

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Кафедра теоретичної та практичної філософії

«Осмилення цивілізаційного підходу в історичному процесі»

Кваліфікаційна робота за спеціальністю 033 «Філософія»
на здобуття освітнього ступеню бакалавра філософії

Студент-виконавець:
IV курс
спеціальність 033 «Філософія»
Вакуленко Богдан

Науковий керівник:
Дем'янов Володимир Олександрович
кандидат філософських наук, доцент

(підпис)

Допущено до захисту:
Зав. кафедри _____

Київ-2020

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПІДХІД: НЕКЛАСИЧНА ПАРАДИГМА ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ	
1.1. Вчення М.Я. Данилевського та його роль у формуванні цивілізаційного підходу.....	8
1.2. Нелінійне тлумачення історичного процесу в морфології історії О. Шпенглера.....	29
1.3. Некласична цивілізаційна концепція історії А. Дж. Тойнбі.....	45
ВИСНОВОК	65
ЛІТЕРАТУРА	68

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Методологія історичної і філософсько-історичної думки демонструє багато спроб знайти і описати моделі соціального розвитку, історичного процесу. При цьому перед істориками та філософами постають непрості запитання, які потребують відповіді: звідки ми прийшли, у якому напрямку розвивається людське суспільство, чи є в історії мета та вищий сенс?

Тривалий час в осягненні еволюції світу домінував редуціоністсько-аналітичний підхід класичної науки, в рамках якого сформувалися історіософські концепції, які мають лінійний характер (прогресистські, натуралістські, формаційні). Вони, в певній мірі, ігнорували роль особистості, духовного виробництва, культурного чинника історії. У такому розумінні історичний процес втрачав свою єдність і цілісність, а етапи розвитку соціальних систем свою унікальність і неповторність. Історія у такому розумінні повинна була закінчитися ідеальним станом (Рай в ідеалістичних концепціях, торжество прогресу і рівності у прогресистських, комунізм у формаційній), в реальному житті це означає розпад, хаос, кінець історії.

Також закони, сформульовані в рамках класичної науки, описували явища та процеси, що мали місце у суспільстві в періоди еволюційного розвитку, для яких був притаманний жорсткий каузальний зв'язок. У такому контексті особистість втрачала сенс свого існування, перетворювалася в «гвинтик» «суспільної машини», а результат того чи іншого впливу на історичний процес був легко передбачуваним, якщо були відомі первісні умови. Проте таке осмислення історії було однобічним, оскільки не враховувало специфіки культури того чи іншого соціального утворення, а історія піддавалася жорсткому поділу на „стародавній час - середньовічний час - новий час”.

Звідси виникає потреба в перегляді класичної методології дослідження

історичного процесу, принаймні, у трьох відношеннях.

по-перше, ввести в історичну методологію базове поняття, яке б враховувало не тільки роль матеріального виробництва в історії, а й специфіку духовного виробництва і культури;

по-друге, необхідно переосмислити принцип лінійного розвитку історичного процесу взагалі;

по-третє, варто відмовитися від ідеї довгострокової детермінації в історичному процесі та абсолютної історичної неминучості, закономірності.

Певний теоретичний і методологічний потенціал для вирішення зазначеної проблеми, на наш погляд, має цивілізаційний підхід.

На підставі цивілізаційного підходу виділяється безліч концепцій, побудованих на різних підставах (чому його і називають плюралістичним). Для всіх цих концепцій характерні такі особливості, як: відмова від європоцентристської, однолінійної схеми прогресу суспільства; висновок про існування безлічі культур і цивілізацій, для яких характерні локальність і різноякісність; твердження про однакове значення всіх культур в історичному процесі. Прихильники цивілізаційного підходу вважали історичний процес зміною цілого ряду цивілізацій, що існували в різний час в різних регіонах планети, що проходять у своєму розвитку ряд послідовних стадій: зародження, розквіт, старіння, занепад. Всі концепції заперечували єдність людства і людської історії, дробили людство на унікальні, несхожі один на одного і ті, що самостійно розвиваються одиниці. Цим історія людства була поділена на безліч абсолютно незалежних один від одного потоків.

По-іншому цивілізаційний підхід інтерпретує і роль особистості в історії. Підкреслюючи унікальність і неповторність людського буття, представники даного підходу органічно вписують людину в хід історії. Це не „гвинтик” в машині суспільного розвитку, існування якого можна бездумно покласти на вівтар культу прогресу в контексті концепцій суспільного розвитку

прогресистського тлумачення; це не знеособлений індивід в концепції формаційного підходу. У рамках цивілізаційного підходу людина невід'ємний елемент культури, цивілізації, історії. Він їх творець.

Отже, цивілізаційний підхід привносить у методологію та філософію історії розуміння становлення цивілізацій як процесу, який обумовлений, перш за все, культурним фактором. Історія в цьому контексті, хоча і має характер розвитку локальних цивілізацій, але такий розвиток носить характер розкручування спіралі, що підкоряється принципу наступності і закону подвійного зняття.

Таким чином, актуальність теми дослідження зумовлена необхідністю формування такої методології дослідження історії, в рамках якої дана проблема знайшла б своє більш повне й адекватне відображення.

Ступінь наукової розробки проблеми. Деякі з найважливіших аспектів цивілізаційного підходу були в іманентній формі притаманні ще циклічним концепціям стародавніх греко-римлян: Аристотеля, Геродота, Ксенофонта, Овидія, Плутарха, Саллюстія, Тацита, Цезаря. У працях цих мислителів відбувається протиставлення розвиненого суспільства (цивілізованого) варварським, тобто таким куди світло імперій ще не дійшло.

Ідеї циклічного розвитку та органіцизму в епоху Відродження та Нового часу отримали своє відображення у працях: Д. Віко, І. Гердера, П. Гольбаха, Н. Макіавеллі, Б. Паскаля та інших.

У дослідження витоків та семантико-методологічного потенціалу поняття цивілізація істотний вплив внесли Є. Бенвеніста, Л. Февр та інші.

Основну роль у формуванні та розвитку цивілізаційного підходу зіграли роботи М. Данилевського, К. Леонтьєва, П. Сорокіна, А. Дж. Тойнбі, Ф. Фукуями, С. Хантінгтона, О. Шпенглера, К. Ясперса.

Ідеї цивілізаційного підходу у тій чи іншій формі асимілюються і творчо використовуються багатьма мислителями Європи. Серед них - Т. Адорно, Р.

Арон, Г. Башляр, Ф. Бродель, Е. Гуссерль, Т. Кун, Г. Маркузе, Л. Мемфорд, М. Фуко, М. Хайдеггер, Й. Хейзінга, М. Хоркхаймер, Хосе Ортега-і-Гассет та інші.

Але, незважаючи на значні наукові здобутки в дослідженні цивілізаційного підходу в осмисленні історичного процесу, цілісна концепція досі відсутня. Через це більшість проблем, що знаходяться в дослідницькому полі цього підходу, ще не достатньо розкриті та вимагають подальшого свого опрацювання.

Актуальність проблеми, недостатній ступінь її наукової та філософсько-методологічної розробки зумовили вибір теми дослідження і визначили його мету та завдання.

Об'єктом дослідження є історичний процес у контексті цивілізаційного підходу.

Предметом дослідження - теоретико-методологічний потенціал цивілізаційного підходу.

Мета дослідження полягає у доведенні необхідності обґрунтування та перспективності застосування основних понять та ідей цивілізаційного підходу в дослідженні історичного процесу.

Реалізація даної мети зумовила необхідність розв'язання наступних дослідницьких завдань:

- здійснити теоретико-методологічний аналіз виникнення и змісту поняття „цивілізація”, як базового;
- розкрити зміст поняття „цивілізація” як стану суспільного утворення і процесуальну його інтерпретацію;
- розкрити сутність цивілізаційного підходу, за допомогою осмислення робіт основних представників М. Данилевського, О. Шпенглера, А.Дж. Тойнбі;
- обґрунтувати плідність цивілізаційного підходу в осмисленні історичного процесу;

- провести аналіз основних робіт класиків цивілізаційного підходу з метою виявлення сутності базових понять і принципів історичного розвитку через призму цивілізаційного підходу;
- розкрити цивілізаційні аспекти динамізму і сталості суспільства.

Структура дипломної роботи зумовлена логікою дослідження, що впливає з поставленої мети і комплексу основних завдань. Дисертація складається із вступу, двох розділів (5 підрозділів), висновків та списку використаної літератури. Повний обсяг дисертації становить 86 сторінок та містить 52 найменувань використаних літературних джерел.

РОЗДІЛ 1. ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПІДХІД: НЕКЛАСИЧНА ПАРАДИГМА ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ

1. Вчення М.Я. Данилевського та його роль у формуванні цивілізаційного підходу

Історія методології історії сповнена спроб знайти, описати і втілити в життя соціальні моделі альтернативного характеру, що пояснюють зміни в соціальному житті. Перед істориками і філософами варто (постає) непросте питання, яке потребує відповіді: куди рухається людське суспільство, звідки ми прийшли, в якому напрямку розвиваємося, чи є у історії мета і вищий сенс?

У ХХ столітті однією з провідних концепцій, що претендує на загальне охоплення соціальних явищ і процесів, стає цивілізаційний підхід до історії людства. Суть цієї концепції в самій загальній формі полягає в тому, що людська історія являє собою не що інше, як сукупність не пов'язаних один з одним людських цивілізацій. У неї чимало прихильників, серед яких такі відомі імена, як О. Шпенглер, А. Дж. Тойнбі.

Особливе місце у шерензі мислителів, з іменами яких пов'язані сформування та розвиток нелінійної, чи, як її ще іменують, некласичної, філософії історії посідає російський теоретик Микола Якович Данилевський.

Широта поглядів М. Данилевського, передусім біологічна орієнтація, значною мірою визначили самотність його філософсько-історичної системи, викладеної у книжці „Росія і Європа. Погляд на культурні та політичні відношення Слов'янського світу до Германо-Романського”. Ця робота російського мислителя вийшла друком у 1871 р. Втім спочатку, як дещо злорадно зауважував В. Соловйов, непримиренний противник концепції М. Данилевського, вона була сприйнята як своєрідний літературний курйоз, не вартий будь-якої серйозної уваги. Однак пізніше, після того, як за короткий

відтинок часу (з 1381 до 1895 р.) вона завдяки переважно зусиллям М. Страхова була опублікована ще тричі, проти теорії М. Данилевського виступила вся ліберальна преса. Йому дорікали насамперед за те, що він, нібито, заперечував будь-яке моральне ставлення до інших народів, а також до людства в цілому і обстоював панславізм.

Панславізму М. Данилевському дійсно уникнути не вдалося, але це аж ніяк не заперечувало моральне ставлення до людства загалом чи до інших народів зокрема, як про це тоді твердилося.

Більше того, основною метою своєї філософсько-історичної системи М. Данилевський вважав саме подолання вузьколобого, передусім європоцентристського, підходу до вивчення всесвітньо-історичного процесу, який не враховував розмаїття історичних культур, що у своїй сукупності й сформують цей процес. Відповідно до цього свого задуму він виступив з критикою моністичного тлумачення історії, доводячи сумнівність цього напрямку щодо автентичного осмислення історичної дійсності. Натомість він обстоював і розробляв принципово інший, плюралістичний підхід до осмислення історичного процесу, заснований на визнанні не тільки можливості, а й необхідності співіснування як рівноправних багатьох трактувань історії.

Російський мислитель розглядає всесвітню історію не як єдиний, моністичний, глобальний і лінійний процес неухильного поступального розвитку людства в цілому. Навпаки, він сприймає її як процес співіснування, взаємопроникнення й водночас взаємовідокремлення, конституювання, утвердження, розвитку, розквіту, занепаду та зміни множини відносно самостійних соціокультурних утворень, які М. Данилевський називає культурно-історичними типами [42, 345].

До типологічного аналізу всесвітньо-історичного процесу російський історик прямує, „відштовхуючись” від поняття „природна система”. Він наголошує, що, тільки спираючись на це поняття, та чи інша галузь людських

знань може конституюватися як наука. „Ступінь досконалості, досягнутої будь-якою наукою, - зазначав він, - ступінь розуміння предметів чи явищ, що входять в її коло, з точністю відображається в тому, що називається системою науки. Під системою розумію я тут аж ніяк не систему викладу, котра є не більш як мнемонічний засіб, щоб краще фіксувати у пам'яті факти науки або ясніше представити їх уму. Систематика, прийнята в цьому сенсі, вельми справедливо не користується великою повагою в теперішній час, тому що часто-густо вживалася на шкоду й своїми нескінченними поділами й підрозділами лише утруднювала справу, будучи більшою мірою залишком схоластичного педантизму. Ця система не більш, ніж рихтування наукової будови, без котрих хоч і не можна обійтися, але котрі мали б обмежуватися справді необхідним, щоб не затуляти собою ліній самої будови. Я веду мову про внутрішню систему наук, тобто про розташування, погрупування предметів або явищ, що належать до кола відомої науки, відповідно до їх взаємної спорідненості і дійсним відношенням одне до одного” [12, 75-76].

Таким чином, природна система в інтерпретації М. Данилевського - це не та чи інша система, що входить до складу природи, яка оточує людину, у значенні певної частини. Характеристику „природна” для певної системи, властивої тій чи іншій науці, він вживає у значенні „відповідна єству”. Інакше кажучи, „природна система науки - це система наукових знань, що належним чином відображає системний об'єкт науки, відповідає єству цього об'єкта. Саме тому російський мислитель, запроваджуючи поняття „природна система науки”, наголошує, що під такою системою він розуміє зовсім не систему викладу, яка є не більше, ніж мнемонічний засіб фіксації фактів науки чи яснішого представлення їх уму. Природна ж система, за М. Данилевським, - це система змістовна, тобто така, що розкриває об'єктивний зміст, говорить про розташування, погрупування предметів або явищ, які належать до кола відомої науки, відповідно до взаємної спорідненості цих предметів і явищ і дійсного

відношення їх одне до одного.

Віднаходження, осягнення й адекватне відображення відповідної природної системи, утвореної реальними зв'язками й елементами, є не одноразовим актом, а процесом, як правило, тривалим. М. Данилевський демонструє це на прикладі астрономії, шлях якої до встановлення природної системи пролягав від геоцентричної до геліоцентричної системи, яка й сама зазнала пізніше ряду уточнень.

Хоча, як зазначає М. Данилевський, поняття природної системи і було розроблене передусім природничими науками, воно є необхідною й вкрай важливою умовою поступу також і для всіх інших наук, становить необхідну умову їх вдосконалення.

Якою ж мірою, запитує російський мислитель, історична наука, або система історії, відповідає таким вимогам природної системи?

- . Принцип поділу має обіймати собою всю сферу діленого.
- . Всі предмети чи явища однієї групи повинні бути поміж собою більше схожими чи спорідненими, ніж з явищами чи предметами, віднесеними до іншої групи.
- . Групи мають бути однорідними, тобто ступінь спорідненості, поєднаності їх елементів повинен бути однаковим в однойменних групах. [12, 78-79].

Чи ж відповідає цим вимогам існуюча система історії? - запитує М. Данилевський. І відповідає - ні, обґрунтовуючи свою відповідь таким чином.

Найзагальніше погрупування усіх історичних явищ і фактів полягає, як відомо, у їх розподілі на періоди стародавньої, середньовічної та нової історії. Однак, як зауважує автор, попри те, що ця схема набула повсюдного поширення, вимогам природної системи вона аж ніяк не відповідає. Скажімо, за критерій розмежування історії на стародавню та середньовічну беруть частогусто падіння Західної Римської імперії. Однак це, як слушно зауважує М.

Данилевський, - подія суто регіонального значення, яка історіями більшості народів планети взагалі залишилася непоміченою. Тому ця подія не може слугувати критерієм членування всесвітньої історії, бо не відповідає першій вимозі природної системи - не охоплює всю сферу діленого (всесвітньої історії). Такої події, як він гадає, що могла б поділити долю всього людства на які б то не було відділи, взагалі не існує.

Не відповідає означена схема і другій вимозі. На думку М. Данилевського, аж ніяк не можна вважати, що історія Греції та Риму має більше спорідненості, аналогій чи зв'язку з історією Єгипту, Індії чи Китаю, ніж з історією Європи. Ще очевиднішою, врешті-решт, є невідповідність цієї схеми (стародавній час - середньовіччя - новий час) третій вимозі. Якщо Єгипет, Індія, Китай, Вавилон, Іран, Рим віднесені, зазначає автор, до групи древньої історії, хоч вони всі проходили через різні ступені історичного розвитку, то народи однієї романо-германської культури, навпаки, віднесені до різних груп - середньовічної та нової історії.

Дослідження приводять російського історіософа до висновку про цілковиту неспроможність поділу „стародавній час - середньовічний час - новий час” як єдиної схеми періодизації всієї всесвітньої історії.

Основна помилка, як гадає він, полягає у тому, що за основу взято ступені, а не типи історичного розвитку. Насправді ж базисним є поділ історії людського суспільства на цілісні органічні утворення, які М. Данилевський назвав культурно-історичними типами. А вже (і лише) після цього можна правильно вирішувати й питання про ступені історичного розвитку - з урахуванням своєрідності того чи іншого культурно-історичного типу. Тільки розглядаючи як внутрішні стадії розвитку певного культурно-історичного типу, можна коректно виділити і правильно зрозуміти специфіку таких історичних форм, як стародавня, середньовічна і нова історія.

Отже, підсумовує М. Данилевський, природна система всесвітньої історії

повинна зводитись до розрізнення культурно-історичних типів розвитку (головної основи її поділу) від ступенів розвитку як основи вторинної, похідної, за якою можуть внутрішньо розчленовуватися вже самі ці типи

Культурно-історичні типи (мислитель називає їх ще культурними) М. Данилевський розглядає як своєрідні організми, на зразок біологічних, що зароджуються, народжуються, сягають розквіту, старіють і вмирають. „Геология и палеонтология показывают для различных видов, родов, отрядов живых существ время зарождения, наивысшего развития, постепенного уменьшения и, наконец, полного исчезновения ... История говорит то же самое о народах: и они рождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют, умирают - и умирают не только от внешних причин причин” [12, 74].

Саме виходячи з такого розуміння темпоральних змін кожного культурно-історичного типу, автор переосмислює традиційну схему „стародавній час - середньовіччя - новий час”. „Собственно говоря, и Рим, и Греция, и Египет, и все исторические племена имели свою древнюю, свою среднюю и свою новую историю, то есть как все органическое имели свои фазы развития, хотя, конечно, нет никакой необходимости, чтобы их насчитывалось непременно три - не более и не менее” [12, 82]. Народжуючись пізніше, молоді культурно-історичні типи йдуть на зміну старим, тому всесвітня історія постає як зміна одних таких типів іншими. При цьому в контексті історичного процесу культурно-історичні типи можуть не тільки змінювати один одного, а й співіснувати, але на різних етапах їх сукупного існування один із типів може відігравати роль своєрідного лідера. Скажімо, сучасний період М. Данилевський розглядав як час виходу на перші ролі слов'янського культурно-історичного типу.

Що ж має характеризувати певну історичну культуру, аби вона могла постати як культурно-історичний тип?

М. Данилевський формулює п'ять загальних „законів історичного

розвитку”, що впливають з погрупування його явищ за культурно-історичними типами.

Закон 1. Будь-яке плем'я чи сімейство народів, які характеризуються окремою мовою чи групою мов, доволі близьких між собою (щоб спорідненість їх відчувалась безпосередньо, без глибоких філологічних вишукувань) становить своєрідний культурно-історичний тип, якщо воно взагалі за своїми духовними задатками здатне до історичного розвитку й вийшло вже з дитинства.

Закон 2. Для того, щоб цивілізація, властива самотньому культурно-історичному типу, могла зародитися й розвиватися, необхідно, щоб народи до нього належні, користувалися політичною незалежністю.

Закон 3. Засади цивілізації одного культурно-історичного типу не передаються народам іншого типу. Кожний тип виробляє її для себе за більшого чи меншого впливу чужих, що йому передували, сучасних цивілізацій.

Закон 4. Цивілізація, притаманна кожному культурно-історичному типу, лише тоді сягає повноти, різноманітності та багатства, якщо вона забезпечує розмаїття етнографічних елементів, що його складають, - коли вони, не поглинаються своїм політичним цілим, а, користуючись незалежністю, становлять федерацію, або політичну систему держав.

Закон 5. Хід розвитку культурно-історичних типів найближче уподібнюється багаторічним одноплідним рослинам, але період квітування і плодоношення - відносно короткий і виснажує раз і назавжди їхню життєву силу. [12, 91-92].

Виходячи з означених критеріїв, російський історик видокремлює основні типи, що пройшли або успішно проходять повний цикл свого розвитку і формують у своїй сукупності всесвітню історію людства в цілому. До даних культурно-історичних типів він відносить передусім ті, що вже сягнули вищого рівня зрілості, тобто цивілізації. Такими самотніми культурно-історичними

типами (цивілізаціями) за хронологією М. Данилевського є: 1) єгипетський; 2) китайський; 3) асирійсько-вавилонно-фінікійський, халдейський, або древньосемітичний; 4) індійський; 5) іранський; 6) єврейський; 7) грецький; 8) римський; 9) ново-семітичний, або арабський; 10) германо-романський, або європейський. Крім них, він згадує ще два американські культурно-історичні типи - мексиканський і перуанський, які, на його думку, загинули насильницькою смертю, не встигнувши розвинути. [12, 88]. Нарешті, особливе місце він відводить слов'янському культурно-історичному типу як найуніверсальнішому й наймолодшому, що лише за сучасних умов сягає вищого рівня розвитку - цивілізації.

У своєму розвитку кожний з культурно-історичних типів, аби постати повноцінним учасником всесвітньо-історичного процесу, має пройти три основні фази історичного розвитку - етнічну; фазу утвердження своєї політичної незалежності й державотворення; фазу цивілізації.

Перша - етнічна, або етнографічна, фаза - це період конституювання культурно-історичного типу як такого. На цьому етапі з різних, спочатку розпорошених етнічних спільнот - родів, племен, общин тощо - поступово формується єдиний, хоча б за основними характеристиками, етнос - суб'єкт відповідного культурно-історичного типу. Це можуть бути навіть кілька, але споріднених етносів. Водночас, за М. Данилевським, відбувається й формування єдиного психологічного складу, тобто особливості складу розуму, почуття і волі, котрі забезпечують оригінальність спільноти, що є етнографічним матеріалом, основою певного культурно-історичного типу. [12, 109]. Ці специфічні риси, як вважав мислитель, знаходять своє вираження у мові, що формується в зазначений тривалий період, у міфічному світогляді, в епічних переказах, основних формах побутування, тобто ставленні як до зовнішньої природи, так і до собі подібних, та інших характеристиках означеного єдиного психологічного складу. Або, як ще називає його автор - „морфологічного начала

даної культури”. Нарешті, етнографічна фаза - це стадія накопичення та консолідації не тільки етнічних і психічних сил, а й найрізноманітніших матеріальних засобів та ресурсів.

Якщо етнографічна фаза розвитку культурно-історичного типу - це період збирання, накопичення для майбутньої творчої історичної дії, то цивілізація - це бурхливий і відносно короткий час творчої і корисної, але все ж розтрати запасів і сил, опредмечення неповторних рис етносу, кожна з цих особливостей у період цивілізації має сягнути своєї межі.

Однак повне життєве коло культурно-історичного типу не вичерпується цим дуальним ритмом, не редукується до нього. Така двоїстість поділу життєвого кругообігу етносу, через який здійснюється відповідний культурно-історичний тип, на невизначено тривалий період формування, коли несвідомим чином заготовляється матеріал та закладаються підвалини майбутньої діяльності й на нетривалий відтинок інтенсивної продуктивної дії, коли ці заготовки залучаються у створення цивілізації - є вельми умовною. Між цими двома фазами є своєрідний посередник - той проміжок часу, протягом якого народ забезпечує вже не сили чи матеріал, а місце для продуктивної цивілізаційної діяльності, будує державу й утверджує свою політичну незалежність, без якої цивілізація не може ні започаткуватися, ні, тим більше, розвинути і зміцнитися. Цей часовий відтинок і утворює державну фазу існування культурно-історичного типу [12, 108-111].

Друга фаза в розвитку того чи іншого культурно-історичного типу і, особливо, третя, цивілізаційна, за М. Данилевським, є відносно коротким періодом існування, тоді як перша, етнографічна, є вельми тривалою. „Якщо період цивілізації буває відносно таки коротким (400-600 років), то зате попередній щодо нього час - і особливо стародавній, або етнографічний, період, який розпочинається з самого моменту виокремлення культурно-історичного племені із споріднених з ним племен - буває надзвичайно тривалим. У цей ось

довгий підготовчий період, що вимірюється тисячоліттями, накопичується запас сил для майбутньої свідомої діяльності, закладаються ті особливості у будові розуму, почуття та волі, котрі становлять всю оригінальність племені, накладають на нього відбиток особливого типу загальнолюдського розвитку і дають йому здатність до самобутньої діяльності” [12, 107]. Ці особливості виявляються, як вважав М. Данилевський, зокрема, у мові, міфічному світогляді, епічних переказах, в основних формах побуту, ставленні до природи та інших людей і спільнот.

Державну, наступну за етнографічною, фазу історіософ характеризує як проміжну між етнографічною, коли неусвідомлено накопичується матеріал і закладаються інші основи майбутньої діяльності етносу як творця історичного процесу, та особливо інтенсивною, цивілізаційною фазою, коли ці запаси витрачаються на розбудову цивілізації. У цей, що опосередковує означені дві фази, проміжок часу „народи готують місце для своєї діяльності, будують державу і забезпечують свою політичну незалежність, без котрої, як ми бачили, цивілізація ні розвинути, ні зміцнитися не може. Перехід як із етнографічного стану в державний, так і з державного в цивілізаційний, або культурний, зумовлюється поштовхом чи рядом поштовхів зовнішніх подій, що збуджують і підтримують діяльність народу в певному напрям(і)” [12, 107].

Третьою, вищою стадією розвитку, кожного культурно-історичного типу, який здійснює повний цикл свого існування, є, за М. Данилевським, цивілізація. Визнаючи всю суперечливість цивілізації, він розглядає її все ж як фазу позитивну. Це відносно короткий (від 400 до 600 років - для різних культурно-історичних типів цей термін може варіюватися в означених межах) період, на якому відбувається цвітіння та плодоносіння того своєрідного „рослинного організму”, яким є, з точки зору мислителя, будь-який культурно-історичний тип. Саме на стадії цивілізації реалізуються всі творчі здатності та потенції, які роблять певний народ неповторним і завдяки яким він може відігравати роль

суб'єкта певної історичної культури. Тільки побудувавши цивілізацію і виявивши у її рамках своє унікальне історичне покликання, цей народ стає вічним супутником і учасником всесвітньо-історичного процесу, робить свій невмирущий внесок у скарбницю світової культури. Цивілізація, отже, - це період визрівання плодів і збирання урожаю певної культури - щедра осінь останньої. Але, з іншого боку, - це вже осінь локального культурно-історичного типу, період, хай і творчого та вельми продуктивного, виснаження, витрати творчих сил. Причому виснаження незворотного.

„Под периодом цивилизации, понимаю я, время, в течение которого народы, составляющие тип, выйдя из бессознательной чисто этнографической формы быта (что, собственно, должно соответствовать так называемой древней истории), создав, укрепив и оградив свое внешнее существование как самобытные политические единицы (что, собственно, составляет содержание любой средней истории), проявляют преимущественно свою духовную деятельность во всех тех направлениях, для которых есть залог в их духовной природе не только относительно науки и искусства, но и по практическому осуществлению своих идеалов правды, свободы, общественного благоустройства и личного благосостояния” [12, 106]. Це те, що зумовлює неоціненну роль і високе місце цивілізації у життєвому циклі кожного повноцінного культурно-історичного типу. Однак, надзвичайно високо оцінюючи цивілізаційну фазу розвитку певної історичної культури, М. Данилевський далекий водночас від того, щоб ідеалізувати цю фазу. Мислитель розглядає її досить безсторонньо, в усій її амбівалентності. Він наголошує, що цивілізація - період не тільки реалізації творчих, передусім духовних здібностей, здатностей і можливостей народу чи народів певного культурно-історичного типу. Разом з тим це і період повного та безповоротного спустошення цих народів як суб'єктів історичного творення. „Якщо етнографічний період, - констатує історик, - є часом збирання, часом заготовки

запасу для майбутньої діяльності, то період цивілізації є часом розтрати - розтрати корисної, благотворної, такої, що становить мету самого збирання, але все ж розтрати; і яким би не був багатим запас сил, він не може нарешті не збідніти й не виснажитись - тим більше, що під час збудженої діяльності, яка породжує цивілізацію й породжується нею, життя збігає швидко. Кожна особливість у напрямку, утвореному протягом етнографічного періоду, виявляючись у період цивілізації, має неодмінно сягнути своєї межі, за яку йти вже не можна, або принаймні такої, звідки подальший поступальний рух стає вже повільним, і обмежується лише частковими здобутками та вдосконаленнями” [12, 108].

З виснаженням же творчого й енергетичного потенціалу на фазі цивілізації народи (народ) певного культурно-історичного типу, на думку М. Данилевського, або ж самозаспокоюються й дряхліють в апатії самозадоволення, вважаючи заповіді старовини вічним ідеалом на майбутнє, або ж впадають в апатію відчаю, доходючи до нерозв'язних, з їх погляду, антиномій, які свідчать або ж про однобічність самого ідеалу, або ж про те, що його здійснення пішло хибним шляхом через несприятливі зовнішні обставини. Внаслідок усіх цих процесів певний культурно-історичний тип поступається роллю лідера спільноти подібних історичних макроіндивідів іншому, молодшому, творчо й енергетично наснаженішому культурно-історичному типові.

Важливо, що М. Данилевський в цілому виступає проти „естафетної” концепції всесвітньої історії, з позицій якої надбання однієї локальної історичної культури автоматично й повністю успадковуються наступними культурами. Він розглядає культурно-історичні типи як утворення в основному самодостатні й замкнені; засади кожного з них притаманні саме (й тільки) йому і не можуть механічно транслюватися в інші типи. Мислитель основну увагу зосереджує на тому, що „начала цивилизации одного культурно-исторического

типа не передаються народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, предшествующих ему цивилизаций” [12, 91]. При цьому, на його думку, начала, закладені у народі одного культурно-історичного типу (котрі за самотнього розвитку повинні дати найщедріший врожай), можуть бути спотворені чи навіть знищені, але не можуть бути замінені іншими засадами, притаманними іншому типові, інакше як через знищення самого цього народу, тобто перетворенням його з самостійного історичного діяча в етнографічний матеріал формування нової народності.

Втім М. Данилевський не заперечує, що можуть існувати й спадкоємні культурно-історичні типи, наприклад, єгипетський, асиро-вавилоно-фінікійський, грецький, римський, єврейський, германо-романський. Але й тут, для спадкоємних культурно-історичних типів, що, як підкреслює мислитель, мають завдяки своїй спадкоємності природну перевагу над типами усамітненими, спадкоємність не слід розуміти спрощено. Сама по собі цивілізація не передається від одного культурно-історичного типу до іншого, останній має сам дозріти, дорости до цивілізаційного рівня зсередини, органічно, та й взагалі спадкоємність постає не у формі передачі, а у формі впливу.

Єдність же цивілізацій автор вбачає не у сутнісній, корінній подібності, не в тому, що вони - варіації одного й того ж першофеномена, а в спадкоємності культурного досвіду, його наступному примноженні. Щоправда, навіть до такої спадкоємності, як вважає М. Данилевський, неспроможні ті цивілізації, які він називає усамітненими, або відлюдними (китайська, індійська, іранська, арабська). Та й у спадкоємних цивілізацій єдність трактується дуже спрощено - як успадкування культурних цінностей попередньої цивілізації наступними через такі „агрономічні” способи, як „пересадка” шляхом колонізації, „прищеплення” культурних надбань старої цивілізації до „черенка” нової та

„грунтового удобрення” старою цивілізацією нової.

Таким чином, історик виокремлює у значенні провідних три форми такого впливу (всі три є свідченням органіцистських уподобань автора) - а) „пересадка” з одного місця на інше через колонізацію; б) „прищеплення”, завдяки чому „прищеплений” етнос, зберігаючи свою природу, черпає необхідні для зростання й розвитку „соки” з „дерева” культури, до якої прищеплений, переробляючи їх відповідно до свого специфічного й формаційного, творчого, конструктивного начала; в) дія, яку М. Данилевський уподібнює впливові грунтового добрива на рослинний організм, або (що, за його словами, те саме) впливові поліпшеного живлення на організм тваринний. За культурно-історичним організмом залишається його специфічна формотворча діяльність; як тільки матеріал, з якого він має зводити свою органічну будову, постачається у більшій кількості й поліпшеної якості, то й результати отримуються чудові; до того ж, щоразу результати своєрідніші, такі, що вносять розмаїття у царину вселюдського розвитку, а не є непотрібним повторенням старого, як це неминуче має відбутися там, де один культурно-історичний тип приноситься в жертву іншому через щеплення [12, 98-100].

Про єдність же між цивілізаціями не зовнішнього, а глибинного, гомеомеричного плану у М. Данилевського, по суті, не йдеться. (Як, до речі, пізніше (у А.Дж. Тойнбі), де ця єдність переважно тлумачиться, хоч і не зводиться до материнсько-дочірніх стосунків, у темпоральному вимірі, або ж до деструктивних чи конструктивних, але в обох випадках зовнішніх, впливів однієї цивілізації на іншу - у вимірі просторовому.

Попри все „біологізаторство” подібного тлумачення взаємовпливів історичних культур, не можна не визнати, що М. Данилевському вдалося виявити чимало характерних рис, які й справді мають місце в історичній дійсності.

Також у контексті власної культурно-історичної типології всесвітньо-

історичного процесу М. Данилевський істотно переосмислює традиційне розуміння суспільно-історичного прогресу. Не відкидаючи цього поняття взагалі, він, однак, переконаний, що „бесконечное развитие, бесконечный прогресс в одном и том же направлении (а тем более - во всех направлениях вместе) является очевидной невозможностью”. [12, 108].

Адже, підкреслював він, ускладнення, яке нерозривно пов'язане з удосконаленням, неминуче ставить межу істотному прогресові в тій галузі людського знання, та й людської діяльності загалом, на якій протягом тривалого часу зосереджувалися увага й зусилля у певному напрямку. Тому, аби поступальний рух життєдіяльності всього людства не припинився взагалі, необхідно, вважав мислитель, дійшовши в певному напрямку до певного ступеня досконалості, розпочати цей поступальний рух з нової вихідної точки й іти іншим шляхом. Тобто цей поступальний рух мають здійснювати вже нові народи, з іншими психічними особливостями, іншим складом розуму, почуттів і волі, котрими й можуть відзначатися тільки народи іншого культурно-історичного типу. Як підсумовує автор, прогрес „полягає не в тому, щоб іти все в одному напрямку (в такому разі він швидко б припинився), а в тому, щоб виходити все поле, що становить поприще історичної діяльності людства, в усіх напрямках. Тому жодна цивілізація не може гордитися тим, щоб вона представляла вищу точку розвитку порівняно з її попередницями чи сучасницями, в усіх напрямках розвитку. [12, 109].

Така інтерпретація особливостей розвитку різних історичних культур та й поступального руху загалом зумовлена, з одного боку, тлумаченням М. Данилевським змісту й форм історичної творчої діяльності, з іншого ж - сама теж зумовлює, в свою чергу, це тлумачення. За М. Данилевським, культурно-історична, або, як він її ще називає, народна діяльність, поділяється на чотири основні розряди, причому розряди вищі, найзагальніші, які не можуть субординуватися між собою, бути підведеними один під одний. До них він

відносить такі вищі категорії поділу історичної творчості:

. Діяльність релігійна, яка обіймає собою ставлення людини до Бога, - поняття людини про долю свою як щось моральне, невіддільне, від загальної долі людства та Всесвіту, тобто, висловлюючись загальнішими термінами: народний світогляд не як теоретичне, більш чи менш ймовірнісне знання, в усякому разі, доступне лише небагатьом, а як тверда віра, що становить живу основу всієї моральної, звичаєвої діяльності людини.

. Діяльність культурна, у тісному значенні цього слова, що обіймає ставлення людини до зовнішнього світу, по-перше, теоретичне - наукове, по-друге, естетичне - художнє (звісно, до зовнішнього світу відноситься й сама людина як предмет дослідження, мислення та художнього відтворення) і, по-третє, технічне - промислове, тобто здобування і обробка предметів зовнішнього світу стосовно потреб людини і відповідно розуміння як цих потреб, так і зовнішнього світу, досягнутого шляхом теоретичним.

. Діяльність політична, яка охоплює відносини людей між собою як членів одного народного цілого, і ставлення цього цілого як одиниці вищого порядку до інших народів.

. Діяльність суспільно-економічна, що охоплює відносини людей поміж собою не безпосередньо як моральних і політичних особистостей, а опосередковано - через умови користування предметами зовнішнього світу, отже, й здобування та обробки їх [12, 478-479].

Народ (народи) кожного культурно-історичного типу творять історію за всіма чотирма параметрами означеної вище культурної діяльності, однак, по-різному, з акцентом на тому чи іншому розряді цієї діяльності. Згідно з цими особливостями культурно-історичної діяльності народів різних типів М. Данилевський і розробив загальну класифікацію всіх культурно-історичних типів, множина яких визначає історичне обличчя людства загалом.

Він поділяє всі культурно-історичні типи на чотири основні класи. До

першого, вихідного, віднесено історично перші культури: єгипетську, китайську, вавилонську, індійську та іранську (мислитель називає їх також первинними, підготовчими, автохтонними). Їхня заслуга, чи відмітна риса, полягає не в тому, що вони віддають перевагу одному з розрядів історичної творчості, а в тому, що завдяки їм взагалі здійснюється перехід від тваринної життєдіяльності до культурно-історичної, власне людської, а також утвердження та поширення цієї діяльності на планеті, завдяки чому створюються умови, за яких взагалі стає можливим життя в організованому суспільстві.

Другий клас, за М. Данилевським, становлять одноосновні культурно-історичні типи, тобто типи, які залишили у культурній скарбниці людства класичні зразки переважно якоїсь однієї з чотирьох форм історичної творчості. Це цивілізації єврейська, грецька та римська. Так, релігія, вважав історик, виокремлювалась як дещо особливе й вище - у цивілізації єврейській і була всепроникаючим її началом; тип еллінський був типом культурним, переважно художньо-культурним; нарешті таким самим одноосновним, чи однобічним, як грецький і єврейський, був і римський тип, що розвинув і успішно здійснив переважно лише політичний різновид людської діяльності.

Третій клас представлений у М. Данилевського лише одним культурно-історичним типом - германо-романським, або ж європейським. Його він визначає як двоосновний, мотивуючи це тим, що на відміну від попередніх цей тип дав класичні зразки вже за двома розрядами культурно-історичної діяльності - політичною та власне культурною діяльністю з ухилом в наукову та промислову сферу. У сфері політичного життя германо-романська цивілізація не лише створила могутні держави, що поширили свою владу на всі частини світу, а й встановила правові відносини як громадян між собою, так і громадян до держави. Ще вищими і багатшими є, за М. Данилевським, досягнення європейської цивілізації у власне культурному відношенні. Методи і результати

європейської наукової та промислово-технічної діяльності тут незрівнянно вищі, ніж усе, здійснене в цих галузях всіма іншими культурно-історичними типами, не виключаючи навіть грецького. Навіть у царині мистецтва народи Європи, хоч і поступаються грекам, все ж значно розширили його межі і проклали у ньому нові шляхи.

I, нарешті, до останнього, четвертого класу російській учений відносить також лише один культурно-історичний тип - слов'янський. Він, на думку автора, має принаймні дві великі переваги над усіма іншими культурно-історичними типами. Адже слов'янська культура єдина з живих історичних культур, яка ще не сягнула стадії цивілізації. Тому за нею, як за культурою, період творчого злету й плодоносіння якої ще попереду, найоптимальніша перспектива. По-друге, ця культура, на відміну від усіх інших, проголошується М. Данилевським універсальною, чотириосновною.

Слов'янський культурно-історичний тип має, на думку мислителя, синтезувати „усі сторони культурної діяльності в широкому значенні цього слова, котрі розроблялись його попередниками на терені історії окремо або у вельми неповному поєднанні. Ми можемо сподіватися, - вважав М. Данилевський, - що слов'янський тип буде першим повним чотириосновним культурно-історичним типом” [12, 508].

Таким чином, не обійшлося без певних панславістських перебільшень. Однак значення філософсько-історичної концепції М. Данилевського зумовлюється, звісно, не його панславістськими ілюзіями, а тими реальними й продуктивними новаціями, якими його система філософії справді збагатила світову філософсько-історичну думку й які ввійшли до золотого фонду світової філософії загалом. Водночас і справді важко заперечити, що подібне тлумачення помітно віддає не тільки слов'янофільством, а й панславізмом, від якого автор „Росії і Європи” відхрещувався. У світлі подій, що відбулися й тривають нині у різних регіонах слов'янського світу - колишньому СРСР,

колишній Югославії, колишній ЧехоСловаччині, Польщі тощо сподівання М. Данилевського щодо слов'янського культурно-історичного типу постають як занадто оптимістичні. Це стає ще очевиднішим, якщо співвіднести його прогноз про те, що особливо оригінальною рисою слов'янського типу має бути вперше здійснюване задовільне вирішення суспільно-економічного завдання з реаліями глобальної економічної катастрофи, що за сучасних умов найрізкіше виражена, мабуть, у світі слов'янських держав. Таким чином, багатовимірна загалом цивілізаційна система Данилевського заснована все ж на позиціях слов'яноцентризму, виявляється досить-таки вразливою, прямолінійною. Мислитель і сам відчував цю слабкість своєї цивілізаційної моделі всесвітньої історії і намагався уникнути тлумачення слов'янського культурно-історичного типу як вищої точки, своєрідного фінального вузла, до якого спрямовані вектори попередніх цивілізаційних процесів світової історії. Оскільки ж це давалося йому з величезними труднощами, він вдався до несподіваного „обхідного маневру” і спробував переосмислити постановку і вирішення питання про загальнолюдську цивілізацію як мету, ідеал, вищу точку всесвітньої історії.

І треба визнати, що в цьому питанні його позиція є обережнішою та реалістичнішою, ніж у питанні про слов'янський культурно-історичний тип. Хоча і ця позиція не є безперечною, зокрема, щодо розмежування понять „загальнолюдське” та „вселюдське”. М. Данилевський був переконаний, що „загальнолюдського не тільки немає в дійсності, але й бажати задовольнитися ним - значить прагнути задовольнитися загальним місцем, безбарвністю, відсутністю оригінальності, одним словом, задовольнитися неможливою неповнотою” [12, 123].

Таким чином, можна зробити висновок що, у ХХ ст. мультицивілізаційний підхід до історії, вперше системно розроблений М. Данилевським, поступово, у своєрідній „конкурентній боротьбі” з іншими

підходами, набув першорядного значення і став якщо не провідним, то принаймні одним з пріоритетних. Звичайно, сама цивілізаційна модель всесвітньої історії, запропонована М. Данилевським, нині, наприкінці ХХ ст., багато в чому виглядає як анахронізм. Однак основна ідея - розгляд історії людства як поліцентричного утворення, паростки якого мають тенденцію до поступового зближення, а „математичною межею” - єднання у вигляді однієї, планетарної, глобальної (за формулою Данилевського - вселюдської) цивілізації є продуктивною і в наш час. Щоправда, у М. Данилевського, судячи з його розуміння слов'янського культурно-історичного типу як наймолодшого, чотириосновного, тобто найрізнобічнішого і водночас найзбалансованішого, саме цей тип, по суті, незалежно від свідомості і суб'єктивних інтенцій мислителя, поставав у ролі прафеномена вселюдської цивілізації.

Позитивний момент в історичних поглядах М. Данилевського полягає в тому, що на відміну від інших вчених, він не обмежує своє вивчення дослідженням історії політичної влади, а розглядає історію в широкому культурно-історичному і соціальному контексті. Однак, надмірно підкреслюючи специфіку й автономність конкретних цивілізацій, він відмовляється від дослідження зв'язку між ними, відкрито заявляючи, що загальної культури, як і загальнолюдської цивілізації, не існує і не може існувати. На його думку, можна говорити тільки про цивілізації конкретних культурно-історичних типів, що розвиваються незалежно один від одного. Початки цивілізації одного культурно-історичного типу також не передаються іншим народам, тому ніякої культурно-історичної наступності між цивілізаціями існувати не може, хоча певний вплив один на одного вони надавати можуть.

З цих позицій М. Данилевський вирішує і питання про ступінь розвитку тієї чи іншої цивілізації, і про прогрес історії в цілому. Прогрес полягає не в тому, щоб всі йти в одному напрямку, а в тому, щоб все поле, що становить

терені історичній діяльності, виходити в різних напрямках, бо досі він таким саме чином проявлявся. Тому жодна цивілізація не може пишатися тим, що вона представляє вищу точку розвитку порівняно з її попередницями чи сучасницями. Щоб поступальний розвиток людства не припинився, треба щоб на терені історичної діяльності вступили народи іншого культурно-історичного типу, що володіють іншими психічними особливостями, іншим складом розуму, почуттів і волі. Тут знову позначається схильність М. Данилевського до біологічної інтерпретації історичного розвитку. Незважаючи на те, що він справедливо критикує поширену думку про прогрес як безперервний рух людства до заздалегідь встановленої мети, визнання прогресу в історії змушує його говорити про «поступальний його розвиток». Тільки такий прогрес, на його думку, полягає не в русі в одному напрямку, а в реалізації можливостей розвитку в різних напрямках. Саме подібна реалізація можливостей зазвичай здійснюється різними культурно-історичними типами в історії. Тому природна класифікація в історії повинна полягати в розрізненні культурно-історичних типів розвитку, як головних підстав її поділу, від ступенів її розвитку, по яких тільки ці типи, а не сукупність історичних явищ можуть підрозділятися. Ідеї М. Данилевського отримали подальшу розробку в культурології російського публіциста і критика К. Леонтєва. Багато в чому вони передбачили концепцію цивілізації, висунуту пізніше О. Шпенглером [23, 66].

У чому ж суть концепції О. Шпенглера. Яку роль вона зіграла у формуванні цивілізаційного підходу і в чому полягає специфіка інтерпретації історичного процесу в її контексті?

Відповідям на ці та інші питання буде присвячено наступний підрозділ.

2. Нелінійне тлумачення історичного процесу в морфології історії О. Шпенглера

Свою філософсько-історичну концепцію О. Шпенглер у системній формі виклав у праці „Присмерк Європи”. Праця видрукована у двох томах. Перший - у 1918 р., другий - у 1922 р.

Відразу ж після виходу у світ першого тому книга стала бестселером, а її автор - знаменитістю. Втім, попри полуду дешевої популярності, „Присмерк Європи”, як слушно зауважив Г. Зіммель, - це найзначніша філософія історії з часів Гегеля [15].

У день виходу книги скромний учитель гімназії, яким був О. Шпенглер, прославився як мислитель і пророк. Слава ця була досить двозначною. Не залишивши нікого байдужим, книга справила дуже сильне враження на всіх, але неприємно вражених нею було принаймні не менше, ніж захоплених.

Не було одностайності й серед недоброзичливців. З одного боку, О. Шпенглера дружно звинувачували у компліятивності, наслідуванні, а то й у плагіаті. Причому рахунок „авторів-попередників” ішов якщо не на сотні, то принаймні на десятки - від Полібія, Ш. Монтеск'є та Д. Віко до Ф. Тьоніса, І. Гердера, Ф.Шеллінга, Г. Гегеля, Я. Буркхардта, М. Вебера, А. Бергсона, В. Дільтея; серед слов'ян - М. Данилевського.

З іншого боку, О. Шпенглера не менш емоційно звинувачували, особливо письменники, у хвалькуватості та шарлатанстві. Сам автор писав своєму видавцеві, що він безпосередньо спирався на доробок більше ніж 50 попередників, кількість яких загалом набагато переважала сотню. Але до мислителів, залежність від яких він справді відчував, О. Шпенглер зараховував лише двох - Й. Гете і Ф. Ніцше [24].

Однак, попри всю свою сенсаційність і скандальність, „Присмерк Європи” - дуже глибока, оригінальна і потужна за своїм впливом філософсько-історична

система. Хоча колеги-сучасники сприйняли її скептично, з плином часу ідеї О. Шпенглера у тій чи іншій формі асимілюються і творчо використовуються багатьма мислителями Європи. Серед них - Хосе Ортега-і-Гассет, П. Сорокін, А. Тойнбі, Л. Мемфорд, Й. Хейзінга, Р. Арон, Е. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понті, Т. Кун, М. Фуко, Ф. Бродель, Г. Башляр, М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе та інші.

У чому ж полягає філософсько-історична концепція О. Шпенглера? Його книга „Присмерк Європи” має дуже показовий підзаголовок: „Нариси морфології світової історії”. „Морфологія” - це термін біологічний, розшифровується він як наука про форми.

Отже, вже виходячи з підзаголовка, можна дійти висновку, що автор розглядав свою систему як учення про форми світової історії, причому розглядав їх з біологічним присмаком як форми живі. І справді, дихотомія живого та неживого, усталеного і такого, що перебуває в процесі становлення, має для О. Шпенглера першорядне значення.

Вихідне, ключове поняття філософії історії О. Шпенглера - це поняття „органічне життя”. Органічне життя, за ним, є першо-феноменом, ідеєю, що розгортає себе із стану можливості, процес, який містить у собі таємницю. Органічне життя, на відміну від неорганічної природи, розгортається не під впливом зовнішніх чинників, а через власні внутрішні закономірності. Інакше кажучи, воно зумовлене не зовнішньою, а внутрішньою формою. Основні етапи вияву цієї внутрішньої форми - зачаття, народження, ріст, старіння й загибель ідентичні, як наголошував мислитель, - від найменшої інфузорії до великої культури.

Слід визнати, що незважаючи на свідомо й послідовно витримувану задержкуватість, якщо не скандальність, подання матеріалу, асоціативну, з опертям на аналоги, а не логічно доказову, форму аргументації, О. Шпенглер подекуди виявляє неабияку проникливість, інтуїтивно намагаючись й виявляючи

глибинні тенденції й паралелі в житті суцвіття культур, що утворюють у своїй сукупності всесвітню історію [19, 67].

Архетипна схема перебігу етапів життєвого циклу асоціюється мимоволі з написаним набагато раніше і, звісно, з іншого приводу, віршем „Телега життя” Олександра Пушкіна [33, 93]. Зрозуміло, що О. Шпенглер працює значно пізніше, в іншому жанрі й з якісно відмінним матеріалом, але загальний напрям думки чималою мірою визначається у нього, по суті, тією самою міфологемою. І це цілком закономірно, оскільки він розглядає культури як своєрідні живі одиниці історії, чимось подібні до людських індивідів.

Відповідно до такого підходу О. Шпенглер і розглядає історичний процес. Він принципово розрізняє „світ як природу” і „світ як історію”. Світ як природа - це світ сталого, завершеного, світ мертвих форм. Світ як історія - це світ динамічний, світ становлення, світ форм живих.

Природа, за словами історіософа, - це гештальт, в рамках якого людина високих культур надає єдності та значення безпосереднім враженням від своїх почуттів. Історія ж - гештальт, виходячи з якого, фантазія людини прагне осягнути живе буття світу стосовно власного життя і тим самим інтенсифікувати його дійсність [51, 131-160].

Відповідно різними є й засоби осягнення кожного з цих світів. Засоби для пізнання мертвих форм - це наука, методи і принципи традиційної науки. Уособленням таких методів є математичний закон, а метою їх застосування - розкриття залежностей каузальності, тобто причинності. Засоби осягнення світу як історії - вживання, споглядання, порівняння, симпатичне співпереживання, точна чуттєва фантазія [51, 129-135].

Якщо адекватна характеристика світу як неживої природи, світу як механізму - закон, то адекватна форма відображення світу як організму, світу як історії - гештальт, цілісний образ. При вивченні світу як історії традиційна, формальна, механічна логіка виявляється недостатньою. Тут, підкреслював О.

Шпенглер, потрібна принципово інша, органічна логіка. Остання, на відміну від традиційної науки і традиційної логіки, спрямована не на розкриття каузального зв'язку, а на виявлення долі живих форм світу як історії.

Отже, і природа, і історія тлумачаться О. Шпенглером як можливості впорядкування кожною людиною навколишньої дійсності у певну картину світу. Інакше кажучи - і природа, і історія, на думку мислителя, розглядаються не як незалежні від людини, а як певний погляд на світ, як ціле. Однак у кожному разі - під своїм кутом.

Дійсність, світ постає як природа, оскільки акцентується підпорядкованість усякого становлення сталому, і як історія, - якщо стале підпорядковується при розгляді становленню. У першому випадку світ критично осмислюється за своїм відчуттєво-чуттєвим складом - це світи Парменіда й Декарта, Ньютона й Канта. У другому - історія споглядається у своєму відпам'ятованому гештальті - це світи Платона, Рембранта, Гете, Бетховена [51, 250].

Відповідно до своєрідності кожного з цих світів та їх форм модифікується і морфологія, тобто галузь знань про ці форми. Морфологію механічного й протяжного, науку, що відкриває та систематизує закони природи і каузальні відносини, О. Шпенглер називає систематикою. Морфологію ж органічного, тобто історії та життя, всього того, що несе в собі спрямованість і долю, він називає фізіогномікою. Автор вважав, що систематичний спосіб розгляду світу протягом минулого століття досяг на Заході своєї вершини і перейшов її. І, навпаки, для фізіогномічного способу великі часи лише настають. Вів припускав, що років через сто усі науки, ще можливі на цьому ґрунті, стануть фрагментами єдиної колосальної фізіогноміки всього людського. Цю колосальну фізіогноміку він і означає як морфологію світової історії.

Що ж вивчає морфологія як учення про форми світової історії? Що являють собою ці форми?

Такими живими формами, або великими індивідами світової історії, О. Шпенглер вважав, однак, не цивілізації, а культури. На його думку, трактування історії як єдиного, лінійного, поступального процесу є неспроможним. У „людства”, як писав він, немає ніякої мети, ніякої ідеї, і ніякого плану, як немає мети у біологічного виду метеликів чи орхідей. Людство, на його думку, - це зоологічне поняття, або порожнє слово. І лише усунувши цей фантом, ми отримуємо можливість побачити те, що історія - не що інше, як вражаюче розмаїття живих історичних форм, або потужних і цілісних відносно замкнених культур. Ці культури, за О. Шпенглером, є живими істотами вищого рангу, що існують з піднесеною безцільністю, як квіти в полі [51, 151].

Кожна з таких культур самотня. І зумовлена така самотність певною душею, що становить основу відповідної культури. Скажімо, основою західноєвропейської культури, як вважав мислитель, є „фаустівська душа”, основою греко-римської - „аполонівська” тощо. Спільними для всіх культур є її основні стадії їх існування: зачаття, народження, розвиток, розквіт, занепад, загибель. Адже „культури - суть організми. Всемирная история - их общая биография. Великая история китайской или античной культуры представляет собой морфологически точное подобие микроистории отдельного человека, какого-нибудь животного, дерева или цветка ... Если есть желание узнать повсеместно повторяющуюся внутреннюю форму, то сравнительная морфология растений и животных давно уже подготовила соответствующую методику” [51, 262]. Причому, щоб запобігти непорозумінню, „не методику зоологического „прагматизма” дарвинистов с их погоней за каузальными связями, а созерцательную и обзорную методику Гете” [51, 262-263].

Загалом, як вважав О. Шпенглер, історичний процес конституують вісім великих культур: єгипетська, індійська, вавилонська, китайська, „аполонівська” (греко-римська), „магічна” (візантійсько-арабська), „фаустівська” (західноєвропейська) і культура майя. Загинули - Перу і Кетчуа. Кожна з цих

культур центрована на собі, кожна має свій первісний прасимвол, досягнути який можна лише інтуїтивно. Нарешті, кожна з культур має приблизно такий самий, як і інші, строк життя

- 1000-1200 років. Виникаючи як духовне прагнення, як форма опредметнення відповідної душі, кожна з культур неминуче, але лише з часом, перероджується у цивілізацію. Цивілізація, за О. Шпенглером,

- це форма чи стадія вмирання культури, період її перетворення із становлення у стале, її окам'яніння, знерухомлення, а також форма існування культури після смерті.

Для культури характерні гуманітарні начала, пріоритетність творчих форм - мистецтва, філософії тощо. Для цивілізації ж - передусім техніцизм, мілітаризм, бюрократія, урбанізм, просякнутість усіх сфер життя агоністичним, спортивним началом. Розглядаючи шпенглерівську морфологію культури і цивілізації докладніше, необхідно зазначити, що у своєму трактуванні культур як органічних, живих утворень він особливої ваги надає часові - одній із визначальних їх характеристик. На відміну від простору як розсудкового поняття, особливо важливого для розгляду цивілізацій, час, за О. Шпенглером, має органічний характер і стоїть в одному ряду з такими атрибутами культур, як душа, доля, життя. Всі вони тлумачаться мислителем як форми вираження спонтанного пориву першофеномену до проходження свого життєвого циклу.

Підкреслюючи, що все живе постає у двох основних формах - рослинній та тваринній, - мислитель особливого значення надавав саме першій, вважаючи, що за своєю цілісністю великі історичні культури слід порівнювати швидше з рослинами, ніж з тваринами. Адже рослина, за О. Шпенглером, - це, по суті, уособлення часу, органічного росту, життєвого ритму. Звір починає рухатися у просторі, а отже, і протистояти йому, як своєрідний мікрокосм. Разом з даністю простору до нього приходять і почуття самотності та страху. Час же постає як внутрішня форма буття рослинного, тваринного чи людського організму, як

характеристика своєрідності їх життєвих циклів і ритмів, що модифікується відповідно до особливостей останніх. Простір, зокрема, задається істотам, що виокремлюються з макрокосму як автономні, мікрокосмічні утворення, тобто тваринам та людським індивідам, не зсередини - як час, а іззовні - через сенсорні рецептори. Тому просторовий бік існування мікрокосмічних істот постає як дисгармонійний і дискомфортний. Цим зумовлюється, за О. Шпенглером, прагнення означених мікрокосмічних істот - людини і тварини - позбутися просторових контактів, усунути якийсь чином від просторових вимірів свого існування взагалі і повернутися до рослинного існування. Вираженням цього прагнення є, на думку німецького філософа, стадо, яке гуртується перед небезпекою; дитина, що плачучи притискається до матері; людина, коли в розпачі звіряється на свого Бога. Всі вони, як гадав автор, намагаються повернутися з вільного, активного існування в те пов'язане, рослинне, з якого вони колись були відпущені на свободу.

Свого найчіткішого і найрозвинутішого вигляду означені розрізнення - мікро- та макрокосмічного, рослинного й тваринного простору й часу, жаги (Sehnsutch) і страху - набувають, на думку мислителя, у людині. Людина не тільки володіє простором у тій мірі, якої не дано жодній тварині; вона, до того ж, знає про власну смертність, тобто про неминучість колись перестати бути уособленням часу й постати у вигляді чистого простору. З простором же пов'язані в людині й сподівання на реалізацію її життєвих планів та цілей в усіх сферах діяльності - від матеріального добробуту до влади та пізнання.

Проте й тяга до часу у людини набагато сильніша, ніж у всіх інших представників тваринного світу. І не тільки тяга, а й усвідомлення своїх темпоральних, часових характеристик - біоритмів, різноманітних життєвих циклів, з'ясування своїх пуповинних зв'язків з космосом та космічними процесами, свого прагнення до рослинного існування як уособлення часу тощо.

Саме оце, небачене у попередників гомо сапієнс гіпертрофоване і

рефлексоване відчуття часу й часових ознак свого буття, несамоविता спрямованість до рослинної цілісності й призводить, з точки зору німецького філософа історії, до виникнення культури.

Таким чином, культура, за О. Шпенглером, - це насамперед свого роду рослинна душа поєднаної в народ певної спільноти. Всі інші характеристики культури - від матеріальної життєдіяльності й економіки до начал духовних (науки, релігії, філософії тощо) - є утвореннями вторинними і тлумачаться мислителем як продукти життєвих процесів цієї душі, а то й її відмирання. Культура, як писав О. Шпенглер, народжується в ту мить, коли з прадушевного стану віковічно-малечого людства прокидається й відшаровується велика душа, певний лик з безодні безликого, щось обмежене й минуше з безмежного та триваючого, сталого, тривкого. Культура у цьому разі уподібнюється до квітки, що розпускається на ґрунті строго відмежованого ландшафту, з яким вона залишається нерозривно, вегетативно пов'язаною. Якщо ж цей зв'язок з якихось причин порушується, то культура передчасно помирає. Але й при збереженні оптимальних умов кожна культура має певну межу існування, свій природний життєвий цикл. Цей цикл завершується тоді, коли душа культури реалізувала вже всю суму своїх можливостей у вигляді народів, мов, віровчень, мистецтв, держав, наук тощо і розчиняється у тій самій прадушевної стихії, з якої виникла.

Коло життя кожної культури - це певна послідовність великих епох (близько 300 років кожна), що окреслює поступальне самоздійснення, самореалізацію культури як великого індивіду історії. Ця послідовність розглядається автором як боротьба за утвердження ідеї. З одного боку - проти сил хаосу, що тиснуть ззовні; з іншого ж - проти несвідомого, що розпирає зсередини, куди ці сили, як він пише, злісно зосередилися. Та в міру того, як ідея утверджується і втілюється, а повнота внутрішніх можливостей вивершується і здійснюється, культура раптово закладає, відмирає і стає

цивілізацією. Цивілізація може як висхле гігантське дерево ще століттями й навіть тисячоліттями настовбурчувати своє гниле віття. Але вона мертва, неорганічне утворення, яке своїм існуванням перешкоджає формуванню і розвитку молодших культур [51, 264-265].

Отже, кожна історична культура - великий індивід історії, жива суперістота рослинного типу. Виходячи з цього, О. Шпенглер вважає доречним використовувати для її характеристики поняття „габітус”. Габітус - це біологічний термін для позначення своєрідності зовнішнього вигляду рослини, рідше тварини. О. Шпенглер застосовує це поняття для визначення особливостей тієї чи тієї історичної культури, розглядає його як конкретизацію поняття стилю. Якщо у понятті стиль самобутність певної культури фіксується нечітко, то термін габітус дає можливість, на думку автора, з'ясувати цю самобутність ясніше і глибше. Говорячи про габітус окремих людей, ми фіксуємо неординарність їх вчинків і думок, постави та умонастроїв. В іпостасі характеристики великих історичних індивідів, тобто культур, поняття габітус охоплює всю сукупність життєвих виявів в існуванні цих цілісних культур, саме як цілісних витворів до таких виявів, зокрема: а) вибір певних видів мистецтва (скажімо, вибір рельєфної пластики і фрески еллінами, або ж контрапункту та масляного живопису - західноєвропейською культурою) та рішуче відхилення інших видів мистецтва (наприклад, тієї ж пластики або зображення людини арабами); б) схильність до екзотики (Індія), чи навпаки, до популярності (античність); в) схильність до усного мовлення (античність) або ж до писемності (Китай, Західна Європа).

Ці життєві вияви детермінують види духовної комунікації та спілкування загалом, тип соціально-психологічних установок, форму адміністративних систем і характер норм поведінки.

Крім того, габітус культури визначається також такими ознаками, як тривалість її життя та певний темп розвитку. За темпом розвитку культури

відрізняються між собою. Такт античного існування відрізняється від єгипетського чи, наприклад, арабського. Можна говорити, на думку О. Шпенглера, про анданте еллінсько-римського та алегро фаустівського духу [51, 270-272].

За тривалістю свого існування культури, подібно до біологічних особин одного виду, по суті не відрізняються. Ідеальна тривалість життя кожної культури, за О. Шпенглером, - 1000 років. Але спільним для усіх культур є не тільки загальний строк існування. Кожна культура, кожна рання пора, кожний підйом і спад, кожен з її внутрішньо необхідних рівнів і періодів мають, як наголошує мислитель, певну, завжди однакову, таку, що завжди повторюється зі значущістю символу, тривалість. У ритмах політичного, духовного і художнього становлення різко виділяються, на його думку, п'ятдесятирічні періоди, серед масштабніших - трьохсотлітні періоди (бароко, іоніки, великих математик, античної пластики, мозаїчного живопису, контрапункту, галілейської механіки тощо).

Як гадав О. Шпенглер, відповідно й кожне більш-менш значне окреме життя з глибинною необхідністю повторює всі епохи тієї культури, до якої воно належить. У кожному з нас внутрішнє життя (з моменту усвідомлення існування власного я) прокидається саме там і таким же чином, де і як прокинулася колись душа цілої культури. Кожен з європейців переживає свою готику, свої лицарські замки і героїчні перекази, своє „веління Боже” хрестових походів і душевну муку Парцифаля, подібно до того, як кожний юний грек ніс у собі свою гомерівську епоху та свій Марафон.

Епохи розвитку культури співвідносні не тільки з епохами особистого життя людини цієї культури, а й з основними епохами кожної іншої історичної культури. Паралелізм послідовності основних епох різних культур і відповідність характеристик епох одного й того самого покоління, що належать різним культурам, О. Шпенглер пояснює виходячи з розробленого у біології

вчення про гомологію органів. Гомологічними є органи, еквівалентні морфологічно, на відміну від тих, що еквівалентні функціонально і називаються аналогічними. Гомологічними можна вважати, наприклад, руки у людини, крила у птахи і відповідні плавники у риби; або легені у людини і міхур у риби. Якщо ж ідеться про аналогічний, або функціонально, а не морфологічно, еквівалентний людським легеням орган риби, то таким є її зябра.

Виходячи з такого розуміння, німецький філософ обстоює тезу про гомологічність цілої низки епох, процесів, явищ і подій, що мали місце у різних культурах. Гомологічними за такого підходу постають, зокрема, такі явища, як антична пластика і західноєвропейська інструментальна музика, єгипетські піраміди четвертої династії та готичні собори, індійський буддизм, римський стоїцизм і західноєвропейський соціалізм, епохи Рігведи, Плотіна й Данте та інші.

Спираючись на гомологію історичних явищ, О. Шпенглер докорінним чином переосмислює таке загальновідоме поняття, як „одночасність”. Він подає його як характеристику не фізичного, а культурно-історичного часу.

Одночасними О. Шпенглер називає факти, процеси, явища, події, епохи, що постають відповідно у своїй культурі чітко однаково за положенням і, отже, мають строго відповідне значення. Тобто - перебувають на одному й тому самому щаблі розвитку, але в різних культурах. При такому розумінні одночасності сучасниками постають Піфагор і Декарт, Архімед і Гаусе, Полігнот і Рембрант, Поліклет і Бах. Одночасними для різних культур є й епохи повороту до цивілізації. Відповідно сучасниками він вважає Філіпа і Олександра - в античній культурі, Наполеона - у західній, одночасно будуються Александрія, Багдад і Вашингтон тощо. Одночасними у подібній мережі координат є діонісійський рух і протестантизм, англійський пуританізм на Заході та іслам - в арабській культурі.

Співвідносячи світ як історію з світом як природою, О. Шпенглер

наголошує, що становлення є основою сталого. Тому світ як історія є основою світу як природи. Зокрема, цивілізація - це свого роду природа, якою стала історія, культура.

Подібно до цього почуття долі становить основу пізнання зв'язків причини і дії. Сама каузальність - не що інше, як дезорганізована, заціпеніла у формах розсудку доля, простір - так само заціпенілий час, а смерть - заціпеніле життя.

Таким чином, світ як історія - це світ становлення. Звідси історія як галузь людських знань про світ становлення повинна:

- адекватно відображати світ становлення;
- мати для цього відповідні пізнавальні засоби, спроможні досягнути світ становлення. Такі засоби входять до органічної логіки.

Якщо це так, то історія, робить висновок О. Шпенглер, не може бути наукою. Адже наука користується засобами логіки неорганічного, чи неорганічної логіки. Іншими словами, наука, за О. Шпенглером, - це завжди наука природнича, наука про природу, або, ще ширше, - наука про світ як природу. Наукове знання - це знання каузальне, яке стосується сталого, протяжного, пізнаного. Осягнення ж історії як становлення передбачає не встановлення причинно-наслідкових зв'язків чи законів, а співпереживання, для якого знання фактичного матеріалу є лише допоміжною умовою. Цей допоміжний матеріал і забезпечує для історії переднаука [16, 27].

Інакше кажучи, справжня історія - це принципово ненаукова за своєю природою галузь. А те, що традиційно іменується історичною наукою чи історією як наукою, насправді є лише допоміжним, попереднім шаблем до дійсного, адекватного осмислення історії.

Ця пропедевтична, наукова історія, як і автентична історія, має своїм предметом суспільний процес. Але в науковій історії цей процес розглядається за аналогією з процесами природними й береться як щось стале, опредметнене,

відчужене, протяжне, повторюване. Історичний процес розглядається тут об'єктно, як частина зовнішньої, незалежної від людини реальності. Цей процес відображається не фізіогномічно, а систематично, у вигляді системи істинного знання. Варто підкреслити при цьому, що істинність аж ніяк не оцінюється в даному разі О. Шпенглером як щось позитивне. Про істинність може йти мова тільки там, де історія залишається для людини чимось чужим, неавтентичним. Адже істина - це показник неподоланості дистанції між людиною й історичним процесом, це відповідність двох сфер, що залишилися байдужими одна до одної - знань про історичну реальність самій цій реальності. Такий підхід набуває більшої значущості і стає автентичнішим з переходом до цивілізації як скам'янілої, сталої культури.

Автентична ж, справжня, історія, на відміну від історії як переднауки, ґрунтується на врахуванні особливостей історичного процесу як вияву органічного життя, неповторності його явищ і процесів. Історія осмислюється тут фізіогномічно, в її унікальних конфігураціях і не відображається у системі знання, а акумулюється у живому досвіді індивіда [51, 351-356].

Людина - унікальна істота, що здійснює вихід, прорив за межі просторового чи фізично часового виміру. Прорив хронотопного, щоправда, більшою мірою, - просторового виміру добре зафіксував ще Б. Паскаль. Він наголошував, що людина - це піщинка в Універсумі, від якої в обидва боки тягнеться нескінченність - з одного боку, мікро-, з іншого - макрокосму. Але ця піщинка, цей тендітний очерет - мислячий. Тому він випадає з просторового, предметного ряду і виходить у принципово інший, духовний вимір. А завдяки цьому підноситься над усіма безоднями Універсуму як мікро-, так і макромасштабу, та й, зрештою, над безоднею часу [26].

О. Шпенглер, показав унікальність людини, її місця і ролі у Всесвіті не поряд з іншими істотами, не зрештою, а саме через прорив людиною нескінченної лінії фізичного часу. Подібно до того, як у просторовому вимірі в

обидва боки від людини відходять нескінченності мікро- та макрокосмосу, так у часовому вимірі в обидва боки від неї йдуть нескінченності в минуле й майбутнє. Прорвати цей нескінченний ряд людині надається можливість завдяки переходу з фізичного чи фізіологічного виміру часу у вимір принципово інший - соціокультурний. Саме як істота, якісно відмінна від створінь суто природних, біологічних, тобто історична, людина долає одновимірність, відчуженість і нескінченність зовнішнього математичного ряду фізичного часу і акумулює всі три темпоральні виміри - минуле, теперішнє й майбутнє у внутрішньому універсумі свого власного духовного світу. Саме цю обставину й фіксує, хай і не завжди вдало, О. Шпенглер.

Вперше усвідомивши цю принципову відмінність світу як природи і світу як історії і конкретизувавши це протистояння через кардинальну специфічність соціокультурного часу щодо часу природного - фізичного, західна філософія, на думку О. Шпенглера, вперше в історії розвитку культур дістала можливість осягнути своєрідність морфологічної будови всієї світової історії. Свою філософсько-історичну систему О. Шпенглер і вважав реалізацією цієї можливості [5, 28].

Цей західний тип осмислення історії був, на думку О. Шпенглера, неприступним для представників інших попередніх культур і залишився для них чужим і нецікавим. Тільки у контексті західноєвропейської культури, та й то на етапі її перетворення на цивілізацію, як останнє завдання її старечої мудрості, стає можливою (і навіть особливо важливою) розробка морфології становлення всього людства, що просунулося на своєму шляху до найвищих і останніх ідей, з'ясування своєрідності світовідчуття не лише власної, а й усіх душ, вираженням яких є окремі історичні культури. Фізіогноміка світового звершення, як зазначає мислитель, стає останньою фаустівською філософією.

Вихідною для всесвітньої історії фізіогномічного типу О. Шпенглер вважав ідею всеохоплюючої символіки.

Як відомо, під символом розуміють звичайно ідейну, образну чи ідейно-образну конструкцію, що містить у собі вказівку на ті чи інші, відмінні від неї предмети, для яких вона є узагальненням і нерозгорнутим знаком. У певному розумінні символ постає і як ейдос, ідея предмета - від окремої речі до предмета цілої галузі людського пізнання, у тому числі й історичного процесу [4].

Саме таким, ейдетичним підходом філософія історії, зокрема, відрізняється від історії як науки. Предмет історичної науки - історія як вона є сама по собі, історія, якою вона є, історія як об'єкт. Предмет, завдання історичної науки - системна розробка і виклад поняття історії, завдання філософії історії - продукування і розгорнуте зображення ідеї історії. Зміст поняття історії - історія як реальність, незалежна і зовнішня відносно людини. Зміст же ідеї історії - єдність, збіг поняття про історичну реальність з самою цією реальністю, тобто - певний ейдос історії. В обох випадках - і у історика, і у філософа - знання постає як безпосереднє споглядання історичної реальності, більше того, як сама ця реальність. Відмінність же між філософом та істориком полягає в тому, що філософ знає про цю онтологічну „навантаженість” історичного знання та ідеальну, духовну зумовленість історичної реальності, а історик - ні.

Ймовірно, саме ці особливості філософії історії й прагне виявити О. Шпенглер, твердячи про ідею всеохоплюючої символіки як базову для морфології історії.

Таким чином, О. Шпенглер розглядає історичний процес як чергування культур, кожна з яких є особливим замкнутим світом, яка живе самостійним життям, створюючи свої матеріальні і духовні цінності, свою науку і культуру, свої соціальні та політичні установи. Ніякого зв'язку і наступності між культурами не існує. Кожна культура-організм має свою історію, абсолютно не схожу на історію інших систем. Виходячи з таких уявлень, він заперечує як наявність якої-небудь мети, так і наступності в розвитку людства. У людства

немає ніякої мети, ніякої ідеї, ніякого плану, так само як немає мети у виду метеликів або орхідей.

Людство, на думку мислителя, порожнє слово. Варто тільки виключити цей фантом з кола проблем історичних форм, і на його місці перед нашими очима виявиться несподіване багатство форм ... замість монотонної картини лінійноподібної всесвітньої історії.

Однак, О. Шпенглер не ототожнює велику культуру з цивілізацією. Для нього саме культура являє собою найбільш творче вираження сил і можливостей народу. Він говорить не про культурно-історичний тип, а типі культурно-психічному. Коли можливості творчого розвитку виявляються вичерпаними, культура раптом застигає, відмирає, її кров згортається, сили надломлюються - вона стає цивілізацією. Саме з таких позицій він підходить до оцінки західної цивілізації, вбачаючи в ній неминучий результат розвитку європейської культури.

Цивілізації є тому завершенням певної культури, або культурно-психічного типу. За висловом О. Шпенглера, «вони слідуєть як що було за становленням, як смерть за життям, як нерухомість за розвитком». Що стосується критеріїв виділення типів культури, то тут у О. Шпенглера немає необхідної ясності і однозначності. Підкреслюючи специфічний характер ідей, форм, особливостей матеріального і духовного життя, він не виділяє їх загальні або, принаймні, подібні риси. Внаслідок цього неможливо порівняння різних культур, розробка обґрунтованих прийомів і методів такого порівняння, на чому наполягає О. Шпенглер.

Застосування методу аналогії, рекомендований їм в історичних дослідженнях, неможливо, якщо заперечується наявність подібності між історичними явищами і процесами. Все сказане свідчить про те, що О. Шпенглер в чомусь повторює висновки М. Данилевського, причому часто в претензійній манері. Чого варта одна його спроба видати за коперниковський за

масштабом відкриття критику ним традиційного поділу історії на три періоди (давню, середню і нову), про що куди скромніше, але набагато переконливіше пише М. Данилевський.

Подальший розвиток гносеологічних та методологічних основ цивілізаційного підходу отримав в концепції англійського історика А.Дж. Тойнбі. Їх аналізу, філософсько-історичному осмисленню і буде приділено увагу в наступному підрозділі.

3. Некласична цивілізаційна концепція історії А. Дж. Тойнбі

Арнольд Дж. Тойнбі - один з найвидатніших історичних мислителів ХХ ст. Його грандіозна філософсько-історична система, створенню якої він присвятив, по суті, все своє зріле життя, вже тривалий час була й донині залишається однією з найвпливовіших у світовій філософії історії ХХ ст. Яким же чином спромігся англійський історик на вивершення такої всеохоплюючої й водночас оригінальної за ідеями та глибокої за своїм змістом праці?

Йому пощастило так автентично й продуктивно реалізувати свої унікальні нахили, своє покликання до історії завдяки не лише власним унікальним за обсягом і цілеспрямованістю зусиллям, а й зовнішнім чинникам, зокрема тій обставині, що до історії він почав залучатися, що називається, з молоком матері. Про це він сам добре написав у своїй книзі „Пережите”: „Но почему я выбрал именно историю? Всеядная любознательность. В мире существует бесчисленное множество других вещей, кроме истории, которые могут утешить человеческую любознательность. Почему моя любознательность сосредоточилась именно на истории? И на этот вопрос я могу дать совершенно точный ответ. Я историк потому, что историком была моя мать. С тех пор я помню, как всегда и во всем разделял ее интересы и склонности. Когда мне исполнилось четыре года, отец сказал, что они больше не могут позволить себе

держать для меня няню. Моя мать спросила, нельзя ли оставить няню еще на год, если она заработает на ее содержание, написав книгу, и отец согласился. Я хорошо помню мое волнение, когда поступила корректура „Сказание о истории Шотландии”. Гонорар составлял двадцать фунтов, и это была годовая плата няни в Англии в 1893 г. Один год закончился, няня ушла, и мама сама начала укладывать меня спать. Я не капризничал и сразу укладывался в постель, потому что она каждый вечер рассказывала мне историю Англии от ее истоков и до 1896 г. Конечно же, именно мать вдохнула в меня желание стать историком, но я воспринял ее склонность по-своему” [39, 258].

Тоді як мати, за висловом історика, любила конкретні історичні факти заради них самих, він, хоч і любив їх також, бо без цього не міг би взагалі стати фахівцем-істориком, але не заради них самих.

Він любив, однак, ці факти любов'ю мислителя, а не спеціаліста-„галузевика”. Відповідно й історія цікавила його переважно не як хронологічна послідовність подій, а як самосвідомість людства, певної культури чи окремої людини. „Я люблю факты истории, но не ради них самих. Я люблю их как ключики к чему-то такому, что лежит за их пределами, как ключи к природе и значению таинственного мира, в котором каждый человек промывает к самосознанию” [39, 258].

Осягненню природи й значення таємничого світу історії як шляху до людської самосвідомості він і присвятив, властиво, все своє творче життя, виконавши, як він сам писав у січні 1966 р., масштабну програму своїх славнозвісних історичних студій, у полоні якої він перебував, за власними словами, більш ніж півстоліття. Її ядром є, безумовно, його „Дослідження історії” у 12 томах.

Цікаво, що ідея цієї праці визріла у англійського вченого вже влітку 1920 р., проблемою ж залишалась не тільки, а можливо й не стільки текстова реалізація згаданої ідеї, скільки форма реалізації. Спочатку він спробував

викладати свою ідею як коментар до одного з хорів „Антигони” Софокла, однак такий „средневековый подход к теме через древнегреческий шедевр был чересчур сложным и практически неосуществим” [39, 265]. Лише через рік, повертаючись до Лондона після одного з відряджень, А. Дж. Тойнбі записав на клаптику паперу з десятків заголовків, що виявилися пізніше назвами основних розділів майбутнього дослідження. Текст же останнього він почав писати лише влітку 1930 р. [39, 266]. Вже на початкових етапах розробки власної філософсько-історичної системи А. Дж. Тойнбі задумується над питаннями - що ж відрізняє „ті нечисленні суспільства, котрим вже вдавалося піднятися на корабель, що зветься цивілізацією”, від примітивних людських спільнот, які становлять більшість; що саме пробуджує ці спільноти від сплячки, заціпеніння, яке більшість традиційних суспільств так і не змогла скинути з себе, і привести в потужний цивілізаційний рух лише окремі з них? У пошуках коректної постановки і шляхів розв’язання цих питань А. Дж. Тойнбі виявив конгеніальність, тобто співзвучність цих пошуків, принаймні деяких з них, ідеям О. Шпенглера. „Я подумал о том, не перехватил ли Шпенглер все мое исследование, прежде чем даже вопросы, не говоря уже об ответах на них, успели четко сформироваться у меня в голове. Одним из кардинальных положений моей теории была мысль о том, что маленьким очагом умопостигаемого поля исторического исследования должно служить все общество, а не случайные изолированные его фрагменты, вроде национальных государств современного Запада или городов-государств греко-римского периода. Другой отправной точкой для меня было то, что история развития всех обществ, подпадающих под определение цивилизации, были в некотором смысле параллельны и современные друг другу, и вот эти главные мысли были также краеугольным камнем системы Шпенглера” [41, 24].

Втім і на долю А. Дж. Тойнбі, як він поступово з’ясував у процесі подальшої дослідницької роботи над цивілізаційною проблематикою, теж

залишилося ще немало невирішених питань, і передусім стосовно генези цивілізацій, де О. Шпенглер, на думку мислителя, виявився вже не на такій висоті, як щодо проблем, про які йшлося вище. „Однако, когда я начал искать в книге Шпенглера ответ на вопрос о генезисе цивилизаций, я понял, что мне есть еще над чем поработать, поскольку именно в этом вопросе Шпенглер оказался, по моему мнению, догматиком и детерминистом” [41, 24]. Варто зауважити, що внесок А. Дж. Тойнбі стосується не тільки питання про генезу цивілізацій, а й не меншою мірою проблеми внутрішнього механізму існування й розвитку цивілізацій, яка у О. Шпенглера дістала побіжну й описову, поверхневу, якщо не сказати поверхову, характеристику.

У чому ж полягає суть цивілізаційної теорії А. Дж. Тойнбі як філософсько-історичної системи?

Загалом А. Дж. Тойнбі виходить з того, що основною одиницею історичного процесу і відповідно умосяжним полем історичного дослідження є не окрема нація, народ чи локальна держава, а суспільство. Завершуючи розгляд питання про поле історичного дослідження, він таким чином підбиває підсумки:

а) умосяжні поля історичного дослідження, межі яких були приблизно встановлені з урахуванням історичного контексту певної країни, становлять собою на теперішній час суспільства з ширшою протяжністю як у просторі, так і в часі, ніж національні держави, міста-держави чи будь-які інші політичні союзи;

б) такі політичні союзи (національні держави, міста-держави тощо) не тільки вузьчі у своїй просторовій протяжності, а й коротші за часовою тривалістю суспільств, до складу яких вони входять, як частина входить у ціле: вони є частковим вираженням конкретних соціальних спільнот. Суспільство, а не держава є тим соціальним „атомом”, на котрому слід фокусувати свою увагу істориків;

в) суспільство, що об’єднує незалежні національні держави типу

Великобританії, і суспільство, що складається з міст-держав типу Афін, порівнянні одне з одним, становлять собою суспільства єдиного типу;

г) жодне з досліджуваних суспільств не обіймає всього людства, не поширюється на всю заселену Землю й не має однолітків серед суспільств свого виду; наше західне суспільство, наприклад, не сприймалося як щось ціле, доки еллінське суспільство, будучи одним з першопочаткових представників суспільств цього виду, не сягнуло своєї зрілості. У будь-якому випадку повний час життя окремого суспільства не збігається з часом життя виду;

д) неперервність, спадкоємність у розвитку суспільств виражені значно слабкіше, ніж неперервність між фазами історії одного суспільства (настільки слабкіше, що є сенс розрізняти ці два типи неперервності), однак, розглядаючи часовий зв'язок між двома конкретними суспільствами різних епох - у нашому випадку західним і еллінським, - ми виявимо відносини, які метафізично можна було б назвати „синівсько-батьківськими”.

У світлі цих висновків можна зробити ще низку узагальнень, підходячи до історії як до галузі дослідження людських взаємин, її справжній предмет - життя суспільства, взятий у внутрішніх і зовнішніх його аспектах. Внутрішній бік є вираженням життя будь-якого суспільства за послідовністю глав його історії, за сукупністю всіх общин, що його складають. Зовнішній аспект - це взаємини між окремими суспільствами, розгорнуті в часі та просторі [43, 134].

Суспільство як умосяжне поле історичного дослідження постає, за трактуванням А. Дж. Тойнбі, загальним, родовим поняттям, що охоплює два види - примітивні суспільства та ті, що прилучилися до процесу цивілізації. Одна з істотних відмінностей між цивілізаціями та примітивними суспільствами в тому, що кількість цивілізацій незначна, тоді як кількість суспільств доцивілізаційних - чимала. Посилаючись на той факт, що ще у 1915 р. кілька західних антропологів, які поставили перед собою завдання скласти список лише тих примітивних суспільств, інформація про які була достатньо

достовірною й повною, нарахували їх близько 650, англійський дослідник констатує, що переважна більшість подібних суспільств живе й донині. І хоча неможливо навіть приблизно визначити кількість примітивних суспільств, що існували протягом всієї історії людського роду, їх чисельна перевага над цивілізаціями величезна [40, 46-47].

Інша відмітна ознака, яку фіксує А. Дж. Тойнбі у цивілізованих суспільств щодо примітивних, - це велика перевага у розмірах - як за кількістю людей, так і щодо просторових та часових. „Примитивные общества, имя которым легион живут сравнительно недолго, они расселяются на ограниченном географическом пространстве и объединяют не так много человеческих созданий. Вполне возможно, что если бы мы могли провести перепись населения всех ныне существующих цивилизаций на протяжении тех немногих столетий, пока они живут, мы выявили бы, что каждая из цивилизаций-левиафанов объединяет в себе больше людей, чем могли бы их собрать все примитивные общества, вместе взятые со времени появления человеческого рода” [40, 67].

Подекуди суспільство вищого порядку й суспільство примітивне розрізняються за наявністю у першого інституцій як передавальних механізмів безособових відносин між окремими людьми. А. Дж. Тойнбі, однак, не вважає цю позицію коректною, доводячи, що інституції властиві обом видам суспільств і деякі, з них у примітивному суспільстві не менш розвинуті й досконалі, ніж властиві цивілізаціям. Те саме, на його думку, стосується й поділу праці, адже у примітивному суспільстві він, хай і в менш розвиненому вигляді, теж досить чітко фіксується.

Значною мірою саме спрямованість мімезису, наслідування як явища життєдіяльності суспільного масштабу є, на переконання А. Дж. Тойнбі, істотною відмінністю між суспільствами примітивними й цивілізованими. У примітивному суспільстві мімезис спрямований у минуле, на старше покоління

та мертвих предків, тут панують традиція та звичай, пасивність, статичність. У цивілізованих же суспільствах об'єктом наслідування є творчі особистості, що генерують і навіть роблять можливим, спонукають рух суспільства вперед, його динамізм, активність та швидкий розвиток.

Групування суспільств-цивілізацій здійснюється англійським істориком по-різному, залежно від точки відліку чи конкретного пізнавального завдання, яке розв'язується у тому чи іншому випадку. Скажімо, якщо йдеться про живі, що існують і сьогодні, суспільства вищого, цивілізованого типу, то А. Дж. Тойнбі виокремлює п'ять цивілізацій:

- сучасний західно-християнський світ;
- православне християнське суспільство у Південно-Східній Європі та в Росії;
- ісламське суспільство, розселене в зоні сухих степів і пустель, яка перетинає діагонально Північну Африку та Середній Схід, від Атлантичного узбережжя до Великого Китайського Муру;
- індуїстське суспільство на тропічному субконтиненті Індії;
- далекосхідне суспільство у субтропічному та помірному регіонах на територіях, розташованих між зоною степів та пустель і Тихим океаном [40, 20-21].

Здійснюючи порівняльне дослідження цивілізацій, учений виокремлює вже двадцять одну цивілізацію, оскільки йдеться вже не тільки про сучасні, а й про минулі суспільства вищого типу. „Таким образом, наши студии позволили нам выделить девятнадцать обществ, большинство из которых соединены „материнско-дочерними” взаимоотношениями с одним или несколькими другими. Это общества западное, православное, иранское, арабское (эти двое сейчас объединились в одно, исламское), индуистское, дальневосточное, эллинское, сирийское, индское, древнекитайское, минойское, шумерское, хеттское, вавилонское, египетское, андское, мексиканское, юкатанского и майя.

Мы выразили сомнение относительно разделения между обществами вавилонским и шумерским, и еще несколько пар тоже, возможно, следует рассматривать как одно общество, наделенное „эпилогом” египетской аналогии. Но мы уважаем их индивидуальность до тех пор, пока не найдем конкретные основания для противоположных выводов. Наконец, весьма желательно разделить также православное христианское общество на православно-византийское и православно-русское, а общество дальневосточное - на китайское и корейско-японское. Это увеличило бы наше число до двадцати одного” [40, 45-46].

Нарешті, крім розглянутих вище, до основних слід, звичайно, зарахувати й ще одну, загально-підсумкову класифікацію цивілізацій за А. Дж. Тойнбі. Вона має такий вигляд:

Остаточна класифікація цивілізацій за А. Дж. Тойнбі. Повністю розвинені цивілізації

А. Незалежні цивілізації, не споріднені з іншими

- Центральноамериканські (майя, мексиканська, юкатанська; крім того, додано класичну фразу про центральноамериканську цивілізацію на плато Мексики і Юкатану та на плато Гватемали).

- Андська.

Не споріднені з іншими

- Шумеро-аккадська (в тому числі вавилонська).
- Єгипетська.
- Егейська (цей термін тепер включає мінойську і елладський варіант егейської цивілізації).
- Інду.
- Давньокитайська (цей термін охоплює далекосхідну та перед-Шан цивілізації).

Споріднені з іншими (перша група)

- Сирійська (споріднена з шумеро-аккадською, єгипетською, егейською та хеттською).

- Еллінська (споріднена з егейською).

- Індійська (споріднена з Інду; сюди треба ще додати індуїстську).

Споріднені з іншими (друга група)

- Православно-християнська.

- Західна (споріднені із сирійською та еллінською).

- Ісламська.

Б. Сателітні цивілізації

- Міссісіпська (сателіт центральноамериканської),

- Південно-західна (сателіт центральноамериканської).

- Північноандська (сателіт андської).

- Еламська (сателіт шумеро-аккадської).

- Хеттська (сателіт шумеро-аккадської).

- Урарту (сателіт шумеро-аккадської).

- Іранська (сателіт спершу шумеро-аккадської, а згодом сирійської).

- Корейська (сателіт давньо-китайської).

- Японська (сателіт давньо-китайської).

- В'єтнамська (сателіт давньо-китайської).

- Італійська (сателіт еллінської, включно з етрусками).

- Південно-східна азіатська (спочатку сателіт індійської, в Індонезії та Малайї - ісламської).

- Тибетська (сателіт індійської, включно з Монголією і Калмикією).

- Руська (спочатку сателіт православної, згодом - західної)..

Недорозвинені цивілізації

- Перша сирійська (часів гіксосів; затьмарена єгипетською

цивілізацією).

- Несторіансько-християнська (далекосхідна християнська; затьмарена ісламською).
- Монофізитсько-християнська (затьмарена ісламською).
- Далекозахідна християнська (кельтська; затьмарена західною).
- Скандинавська (затьмарена західною).
- Середньовічний західний „космос” міст-держав (затьмарений західною).

Хоча А. Дж. Тойнбі пропонує власне, глибоко оригінальне розуміння цивілізацій, проблему історичного поступу людства як спільноти цивілізацій щодо майбутнього він розглядає загалом у мінорній тональності, солідаризуючись у цьому з О. Шпенглером. Між цими мислителями є принаймні ще одна дуже важлива точка дотику - там, де А. Дж. Тойнбі тлумачить цивілізацію не як синонім історичної культури на всьому протязі її існування, а вже у вузькому значенні - як етап існування певної культури вже після її надлому, тобто на стадіях деградації та дезінтеграції. Однак те, що у нього виступає як цивілізація у вузькому сенсі цього слова, у О. Шпенглера постає як вичерпна, єдино можлива характеристика цивілізації. В оцінці ж перспектив цивілізацій, розглянутих під таким кутом зору, обоє сходяться у тому, що перспективи ці є не дуже радісними. І це цілком природно, оскільки цивілізація у даній площині розглядається як старіюча, стареча й умираюча культура.

Щоправда, математичною границею їх майбутнього розвитку він все ж вважав утворення всеїдиної планетарної цивілізації. В цьому аспекті він ближчий вже не до О. Шпенглера, а до М. Данилевського. Але на відміну від останнього змальовує її далеко не рожевими барвами. Монадність цивілізацій і А. Дж. Тойнбі вбачає не в єдності їх самодостатності, замкненості, доцентровості, з одного боку, і взаємоособлення, взаємо-відтворення,

взаємовіддзеркалення - з іншого, а, по суті, лише в першій із сторін, тобто в замкненості, самодостатності.

А. Дж. Тойнбі пропонує власне, оригінальне тлумачення цивілізаційної проблематики, відмінне від усіх інтерпретацій, здійснених М. Данилевським і О. Шпенглером. Поняття „цивілізація” англійський історик розглядає як полісемантичне і вживає у „плаваючому режимі”, актуалізуючи те чи інше значення цього поняття відповідно до потреб конкретної пізнавальної ситуації. Тому робоче визначення цивілізації він сформулював на початку роботи - як умоглядне поле дослідження, шкала значень якого, з одного боку, впирається у рамки національної держави, з іншого - людства в цілому [40, 24]. Це визначення є усвідомлено аморфним, що допускає різні за обсягом, змістом і формою конфігурації. Крім того, у певних відношеннях термін „цивілізація”, як вважав А. Дж. Тойнбі, може збігатися з термінами „культура”, „суспільство” тощо. Однак цивілізація постає не як довільне суспільство, а таке, що відмінне від суспільства первісного, примітивного.

Для того, щоб здійснився поступ від первісного суспільства до цивілізації, повинен, на думку А. Дж. Тойнбі, порушитися усталений традиційний хід речей, середовище має кинути виклик примітивному суспільству, виклик своєрідного цивілізаційного стимулу. Останній може бути різним: стимул суворих країн, стимул нової землі, стимул ударів, стимул тиску, стимул гноблення тощо [40, 97-96]. І лише спромагаючись на ефективну відповідь на подібний виклик, це суспільство переживає докорінну трансформацію, стає цивілізацією. Виклик при цьому має відповідати правилу „золотої середини”, тобто не бути ні занадто слабким, ні занадто радикальним. Адже у першому випадку, як це підтверджує, на думку мислителя, приклад народу Крайньої Півночі, він пригнічує активність відповідних суспільств, надломлює їхні сили назавжди, позбавляючи їх у принципі надій на майбутнє, не залишаючи їм перспективи на цивілізаційну метаморфозу.

У другому ж випадку, як доводить історія примітивних суспільств, що мешкають в оптимальних природних умовах, заслабкий виклик взагалі залишається непомітним для суспільств і не стає спонукою, достатньою для цивілізаційного зрушення. Якщо ж виклик відповідає вимогам золоті середини, а суспільство спроможне відреагувати на нього належним чином - виникає цивілізація.

Отже, виникнення цивілізації є своєрідною відповіддю суспільства на виклик середовища. Але цим поодиноким співвідношенням (виклику - відповіді) роль викликів і відповідей у існуванні цивілізації, з погляду А. Дж. Тойнбі, аж ніяк не вичерпується. Англійський історик був переконаний, що не тільки виникнення, а й увесь життєвий шлях кожної цивілізації пролягає через все нові виклики природного (а пізніше й соціального) середовища, які з необхідністю ініціюють належні відповіді. Тому в певному ракурсі все існування цивілізації, від її народження аж до смерті, постає як своєрідна низка циклів „виклик - відповідь”. І доти, доки цивілізація здатна адекватно і повноцінно відповідати на нові виклики середовища, вона йде по висхідній.

У цілому ж цивілізація, за А. Дж. Тойнбі, вичерпує свій життєвий цикл, проходячи такими етапами: виникнення, висхідний розвиток, надлом, деградація, дезінтеграція. І кожний із цих етапів реалізується теж через певну послідовність викликів та відповідей на ці виклики. Втім, не можна, звісно, ігнорувати й ту обставину, що на різних етапах цивілізація реагує на виклики теж по-різному. Справді повноцінними, ефективними такі відповіді є, фактично, лише на першому, поступальному відтинку життєдіяльності цивілізованого суспільства.

Завдяки чому стають можливими ефективні відповіді цивілізації на виклики природного, а пізніше - природно-історичного середовища?

Англійський мислитель був переконаний, що основною умовою ефективних відповідей є наявність у суспільстві так званої творчої меншості,

тобто меншої частини суспільства, яку становлять обдаровані люди - „генератори ідей”.

Таким був протягом періоду, що охопив усю елизаветинську добу та більшу частину XVII ст. „английский сверхмощный конституционный рывок, благодаря которому парламент перескочил через пропасть, которая пролегла между критикой государственного управления и его осуществлением” [40, 240], зробила англійська творча меншина в інтересах західного суспільства, що сприяло чималою мірою переходу від сільськогосподарсько-аристократичного до індустріально-демократичного устрою. Решта суспільства (пасивна більшість) має творчу меншість за взірець, прагне уподібнюватися до її представників. Саме наслідування членами пасивної більшості тих, хто становить творчу меншість і утворює те, що А. Дж. Тойнбі називає мімезисом, витлумачуючи його як механізм передачі нових ідей від творчої меншості до пасивної більшості та їх реалізації пасивною більшістю, і є запорукою успішної відповіді цивілізації на виклик середовища. До тих пір, поки творча меншість спроможна продукувати нові ідеї, здатні стати основою належної відповіді цивілізації на черговий виклик, така цивілізація продовжує йти шляхом поступального розвитку і прогресуючої структурної диференціації суспільства.

„Каждый успешный отзыв вызывает дифференциацию внутри общества, и чем длиннее бывают ряда вызовов, тем более четкие очертания приобретает подобная дифференциация. Более того, если процесс развития способствует таким образом разграничению внутри одного общества, где все должны давать совет одному вызову, то а fortiori этот же процесс еще больше должен разделять общества, ведь разные общества часто сталкиваются с вызовами различного характера” [40, 243].

Однак з плином часу творча меншість (раніше чи пізніше, але неминуче) вироджується, втрачає здатність генерувати нові ідеї. З творчої меншості вона перетворюється на меншість панівну, лідируюче положення якої у суспільстві

забезпечується вже не талантами її представників, а силою примусу і спеціальним апаратом насилля. Люди ж творчі витісняються з привілейованої меншості, і реалізація їхніх здібностей із сфери соціального замовлення зміщується у сферу індивідуальних захоплень, хобі.

„Когда в истории любого общества творческое меньшинство вырождается в господствующее меньшинство и пытается силой удержать положение, которое оно получило благодаря своим высоким заслугам, такое изменение в природе правящего элемента способствует отделению пролетариата, который больше не поддерживает своих правителей и не следует им, а восстает против своего порабощения” [40, 247].

Внаслідок того, що привілейована меншість перестає бути об'єктом наслідування для пасивної більшості, перестає діяти й механізм мімезису. Усе це закономірно призводить до того, що на певному етапі цивілізація стає неспроможною до адекватних відповідей на наступні виклики середовища. Відбувається надлам цивілізації. Він виявляється і в тому, що основна маса населення, що є суб'єктом цивілізаційного процесу, з пасивної більшості перетворюється на внутрішній пролетаріат, а молодші суспільства, що існують поряд з підупалою цивілізацією, - на пролетаріат зовнішній. „Пролетариат, когда он осознает свою обособленность, изначально делится на две очень разные части. Существует внутренний пролетариат, презренный и непокорный, и внешний пролетариат за пределами государства, оказывающий упорное сопротивление любым попыткам поработить его” [40, 247].

Втім А. Дж. Тойнбі, на противагу М. Данилевському і О. Шпенглеру, не розглядає, принаймні намагається не розглядати, історичні культури як органічні утворення на кшталт біологічних організмів. Він вважає, що суспільства - це такий вияв діяльності живого, який сам життям не є. За такого підходу цивілізація, навіть підупавши, може ще досить повнокровно існувати вельми тривалий час, переживаючи час від часу періоди повторних піднесень,

своєрідних відроджень (палінгенезів) і знову занепадів. Загалом таке існування графічно можна умовно зобразити як синусоїду, яка, проте, врешті-решт, все ж сходиться нанівець.

Крім того, „історична виправданість” існування цивілізації після надлому зумовлюється, за А. Дж. Тойнбі, чималою мірою ще й тим, що на післянадломних етапах поступової деградації й не менш тривалої дезінтеграції цивілізації також відбуваються творчі, конструктивні процеси. Це передусім формування універсальної держави, етерифікація і, особливо, створення нової, вистражданої саме цією цивілізацією на основі власного духовного досвіду, релігії. Останню А. Дж. Тойнбі розглядав як своєрідний результат духовних устремлень цивілізації, один з найважливіших підсумків її духовного розвитку [50, 145].

Розбудову світової держави англійський історик оцінює досить реалістично, в усіх її нюансах - не лише світлих, а й темних, показуючи досить переконливо, що утворення подібної держави є швидше симптомом серйозної вікової хвороби суспільства, аніж свідченням його сили та могутності. Однією з найпримітніших ознак розпаду, як ми вже відзначали, є одне явище на передостанній стадії занепаду і загибелі - це коли цивілізація, що увійшла в процес розпаду, купує собі короткий перепочинок, дозволивши силоміць об'єднати себе в одне політичне ціле - світову державу. В історії античного суспільства на передостанньому етапі його існування уособленням такої світової держави для сучасних дослідників постає Римська імперія. Та й для кожної з живих цивілізацій, крім західно-християнської, період світової держави або вже пройдено, або ж він вже на порозі. А. Дж. Тойнбі був переконаний, що для православного християнства такою державою була Оттоманська імперія; відгалуження православно-християнського світу в Росії проминуло етап світової держави ще в кінці п'ятнадцятого століття внаслідок політичного об'єднання Москви з Новгородом; світовою державою для

індуїстської цивілізації була Імперія Моголів та її наступниця - Британська Індія; для головного стовбура далекосхідної цивілізації - Монгольська імперія; для японського ж відгалуження цього стовбура - держава, створена сегунами Токугава. Нарешті, ідеологічним провісником близького утворення світової держави ісламського суспільства історик вважав панісламський рух. Та й стосовно західно-християнської цивілізації, коли виходити з суб'єктивного критерію, як евфемістично пише А. Дж. Тойнбі, „нашого власного ставлення до теперішньої доби”, найпроникливіші спостерігачі заявили б, що й вона вступила вже в тривалу, щоправда, „добу лихоліття”, яка передує етапові світової держави.

Який же висновок випливає, за А. Дж. Тойнбі, з усього наведеного вище? „Если мы согласимся с тем, что образование мировой державы является знаком упадка, то напрашивается вывод, что шесть незападных цивилизаций, дожившие до сегодня, надломились внутренне еще до того, как затрещали под внешним давлением западной цивилизации. На последующих этапах этого исследования возникнут основания считать, что цивилизация, которая стала жертвой внешнего отторжения, на самом деле уже была надломлена изнутри и остановилась в своем развитии. Для нашей нынешней цели достаточно отметить, что из ныне живущих цивилизаций каждая уже надломилась и вошла в процесс распада, кроме нашей собственной” [40, 246].

Загалом же суть занепаду цивілізацій мислитель зводив до трьох основних етапів:

- на першому - творча меншина втрачає свої творчі потенції та інтенції;
- на другому - нетворча більшість відмовляється наслідувати меншості, що виродилася з творчої в панівну;
- на третьому, останньому, похідному щодо перших двох - порушується єдність цивілізованого суспільства, розпочинається його, хай

інколи дуже і дуже тривалий, занепад і розклад.

Особливого значення історик надає ролі релігії у перебігу цивілізаційних процесів. Релігія, на його думку, постає, по-перше, як лялечка цивілізації, її зародок; по-друге - як один із інтегративних чинників та рушіїв її поступу і, по-третє - як підсумок цивілізаційного процесу.

Інакше кажучи, релігія є не тільки альфою й омегою життєвого циклу цивілізації, а й тим ефіром, в якому цивілізація перебуває протягом всього часу свого існування. Саме релігія, створена переважно зусиллями внутрішнього пролетаріату ще в контексті попередньої, старшої цивілізації, закладає духовні основи цивілізації молодій. В рамках універсальної держави під владою правлячої меншості пролетаріат створює вселенську Церкву. І після чергового, й останнього, бунту, під час котрого дезінтеграція остаточно завершується, ця Церква здатна зберегтися й стати тією лялечкою, з якої згодом виникне нова цивілізація. Найкраще ці процеси відомі за пізньої історії греко-римського світу. Але, подібні ж взаємини між в'янучою цивілізацією та релігією, що підноситься, можна спостерігати в десятках інших випадків. Наприклад, на Далекому Сході імперія Дінь і Хань відігравала роль Римської імперії, а в ролі християнської Церкви виступала буддистська махаяна.

Всі ці паралелі породжують питання, а чи не є історичний процес існування людства понурим чергуванням одних і тих самих за своєю суттю циклів життєдіяльності, у рамках яких різні актори (народи) в різних сценічних лаштунках (історичних обставинах) виконують, проте, одні й ті самі ролі? Циклічний погляд на процес історії був справді чимось само собою зрозумілим, як констатує А. Дж.Тойнбі, навіть для кращих умів стародавніх Греції та Індії, наприклад, Арістотеля й Будди. Однак і подібне коловоротне, і, втім, протилежне йому прогресистське, висунуте ще древніми Пророками Ізраїлю та Ірану, тлумачення, англійський історик небезпідставно вважав однобічними, а через це такими, що не взаємовиключали, а взаємодоповнювали одне одного. В

цьому теж чималою мірою виявляється неklasичний характер трактування А. Дж. Тойнбі історії як процесу не лінійного, а історичного осягнення, - як такого, що не вичерпується в принципі якимось одним, моністичним тлумаченням. Мислитель дає цим надскладним явищам дуже чітке пояснення, не позбавлене, щоправда, надії не лише на власні, а й на божественні сили. „Вполне вероятно, что две точки зрения в основе своей не являются непримиримыми. В конце концов, если транспортному средству предстоит двигаться в направлении, выбранном его водителем, движение в определенной мере зависит и от колес, вращающихся равномерно и монотонно. Поскольку цивилизации переживают расцвет и упадок, давая жизнь новым, которые в чем-то находятся на высшем уровне, цивилизациям, то, возможно, разворачивается некий целенаправленный процесс, божественный план, по которому знание, полученное через страдание, вызванное крахом цивилизации, в итоге становится высшим средством для прогресса”. Ці афористично стислі за формою, вельми глибокі за змістом, філософські за масштабами роздуми над долями людей, суспільств і людства є автентичним вираженням за своїм підсумковим враженням історичної мудрості англійського мислителя.

Таким чином, А. Дж. Тойнбі вказує, що історичний процес фундується на своєрідному взаємодоповненні примітивних суспільств і цивілізацій. Діяльність перших заснована виключно на наслідуванні та освоєнні досвіду предків і збереженні існуючих традицій; вони не створюють нічого нового і, отже, не розвиваються. Навпаки, тільки цивілізація відкриває простір для розвитку. Але суспільство, попереджає А. Дж. Тойнбі, саме по собі нічого не створює: воно є лише полем, на якому розгортаються індивідуальні творчі зусилля особистостей. Саме такі особистості, а не суспільство творить історію. Вирішальна роль тут належить геніям, які найбільш чутливо реагують на вимоги розвитку суспільства, і завдяки зусиллям яких відбуваються зміни в суспільному середовищі.

Тут перед нами типова позиція прихильника ідеалістичних поглядів, згідно з якими розвиток суспільства визначається виключно ідеями, теоріями і діями видатних і геніальних особистостей не тільки в історії окремих держав, але цілих цивілізацій. Нічого нового для обґрунтування та аргументації цього погляду А. Дж. Тойнбі, однак, не призводить [48, 34].

Що стосується методу вивчення цивілізацій, то погляди А. Дж. Тойнбі також не відрізняються оригінальністю. Якщо О. Шпенглер наполягав на застосуванні для дослідження культур методу аналогій, то А. Дж. Тойнбі схиляється на користь традиційного порівняльного методу, яким вже давно користуються історики. Однак, як справедливо вказують його опоненти, історики порівнюють більш-менш подібні соціально-історичні системи, а А. Дж. Тойнбі пропонує порівнювати цивілізації, відокремлені один від одного величезними проміжками часу. Але головне навіть не в цьому. Англійський історик розглядає цивілізації як абсолютно замкнуті й автономні цілісності, що не мають між собою жодних точок дотику. Але, якщо це так, тоді як можна застосувати для їх дослідження методи аналогії чи порівняння, що базуються на виявленні загального, повторюваного і східного в досліджуваних системах і процесах? З розгляду концепції А. Дж. Тойнбі, який прагнув виправити, уточнити і розвинути далі деякі ідеї О. Шпенглера, стає яким, що об'єкт дослідження історії - цивілізації - визначається ним досить розпливчасто, а порівняльний метод вивчення нічим не відрізняється від традиційного, до того ж, суворо кажучи, неприйнятним до цивілізації, яка розуміється в сенсі А. Дж. Тойнбі [49, 446]. Недарма Л. Февр так невтішно відзивається про його працю. „Нам, - пише він, - не піднесли ніякого нового ключа. Ніякої відмички, за допомогою якої ми могли б відкрити двадцять одну двері, що ведуть у двадцять одну цивілізацію. Але ми ніколи і не прагнули заволодіти такою чудодійною відмичкою” [44, 234]. Мова в наведеній цитаті йде про двадцять одному типі цивілізацій, які спочатку виділив А. Дж. Тойнбі, але потім, їх число, як і назва і

зміст змінювалися.

Таким чином, цивілізаційний підхід не слід протиставляти іншим підходам, зокрема історико-формаційному, а розглядати його лише як необхідне до них доповнення і уточнення.

ВИСНОВКИ

Поряд з формаційним підходом до проблеми осмислення суті історичного процесу широко застосовується цивілізаційний підхід, в основі якого лежить ідея співвідношення культури, релігії, цивілізації, а також соціально-економічного ладу суспільства з урахуванням духовно-моральних і культурних факторів суспільного розвитку.

У роботах М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Дж. Тойнбі, виділяються ті культурні та цивілізаційні критерії, які дозволяють класифікувати різні види соціальних утворень, розуміти події співробітництва, протистояння, навіть потужного протиборства між ними. Згідно цивілізаційної теорії тип держави, його соціальна природа визначаються, в кінцевому рахунку, не так матеріальними (як у формаційному підході), скільки ідеально духовними, культурними чинниками.

Цивілізаційний підхід до історичного процесу передбачає врахування та вивчення, в першу чергу, того своєрідного, самобутнього, що є в історії народу або цілого регіону, допомагає розкрити механізми історичного розвитку, виявити його шляхи і особливості. Прихильники цієї теорії особливу увагу приділяють безперервності, еволюційності суспільного процесу (з чого, зокрема, випливає висновок про те, що революції - це вимушений, небажаний акт). Отже, цивілізаційний підхід допомагає побачити в історії багатоваріантність, що не відкидаючи окремі варіанти як не відповідають критеріям якоїсь однієї культури

В цьому контексті історія кожного народу наповнюється унікальністю, що дозволяє йому протистояти зовнішньому впливу універсалізації та глобалізації.

Якщо формаційна теорія починає осягнення суспільства «знизу», висуваючи на перше місце матеріальне виробництво, то прихильники цивілізаційного підходу починають осягнення суспільства, його історії

«зверху», тобто з культури у всьому різноманітті її форм і відносин (релігія, мистецтво, моральність, право, політика). І тут важливо, уникаючи жорсткої прив'язки до способу виробництва, не упустити з виду небезпеку не менш жорсткої прив'язки до духовно-релігійного чи психологічного початку.

На підставі цивілізаційного підходу виділяється безліч концепцій, побудованих на різних підставах (чому його і називають плюралістичним). Для всіх цих концепцій характерні такі особливості, як: відмова від європоцентристської, однолінійної схеми прогресу суспільства; висновок про існування безлічі культур і цивілізацій, для яких характерні локальність і різноякісність; твердження про однакове значення всіх культур в історичному процесі. Прихильники цивілізаційного підходу вважали історичний процес зміною цілого ряду цивілізацій, що існували в різний час в різних регіонах планети, що проходять у своєму розвитку ряд послідовних стадій: зародження, розквіт, старіння, занепад. Всі концепції заперечували єдність людства і людської історії, дробили людство на унікальні, несхожі один на одного і ті, що самостійно розвиваються одиниці. Цим історія людства була поділена на безліч абсолютно незалежних один від одного потоків.

По-іншому цивілізаційний підхід інтерпретує і роль особистості в історії. Підкреслюючи унікальність і неповторність людського буття, представники даного підходу органічно вписують людину в хід історії. Це не „гвинтик” в машині суспільного розвитку, існування якого можна бездумно покласти на вівтар культу прогресу в контексті концепцій суспільного розвитку прогресистського тлумачення; це не знеособлений індивід в концепції формаційного підходу. У рамках цивілізаційного підходу людина невід'ємний елемент культури, цивілізації, історії. Він їх творець.

Таким чином, цивілізаційний підхід привносить у методологію та філософію історії розуміння становлення цивілізацій як процесу, який обумовлений, перш за все, культурним фактором. Історія в цьому контексті,

хоча і має характер розвитку локальних цивілізацій, але такий розвиток носить характер розкручування спіралі, що підкоряється принципу наступності і закону подвійного зняття.

ЛІТЕРАТУРА

- . Андреев А. Л. Осторожно с «часами» истории! (Методологические проблемы цивилизационного процесса) // Вопросы философии. - 1998. - № 9. - С. 87- 98.
- . Аристотель. Политика. - М.: АСТ, 2006. - 400 с.
- . Бенвенист Э. Общая лингвистика. - М.: Либроком, 2010. - 448 с.
- . Бергсон А. Два источника морали и религии. - М: Канон, 1994. - 384 с.
- . Берталанфи Л. фон. История и статус общей теории систем //Системные исследования: Методологические проблемы. Ежегодник. - М.: Наука 1973. - С. 20-37.
- . Боголюбова Е.В. Культура и общество. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. - 456 с.
- . Гай Юлий Цезарь. Записки о Галльской войне. - М.: Римис, 2011. - 560 с.
- . Гай Саллюстий Крисп. О заговоре Катилины. - Academia, 1934. - 476 с.
- . Гай Саллюстий Крисп. Сочинения. - Л.: Наука, 1981. - 224 с.
- . Гердер И. Г. Трактат о происхождении языка. - Санкт-Петербург: ЛКИ, 2007. - 164 с.
- . Геродот. История. - Л.: Наука, 1972. - 600 с.
- . Данилевский Н. Я. Россия и Европа. - М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. - 816 с.
- . Дриккер А. С. Информационный ключ к истории (индивид и общество) // Философские науки. - 1999. - № 1. - С. 118-131.
- . Зашкільняк Л. Методологія історії: від давнини до сучасності. - Львів: Львівський національний університет ім. Ів. Франка, 1999. - 228 с.
- . Зиммель Г. Проблемы философии истории. Этюд по теории познания. - М.: Либроком, 2011. - 176 с.
- . Кимелев Ю. А. Философия истории. - М.: Аспект Пресс, 1995. - 351 с.

- . Ксенофонт. Анабасис. Греческая история. - М.: Аст, Астрель, 2010. - 640 с.
- . Ксенофонт. Киропедия. - Л.: Наука, 1976. - 334 с.
- . Кун Т. Структура научных революций. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. - 608 с.
- . Майоров Г. Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. - Л.: Наука, 1985. - 384 с.
- . Макиавелли Н. История Флоренции. - Л.: Возрождение, 1973. - 578 с.
- . Методология науки: проблемы и история. - М., 2003. - 342с.
- . Михаленко Ю. П. Идея социального прогресса в философии 17 века и её теоретические источники // Критика буржуазных интерпретаций общественного развития. - М.: ИФАН СССР, 1984. - С. 56-68.
- . Ницше Ф. В двух томах: Т. 2. - М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 1998. - 864с.
- . Овидий. Скорбные элегии. Письма с Понта. - Л.: Наука, 1982. - 272 с.
- . Паскаль Б. Мысли. - М.: Рефл-бук, 1994. - 528 с.
- . Пелипенко А. А. Яковенко И. Г. Культура как система. - М.: Языки русской культуры, 1998. - 376 с.
- . Плиний Младший. Письма Плиния Младшего. - Л.: Наука, 1984. - 408 с.
- . Плутарх. Избранные жизнеописания. - М.: Правда, 1990. - 1212 с.
- . Попов М. В. Лекции по философии истории. - СПб: Изд-во Политехн. ун-та, 2010. -- 236 с.
- . Публий Корнелий Тацит. Анналы. История. - М.: АСТ, 2005. - 832 с.
- . Публий Корнелий Тацит. Малые произведения. - М.: Аст, Астрель, 2010. - 512 с.
- . Пушкин А. С. Стихотворения. - М: Мир книги, Литература, 2006. - 368 с.
- . Сенека. Нравственные письма к Луцилию. - М.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. - 352 с.

- . Смоленский Н. И. Теория и методология истории. - М.: Издательский центр «Академия», 2008. - 272 с.
- . Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. - М.: Политиздат, 1992. - 544 с.
- . Средневековая Европа глазами современников и историков. Ч. IV. - М: Интерпракс, 1994. - 476 с.
- . Тейяр де Шарден П. Феномен человека. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. - 553 с.
- . Тойнби А.Дж. Пережитое. Мои встречи. - М.: Айри-Пресс, 2003. - 672 с.
- . Тойнби А.Дж. Постигание истории. - М.: Айрис-Пресс, 2010, - 640 с.
- . Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. - М.: Аст, Астрель, 2011. - 320 с..
- . Тоффлер Э. Третья волна. - М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. - 784 с.
- . Уколова В. И. «Старомоден» ли профессор Тойнби? (А. Дж. Тойнби. Цивилизация перед судом истории. Сборник). - М.: Прогресс, 1995. - 386 с.
- . Февр Л. Бои за историю. - Л.: Наука, 1991. - 632 с.
- . Федотова В. Классическое и неклассическое в социальном познании // Общественные науки и современность. - 1992. - № 6. - С. 45-54.
- . Философия истории. Антология. - М: «Аспект пресс», 1995. - 651с.
- . Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - АСТ, Мидгард, 2007. - 576 с.
- . Чуйко В. Л. Рефлексія основоположень методології філософії науки. - К.: Центр практичної філософії, 2000. - 252 с.
- . Шлезингер А. М. Циклы американской истории. - Л.: Наука, м1991. - 584с.
- . Шпанн О. Философия истории. - СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. - 485 с.

- . Шпенглер О. Закат Западного мира. Полное издание в одном томе. - М.: Альфа-книга, 2010. - 1088 с.
- . Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М., Политиздат, 1994. - 527 с.