

У звичайній від-диференційованій політичній системі головну комунікативну роль відіграють соціальні системи організації – держава, що включає в себе ряд підсистем (виконавчу, законодавчу та судову, бюрократію, силові структури тощо) й ухвалює та проводить у життя обов'язкові для суспільства чи окремих його секторів рішення, та політичні партії, рішення яких пов'язані з опрацюванням політичних програм та прагненням їх реалізувати через урядову політику в разі приходу цих партій до влади. Однак у комуністичній Росії та СРСР, утвореному в 1922 р., ми спостерігаємо принципово іншу системну будову суспільства. Більшовицька організація фактично «поглинула» державну організацію. 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. Було ліквідоване як «атрибут буржуазності» всяке розмежування влади. Тепер партія («радянська влада») здійснювала і законодавчу, і виконавчу, і судову владу. Партія-держава монополізувала функції правової системи. Було ліквідоване право приватної

власності, власність та функції економічної системи також зосередилась у руках держави й знову восторжествував принцип влади-власності. Під тотальний партійно-державний контроль перейшли освіта, наука, мистецтво – практично всі ті сфери суспільного життя, що в сучасному суспільстві функціонують як від-диференційовані соціальні системи. Виник державний, або партійно-державний, абсолютизм [Докладніше див.: Барулин 2000]. 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» [Шкаратан 1992: 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. При найменших ознаках появи її «безвладдя» для покарання непокірних і відновлення влади застосовувалась уся сила репресивного апарату

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, у повній залежності від партії-держави та її органів і емісарів та в повній неспроможності захистити своїх членів. Ті чи інші обмеження на сваволю й зловживання з боку бюрократії накладала лише сама партійна структура. Та це вже не мало принципового значення, оскільки, як пишуть російські соціологи, «головним домінуючим началом залишалось не відношення людини до власності, а її відношення до общини» [Нещадин 2003: 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.

А разом з тим у радянський період вимальовувалася хоча б позірنا внутрішня цілісність Євразійської цивілізації, яка, щоправда, 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. СРСР за обсягами промислового (військово-промислового) виробництва на певний час наблизився до країн Заходу, що виявилось особливо цінним у роки Другої світової війни. Але імпульси до розвитку різних сфер суспільного життя надходили не з самих цих сфер, а від партії-держави. Із функціональних соціальних систем навколишнього світу, що впевнено перетворювались на світові, відбирались для продовження в СРСР лише окремі лінії комунікацій – ті, що посилювали державу (знання, технології), а не сприяли становленню відповідних самореферентних автопоетичних систем.

Та вже з 1960-х років, 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. У 1970-1980-ті роки останній переживав глибоку кризу. А країна все більше відставала від Заходу, з яким перебувала у стані «холодної війни», але який демонстрував високі темпи технологічного самооновлення системи виробництва на постіндустріальних засадах. Деякий час гостроту системної кризи пом'якшували десятки мільярдів «нафтодоларів», що спрямовувались на державний імпорту технологій, продовольства, промислових товарів. Та після різкого падіння в середині 1980-х років світових цін на енергоносії «резерви міцності» комуністичного режиму були вичерпані.

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 сам 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 від-диференційованих функціональних систем. Відповідні комунікації в окремих сферах все більше себе проявляли, та, як і в ХІХ ст., це було

продовження зовнішніх соціальних систем, які набували глобального характеру, а не породження внутрішньої збалансованої системної еволюції пострадянського суспільства. В результаті ці комунікації, до яких, на тлі загальної суспільної пасивності, рішуче долучилися найбільш корисливі соціальні групи, лише посилили процеси дезінтеграції, деіндустріалізації, деградації в різних сферах суспільного життя.

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.: Ослунд 2003: 647–650]. Зубожіння маси населення замість появи середнього класу, тотальна корупція у владі замість демократії, «зłodійкуватий», «напівкримінальний та бандитський» капіталізм [Уткин 2000: 485] замість дієвої ринкової економіки відторгалися громадською думкою. Зріс суспільний «попит» на «сильну» президентську владу. Якнайширшу електоральну підтримку здобували ті лідери, що демонстрували рішучість у відновленні «могутності» держави й були здатні перерозподіляти 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 [Российская... 2003: 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 її максимальна відкритість світові в економічній (бізнесовій), технологічній, політико-правовій, соціальній, науковій тощо сферах, щоб сподіватися на перехід від статусу сировинного додатку постіндустріальної Європи до статусу її індустріального додатку [Див.: Модернизация... 2010: 112–115].

На початку XXI 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 при цьому 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. Відповідним чином корегувалися й комунікації на низовому, соціетальному, рівні. Через брак чіткої зовнішньої визначеності характеру її суспільних комунікацій і виник різнобій у трактовках її цивілізаційної належності.

Два «крайніх» твердження взагалі знімають питання про необхідність її окремого цивілізаційного вивчення. Одне, виголошене зазвичай деякими політиками, полягає в тому, що Україна в цивілізаційному відношенні не відрізняється від країн Заходу. Інше, протилежне, заперечує її відмінність від Росії. Таких позицій дотримується частина російських авторів. Протиставляючи Захід Росії, вони, як правило, про культурно-цивілізаційну специфіку України навіть не згадують [Див.: Уткин 2000]. Цивілізацію, до якої зараховують Україну й Білорусь, іменують не інакше як «Российской» – за назвою власної держави [Див.: Российская... 2003; Ильин 2000; Шаповалов 2003 та ін.]. Звісно, витоки «Російської» цивілізації знаходять у Київській Русі і цим «вирішують» давню історіографічну проблему «київської спадщини» [Див.: Голубенко 1993: 90–101]. Зустрічаються й концепції «Русской» цивілізації, що взагалі заперечують існування окремого українського народу [Див.: Платонов 1995]. А С.Гантінгтон називає Україну «розколотою» країною, частина якої (греко-католицька Західна Україна) належить до Західної цивілізації, а частина – до православної цивілізації [Хантінгтон 2003: 255].

Водночас чимало авторів, передусім в Україні, в тій чи іншій мірі визнають цивілізаційні відмінності України й від Росії, й від Заходу. Так, С.Л.Удовик у «європейській християнській цивілізації» виокремлює «православно-російську» та «західно-православну» субцивілізації, відносячи до останньої Україну, Білорусь та всі православні країни Східної Європи [Удовик 2002: 69, 158]. Розрізняють Західно-православну (українсько-білоруську) та Східно-православну (московсько-російську) субцивілізації, але вже у межах Слов'янсько-Православної цивілізації С.Б.Кримський та Ю.В.Павленко [Кримський 2007: 235]. Ряд же дослідників обстоюють формулу локальної Української цивілізації. Методологічно вона походить з ідеї Р.Уескотта про 5-рівневу класифікацію цивілізацій – від локальної до глобальної [Див.: Уэскотт 2001]. Так, М.І.Михальченко обґрунтовує концепт української осередкової цивілізації й пише, що «існування мікроцивілізації – української, що є частиною слов'янської і світової цивілізації – це аксіома, яка не потребує доведень і самовиправдань» [Михальченко 2004: 65]. В.В.Кривошея висуває ідею козацтва як цивілізації: «Згідно з п'ятирівневою класифікацією Р.Уескотта пропонувану цивілізацію слід віднести до козацької (регіональної і локальної), української (національної), європейської (континентальної), світової (західної)» [Кривошея 2004: 364]. Ідею української та козацької цивілізацій підтримують і автори «Цивілізаційної історії України». На їхнє переконання, «кожна нація – це унікальна цивілізація» [Горелов 2005: 12].

Таке різноманіття поглядів на цивілізаційну ідентичність України є по-своєму логічним. Вони обґрунтовані з різних позицій наукового спостереження й у цілому відповідають канонам класичної й неklasичної науки. Ці спостереження (першого порядку) зазвичай здійснюються в онтологічному ключі й концентрують увагу на певному наборі зовнішніх ознак об'єкта (релігія, держава, зовнішні контакти тощо), що потім інтерпретуються згідно з тими чи тими теоретичними й методологічними концепціями соціальних і гуманітарних наук. Якщо ж перейти на рівень спостереження другого порядку і враховувати комунікативні смисли і стилі та еволюцію комунікативних структур українства, то можна, очевидно, виявити й більш глибокі тенденції цивілізаційного розвитку України. Для цього, звісно, потрібні фундаментальні й координовані дослідження за участю великої кількості фахівців. Але дещо постає зримим уже сьогодні.

Так, Україну навряд чи можна віднести до Західної цивілізації, оскільки ми не спостерігаємо в ній у нові часи такої ж як на Заході віддиференціації функціональних соціальних систем. Можливо, певний «досвід» тут має Західна Україна, але ще не зрозуміло, наскільки він став «незворотним», з огляду на її периферійне становище в периферійних щодо Західної Європи Австро-Угорщині й Польщі, та на її тривале перебування в тоталітарному СРСР. У зв'язку з цим недостатньо переконливою постає й гіпотеза про цивілізаційну розколотість українського суспільства між двома цивілізаціями. Контраргументами тут виступають наявність єдиної етнокультурної основи українського народу, що забезпечує його комунікативну єдність, та сама специфіка уніатської церкви, її історична й обрядова спорідненість із православною церквою. «Слабкою», з погляду комунікативної теорії, є й версія про Україну як самостійну й самобутню цивілізацію. Протягом усієї цивілізаційної історії України ми спостерігаємо тут власні, дійсно самобутні, сегментарні соціальні спільноти, але не спостерігаємо властивого кожній цивілізації власного й самобутнього релігійно-владно-економічного центру у вигляді держави та міст.

Складнішою є проблема цивілізаційного розмежування сучасної України з Росією. Не витримує критики відстоювана деякими російськими вченими та політиками державницька, суто імперська, ідея «Російської» цивілізації, що начебто охоплює території й народи, що колись опинились у складі російської держави. У той же час незаперечним фактом є самореферентна співвіднесеність комунікацій у політичному, історичному, культурному, релігійному дискурсах у сучасних Україні, Росії, Білорусі з Київською Руссю. Виходячи ж із тих обставин, що якраз самореферентність є ключовою характеристикою існування комунікативних соціальних систем, що в смисловому наповненні культур трьох народів збереглося чимало схожого, а самі вони переживають схожі труднощі з включенням у світові функціональні системи комунікацій, ми можемо зробити висновок, що в комунікативному сенсі вони все-таки належать до однієї цивілізації – тієї, що бере початок із Київської Русі. Що ж до її назви, то ми вже визначились із терміном «Євразійська».

Утім, доля цивілізаційної спадщини Київської Русі складалась 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 князі 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.: Яковенко 2008: 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 ХVІІІ 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 ХІХ – на початку ХХ ст. тільки-но піднімалася 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 [Україна 2007: 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 ІІ 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 ХХ ст. тільки на східних білоруських землях [Белорусы 1998: 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.: Нечуй-Левицький: 2003, Левкиевская: 2003]. Відомий російський письменник і публіцист XIX 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» [Леонтьєв 1996: 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 тривале, причому доволі «мирне», перебування України в складі Російської імперії, і закріплення принесеного з Росії більшовицького тоталітарного режиму на, здавалося б, малоприслабому для нього українському культурному ґрунті.

У цьому сенсі привертають увагу комунікації сільського населення, котре становило основну 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 XX 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» [Липа 1992: 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» [Винниченко 1920: 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 перемажено» [Цит. за: Липа 1992: 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» [Огарев 1993: 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» [Бабашкин 1995: 105]. Як відзначає Г.Г.Почепцов, у радянській комунікативній моделі «православ'я й монархія злилися в єдиний концепт – “партія”» [Почепцов 2002: 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? Наскільки торкнулися його тектонічні системні зміни в західноєвропейському суспільстві? Слід визнати, що до функціональних систем, що в Європі ще тільки формувалися, під'єднувались і комунікації на теренах України. Але це було лише спорадичне «продовження» власне європейських комунікацій, яке торкалося невеликої частини соціуму й не доходило до його глибинних пластів. Бар'єрів тут було декілька.

По-перше, релігійно-моральні устої маси українства формувало православ'я, зорієнтоване передусім на збереження традиційних цінностей. Поява підпорядкованої Папі Римському Греко-Католицької Церкви, що прийняла догмати *filioque* та чистилища, означала поширення на Україну релігійних комунікацій і цінностей ще середньовічної Європи. Започатковане ж у XVII ст. Петром Могилою та створеною ним Академією оновлення (фактично «європеїзація») діяльності Православної Церкви, що потенційно вело до її реформування, було призупинене, коли Церква підтримала козацтво у війні з Польщею.

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 [Дворнік 2005: 300]. Козацтво ж і його старшина були від функціональних систем комунікацій ще більш віддалені й зайняті переважно «облаштуванням» власного місця спочатку в Речі Посполитій, а потім і в Російській імперії.

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. Ці свої здобутки вона принесла й у Росію, посприявши «європеїзації» останньої (свою частку тут додали Білорусь і Східна Польща, що разом із Правобережною Україною опинились у складі імперії після розділів Речі Посполитої в другій половині XVIII ст.). 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 XX 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. Як показують наведені в дослідженні Ф.Г.Турченка і Г.Ф.Турченко дані, 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 %) [Турченко 2003: 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.

Поступове підключення частини селянства до ряду функціональних систем комунікацій, що вже пробивали собі дорогу в імперії, зокрема економічної, зменшувало комунікативну відокремленість сільських сегментарних спільнот. Та вона посилилась у роки Першої світової війни, коли вилучення робочої сили й уведення царським урядом фактичної продрозкладки поглибили комунікативний розкол українського села з владою. А повалення самодержавства в лютому 1917 р. не тільки елімінувало саму сакральну фігуру «земського царя», а й підірвало всяку легітимність зосередженої в містах державної адміністрації, що зазвичай подавала себе як представництво того ж царя.

За цих умов кинуте більшовиками гасло «Вся влада Радам!» упало на сприятливий комунікативний ґрунт. Воно вело до відновлення соціальних систем інтеракції традиційних сегментарних суспільств. Ради, що виникли на руїнах імперії, з огляду на тотальність їхньої влади на місцях, символізували в певному сенсі демонтаж ієрархічних цивілізаційних структур та повернення до фактичного доцивілізаційного стану речей. Звісно, в комунікаціях зберігалися набуті впродовж століть релігійні, етичні, господарські, культурні тощо смисли. Але з утратою стрижневої вертикальної смислової структури – владної – їхні значення змінювались. Довгоочікуване розв'язання аграрного питання (скасування приватної власності на землю та її соціалізація), котре під спонуканням лівих партій почало здійснюватися «явочним порядком» – самими сільськими громадами, взагалі знімало потребу в якійсь зовнішній владі над селянами – чи то центральній, чи то місцевій. Найважливіше для себе питання розподілу землі – «нічийної», Божої – селяни воліли вирішувати самостійно, на основі власних, перевічених 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 виростили як із “трудової”, так і з “родової” правди» [Мірошніченко 1999: 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. Тим більше, що він відбувався в умовах лихоліття, викликаного світовою війною, німецькою окупацією, громадянською війною й військовою інтервенцією з боку Росії та Польщі. 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. Вона не захоплювала більшість міського населення, що переважно було неукраїнським, й не знаходила достатньої підтримки в українському селі, зокрема, через постійні хитання вказаних політичних сил у питанні власності на землю. Гетьманська ж держава Павла Скоропадського, зробивши ставку на приватних власників, в т.ч. великих, знайшла підтримку лише у невеликій частини селянства, а фактична реставрація старих соціальних порядків, 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.: Приймак 2002: 18, 106], надало суттєву підтримку тим же гаслам у викладі Нестора Махна та анархістів. Виник потужний селянський рух – махновщина [Докладніше див.: Космина 2009(І)]. 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.: Волин 2009; Герасименко 2009; Нестор Махно... 2006]. 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» [Махно 1936: 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 1933–1933 років.

Щоправда, в 1920-ті роки партія-держава змушена була «відступити» й дати обмежену свободу для становлення окремих функціональних систем – економіки (НЕП), науки, мистецтва, а в галузі політики почала враховувати національні особливості регіонів («коренізація»). Проте вже з кінця цієї декади вона відновила свій владний «наступ». Він був відносно вдалим у містах, де практично в усіх функціональних сферах суспільного життя діяли або створювалися соціальні системи організації.

Але 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 обернулась 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.: Космина 2008(II)]. 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» [Документи... 1989: 481–482]. А секретар ЦК КП(б)У М.Хатаєвич висловився того ж року ще відвертіше: «Між селянами і нашою владою точиться жорстока боротьба. Це боротьба на смерть. Цей рік став випробуванням нашої сили і їхньої витривалості. Голод довів їм, хто тут господар. Він коштував мільйонів життів, але колгоспна система існуватиме завжди. Ми виграли війну!» [Цит. за: Субтельний 1991: 360]. Таким чином, «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.: Закон... 2006; Кульчицький 2007; Марочко 2007; Сергійчук 2003, 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.: Граціозі 2005; Заявление... 2008; Ивницкий 2000; Кондрашин 2002; Кондрашин 2008; Марочко 2006; Марчуков 2008; Про найголовніше... 2008, та ін.]. По-різному трактують і зміст Конвенції ООН про запобігання злочину геноциду і покарання за нього (1948) [Конвенція]. Проте слід визнати, що діяла загальна для всього СРСР система організації у вигляді партії-держави. Відомі 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» [Данилов 2004: 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. Одночасно ліквідувалися традиційні сегментарні спільноти як окремі системи комунікацій. Для українського народу це мало особливе значення. 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 із комунікацій українського села були витравлені всі ознаки традиційних структур суспільства, якісь натяки на людську гідність, самостійність і самоповагу, врешті-решт, самі згадки про звичай і традицію. 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. Причому державний абсолютизм тут (як і в Білорусі) міг опертися на відносно високий рівень виконавської дисципліни в повсюдно насаджуваних організаціях («трудових колективах»). Створювалась державна промисловість, освіта, культура. Появи ж механізмів саморозвитку економіки, виробництва, освіти, інших галузей, що можливі тільки в умовах від-диференційованих соціальних систем, режим не допускав.

Тому в умовах глобалізації він цілком закономірно розпався. Україна стала незалежною, а влада і власність перейшли переважно до рук

колишньої партійно-державної номенклатури. У зв'язку з цим дослідники відзначають, що в Україні «залишалися сильними традиції патримоніальності», котра «була опосередкованим виявом того, що Україна значною мірою культурно залишалася аграрним суспільством» [Україна 2007: 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» [Горелов 2005: 472]. Дійсно, за деякими ознаками пострадянська Україна виявляється більш «євразійською», ніж дорадянська. Тому трактування окремими політиками 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 величезні труднощі з європейською інтеграцією України та з її реформуванням, коли, скажімо, впровадження засад ринкового господарства без одночасної віддиференціації економічної, політичної й правової систем обертається політичними кризами, занепадом цілих галузей економіки й соціальної сфери, наростанням корупції у владі та злочинності в суспільстві. Є думка, що через глибинні цивілізаційні особливості Україна, Росія й Білорусь «у принципі не здатні інтегруватися в світ Заходу» [Павленко 2004: 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.

ПІСЛЯМОВА

Спочатку підіб'ємо деякі підсумки.

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.Дж.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.

Однак, попри свою позірну переконливість і внутрішню логічність, ці теорії 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.

Зі свого боку, традиційна методологія історії «натрапила» на практично нерозв'язну для неї 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. Розвиток історичної науки, методології історії в ХІХ–ХХ ст. відбувався або на одному боці розрізнення об'єктивне/суб'єктивне, або на іншому, або ж у спробах поєднати ці сторони дослідження за малоприматним для соціально-гуманітарних наук «принципом доповнюваності» (наприклад, у концепції «паралельного світу»).

За цих умов виявити власну іманентну єдність історичних фактів, звично сприйманих як «атоми історії», крім як через нав'язування їм тих чи тих філософських теорій, було неможливо. А «розвінчання» таких метанаративів, вчинене деконструктивізмом і постструктуралізмом, а в широкому розумінні – постмодернізмом, підірвало довіру до макроісторії й поставило під сумнів існування історії як науки. «Втеча» ж її в мікроісторію чи інші часткові проблеми історії не усуває цих сумнівів, позаяк і в зазначених 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.

Застосування в історичній науці системної теорії німецького соціолога Нікласа Лумана, за якою 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 (складається з комунікацій, що їх сама й породжує) 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.

Відповідним чином змінюється й спосіб дослідження цієї внутрішньої зв'язності (когерентності) історичного процесу. Замість висування філософських теорій, які б умосяжно зв'язували факти історії в якусь логічно вибудовану цілісність, стає можливим спостереження дослідником за спостереженнями досліджуваної системи комунікацій, або спостереження другого порядку. Своє значення зберігає й просте 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 внутрішніх розрізнень, зокрема, виявлення коду розрізнень, 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

сміслові «перевантаження», неможливість прореферувати всі можливі локальні смисли.

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: владній, правовій, господарсько-економічній, соціетальній, інтимних відносин, мистецтва, виховання, пошуку істини тощо.

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.

У Західній цивілізації після появи книгодрукування відбувався перехід до четвертої форми системної диференціації – поділу на функціональні системи, що формувалися в зазначених функціональних сферах суспільного життя. Дослідження такого суспільства вже передбачає спостереження другого порядку за еволюцією та взаємним реагуванням одна на одну цих автопоетичних і самореферентних функціональних систем, в кожній із яких комунікації з'єднуються на основі її власного смислокоду.

Наведена тут методологія досліджень дозволяє проводити як порівняльний аналіз розвитку цивілізацій, так і процес взаємодії цивілізацій, в т.ч. в добу глобалізації.

Оскільки виявити якийсь загальний чи усереднений смисл у конкретиці комунікацій цивілізації неможливо, зіставлення цивілізацій варто проводити через порівняння їхніх зовнішніх проявів – стилів повідомлень у їхніх комунікаціях. Стосовно кожної з традиційних цивілізацій, включаючи середньовічну Європу, можна говорити про стильову єдність і навіть універсальний інтегруючий стиль.

Звернувшись до стилів владних комунікацій, ми можемо виявити їхню 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. Звісно, порівняльний аналіз самих по собі релігійних вірувань, що є самодостатніми і носять трансцендентний характер, навряд чи дасть істотний науковий результат, окрім хіба що визнання їхньої самотності, а відтак – непорівнянності. Але такий аналіз можливий у контексті виявлення стилів впливу релігійних комунікацій на життя людей і суспільства, причому якраз у зв'язку з узгодженими з цими стилями власними смислами вказаних комунікацій. Адже смислові іншопіднесення останніх («картини світу») визначають не тільки зміст учення про спасіння, а й великою мірою – універсальний стиль регульованих релігією й мораллю суспільних комунікацій, зокрема, появу й утвердження тих чи тих суспільних інституцій.

Можна виявити, що, змальовуючи в той чи інший спосіб співвідношення між Богом, Світом і Людиною, загалом різні «картини світу» 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.

У релігіях Індії, Китаю та Японії Бог, Світ і Людина – це по суті одне й те ж. Світ є божественним, упорядкованим через божественний Світовий Закон (Дао, Дхарма), який не залежить ні від волі людей, ні від божеств, проте визначає походження, зміст і порядок речей у світі, місце кожної людини в ньому, долю всього світу й кожного індивіда. Кожна людина – лише структурна частинка такого світу з досить чітко визначеним місцем, і її призначення одне: бути саме цією частинкою. А це означає, що все її життя зводиться до виконання обов'язку, який випливає з її місця у світі, обов'язку щодо Світового Закону, інших елементів світу, інших людей у цьому світі. Виконання ж обов'язку вимагає дотримання численних норм і правил поведінки практично на кожному кроці – у стосунках з «вищими» й «нижчими» групами в соціальній ієрархії, в господарській сфері, у відносинах з владою, в «комунікаціях» з божествами тощо. Описуваний же релігіями шлях до спасіння (чи досягнення еквівалентних спасінню цілей) також у першу чергу передбачає дотримання вказаного регламенту, а вже

потім – особисте моральне й психологічне самовдосконалення. Звідси випливає висновок, що в цій групі цивілізацій стиль релігійного впливу на життя людей і суспільства є не чим іншим як регламентацією.

В авраамістичних релігіях, зокрема в християнстві та ісламі, картина світу складніша. У загальних рисах вона є біблійною. Тут Бог, Світ і Людина – різні інстанції. Світ створений Богом-творцем, залежить від нього, може бути Богом знищений, але сам він не має іманентного божественного змісту. Людина створена Богом із праху земного, тобто її фізична природа така ж, як і у решти світу, але людина має від Бога безсмертну душу (в юдео-християнській концепції – створена за образом і подобою Божою). Тобто, хоч вона й не рівна Богові й є тільки його творінням, проте має дещо близьке до нього. Це значить, що людина перебуває *над* світом, але – *під* Богом. Оскільки людина за своїм змістом не збігається ні зі Світом, ні з Богом, то вона й не включається в якусь божественну структуру. Вона призначена панувати над світом, і в цьому пануванні, а також у сподіванні на своє вічне спасіння, вона залежить від Бога й покладається на нього.

Але далі в картинах світу проявляються відмінності. Відповідно до Корану («слова Аллаха»), у світі панує божественна передвизначеність для всього. У т.ч. передвизначені Аллахом ще до створення світу і кінцева доля людини на Страшному Суді (утім, це визнає й протестантизм), і – це головне – кожна подія в житті людини й кожен її вчинок, що по волі Аллаха ведуть або до раю, або до пекла («А якби Аллах захотів, Він зробив би вас одним народом. Однак, Він збиває, кого хоче, і веде прямим шляхом, кого хоче, і будете ви спитані за те, що творили» [Коран 16:95]). Причому Його воля людині не відома, й та має звіряти своє життя з численними правилами й приписами, зафіксованими в Корані й Сунні («І низпослали Ми тобі книгу для роз'яснення всього й як прямий шлях, милосердя та вість радості для мусульман» [Коран 16:91]). Ця передвизначеність і цей регламент, однаково важливі як у світорозумінні, так і віровченні ісламу, формують в Ісламській цивілізації такий же регламентуючий стиль релігійних комунікацій, як і в інших цивілізаціях Сходу.

Навпаки, у християнстві Бог не встановлює необхідних для спасіння численних зовнішніх норм і правил поведінки людини. Вона покликана сама уподібнитись Ісусові Христові в своїй поведінці й помислах, а вибір способів такого уподібнення в більшості випадків покладається на неї ж. Відповідно, в цивілізаціях західної гілки (християнських) стиль релігійного впливу на перебіг суспільних комунікацій полягає передусім в акцентуванні особистого вибору й особистої відповідальності індивіда в суспільних справах. Разом з тим, відсутність жорсткої релігійної регламентації життя людини і суспільства уможлиблювала більший вплив на зміст і еволюцію цих цивілізацій з боку нерелігійних підсистем комунікацій та позасуспільного навколишнього світу. Це й зумовило помітну несхожість між собою Західної, Латиноамериканської та Євразійської цивілізацій, де навіть у сфері релігії запанували різні напрямки християнства – протестантизм, католицизм і православ'я.

Звісно, розглянуті тут великі цивілізації не вичерпують усього культурно-цивілізаційного різноманіття сучасного світу. Були і є різні перехідні форми між ними, або й достатньо оригінальні культури, які важко віднести до однієї з них. В середині кожної з цивілізацій є доволі самобутні культурно-історичні регіони, які ще називають субцивілізаціями. 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.

Сучасний же етап еволюції світового співтовариства проходить під знаком глобалізації, що диктує необхідність зосередження уваги соціально-гуманітарних наук на доволі гострих і суперечливих проблемах світової інтеграції й уніфікації. Питанням глобалізації присвячена велика за обсягом література. Сьогодні вже говорять про нову науку, яка отримала назву глобалістики [Див.: Бебик 2006]. Значні наукові праці в цій царині з'явилися і в Україні. Різним аспектам глобалізації та її дослідження присвячені монографії О.Г.Білоруса [Білорус 2001], С.Л.Удовика [Удовик 2002], І.О.Воронова [Воронов 2004], В.М.Шейка і Ю.П.Богуцького [Шейко 2005] 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» [Глобалізація... 2009]. Глобалізацію вітчизняні й зарубіжні вчені трактують здебільшого як наростання взаємозалежності країн і регіонів і пов'язують передусім із цілком зримим процесом формування єдиної, глобальної економіки. Водночас велика увага приділяється й іншим аспектам глобалізації – політичним, культурним, соціальним, інформаційним, екологічним, безпековим тощо.

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. Рідше зустрічаються власне історичні дослідження, хоча глобалізація являє собою якраз всесвітньо-історичний процес. Л.П.Рєпіна відзначає, що на рубежі ХХ–ХХІ ст. в умовах розвитку глобальних взаємозв'язків уже виникла окрема наукова дисципліна – глобальна історія, що «спирається на уявлення про когерентність світового історичного процесу». Її предметом є «саме взаємозв'язки (економічні, політичні й культурні) між різними країнами і цивілізаціями». Проте російський історик визнає, що ця глобальна історія – лише спроба «на новому теоретичному рівні» повернутися від мікроісторії до «інтегруючого погляду на історичний процес», до «осмислення процесу світової інтеграції» [Рєпіна 2008: 177]. Отже, й тут ідеться скоріше про історіософський, а не конкретно-історичний аспект дослідження взаємодії цивілізацій.

Тимчасом науково-історична методологія, що спирається на системну теорію Н.Лумана, уможливило вивчення цієї взаємодії і в минулому, і в теперішні часи. Якщо врахувати, що кожна традиційна цивілізація як сукупність взаємопов'язаних і взаємопогоджуваних духовно-моральних, політичних, економічних та соціетальних медіа комунікацій є автопоетичною й самореферентною системою, то тоді взаємозв'язки в історії цивілізацій ми можемо досліджувати, аналізуючи зміни в перебігу смислових комунікацій у кожній із них (чи в їхніх підсистемах) як реагування на релевантні для неї комунікативні процеси в іншій цивілізації (реактивний смисловий зв'язок). Це можуть бути і зміни в обмеженому інтервалі самих смислових структур (структур смислових очікувань), і запозичення чужих стильових форм комунікацій із наданням їм власних смислів (шпенглерівський «псевдоморфоз»). Всі ці зміни простежуються на основі спостереження першого й другого порядку за комунікаціями у відповідних цивілізаціях.

У принципі, схожа схема аналізу може застосовуватись і в дослідженні процесів глобалізації. Але тут слід враховувати, що незахідні цивілізації взаємодіють не з іншими цивілізаціями, а з пост-цивілізаційними функціональними світовими системами комунікацій, що мають власні смислокоди й виростили з від-диференційованих функціональних соціальних систем Західної цивілізації. 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 комунікацій». Тож «близько трьох з половиною століть тому 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» [Мак-Ніл 1993: 22–23].

Та обставина, що сучасні глобальні системи (їх ще називають «мережами») в різних сферах суспільного життя стали продовженням від-диференційованих автопоетичних і самореферентних функціональних систем, уможливило їхнє дослідження «зсередини» й одночасно диктує певну логіку такого дослідження, – ту ж саму, що й при дослідженні цих систем у Західній цивілізації /пост-цивілізації. Її характерною особливістю є необхідність відстежувати взаємне реагування цих систем одна на одну через їхні структурні сполучення між собою. Спрямованість і швидкість автопоезису цих самореферентних систем зазвичай корелюється відповідно до подій у їхньому навколишньому світі. Їхня еволюція найбільш динамічно, ефективно і збалансовано відбувається там, де вони одночасно сформувалися й у тісній взаємодії функціонують уже кілька століть, тобто на Заході. 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. Причому, за Н.Луманом, організації з різних систем, на відміну від самих функціональних систем, можуть безпосередньо взаємодіяти між собою, прикладом чого є всесвітній економічний форум у Давосі.

Всі функціональні системи комунікацій не мають якогось цивілізаційного (релігійно-морального) оформлення, а тому теоретично можуть поширюватись на всю планету й ставати глобальними, по-суті уніфікуючи (гомогенізуючи) все життя людства. Тоді б і «закінчилась ера множинності цивілізацій, кожна з яких має власні територіальні кордони, набір текстів і життєвих норм» [Мак-Нил 1993: 23]. 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 лише 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. В окремих випадках на цьому ґрунті проростає й міжнародний тероризм.

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. У цьому сенсі й Україна в культурно-цивілізаційному відношенні має ряд передумов, щоб успішно включитися в указані світові системи. Але для цього необхідно відповідним чином свідомо переорієнтувати весь комунікативний процес у суспільстві.

У цілому ж глобалізація майже повсюдно наштовхується на більш чи менш стійкі цивілізаційні структури, які продовжують визначати сенс і

спосіб життя маси населення і щонайменше потребують, щоб із ними рахувалися. 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 [Яковец 2003: 277–280].

Як бачимо, застосування системної методології дозволяє проводити науково-історичні дослідження й на рівні глобальної історії, як того потребує постнекласична наука. Звісно, для цього потрібні скоординовані зусилля багатьох істориків. Але це був би свій дисциплінарний внесок історичної науки в сучасну глобалістику, яка бурхливо розвивається.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

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.

Агафонов А.Ю. Основы смысловой теории сознания / А.Ю. Агафонов. – СПб. : Речь, 2003. – 296 с.

Айзенштадт С.Н. Культура, религия и развитие в Североамериканской и Латиноамериканской цивилизациях / С.Н. Айзенштадт // Международный журнал социальных наук. – 1993. – №1. – С. 177–195.

Алаев Л.Б. Темп и ритм индийской цивилизации / Л.Б. Алаев // Цивилизации. Вып.1. – М. : Наука, 1992. – С. 111–128.

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.

Альбедиль М.Ф. Зеркало традиций : человек в духовных традициях Востока / М.Ф. Альбедиль. – СПб. : Азбука-классика ; Петербургское Востоковедение, 2003. – 288 с. – («Мир Востока»).

Альбедиль М.Ф. Индуизм: Творящие ритмы / М.Ф. Альбедиль. – 2-е изд. – СПб. : Азбука-классика ; Петербургское Востоковедение, 2004. – 256 с. – («Мир Востока»).

Андерсон Б. Уявлені спільноти : міркування щодо походження й поширення націоналізму / Бенедикт Андерсон. – 2-ге, перероб. вид. – К. : Критика, 2001. – 272 с.

Андреева Л.А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации : латинский Запад и православный Восток / Л.А. Андреева. – М. : Ладомир, 2007. – 304 с.

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.

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.

Антоновский А.Ю. Никлас Луман : эпистемологическое введение в теорию социальных систем / А.Ю. Антоновский. – М. : ИФРАН, 2007. – 135 с.

Араб-Оглы Э.А. Философия истории Арнольда Дж. Тойнби / Э.А. Араб-Оглы // Вопросы философии. – 1955. – № 4. – С. 113–121.

Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Ханна Арендт ; пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова ; послесл. Ю.Н. Давыдова ; под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова. – М. : ЦентрКом, 1996. – 672 с.

Арон Р. Избранное : измерения исторического сознания / Р. Арон. – М. : РОССПЭН, 2004. – 528 с. – (Серия «Книга света»).

Артикул воинский [1715 г.] [Электронный ресурс] // Материал из Википедии – свободной библиотеки. – Режим доступа: http://ru.wikisource.org/wiki/Артикул_воинский. – Назва з титулу екрану.

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.

Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки / В.И. Аршинов. – М. : ИФ РАН, 1999. – 203 с.

Атхарваведа : избранное / перевод, комментариев и вступит. статья Т.Я. Елизаренковой. – 2-е изд., репринтное. – М. : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 406 с.

Афанасьев Ю.Н. Феномен советской историографии / Ю.Н. Афанасьев // Отечественная история. – 1996. – № 5. – С. 146–168.

Бабашкин В.В. Крестьянский менталитет: наследие России царской в России коммунистической / В.В. Бабашкин // Общественные науки и современность. – 1995. – № 3. – С. 99–110.

Баглай В.Е. Ацтеки: история, экономика, социально-политический строй : доколумбовый период / В.Е. Баглай. – М., 1998. – 430 с.

Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского / С.И. Бажов ; [РАН. Ин-т философии]. – М. : ИФ РАН, 1997. – 215 с.

Балуев Б.П. Споры о судьбах России : Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа» / Б.П. Балуев. – М. : Эдиториал УРСС, 1999. – 280 с.

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.

Барг М.А. Категории и методы исторической науки / М.А. Барг. – М. : Наука, 1984. – 343 с.

Барг М.А. Категория «цивилизация» как метод сравнительно-исторического исследования : человеческое измерение / М.А. Барг // История СССР. – 1991(1). – № 5. – С. 70–86.

Барг М. Цивилизационный подход к истории : дань конъюнктуре или требование науки? / Михаил Барг // Коммунист. – 1991(II). – № 3. – С. 27–35.

Барг М.А. Эпохи и идеи : становление историзма / М.А. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348 с.

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_Buks/Philos/Bar/10.php. – Назва з титулу екрану.

Баткин Л.М. Тип культуры как историческая целостность / Л.М. Баткин // Вопросы философии. – 1969. – № 9. – С. 99–108.

Бгагавад-гіта [Електронний ресурс] / пер. з санскриту Миколи Ільницького. – Режим доступу: <http://perehid.org.ua/sacred/1.php>. – 21.01.2002. – Назва з титулу екрану.

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.

Белорусы: монографія / Ін-т етнології і антропології ім. Н.Н. Миклухо-Маклая; Ін-т искусствоведения, этнографії і фольклора ім. К. Крапивы; отв.ред.: Бондарчик В.К.и др. – М.: Наука, 1998. – 503 с. – (Народи і культури).

Бергер П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: «Academia-Центр»; «МЕДИУМ», 1995. – 323 с.

Бергер П.Л. Що таке інституція? Випадок мови [Електронний ресурс] / Пітер Л. Бергер, Брижит Бергер; пер.з англ. Ю. Яремко. – Ї. – 2004. – Число 35. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n35texts/berger.htm>. – Назва з титулу екрану.

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).

Бергсон А. Творческая эволюция / Анри Бергсон; пер с фр. В.А. Флеровой. – М.: КАНОН-пресс; Кучково поле, 1998. – 384 с. – (Канон философии).

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.

Бертронг Д. Конфуцианство / Джон и Эвелин Бертронг; пер. с англ. О. Перфильева. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2004. – 304 с. – (Грандиозный мир).

Бескова И.А. Эволюция и сознание: новый взгляд / И.А. Бескова. – М.: Индрик, 2002. – 256 с.

Бессмертный Ю.Л. «Анналы»: переломный этап? / Ю.Л. Бессмертный // Одиссей: человек в истории: 1991. – М.: Наука, 1991. – С. 3–24.

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.

Библер В.С. Исторический факт как фрагмент действительности (логические заметки) / В.С. Библер // Источниковедение: теоретические и методологические проблемы. – М.: Наука, 1969. – С. 89–101.

Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповітів із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. – [Б.м.]: Українське біблійне товариство, 1992.

Білорус О.Г. Глобалізація і національна стратегія України / О.Г. Білорус. – К.: ВО «Батьківщина», 2001. – 300 с.

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).

Бойченко І.В. Філософія історії : підручник / І.В. Бойченко. – К. : Знання, 2000. – 723 с. – (Вища освіта ХХІ століття).

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. Эрдих), 1906. – XIV, 628, XXIV с.

Бон Т. Историзм в России? О состоянии русской исторической науки в XIX столетии / Т. Бон // Отечественная история. – 2000. – № 4. – С. 121–128.

Бонзак Р. Документальный метод. Теория и практика интерпретации с позиций социологии знания / Ральф Бонзак // Методические подходы политологического исследования и метатеоретические основы политической теории. Комментированное введение / Сост. Н. Конеген, К. Шуберт. – М. : РОССПЭН, 2004. – XVIII – С. 180–198.

Бородкин Л.И. История и хаос: модели синергетиков в дискуссиях историков / Л.И. Бородкин // Проблемы исторического познания. – М. : ИВИ РАН, 2002. – С. 67–85.

Булгаков С., прот. Православие : очерки учения православной церкви / С.Н. Булгаков. – К. : Лыбидь, 1991. – 238 с.

Бурмистров С.Л. Брахман и история : историко-философские концепции современной веданты / С.Л. Бурмистров. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. – 186 с.

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.

Быковский С.Н. Методика исторического исследования / С.Н. Быковский. – Л. : ГАИМК, 1931. – 205 с.

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.

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).

Вайнштейн О.Л. Очерки развития буржуазной философии и методологии истории в XIX–XX вв. / О.Л. Вайнштейн. – Л. : Наука, 1979. – 270 с.

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.

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.

Васильев Л.С. История религий Востока : уч. пособие для вузов / Л.С. Васильев. – 4-е изд. – М. : Книжный дом «Университет», 1999. – 432 с.

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.

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).

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Макс Вебер ; пер. с нем. – Ивано-Франковск : Ист-Вью, 2002. – 352 с.

Вежбицкая А. Понимание культур через средство ключевых слов / Анна Вежбицкая ; пер. с англ. А.Д. Шмелева. – М. : Языки славянской культуры, 2001(I). – 288 с. – (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия).

Вежбицкая А. Сопоставление культур через средство лексики и прагматики / Анна Вежбицкая ; пер. с англ. А.Д. Шмелева. – М. : Языки славянской культуры, 2001(II). – 272 с. – (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия).

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").

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.

Взлет по-индийски : по материалам научного семинара «Современные проблемы развития» // Мировая экономика и международные отношения. – 2009(I). – № 2. – С. 64–74.

Взлет по-индийски : по материалам научного семинара «Современные проблемы развития» [окончание] // Мировая экономика и международные отношения. – 2009(II). – № 3. – С. 83–94.

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.

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.

Возможны ли математические модели истории? : [материалы «круглого стола»] // Общественные науки и современность. – 2004. – № 3. – С. 111–122.

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.

Воробьева О.В. А.Тойнби: опыт постижения истории / О.В. Воробьева // Новая и новейшая история. – 2006. – № 5. – С. 86–98.

Воронов І.О. Глобалізація і політика : реалії і перспективи соціальних трансформацій : монографія / Ігор Воронов. – К. : Генеза, 2004. – 288 с.

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.

Всероссийская научная конференция «Историческое знание: теоретические основания и коммуникативные практики» // Новая и новейшая история. – 2007. – № 2. – С. 96–102.

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.

Выготский Л.С. Развитие высших психических функций / Л.С. Выготский. – М. : АПН РСФСР, 1960. – 500 с.

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.

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.

Геблер К. История человечества: Америка после открытия Колумба / К. Геблер. – СПб. : Полигон, 2003. – 412 с. – (Классическая мысль).

Гемпель К.Г. Функция общих законов в истории / К.Г. Гемпель // Вопросы философии. – 1998. – № 10. – С. 88–97.

Герасименко Н.В. Батько Махно : мемуары белогвардейца [Электронный ресурс] / Н.В. Герасименко. – Режим доступа: //[http:// www.makhno.ru/lit/Ger/ger.php](http://www.makhno.ru/lit/Ger/ger.php). – Дата доступа: 15.04 2009. – Назва з титулу екрану.

Гирин Ю.Н. К вопросу о самоидентификационных моделях латиноамериканской культуры / Ю.Н. Гирин // Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. – М. : Наука, 1994. – С. 42–54.

Гірц К. Інтерпретація культур : вибрані есе / Кліфорд Гірц ; [пер. з англ. Наталі Комарової]. – К. : Дух і Літера, 2001. – 542 с.

Глинкин А.Н. Соглашение по АЛКА : за год до финиша / А.Н. Глинкин // Латинская Америка. – 2004. – № 1. – С. 4-21.

Глобалізація і сучасний міжнародний процес : монографія / за заг. ред. проф. Б. Гуменюка і проф. С. Шергіна. – К. : Університет «Україна», 2009. – 508 с.

Головченко В. Країнознавство : Азія, Африка, Латинська Америка, Австралія і Океанія : навч. посібник / В. Головченко, О. Кравчук. – К. : Нічлава, 2006. – 336 с.

Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин / Петро Голубенко. – К. : Дніпро, 1993. – 447 с.

Гончарова Т.В. Мифологические сюжеты «Пополь-Вуль» в контексте предыстории / Т.В. Гончарова. – Латинская Америка. – 2003. – № 3. – С. 79–91.

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.

Горелов М.Є. Цивілізаційна історія України / М.Є. Горелов, О.П. Моця, О.О. Рафальський. – К. : ТОВ УВПК «ЕксОб», 2005. – 632 с.

Гране М. Китайская цивилизация / Марсель Гране ; [пер. с фр. В.Б. Иорданского; под ред. И.И. Семененко]. – М. : Алгоритм, 2008. – 416 с. – (Китайський марафон).

Грант М. Цивилизация Древнего Рима / Майкл Грант ; пер. с англ. И.Ю. Мартянова. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2003. – 397 с.

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.

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»).

Гуань-цзы / [пер. с кит. С. Кучеры и Ян Хин-Шуна] // Древнекитайская философия : собрание текстов: в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 2. – М. : Мысль, 1973. – С. 14–57.

Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – 608 с.

Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» / А.Я. Гуревич ; РАН, Ин-т всеобщ. истории. – М. : Индрик, 1993. – 328 с.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.

Гуревич А.Я. О кризисе современной исторической науки / А.Я. Гуревич // Вопросы истории. – 1991. – № 2–3. – С. 21–36.

Гуревич А.Я. Социальная психология и история : источниковедческий аспект / А.Я. Гуревич // Источниковедение : теоретические и методологические проблемы. – М. : Наука, 1969(I). – С. 384–426.

Гуревич А.Я. Средневековый мир : культура безмолвствующего большинства / А.Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1990. – 396 с.

Гуревич А.Я. Что такое исторический факт? / А.Я. Гуревич // Источниковедение : теоретические и методологические проблемы. – М. : Наука, 1969(II). – С. 59–88.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической

философии / Э. Гуссерль ; пер. с нем. А.В. Михайлова. – М. : Лабиринт, 1994. – 110 с.

Гьофнер Й. Християнське суспільне вчення / Йозеф Кардинал Гьофнер ; пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.

Гарфінкел Г. Дослідження з етнометодології / Гаролд Гарфінкел ; пер. з англ. В.Й. Шовкун. – К. : КУРС, 2005. – 340 с.

Давыдов А.А. Системный подход в социологии : новые направления, теории и методы анализа социальных систем / Андрей Александрович Давыдов. – М. : КомКнига, 2005. – 328 с.

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.

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.

Данилевский Н.Я. Горе победителям : политические статьи / Н.Я. Данилевский. – М. : АЛИР : ОБЛИЗДАТ, 1998. – 416 с.

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).

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).

Данилов В.П. Организованный голод : к 70-летию общекрестьянской трагедии / В.П. Данилов, И.Е. Зеленин // Отечественная история. – 2004. – № 5. – С. 97–111.

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.

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.

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.

Девятов А. Китайский прорыв и уроки для России / А. Девятов, М. Мартиросян. – М. : Вече, 2002. – 400 с.

Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках / Р. Декарт. – К. : Тандем, 2001. – 104 с.

Джеджора О. Історія Європейської Цивілізації : частина I : до кінця XVIII століття / Олена Джеджора. – Львів : Вид-во ЛБА, 1999. – 448 с.

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.

Докинз Р. Эгоистичный ген / Р. Докинз ; пер. с англ. Н.О. Фоминой. – М. : Мир, 1993. – 318 с.

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.

Дорошенко Н.М. Становление и развитие методологии истории : учеб. пособие / Н.М. Дорошенко. – Калинин : [КГУ], 1987. – 80 с.

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).

Драгунский Д.В. Генотип европейской цивилизации / Д.В. Драгунский, В.Л. Цимбурский // Полис (Политические исследования). – 1991. – № 1. – С. 6–14.

Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2-х т. / АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1972–1973. – (Философское наследие).

Т. 1. – 1972. – 363 с.

Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2-х т. / АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1972–1973. – (Философское наследие).

Т. 2. – 1973. – 384 с.

Душков Б.А. Психология типов личности, народов и эпох / Б.А. Душков. – Екатеринбург : Деловая книга, 2001. – 736 с. – (Gaudeamus).

Душков Б.А. Психосоциология менталитета и нооменталитета : учеб. пособие для вузов / Б.А. Душков. – Екатеринбург : Деловая книга, 2002. – 448 с. – (Gaudeamus).

Дьяков В.А. Методология истории в прошлом и настоящем / В.А. Дьяков. – М. : Мысль, 1974. – 190 с.

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).

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.

Енгельс Ф. Лист Йозефу Блоху : 21 вересня 1890 р. / Ф. Енгельс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т.37. – К. : Держполітвидав УРСР, 1962. – С. 371–374.

Жидков В.С. Десять веков российской ментальности : картина мира и власть / В.С. Жидков, К.Б. Соколов ; Гос. ин-т искусствознания Мин-ва культуры РФ и РАН – СПб. : Алетейя, 2001. – 640 с.

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).

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).

Жуков Е.М. Очерки методологии истории / Е.М. Жуков. – М. : Наука, 1980. – 247 с.

Закон України «Про Голодомор 1932-1933 років в Україні» // Відомості Верховної Ради України. – 2006. – № 50. – С. 504.

Замятин Д.Н. Образ страны : структура и динамика / Д.Н. Замятин // Общественные науки и современность. – 2000. – № 1. – С. 107–115.

Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності / Леонід Зашкільняк. – Львів : ЛДУ ім. Ів.Франка, 1999. – 224 с.

Заявление Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации «Памяти жертв голода 30-х годов на территории СССР» // Парламентская газета. – № 24–25. – 10.04.2008 (Заявление).

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.

Зиновьев А.А. Запад. Феномен западнизма / А.А. Зиновьев. – М. : Центрполиграф, 1995. – 461 с.

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.

Иванов В.В. Методология исторической науки : учеб. пособие для студ. вузов, обучающ. по спец. «История» / В.В. Иванов. – М. : Высшая школа, 1985. – 168 с.

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.

Идеалистическая диалектика в XX столетии : критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики / под общ.ред. Ю.Н. Давыдова, М.Б. Митина. – М. : Политиздат, 1987. – 333 с.

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).

Ильин И.П. Постструктурализм : деконструктивизм : постмодернизм / И.П. Ильин ; [науч. ред. А.Е.Махов]. – М. : Интрада, 1996. – 255 с.

Ильина Н.Г. Колумбия : от колонии к независимости : 1781–1819 гг. / Н.Г. Ильина. – М. : Наука, 1976. – 326 с.

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.

Ионов И.Н. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века / И.Н. Ионов, В.М. Хачатурян. – СПб. : Алетейя, 2002. – 384 с.

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).

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.

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.

Ионов И.Н. Теория цивилизаций и эволюция научного знания / И.Н. Ионов // Общественные науки и современность. – 1997. – № 6. – С. 118–135.

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.

Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия / Н.В. Исаева. – М. : Наука ; Главн. ред. восточ. лит-ры, 1991. – 199 с.

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.

История и синергетика : методология исследования / отв. ред. С.Ю. Малков, А.В. Коротаев. – М. : КомКнига, 2005. – 184 с. – (Синергетика в гуманитарных науках).

История и социология / АН СССР. – М. : Наука, 1964. – 342 с.

История китайской философии / пер. с кит. В.С. Таскина ; общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. – М. : Прогресс, 1989. – 552 с.

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.

Іваницька О.П. Новітня історія країн Європи та Америки 1918-1945 рр. : навч. посібник / О.П. Іваницька. – Київ : Комп'ютерпрес, 2001. – 356 с.

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.

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.

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.

Каниткар В.П. Индуизм / В.П. (Хемант) Каниткар, У. Оуэн Коул ; пер. с англ. Е. Богдановой. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 1999. – 320 с. – (Грандиозный мир).

Каравашкин А.В. Опыт исторической феноменологии : трудный путь к очевидности / А.В. Каравашкин, А.Л. Юрганов – М. : РГГУ, 2003. – 382 с.

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.

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.

Кармин А.С. Основы культурологии: морфология культуры / А.С. Кармин. – СПб. : Лань, 1997. – 512 с.

Карр Э. История Советской России : кн. 1. : Т. 1–2. Большевицкая революция : 1917–1923 / Эдвард Карр ; пер. с англ. Вольской З.П., Захаровой О.В., Кольцова Н.Н. – М. : Прогресс, 1990. – 764 с.

Карсавин Л.П. Философия истории / Лев Платонович Карсавин. – СПб. : Комплект, 1993. – 351 с. – (Серия «Памятники религиозно-философской мысли нового времени»). – (Рус. религ. философия).

Касьянов Г.В. Сучасна історія України : проблеми версії, міркування / Г.В. Касьянов // Український історичний журнал. – 2006. – № 6. – С. 4–15.

Каюа Р. Людина та сакральне / Роже Каюа ; [пер. з фр. А.В. Усик] – К. : "Ваклер", 2003. – 256 с.

Келле В.Ж. Теория и история : проблемы теории исторического познания / В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзон. – М. : Политиздат, 1981. – 288 с.

Кертман Л.Е. Законы исторических ситуаций / Л.Е. Кертман // Вопросы истории. – 1971. – № 1. – С. 55–68.

Кинжалов Р.В. Орел, кецаль и крест : очерки по культуре Месоамерики / Р.В. Кинжалов. – СПб. : Наука, 1991. – 186 с. – (Из истории мировой культуры).

Кириченко В.П. Нова історія країн Азії, Африки та Латинської Америки : навч. посібник / В.П. Кириченко. – К. Либідь, 2002. – 168 с.

Киссель М.А. Историзм / М.А. Киссель // Современная западная философия : словарь / [сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 119.

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).

Китай : универсальная модель модернизации? / материал подгот. И. Лабинская, Е. Островская // *Мировая экономика и международные отношения*. – 2009. – № 8. – С. 69–81.

Китайская военная стратегия / сост., пер., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. – М. : Астрель, АСТ, 2002. – 432 с. – (Китайская классика : новые переводы, новый взгляд).

Кобищанов Ю.М. Полюдые : явление отечественной и всемирной истории цивилизаций / Ю.М. Кобищанов. – М. : РОССПЭН, 1995. – 320 с.

Ковальченко И.Д. Исторический источник в свете учения об информации / И.Д. Ковальченко // *История СССР*. – 1982. – № 3. – С. 54–67.

Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования / И.Д. Ковальченко ; Отд-ние истории РАН. – 2-е изд., доп. – М. : Наука, 2003. – 486 с.

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.

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.

Колінгвуд Р.Дж. Ідея історії / Робін Дж. Колінгвуд ; пер. з англ. О. Мокровольського. – К. : Основи, 1996. – 613 с.

Конвенція ООН про запобігання злочину геноциду і покарання за нього [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.president.gov.ua/content/un_2.html. – Назва з титулу екрану.

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.

Кондрашин В.В. Голод 1932–1933 гг. в отечественной и зарубежной историографии [Електронний ресурс] / В.В. Кондрашин. – Режим доступу: // http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/Kondrasin_ist.doc. – Дата доступу: 28.03.2008. – Назва з титулу екрану.

Кондрашова Л.И. Социологическое обследование мексиканской деревни / Л.И. Кондрашова // *Латинская Америка*. – 1997. – № 4. – С. 123–128.

Конецкая В.П. Социология коммуникаций : учебник / В.П. Конецкая. – М. : Международный университет бизнеса и управления, 1997. – 304 с.

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.

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.

Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки / отв. ред. В.Н. Кутейщикова. – М. : Наука, 1978. – 187 с.

Копосов Н.Е. Как думают историки / Н.Е. Копосов. – М. : Новое литературное обозрение, 2001. – 326 с.

Копосов Н.Е. Кризис социальных наук во Франции / Н.Е. Копосов // Вестник Российской академии наук. – 1998. – № 12. – С.1117–1122.

Копосов Н.Е. Хватит убивать кошек! : Критика социальных наук / Н.Е. Копосов. – М. : Новое литературное обозрение, 2005. – 248 с.

Коран / Пер. [с араб.] И.Ю. Крачковского ; [Предисл. П. Грязневича, В. Беляева]. – М. : Раритет, 1990. – 527 с.

Корнев В.В. Кризис исторической науки в России / В.В. Корнев // Кентавр. – 1994. – № 4. – С. 87–94.

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.

Космина В.Г. До питання про стильову єдність локальної цивілізації / В.Г. Космина // Культурологічний вісник: науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. – Запоріжжя : Просвіта, 2010(I). – Випуск 24. – С. 38–44.

Космина В. Историчне джерело в цивілізаційному аналізі історії / Віталій Космина // Історичний журнал. – 2010(II). – № 1-3. – С. 121–130.

Космина В.Г. Историчний метод Освальда Шпенглера / В.Г. Космина // Український історичний журнал. – 2006(I). – № 6. – С. 189–203.

Космина В. Историчний факт у цивілізаційному аналізі історії / Віталій Космина // Історичний журнал. – 2008 (I). – № 1. – С. 47–62.

Космина В. Історія та історична наука в органістській інтерпретації М. Данилевського / Віталій Космина // Історичний журнал. – 2006(II). – № 4. – С. 47–54.

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.

Космина В.Г. Методологічні контроверзи «Дослідження історії» А.Тойнбі / В.Г. Космина // Український історичний журнал. – 2007(I). – № 5. – С. 145–158.

Космина В.Г. Органістська методологія в теоріях локальних цивілізацій / В.Г. Космина // Культурологічний вісник : науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. – Запоріжжя : Просвіта, 2007(II). – Випуск 18. – С. 34–40.

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.

Космина В.Г. Проблема когерентності історичного процесу і методологія історії / В.Г. Космина // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. – 2010(III). – № 1. – С. 87–92

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.

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.

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(II). – Випуск XXII. – С. 77–87.

Космина В.Г. Теорія культурно-історичних типів М. Данилевського й методологія історії / В.Г. Космина // Український історичний журнал. – 2006(IV). – № 1. – С. 183–196.

Космина В.Г. Цивілізаційний аналіз історії в світлі системної теорії Н. Лумана / В.Г. Космина // Український історичний журнал. – 2010(IV). – № 1. – С. 165–178.

Косминский Е.А. Историософия Арнольда Тойнби / Е.А. Косминский // Вопросы истории. – 1957. – № 1. – С. 130–140.

Косолапов В.В. Методология и логика исторического исследования / В.В. Косолапов. – К. : Вища школа, 1977. – 384 с.

Костяев А.И. Современная российская цивилизациология : подходы, проблемы понятия / А.И. Костяев, Н.Ю. Максимова. – М. : Издательство ЛКИ, 2008. – 328 с.

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.

Кофман А.Ф. Духовный облик конкистадора / А.Ф. Кофман // Латинская Америка. – 2004(I). – № 4. – С. 48–61; № 5. – С. 70–85.

Кофман А.Ф. Чудо конкисты / А.Ф. Кофман // Латинская Америка. – 2004(II). – № 2. – С. 73–88.

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.

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.

Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 240 с.

Кримський С.Б. Цивілізаційний розвиток людства / С.Б. Кримський, Ю.В. Павленко. – К. : Фенікс, 2007. – 316 с.

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.

Кропоткин П.А. Революционная идея в революции (1913) [Электронный ресурс] / П. А. Кропоткин. – Режим доступа: <http://www.avtonom.org/index.php?nid=1009>. – Дата доступа: 14.05.2008. – Назва з титулу екрану.

Кропоткин П.А. Хлеб и воля (1892) [Электронный ресурс] / П.А. Кропоткин // <http://avtonom.org/lib/theory/kropotkin/hleb.html>. – Дата доступа: 14.05.2008. – Назва з титулу екрану.

Кривелев И.А. Библия: историко-критический анализ / И.А. Кривелев. – М. : Политиздат, 1982. – 255 с.

Куайн У.В.О. Ещё раз о неопределенности перевода / У.В.О. Куайн // Логос. – 2005. – № 2. – С. 28–41.

Кудрявцев М.К. Кастовая система в Индии / М.К. Кудрявцев. – М. : Наука : «Восточная литература», 1992. – 264 с.

Кукарцева М.А. Современная философия истории США / М.А. Кукарцева ; Иван. гос. ун-т. – Иваново : Иван. гос. ун-т, 1998. – 215 с.

Куликова Л.В. К понятию коммуникативного стиля / Л.В. Куликова // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. – 2004. – № 1. – С. 34–39.

Куликова Л.В. Коммуникативный стиль в межкультурной парадигме : монография / Л.В. Куликова. – Красноярск : Краснояр. гос. пед. ун-т., 2006. – 392 с.

Кульпин Э.С. Человек и природа в Китае / Э.С. Кульпин. – М. : Наука, 1990 – 346 с.

Культура Латинской Америки : энциклопедия / [отв. ред. Пичугин П.А.]. – М. : РОССПЭН, 2000. – 744 с.

Кульчицкий С.В. Голодомор 1932–1933 рр. як геноцид : труднощі усвідомлення / С.В. Кульчицкий. – К. : Наш час, 2007. – 424 с.

Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима / Казимеж Куманецкий ; пер. с пол. В.К. Ронина. – М. : Высшая школа, 1990. – 351 с.

Кун Т. Структура научных революций : сб. / Томас Кун ; [пер. с англ. И.З. Налетова]. – М. : АСТ ; Ермак, 2003. – 365 с. – (Философия. Психология).

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.

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.

Ларюэль М. Идеология русского евразийства, или мысли о величии империи / Марлен Ларюэль ; пер. с фр. Т.Н. Григорьевой. – М. : Наталис, 2004. – 287 с.

Латов Ю.В. Власть-собственность в средневековой России / Ю.В. Латов // Экономический вестник Ростовского государственного университета. – 2004. – Т. 2. – № 4. – С. 111–133.

Латынов В.В. Стили речевого коммуникативного поведения : структура и детерминанты / В.В. Латынов // Психологический журнал. – 1995. – № 6. – С. 90–100.

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.

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.

Леві Дж. Про мікроісторію / Джованні Леві // Нові перспективи історіописання / за ред. Пітера Берка ; [пер. з англ. Т. та А. Портнових ; наук. ред. Ю. Павленко]. – К. : Ніка-Центр, 2004. – С. 122–148.

Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа / Е.Е. Левкиевская. – М. : Астрель ; АСТ, 2003. – 477 с. – (Классическая и современная проза).

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.

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.

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.

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).

Ли цзи / [пер. с кит. В.Г. Бурова, 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.

Липа Ю. Призначення України / Ю. Липа. – Львів : Просвіта, 1992. – 270 с.

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).

Лукач Й. Пути богов : к типологии религий, предшествовавших христианству / Йозеф Лукач ; пер. с венг. М.А. Хевеши. – М. : Политиздат, 1984. – 248 с.

Луман Н. Введение в системную теорию / Никлас Луман ; под ред. Дирка Беккера ; пер. с нем. К. Тимофеевой. – М. : Логос, 2007(I). – 360 с.

Луман Н. Дифференциация / Н. Луман ; пер. с нем. Б. Скуратова. – М. : Логос, 2006. – 320 с.

Луман Н. Медиа коммуникации / Н. Луман ; пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. – М. : Логос, 2005(I). – 280 с.

Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновского. – М. : Логос, 2004. – 232 с.

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.

Луман Н. Самоописания / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновского, Б. Скуратова, К. Тимофеевой. – М. : Логос, ИТДГК «Гнозис», 2009. – 320 с.

Луман Н. Социальные системы : очерк общей теории / Н. Луман ; пер. с нем. И.Д. Газиева ; под ред. Н.А. Головина. – СПб. : Наука, 2007(II). – 644 с.

Луман Н. Эволюция / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновского. – М. : Логос, 2005(II). – 256 с.

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.

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.

Люкс Л. Россия между Западом и Востоком / Л. Люкс. – М. : Моск. филос. фонд, 1993. – 158 с.

Майданник К.Л. Латиноамериканская цивилизация в глобализирующемся мире / Кива Львович Майданник // Мировая экономика и международные отношения. – 2003. – № 5. – С. 86–95.

Мак-Нил У. Восхождение Запада : история человеческого сообщества / У. Мак-Нил. – К. : Ника-Центр ; М. : Старклайт, 2004. – 1064 с.

Мак-Нил У. Цивилизация, цивилизации и мировая система / У. Мак-Нил // Цивилизации : выпуск 2. – М. : Наука, 1993. – С. 18–26.

Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Н. Макиавелли ; пер. с ит. Г. Муравьевой, Р. Хлодовского. – СПб. : Азбука, 2002. – 288 с.

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)

Мамардашвили М. Другое небо / М. Мамардашвили // Три каравеллы на горизонте : сборник эссе. – М. : Международные отношения, 1991. – С. 37–58. – (К 500-летию открытия Америки).

Манан П. Интелектуальна історія лібералізму / П'єр Манан ; [пер. з фр. В. Каденко, Ф. Водяний, С. Желдак]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 216 с.

Маркарян Э.С. О концепции локальных цивилизаций / Э.С. Маркарян. – Ереван : АН АрмССР, 1962. – 177 с.

Марков Б.В. Мораль и разум : послесловие / Б.В. Марков // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб. : Наука, 2000. – С. 287-377.

Маркс К. Виправдання мозельського кореспондента / К. Маркс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 1. – К. : Держполітвидав УРСР, 1958. – С. 177–205.

Маркс К. До критики політичної економії / К. Маркс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 13. – К. : Держполітвидав УРСР, 1963. – С. 1–152.

Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 р. / К. Маркс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 42. – К. : Політвидав України, 1980. – С. 39–159.

Маркс К. Критика Готської програми / К. Маркс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 19. – К. : Політвидав України, 1964. – С. 11-32.

Маркс К. Німецька ідеологія / К. Маркс, Ф. Енгельс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 3. – К. : Держполітвидав УРСР, 1959. – С. 7–521.

Маркс К. Револьюційна Іспанія / К. Маркс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 10. – К. : Держполітвидав УРСР, 1962. – С. 401–454.

Марочко В.І. Голодомор 1932-1933 рр. / В.І. Марочко. – К. : [б.в.], 2007. – 64 с. – (Голодомори)

Марочко В.І. Сучасна зарубіжна історіографія голоду 1932-1933 рр. в Україні : нова чи стара інтерпретація? / В.І. Марочко // Український історичний журнал. – 2006. – № 3. – С. 186-198.

Марчуков А. Голод 1932-1933 гг. или «геноцид украинцев»? [Электронный ресурс] / А. Марчуков. – Режим доступа: <http://www.regnum.ru/news/748191.html>. – Дата доступа: 25.03.2008. – Назва з титулу екрану.

Масляк П.О. Країнознавство : підручник / П.О. Масляк. – 2-ге вид., випр. – К. : Знання, 2008. – 292 с. – (Вища освіта ХХІ століття).

Матурана У. Биология познания / У. Матурана ; пер. с англ. Ю.М. Мешенина // Язык и интеллект : сб. стат. / пер. с англ. и нем. ; сост. и вступ. ст. В.В. Петрова. – М. : Прогресс, 1996. – С. 95–142.

Матурана У. Древо познания: Биологические корни человеческого понимания / У. Матурана, Ф. Варела ; [пер. с англ. Данилова М.]. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.

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.

Машбиц Я.Г. Комплексное страноведение / Я.Г. Машбиц. – Смоленск : Изд-во СГУ, 1998. – 224 с.

Мегилл А. Историческая эпистемология : научная монография / Аллан Мегилл ; пер. с англ. Кукарцевой М, Кашаева В., Тимонина В. – М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2007. – 480 с.

Мелков Ю.А. Факт в постнеклассической науке / Ю.А. Мелков. – К. : ПАРАПАН, 2004. – 224 с.

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.

Мережковский Д. Больная Россия / Дмитрий Мережковский. – Л. : Изд-во Ленинградского университета, 1991. – 272 с. – (История российской культуры).

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.

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.

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.

Милов Л.В. Академик РАН И.Д. Ковальченко (1923–1995) : труды и концепции / Л.В. Милов // Отечественная история. – 1996. – № 6. – С. 85–109.

Милов Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса / Л.В. Милов. – М. : РОССПЭН, 2001. – 576 с.

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.

Мирошниченко П.Я. Культура русского и украинского крестьянства конца эпохи феодализма : 1760–1861 гг. : учеб. пособие / П.Я. Мирошниченко. – Донецк : ДонГИИИ, 1999. – 244 с.

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.

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.

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.

Модернизация России в контексте глобализации : по материалам научного семинара «Современные проблемы развития» // Мировая экономика и международные отношения. – 2010. – № 3. – С. 105–117.

Можаева Г.В. Роль исторической информации в современном источниковедении [Электронный ресурс] / Г.В. Можаева. – Режим доступа: <http://huminf.tsu.ru/scince/publications/mojaeva/role.htm>. – Дата доступа: 12.03 2009. – Назва з титулу екрану.

Моисеева Л.А. История цивилизаций : курс лекций / Л.А. Моисеева. – Ростов н/Д : Феникс, 2000. – 415 с. – (Учебники, учеб. пособия)

Мосионжик Л.А. Антропология цивилизаций : курс лекций / Л.А. Мосионжик ; Высш. Антропол. Шк. – 2-е изд., перераб. – Чл. : Ф.Е.-Р. «Tipogr. Centrală», 2005. – 468 р.

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.

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. унта, 1986. – 199 с.

Мэн-цзы / [пер. с кит. Л.И. Думана] // Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 225–247.

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.

Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории : синергетика, психология и футурология / А.П. Назаретян. – М. : ПЕР СС, 2001. – 239 с.

Назарчук А.В. Влияние книгопечатания на развитие протестантизма в Европе / А.В. Назарчук // Новая и новейшая история. – 2006. – № 4. – С. 79–90.

Нерсесов Я.Н. 250 веков доколумбовой Америки : книга для чтения / Я.Н. Нерсесов. – М. : МИРОС, 1997. – 320 с.

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).

Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу : ескіз української міфології / Іван Нечуй-Левицький. – 2-е вид. – К. : Обереги, 2003. – 144 с. – (Бібліотека українського раритету).

Нещадин А.А. Судьба России в современной цивилизации / А.А. Нещадин, Н.И. Горин. – М. : Агентство «Информарт», 2003. – 272 с.

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. – Дата доступа: 20.04.2010. – Назва з титулу екрану.

Ничипоров Б.В. Введение в христианскую психологию : размышления священника-психолога / Б.В. Ничипоров. – М. : Школа-Пресс, 1994. – 192 с. – (Вселенная духа).

Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов. – Мн. : Изд. В.М. Скаун, 1999. – 896 с.

Новикова Л.И. Цивилизация как идея и как объяснительный принцип исторического процесса / Л.И. Новикова // Цивилизации : выпуск 1. – М. : Наука, 1992. – С. 9–26.

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).

Норт Г. Марксова релігія революції : возродження через хаос / Гэри Норт ; [пер. с англ. ; авт. комент. В. Корюкин]. – Екатеринбург : Екатеринбург, 1994. – 307 с.

Нугманова Н.А. Н.Я. Данилевский о всемирно-историческом процессе / Н.А. Нугманова // Вестник Московского университета : серия 8: История. – 1997. – № 2. – С. 45–58.

Огарев Н.П. Государственная собственность / Н.П. Огарев // Русская философия собственности : XVII–XX вв. – СПб. : СП «Ганза», 1993. – С. 97–111.

Орлова И.Б. Евразийская цивилизация : социально-историческая ретроспектива и перспектива. – М. : Изд-во НОРМА, 1998. – 280 с.

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.

Павленко Ю.В. Арнольд Джозеф Тойнби : к 100-летию со дня рождения / Ю.В. Павленко // Юбилей науки : 1989. – К. : Наукова думка, 1990. – С. 439–459.

Павленко Ю.В. История мировой цивилизации : философский анализ / Ю.В. Павленко. – 2-е изд. – К. : Феникс, 2004. – 760 с.

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.

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.

Пайпс Р. Россия при старом режиме / Ричард Пайпс ; пер. с англ. В. Козловского. – М. : «Независимая газета». – 1993. – 421 с.

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.

Патрушев А.И. Миры и мифы Освальда Шпенглера : 1880–1936 / А.И. Патрушев // Новая и новейшая история. – 1996. – № 3. – С. 122–144.

Переломов Л.С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР / Леонард Сергеевич Переломов. – М. : Изд-во ЛКИ, 2007. – 256 с.

Пинкер С. Язык как инстинкт / Стивен Пинкер; пер. с англ. Е.В. Кайдаловой ; общ. ред. В.Д. Мазо. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 456 с.

Пироженко В.А. Понятие «факт» в исторической науке : методологический анализ / В.А. Пироженко // Наука та наукознавство. – 2001. – № 1. – С. 6–35.

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.

Платонов О.А. Русская цивилизация / О.А. Платонов. – М. : Роман-газета, 1995. – 222 с.

Поляков Ю.А. Как отразить многомерность истории / Ю.А. Поляков // Новая и новейшая история. – 2003. – № 4. – С. 3–10.

Померанц Г. Выход из транса / Григорий Померанц. – М. : Юрист, 1995. – 575 с. – (Лики культуры).

Попович М.В. Нарис історії культури України / М.В. Попович. – К. : АртЕк, 1998. – 728 с.

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.

Поппер К. Логика и рост научного знания : избранные работы / К. Поппер ; пер. с англ. А.В. Блиникова [и др.]; сост., общ. ред. и вступ. ст. В.Н. Садовского. – М. : Прогресс, 1983. – 606 с.

Поппер К. Р. Нищета историцизма / К. Поппер ; пер. с англ. С.А. Кудриной. – М. : Изд. группа «Прогресс» – VІА, 1993. – 187 с.

Поршнев Б.Ф. Контрсуггестия и история : элементарное социально-психологическое явление и его трансформация в развитии человечества / Б.Ф. Поршнев // 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.

Посконина О.И. История Латинской Америки (до ХХ века) / О.И. Посконина. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2005. – 248 с.

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>

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).

Поучення Володимира Мономаха : слов'янським шрифтом [Електронний ресурс] // Ізборник. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/oldukr/pouch.htm>. – Назва з титулу екрану.

Почепцов Г.Г. Семиотика / Г.Г. Почепцов. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 2002. – 432 с.

Почепцов Г.Г. Теория коммуникации / Г.Г. Почепцов. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 2001. – 656 с.

Пригожин И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–57.

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 [1979]. – 312 с. – (Синергетика : от прошлого к будущему).

Приймак О. Столипінська аграрна реформа на Півдні України : 1906–1917 рр. / О. Приймак. – Запоріжжя : РА «Тандем-У», 2002. – 188 с.

Прист С. Теории сознания / Стивен Прист ; пер. с англ. Грязнова А.Ф. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 288 с.

Про найголовніше : професор Станіслав Кульчицький та його російський колега Віктор Кондрашин : чим був Голодомор 1932–1933 років? // День. – 2008. – 3 червня.

Пэллот Дж. Разрушила ли общину столыпинская реформа? / Дж. Пэллот // Отечественные записки. – 2004. – № 1. – С. 172–187.

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.

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.

Рашковский Е.Б. Индия : лик цивилизации : аналитический обзор / Е.Б. Рашковский // Мировая экономика и международные отношения. – 2003. – № 3. – С. 66–73.

Рашковский Е. Мировые цивилизации и современность : к методологии анализа / Е. Рашковский, В. Хорос // Мировая экономика и международные отношения. – 2001. – № 12. – С. 33–41.

Рашковский Е.Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж.Тойнби : опыт критического анализа / Е.Б. Рашковский. – М. : Наука, 1976. – 200 с.

Рашковский Е.Б. Мемуаристика А.Дж.Тойнби / Е.Б. Рашковский // Вопросы философии. – 1971. – № 11. – С. 148–153.

Рашковский Е.Б. Смыслы в истории : исследования по истории веры, познания, культуры / Е.Б. Рашковский. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 376 с.

Рашковский Е.Б. Структура и истоки философско-исторической концепции А.Дж.Тойнби / Е.Б. Рашковский // Вопросы философии. – 1969. – № 5. – С. 111–119.

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.

Реєнт О.П. Сучасна історична наука в Україні : шляхи поступу / О.П. Реєнт // Український історичний журнал. – 1999. – № 3. – С. 3–22.

Репина Л.П. Всемирная история как история глобальная / Л.П. Репина // Теории и методы исторической науки : шаг в ХХІ век : материалы международной научной конференции / [отв. ред. Л.П. Репина]. – М. : ИВИ РАН, 2008. – С. 177–179.

Ригведа : избранные гимны / пер. с санскрита Т.Я. Елизаренковой. – М. : Наука 1972. – 418 с.

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 ХХ века).

Риккерт Г. Философия жизни / Г. Риккерт. – Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 240 с.

Российская цивилизация : учебное пособие для вузов / под общ. ред. М.П. Мчедлова. – М. : Академический Проект, 2003. – 656 с.

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).

Рудаков А. Краткая история Христианской Церкви / Александр Рудаков, прот. – М. : Изд-во Моск.Подворья Свято-Троицк. Сергиевой Лавры, 2000. – 287 с.

Руджиеро Р. Институциональное наследие американских колоний / Романо Руджиеро // Международный журнал социальных наук. – 1993. – № 1. – С. 137–148.

Румянцева М.Ф. Теория истории : учебное пособие / М.Ф. Румянцева. – М. : Аспект Пресс, 2002. – 319 с.

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).

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.

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.

Санцевич А.В. Методика исторического исследования / А.В. Санцевич ; / АН УССР. Ин-т истории. – К. : Наукова думка, 1984. – 190 с.

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.

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.

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.

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.

Себайн Дж. Історія політичної думки / Джордж Г. Себайн, Томас Л. Торсон ; [пер. з англ. Марії Габлевич та ін.]. – К. : Основи, 1997. – 838 с.

Селунская Н.Б. Проблемы методологии истории / Н.Б. Селунская. – М. : Наука, 2003. – 219 с.

Семенникова Л.И. Россия в мировом сообществе цивилизаций : учеб. пособие для вузов / Л.И. Семенникова. – М. : Курсив, 1995. – 608 с.

Семенов С.И. Пограничная культура во «встрече миров» / С.И. Семенов // Iberica Americans : механизмы культурообразования в Латинской Америке. – М. : Наука, 1994. – С. 29–33.

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.

Семенов Ю.Н. Социальная философия А.Тойнби : критический очерк / Ю.Н. Семенов. – М. : Наука, 1980. – 200 с.

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.

Сергейчик Е.М. Философия истории / Е.М. Сергейчик. – СПб. : Лань, 2002. – 608 с. – (Мир культуры, истории и философии).

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.

Серл Дж. Открывая сознание заново / Джон Серл ; перевод с англ. А.Ф. Грязнова. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 256 с.

Сидихменов В.Я. Китай : страницы прошлого / В.Я. Сидихменов. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Наука, Глав. ред. восточной лит., 1987. – 448 с.

Скоблик В.П. Історія Русі-України ХІ–ХVІІІ ст. у контексті міжцивілізаційних відносин : особливості тойнбіанської інтерпретації / В.П. Скоблик // Український історичний журнал. – 1998. – № 5. – С. 16–29)

Скуратівський В.А. Соціальні системи та соціологічні методи дослідження : навч. посібник / В.А. Скуратівський, М.Ф. Шевченко. – К. : Вид-во УАДУ, 1998. – 188 с.

Слинько А.А. Формирующаяся цивилизация? / А.А. Слинько // Латинская Америка. – 1994. – № 2. – С. 13–18.

Слющинський Б.В. Історія суспільно-політичної думки : курс лекцій : навч. посібник для студ. вищ. навч. закл. / Б.В. Слющинський ; Європейський ун-т. – К. : Вид-во Європейського ун-ту, 2005. – 453 с.

Советский энциклопедический словарь / гл. ред. А.М. Прохоров. – 4-е изд., испр. и допол. – М. : Сов. энциклопедия, 1989. – 1632 с.

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(I). – 236 с.

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(II). – 192 с.

Соколов Б.Г. Генезис истории / Б.Г. Соколов. – СПб. : Алетейя, 2004. – 372 с. – (Историческая книга).

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.

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.

Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас : очерки по истории философии и культуры / Э.Ю. Соловьев. – М. : Политиздат, 1991. – 432 с.

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.

Сравнительное изучение цивилизаций мира : междисциплинарный подход : сб. статей / [отв. ред. Хвостова К.В.]. – М. : ИВИ РАН, 2000. – 352 с.

Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия : учебное пособие для студентов вузов / сост., ред. и вступ. ст. Б.С. Ерасов. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 556 с.

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.

Старіш О.Г. Системологія : підручник / О.Г. Старіш. – К. : Центр навчальної літератури, 2005. – 232 с.

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.

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.

Степин В.С. Теоретическое знание : структура, историческая эволюция / В.С. Степин. – М. : Прогресс–Традиция, 2000. – 743 с.

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.

Субтельний О. Україна : історія / Орест Субтельний ; пер. з англ. Ю. Шевчука ; вступ. ст. С.В. Кульчицького. – К. : Либідь, 1991. – 510 с.

Сучасний тлумачний словник української мови : 65 000 слів / за заг. ред. д-ра філол. наук, проф. В.В. Дубічинського. – Х. : ШКОЛА, 2008. – 1008 с.

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.

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.

Тавризян Г.М. Наука и миф в морфологии культуры О. Шпенглера / Г.М. Тавризян // Вопросы философии. – 1984. – № 8. – С. 103–116.

Тавризян Г.М. О Шпенглер, Й. Хёйзинга : две концепции кризиса культуры / Г.М. Тавризян. – М. : Искусство, 1989. – 272 с.

Тань Аошуан. Китайская картина мира : язык, культура, ментальность / Тань Аошуан. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 240 с. – (Язык. Семиотика. Культура.).

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.

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.

Теории и методы исторической науки : шаг в ХХІ век : материалы международной научной конференции / [отв. ред. Л.П. Репина]. – М. : ИВИ РАН, 2008. – 394 с.

Тиллих П. Мужество быть / Пауль Тиллих ; пер. с нем. Т.И. Вевюрко // Социально-политическое измерение христианства : избранные теологи-

ческие тексты XX в. : переводы / [сост. С.В. Лёзова и О.В. Боровой ; введ. С.В. Лёзова]. – М. : Наука, 1994. – С. 100–141.

Титаренко М.Л. Китай: цивилизация и реформы / М.Л. Титаренко ; РАН, Ин-т Дальнего Востока. – М. : Республика, 1999. – 240 с.

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.

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.

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.

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.

Тойнби 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(I). – 614 с.

Тойнби А.Дж. Дослідження історії : скорочена версія томів VII–X Д.Ч. Соммервелла : Т. 2 / Арнольд Дж. Тойнбі ; пер. з англ. В. Митрофанова, П. Таращука. – К. : Основи, 1995(II). – 406 с.

Токвиль А. де. Давній порядок і революція / Алексіс де Токвіль ; пер. з фр. Г. Філіпчука. – К. : Юніверс, 2000. – 224 с.

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.

Торчинов Е.А. Даосизм : опыт историко-религиозного описания / Е.А. Торчинов. – СПб. : Лань, 1998. – 448 с.

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).

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.

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.

Уайт Х. Метаистория : историческое воображение в Европе XIX века / Хейден Уайт ; пер. с англ. под ред. Е. Турбиной, В. Харитонова. – Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 2002. – 528 с. – (Studia Humanitatis).

Удовик С.Л. Глобализация : семиотические подходы / С.Л. Удовик. – М. : Рефл-бук, К. : Ваклер, 2002. – 480 с.

Україна : політична історія : ХХ – початок ХХІ століття / редрада: В.М. Литвин (голова) та ін.; редкол.: В.А. Смолій, Ю.А. Левенець (співголови) та ін. – К. : Парламентське видавництво, 2007. – 1028 с.

Устюгова Е.Н. Стиль и культура : опыт построения общей теории стиля / Е.Н. Устюгова. – 2-е изд. – СПб : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 260 с.

Уткин А.И. Запад и Россия: история цивилизаций : учеб. пособие / А.И. Уткин. – М. : Гардарики, 2000. – 574 с.

Ушаков Е.В. Введение в философию и методологию науки : учебник / Е.В. Ушаков. – М. : Экзамен, 2005. – 528 с. – (Учебник для вузов).

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.

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.

Философский словарь / под ред. М.М. Розенталя. – изд. 3-е. – М. : Политиздат, 1972. – 496 с.

Французская семиотика : от структурализма к постструктурализму / пер. с фр. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М. : Прогресс, 2000. – 536 с.

Фрейд З. Тотем и табу / Зигмунд Фрейд ; пер. с нем. – М. : АСТ, 2006. – 253 с. – (Философия. Психология).

Фромм Э. Человек для себя / Эрих Фромм ; [пер. с англ.] ; [отв. за вып. В.Н. Волкова]. – Мн. : Харвест, 2003. – 352 с. – (Философия. Психология).

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.

Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко ; пер. з фр. В. Шовкуна. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 326 с.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Юрген Хабермас ; пер. с нем. под ред. Д.В. Скляднева, [послел. Б.В. Маркова]. – СПб. : Наука, 2000. – 380 с. – (Слово о сущем).

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : АСТ, 2003. – 603 с. – (Philosophy).

Хань Фэй-цзы / [пер. с кит. Е.П. Синицина и В.С. Спирина] // Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии (Философское наследие). – Т. 2. – М. : Мысль, 1973. – С. 224–283.

Хачатурян В.М. Теория культурно-исторических типов Н. Данилевского : логика и противоречия / В.М. Хачатурян // Общественные науки и современность. – 2003. – № 2. – С. 96–109.

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.

Хвостова К.В. Постмодернизм, синергетика и современная историческая наука / К.В. Хвостова // Новая и новейшая история. – 2006. – № 2. – С. 22–33.

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.

Хвостова К.В. Проблемы соотношения исторического и естественно-научного знания / К.В. Хвостова // Новая и новейшая история. – 2009. – № 1. – С. 94–108.

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.

«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.

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. : Наукова думка, 2006 – . – (Проект «Наукова Книга»).

Т. 1 : Глобальные трансформации современности. – 2006. – 686 с.

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. : Наукова думка, 2006 – . – (Проект «Наукова Книга»).

Т. 2 : Макрорхристианский мир в эпоху глобализации. – 2007. – 691 с.

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. : Наукова думка, 2006 – . – (Проект «Наукова Книга»).

Т. 3 : Цивилизации Востока в условиях глобализации. Кн. 1 : Мусульманско-Афразийская и Индийско-Южноазиатская цивилизации. – 2008. – 544 с.

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. : Наукова 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.

Цикин В.А. Проблема смены гносеологической парадигмы / В.А. Цикин // Практична філософія. – 2004. – № 1. – С. 162–166.

Чавахай М. Обычное право гватемальских майя / Мириам Чавахай // Латинская Америка. – 2001. – № 10. – С. 54–65.

Черняк Е.Б. Цивилиография : наука о цивилизации / Е.Б. Черняк ; Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории. – М. : Международные отношения, 1996. – 384 с.

Чесноков Г.Д. Проблема цивилизации в философии истории Арнольда Тойнби / Г.Д. Чесноков // Вопросы философии. – 1966. – № 10. – С. 70–79.

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.

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.

Шань 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.

Шаповалов В.Ф. Истоки и смысл российской цивилизации : учебное пособие для вузов / В.Ф. Шаповалов. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2003. – 624 с.

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.

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.

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.

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(І). – 391 с.

Шемякин Я.Г. Концепции латиноамериканского цивилизационного типа / Я.Г. Шемякин. – Латинская Америка. – 1998. – № 11. – С. 76–82.

Шемякин Я.Г. Межцивилизационное взаимодействие и процесс культурогенеза в Латинской Америке / Я.Г. Шемякин // Iberica Americans : механизмы культурообразования в Латинской Америке. – М. : Наука, 1994. – С. 11–29.

Шемякин Я.Г. Перспективы сравнительного изучения России и Иberoамерики / Я.Г. Шемякин // Цивилизационные исследования / отв. ред. Б.И. Коваль. – М. : ИЛА РАН, 1996. – С. 22–32.

Шемякин Я.Г. Россия и Латинская Америка: особенности «пограничных» цивилизаций планетарного масштаба в сравнительно-исторической

перспективе / Я.Г. Шемякин // Латинская Америка. – 2001(II). – № 3. – С. 38–49.

Ши цзин / [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.

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.

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.

Шлезингер - мл. А.М. Историк как художник / А.М. Шлезингер - мл. // Новая и новейшая история. – 2007. – № 6. – С. 132–142.

Шмидт С.О. У истоков российского абсолютизма : исследования социально-политической истории времени Ивана Грозного / С.О. Шмидт. – М. : Прогресс ; Культура, 1996. – 496 с.

Шоню П. Цивилизация классической Европы / Пьер Шоню ; пер. с фр. и послесл. В. Бабинцева. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005. – 608 с. (Великие цивилизации).

Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер [пер. с нем.]. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1376 с. – (Классическая философская мысль)

Шпенглер О. Пессимизм ли это? / О. Шпенглер ; пер. с нем. П. Попова // Шпенглер О. Пессимизм? / О. Шпенглер. – М. : Крафт+, 2003. – С. 5–28.

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.

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.

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.

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. Гуревич; Ин-т всеобщей истории. – М. : Наука, 2003. – С. 393–416.

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.

Элиаде М. Священные тексты народов мира / Мирча Элиаде ; пер. с англ. В. Федорина. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1998. – 624 с. – (Академия).

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).

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).

Эпистемология и постнеклассическая наука : сб.статей / отв.ред. Аршинов В.И. ; РАН, Институт философии. – М. : ИФРАН. – 1992. – 158 с.

Эррикер К. Буддизм / Клайв Эррикер ; пер. с англ. Л. Бесковой. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с. – (Грандиозный мир).

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.

Яковенко Н. Вступ до історії / Наталя Яковенко. – К. : Вид-во “Часопис «Критика»”, 2007. – 376 с.

Яковенко Н. Паралельний світ : дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. / Наталя Яковенко. – Київ : Критика, 2002. – 416 с.

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.

Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций / Ю.В. Яковец. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Экономика, 2003. – 411 с.

Яковец Ю.В. История цивилизаций : учебное издание / Ю.В. Яковец. – М. : ВладДар, 1995. – 461 с.

Янг Дж. Христианство / Джон Янг ; пер. с англ. К. Савельева. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2000. – 384 с. – (Грандиозный мир).

Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс ; [пер. с нем.]. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX в.).

Ясь О. Поняття «стиль мислення» : функціональність, зміст, інструментальний потенціал / О. Ясь // Історичний журнал. – 2006. – № 6. – С. 52–61.

América Latina en sus ideas / Leopoldo Zea, ed. – México : Siglo Veintiuno Editores, 1986. – 499 p.

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)

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.

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.

Delgado A. La colonia : temas de historia de Colombia / Álvaro Delgado. – 2. ed. – Bogotá : Centro de Estudios e Investigaciones Sociales, 1976. – 432 p.

Duque J. El rostro oculto del hombre americano [Електронний ресурс] / Jorge Duque. – Режим доступу: <http://www.monografias.com/trabajos13/elrosto/elrosto.shtml>. – Publicado: Jue Jul 17 2003. – Дата доступу: 20.03.2010. – Назва з титулу екрану.

Fischer K. History and Prophecy : Oswald Spengler and the Decline of the West / Klaus P. Fischer. – Durham : Moore Publishing Company, 1977. – 275 p.

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.

Habermas J. Theorie des kommunikative Handelns : 2 Bände / J. Habermas. – Frankfurt am Main : Suhrkamp 1981. – Band 1 : Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. – 1981(I). – 533 S.

Habermas J. Theorie des kommunikative Handelns : 2 Bände / J. Habermas. – Frankfurt am Main : Suhrkamp 1981. – Band 2 : Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. – 1981(II). – 632 S.

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.

Identidad cultural de América Latina, según las enseñanzas de Juan Pablo II / Germán Doig Klinge [1998]. – Режим доступу: <http://www.catholic-church.org/iglesia/mvc/textos/identcul.htm>. – Дата доступу: 20.03.2010. – Назва з титулу екрану.

Koktanek A. M. Oswald Spengler in seiner Zeit / Anton Mirko Koktanek. – München : Verlag C.H. Beck, 1968. – 523 S.

Kroeber A.L. Style and civilizations / A.L. Кроевер. – Ithaca : Cornell University Press, 1957. – viii, 191 p.

La Bagatela. 1811-1812 / ed. Antonio Nariño y Alvarez ; edición facsimilar [Academia de Historia]. – Bogotá : Talleres de litografía Vanegas, 1966. – 148 p.

Langnas I.L. Historia de la civilización latinoamericana / I.L. Langnas, G. Massa. – New York : Las Americas Pub. Co., 1965. – 212 p.

Liévano Aguirre I. España y las luchas sociales del Nuevo Mundo / Indalecio Liévano Aguirre. – Madrid : Editora Nacional, 1972. – 341 p. – (Mundos abiertos. Serie America).

Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft / Niklas Luhmann. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. – 1150 S.

Luhmann N. Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie / Niklas Luhmann. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1984. – 674 S.

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.

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.

Parsons T. The structure of social action / T. Parsons. – N.Y. : McGraw Hill, 1937. – 817 p.

Paso F. del. Samuel Hangtington y el imperio de todos / Fernando del Paso. – Режим доступа: [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 доступа: 20.09. 2008. – Назва з титулу екрану.

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.

Ribeiro D. Configuraciones histórico-culturales americanas / Darcy Ribeiro. – 2a. ed. – Buenos Aires : Arca Calicanto, 1976. – 139 p.

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.

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.

Spengler heute : Sechs Essays mit einem Vorwort von Hermann Lübke [Hrsg. von Peter Christian Ludz]. – München : C.H. Beck, 1980. – 197 S.

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.

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.

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.

Toynbee and History : Critical Essays and Reviews [ed. by M.F. Ashley Montagu]. – Boston : Porter Sargent Publishers, 1956. – xiv, 385 p.

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.

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.

Zea L. América Latina : largo viaje hacia sí misma / Leopoldo Zea. – Caracas : Universidad Central de Venezuela, 1983. – 23 p.

Zea L. Discurso sobre la marginación y la barbarie / Leopoldo Zea. – México : FCE, 1990. – 258 p.

Zea L. Latinoamérica y el mundo / Leopoldo Zea. – Caracas : Universidad Central de Venezuela, 1960. – 164 p.

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.

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА

ГЛАВА 1. Методологічні проблеми цивілізаційного дослідження всесвітньої історії у «великих теоріях цивілізацій» XIX–XX ст.

- 1.1. Теорія культурно-історичних типів М.Я.Данилевського з погляду методології історії.
- 1.2. Історичний метод О.Шпенглера й питання його застосування в історичній науці.
- 1.3. Суперечності методології цивілізаційного аналізу всесвітньої історії в дослідженнях А.Тойнбі.

ГЛАВА 2. Дослідження когерентності історичного процесу як загальнометодологічна проблема історичної науки XIX–XX ст.

- 2.1. Напрями концептуального осмислення зв'язності історичного процесу та його труднощі.
- 2.2. Проблемність історичного факту.
- 2.3. Суб'єкт-об'єктна дихотомія історичного джерела і взаємопов'язаність процесів в історії.

ГЛАВА 3. Методологія цивілізаційного аналізу історичного процесу в контексті становлення постнекласичної парадигми в історичній науці.

- 3.1. Комунікативна теорія суспільства Н.Лумана та її методологічний потенціал у дослідженні історії.
- 3.2. Історичний факт та історичне джерело в цивілізаційному аналізі історії.
- 3.3. Особливості застосування системної теорії Н.Лумана в дослідженні історії цивілізацій.

ГЛАВА 4. Структурні схеми системного аналізу історичної еволюції локальних цивілізацій сучасності.

- 4.1. Індійська цивілізація.
- 4.2. Китайська цивілізація.
- 4.3. Західна цивілізація.
- 4.4. Латиноамериканська цивілізація.
- 4.5. Євразійська цивілізація. Росія й Україна.

ПІСЛЯМОВА.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.

Наукове видання
(українською мовою)

КОСМИНА ВІТАЛІЙ ГРИГОРОВИЧ

**ПРОБЛЕМИ МЕТОДОЛОГІЇ
ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО АНАЛІЗУ
ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ**

МОНОГРАФІЯ

Редактор *Є.В. Ткаченко*
Технічний редактор *Ю.О. Каганов*
Коректор *І.Г. Ліпкевич*

Підп. до друку 10.02.2011. Формат 60×90/16. Папір офсетний.
Друк ризографічний. Гарнітура Таймс. Умовн. друк. арк. 18,1.
Замовлення № 48. Тираж 300 прим.

Запорізький національний університет

69600, м. Запоріжжя, МСП-41
вул. Жуковського, 66

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК № 2952 від 30.08.2007