

ПОЛТАВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені В.Г. КОРОЛЕНКА

На правах рукопису

ВОЩЕНКО Вікторія Юріївна

УДК 330. 123. 7(5): 330. 44: [94+1] (043)

**РЕФЛЕКСІЯ КОНЦЕПТІВ “АЗІЙСЬКИЙ СПОСІБ ВИРОБНИЦТВА”
К. МАРКСА І “ЦИВІЛІЗАЦІЯ” А. ТОЙНБІ В ІСТОРИКО-
ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ**

09.00.05 – історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Науковий керівник
КРАВЧЕНКО Петро Анатолійович,
доктор філософських наук, професор

Полтава-2012

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
 РОЗДІЛ I	
<i>МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ</i>	
1. 1. Ідейні джерела та ступінь наукової розробки теми.....	11
1. 2. Визначення понять та особливості методології дослідження.....	25
<i>Висновки до розділу I.....</i>	40
 РОЗДІЛ II	
<i>КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ КАТЕГОРІЙ “АЗІЙСЬКИЙ СПОСІБ ВИРОБНИЦТВА” К. МАРКСА І “ЦИВІЛІЗАЦІЯ” А. ТОЙНБІ</i>	
2. 1. Історико-філософські ретенції та протенції концепту “азійський спосіб виробництва” К. Маркса.....	42
2. 2. Історико-філософські ретенції та протенції концепту “цивілізація” А. Тойнбі.....	67
2. 3. Концептуальний ізоморфізм категорій “азійський спосіб виробництва” і “цивілізація”.....	82
<i>Висновки до розділу II.....</i>	93
 РОЗДІЛ III	
<i>КОНЦЕПТИ “АЗІЙСЬКИЙ СПОСІБ ВИРОБНИЦТВА” К. МАРКСА І “ЦИВІЛІЗАЦІЯ” А. ТОЙНБІ У СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ</i>	
3. 1. Сучасна деконструкція формаційної та цивілізаційної теорій.....	95
3. 2. Прогностичний потенціал концептів К. Маркса і А. Тойнбі.....	113
3. 3. Евристична цінність концептів для осмислення української історії ...	128
<i>Висновки до розділу III.....</i>	150
 ВИСНОВКИ.....	152
 СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	157

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. У контексті розробки універсального методологічного підходу до вивчення і розуміння історії надзвичайно важливим є вирішення проблеми походження, розвитку і занепаду культур, локальних цивілізацій та різноманітних культурно-історичних типів державних і цивілізаційних утворень. Сучасні глобалізаційні процеси, які зумовлюють перехід від роз'єднаності етносів, окремих соціокультурних спільнот, держав до їхньої єдності, активізують інтерес як до специфіки цивілізаційного розвитку загалом, так і до виявлення трансформацій, які відбуваються на рівнях локальних, регіональних та етнокультурних утворень. Внаслідок цього залишається відкритим і дискусійним питання щодо подальшого конституювання сучасної моделі суспільного розвитку. Здобутки і досягнення історико-філософської науки також зумовлюють необхідність створення нового комплексного підходу до розуміння історії шляхом синтезу ключових елементів формаційного і цивілізаційного схематичних конструктів.

На сьогодні філософи, історики, соціологи, культурологи пропонують безліч варіантів розуміння співвідношення різноманітних схем періодизації історичного розвитку: від “механічного” об'єднання теорії формацій із концепцією цивілізацій до повного їх протиставлення і розведення на різні полюси. При цьому головним джерельним підґрунтям є філософія історії Карла Маркса і Арнольда Тойнбі як головних фундаторів вищезгаданих моделей суспільного поступу. Спираючись на рефлексію змісту концептів “азійський спосіб виробництва” і “цивілізація”, ми пропонуємо власний варіант розуміння й концептуалізації співвідношення та взаємодоповнення Марксової і тойнбіанської інтерпретацій історії. Історико-філософський аналіз процесу становлення, сутності та ізоморфізму змісту даних категорій сприятиме формуванню нових засад для розуміння формаційного й цивілізаційного підходів, а також підвищенню плідності їхнього застосування при дослідженні всесвітньої та вітчизняної історії.

Наприкінці ХХ століття у вітчизняній історико-філософській науці відбувається поступовий відхід від монопольного становища теорії формацій, котру витісняє цивілізаційна концепція. Філософське осмислення суспільного розвитку переважно ґрунтується на визнанні унікальності й неповторності локальних цивілізацій та їх культурно-історичних типів. Разом із тим, жодна модель розуміння і періодизації суспільного руху належним чином не охоплює усі важливі аспекти історії України. Тому залишається відкритим питання методологічного оновлення української історичної та історико-філософської науки.

Для виявлення закономірностей історичного розвитку нашої країни потрібен комплексний підхід, який бере до уваги специфіку взаємодії різноманітних політичних, соціально-економічних та культурно-духовних факторів. З огляду на це, ми і звертаємося до аналізу категорій “азійський спосіб виробництва” К. Маркса (для дослідження особливостей соціально-економічного розвитку) й “цивілізація” А. Тойнбі (з метою визначення культурно-цивілізаційної приналежності українських земель).

Таким чином, актуальність теми визначається:

– по-перше, новими дослідженнями з історії філософії, які сприяли конституюванню різних варіантів співвідношення формаційної і цивілізаційної теорій;

– по-друге, необхідністю розробки нового комплексного методологічного підходу до розуміння історії з урахуванням сучасних тенденцій суспільного розвитку, зумовлених процесами глобалізації;

– по-третє, унікальністю географічного розташування нашої країни, що зумовило специфічний шлях її історичного розвитку на межі двох макроцивілізацій – Сходу і Заходу.

Досліджувана проблема привертала увагу багатьох науковців. Азійський спосіб виробництва був предметом вивчення для таких радянських учених, як Є. Варга, Ю. Качановський, В. Нікіфоров, Р. Нурєв, Ю. Семенов. Вони робили спроби визначити зміст Марксового концепту, його роль і місце у схемі

історичної періодизації. Цивілізаційна проблематика представлена у працях сучасних українських філософів, а саме: І. Бойченка, І. Бредуна, Г. Виноградова, Г. Волинки, Т. Глушко, В. Головка, В. Гончаревського, І. Гончаренка, В. Загороднюка, Б. Канівця, В. Космини, П. Кравченка, Б. Кучменка, Н. Мозгової, Д. Музи, І. Немчинова, Ю. Павленка, Ю. Пахомова, Т. Розової, В. Скоблика, І. Ткаченка, В. Шейка. Серед російських учених необхідно відзначити О. Воробйову, Л. Карпову, Т. Махаматова, О. Полякова, Є. Рашковського, В. Уханова, А. Фоміна, Є. Чепікова, Я. Шемякіна. Серед зарубіжних дослідників проблему азійського способу виробництва вивчали Е. Вельскопф, К. Вітфогель, М. Годельє, Ж. Сюре-Каналь, Ж. Шено. Полеміка з приводу філософських ідей А. Тойнбі представлена у працях П. Гейла, Р. Коллінгвуда, У. Макнейлі, Г. Мейсона, М. Перрі.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційна робота виконана у межах планового комплексного наукового проекту кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка за темою: “Культурно-історична детермінація розвитку людського потенціалу в процесі формування громадянського суспільства” (ДР № 0111U000701). Тема дисертаційного дослідження затверджена Вченою радою Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка від 25 грудня 2008 року, протокол №7 (уточнена 26 травня 2011 року, протокол №15).

Мета і завдання дослідження. Метою є історико-філософський аналіз змісту концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса й “цивілізація” А. Тойнбі.

Реалізація поставленої мети забезпечується постановкою і послідовним розв'язанням таких дослідницьких завдань:

- визначити методологічні засади та ідейні джерела рефлексії концептів “азійський спосіб виробництва” й “цивілізація”;
- виявити історико-філософські ретенції і протенції концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса й “цивілізація” А. Тойнбі;

– показати концептуальну подібність категорій “азійський спосіб виробництва” й “цивілізація” шляхом аналітичного зіставлення їхнього змісту;

– проаналізувати версії сучасної інтерпретації формаційного й цивілізаційного підходів до вивчення історії та варіанти їхнього співвідношення;

– розкрити футурологічне значення схематичних конструктів історії К. Маркса й А. Тойнбі;

– установити евристичну цінність концептів К. Маркса й А. Тойнбі для осмислення історії України і з’ясувати їх роль в оновленні методологічної бази української історичної та історико-філософської науки.

Об’єкт дослідження – новітні ситуативні модифікації та оригінальні концепти “азійського способу виробництва” К. Маркса й “цивілізації” А. Тойнбі як авторські модальності тлумачення й розуміння історії та суспільного розвитку.

Предмет дослідження – конституювання, конотації та евристичний потенціал категорій “азійський спосіб виробництва” й “цивілізація”.

Теоретико-методологічними засадами дослідження є праці вітчизняних і зарубіжних філософів, фахівців у галузі історії філософії та методології науки. В основу пошукової роботи покладено комплекс філософських та загальнонаукових методів і принципів.

У процесі дослідження використовувалися:

– принципи об’єктивності, системності, цілісності, єдності історичного та логічного, детермінізму, розвитку і взаємозв’язку, сходження від абстрактного до конкретного, які визначали методологічний інструментарій дисертації;

– порівняльно-критичний метод – для вивчення структурних елементів сучасних підходів до розуміння історії;

– системно-аналітичний метод – для узагальнення наукових концепцій дослідників щодо вивчення концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса й “цивілізація” А. Тойнбі;

– метод аналогій – для пошуку спільних рис досліджуваних категорій;

- герменевтичний метод – для тлумачення змісту текстів першоджерел;
- метод історіографічного синтезу – для формулювання й систематизації досліджуваного матеріалу.

У роботі використовувався методологічний потенціал праць таких західних філософів та істориків: К. Віттфогель, Г. Гегель, І. Гердер, М. Годельє, Ф. Енгельс, Л. Морган, Ж. Сюре-Каналь, С. Хантінгтон, Ж. Шено.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у здійсненні аналізу концептів “азійський спосіб виробництва” й “цивілізація” і доведенні ізоморфізму у змісті даних категорій. З огляду на це запропоновано новий варіант розуміння співвідношення формаційного й цивілізаційного підходів до вивчення історії суспільного розвитку, сутність якого полягає у логічному доповненні й розширенні теорії формацій концепцією цивілізацій. Категорії “азійський спосіб виробництва” і “цивілізація” уособлюють та позначають дискретні параметри загального руху суспільно-історичного розвитку й виступають суттєвими чинниками наукового підґрунтя для розробки нової моделі його розуміння.

Новизна наукових результатів міститься у таких положеннях, що виносяться на захист:

Уперше:

- доведено, що поняття “азійського способу виробництва” К. Маркса та “цивілізації” А. Тойнбі у певних моментах фокусують зміст, де формаційна й цивілізаційна концепції поєднуються в єдине семантичне поле, обумовлене й визначене концептуальним ізоморфізмом змісту даних категорій;

- показано евристичний потенціал концептів “азійський спосіб виробництва” й “цивілізація” для пошуків оновленого методологічного підходу до вивчення особливостей української історії та суспільно-історичного розвитку;

- встановлено, що концепти “азійський спосіб виробництва” й “цивілізація” у їх обоєпільному використанні сприятимуть конструюванню та відтворенню особливостей логіки суспільно-історичного розвитку українських

земель, оскільки семантичне, змістовне та логічне поле їхнього змісту відкрите для імплантації та аналізу головних моментів політичної, соціально-економічної та духовно-культурної сфери такого розвитку, для дослідження унікальної історичної долі українського народу, його самобутньої культури у синтезові її цінностей із здобутками культур інших народів.

Уточнено:

– футурологічне значення схематичних моделей розуміння історії та соціально-історичного розвитку К. Маркса й А. Тойнбі, що полягає у передбаченні переходу людства до глобальної світової цивілізації, об'єднаної на засадах духовно-культурної єдності;

– поліваріантність тлумачень змісту категорій “азійський спосіб виробництва” К. Маркса й “цивілізація” А. Тойнбі, яка зумовлюється належністю автора до певної епохи, країни, суспільно-політичної організації тощо.

Одержали подальший розвиток:

– систематизація сучасних наукових концепцій, присвячених інтерпретації формаційної та цивілізаційної теорій, а також можливих варіантів їх оновлення і доцільності використання у філософських та історичних дослідженнях;

– знання щодо суспільно-історичних умов конституювання вчення про “азійський спосіб виробництва” К. Маркса та “цивілізації” А. Тойнбі.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів зумовлене сукупністю теоретичних положень і висновків, що виносяться на захист. Отримані в дисертації результати складають певну методологічну базу для подальших пошуків нового підходу до тлумачення соціально-історичного розвитку.

Положення й висновки дисертації надають можливість більш детально зрозуміти закономірності суспільно-історичних процесів, діалектичну єдність локально-цивілізаційного й загальнолюдського, допомагають визначити роль і місце українського народу у світі цивілізацій і віднайти Україні свою цивілізаційно-культурну приналежність.

Одержані у дисертації висновки можуть бути використані:

– у *науково-дослідницькій роботі* для вивчення динаміки становлення й розвитку світових цивілізацій, а також при розробці методологічних підходів та конструюванні схем світової й вітчизняної історії;

– у *навчальному процесі* для викладання курсів з історії філософії, соціальної філософії, філософії історії, соціальної культурології, соціології, історіографії, історії, історії економіки та економічної думки, а також при написанні підручників і навчальних посібників з цих дисциплін;

– у *суспільному житті* для успішного впровадження у практику державобудівничої концепції, а також для становлення культурно-історичної свідомості та громадянської позиції особистості.

Особистий внесок дисертанта. Дисертація є самостійною науковою роботою. Висновки й положення наукової новизни базуються на основі результатів, одержаних автором у процесі дослідження.

Апробація результатів дисертації. Положення дисертації, її концептуальні ідеї обговорювалися на засіданнях кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка, а також були оприлюднені на наступних наукових та науково-теоретичних конференціях: “Ірраціональне підґрунтя раціональності (колізії, взаємовпливи, взаємопереходи): Всеукраїнська науково-теоретична конференція” (Полтава, 2009); “Проблеми культурної ідентичності: локальний та глобальний контексти: Міжнародна наукова конференція” (Рівне, 2010); “Культурно-цивілізаційні процеси, тенденції їх розвитку у сучасному світі та в Україні: Міжнародна науково-практична конференція” (Полтава, 2010); “Європейський вибір України: філософсько-антропологічні параметри осмислення: Всеукраїнські філософські читання” (Київ, 2010); “Актуальні проблеми релігієзнавства: Всеукраїнська наукова конференція” (Полтава, 2010); “Історико-філософські читання, присвячені Всесвітньому дню філософії 2010” (Полтава, 2010); “Людиноцентризм як основа гуманітарної політики України: освіта, політика, економіка, культура: Всеукраїнська конференція” (Київ, 2011);

“Актуальні питання, проблеми та перспективи розвитку гуманітарного знання у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти: Міжнародна науково-теоретична конференція” (Рубіжне, 2011).

Публікації. Основні результати дослідження викладені у тринадцяти наукових публікаціях, 7 із яких опубліковані у фахових виданнях, затверджених ВАК України для філософських наук, 6 – у збірниках матеріалів науково-практичних конференцій.

Структура роботи зумовлена специфікою об’єкта, предмета, визначеної мети та завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, що включають у себе вісім підрозділів, висновків, списку використаних джерел (19 сторінок, 198 позицій, у тому числі 3 джерела іноземними мовами). Загальний обсяг дисертації становить 175 сторінок, основний текст займає 154 сторінки.

РОЗДІЛ I

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Ідейні джерела та ступінь наукової розробки теми

Досліджуючи ступінь розробки проблеми, необхідно брати до уваги специфіку обраної нами теми. По-перше, філософська рефлексія концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса й “цивілізація” А. Тойнбі передбачає детальне вивчення ідейних джерел, які містять авторські інтерпретації змісту даних категорій. По-друге, необхідно ознайомитися з літературою вітчизняних і зарубіжних науковців, котрі вивчали конотації вищезгаданих понять. По-третє, у поле нашого дослідження потрапляють роботи тих філософів, які працюють над питанням розробки нового методологічного підходу до розуміння історичного та історико-філософського процесу, оскільки концепти “азійський спосіб виробництва” К. Маркса й “цивілізація” А. Тойнбі є схематичними конструктами мислення про історію.

У першу чергу звернемося до аналізу джерельної нашого бази дослідження. Вона представлена творами К. Маркса та А. Тойнбі, у яких іде мова про зазначені вище категорії.

Важливим джерелом для нашої роботи є Марксові рукописи 1857 – 1858 років, котрі були використані у його праці “Капітал”. Працюючи над “Критикою політичної економії” (розділ III “Про капітал”), К. Маркс продовжує традиції німецької класичної філософії, застосовує гегелівський діалектичний принцип збігу історичного та логічного і доповнює аналіз капіталістичного способу виробництва розглядом, з одного боку, попередніх суспільних форм, а з іншого – тієї суспільної форми, яка, на його думку, неминуче прийде на зміну капіталізму. „Наш метод, – писав К. Маркс, – показує ті пункти, де повинен бути включений історичний розгляд предмета, тобто ті пункти, де буржуазна економіка, яка є всього лише історичною формою процесу виробництва, містить вказівки, що виходять за її межі, на більш ранні історичні способи виробництва. З другого боку, правильний

розгляд приводить до пунктів, де намічається знищення сучасної форми виробничих відносин і в результаті цього вимальовуються перші кроки перетворюючого руху у напрямі до майбутнього. Якщо, з одного боку, добуржуазні фази є тільки історичними, тобто вже усунутими передумовами, то сучасні умови виробництва виступають як такі, що усувають самих себе, а через те – як такі умови виробництва, що встановлюють історичні передумови для нового суспільного ладу” [94, с. 19].

У цьому зв’язку К. Маркс дав у “Критиці політичної економії” історичний нарис “Форми, що передують капіталістичному виробництву” [93], у якому він простежив розвиток форм власності від первіснообщинного ладу до виникнення капіталістичних засобів привласнення. Цей твір належить до тих частин рукопису 1857 – 1858 років, котрі істотно доповнили зміст чотирьох томів “Капіталу”. К. Маркс дав детальну характеристику первісній, азійській, античній та германській общинам, зіставляючи їх між собою [93, с. 424 – 435]. Варто звернути увагу на той факт, що німецький філософ констатував наявність рис азійського способу виробництва не тільки на Сході, але й у Мексиці, Перу та у стародавніх кельтів.

Концепт азійського способу виробництва також зустрічається у передмові твору “До критики політичної економії” [95] К. Маркса, в якій він розглядав систему буржуазної економіки. Він наголошував на тому, що спосіб виробництва матеріального життя зумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя. „Жодна суспільна формація, – писав К. Маркс, – не загине раніше, ніж розвинуться всі виробничі сили, для яких вона надає достатньо простору, і нові більш високі виробничі відносини ніколи не з’являються раніше, ніж визріють матеріальні умови їх існування у надрах самого старого суспільства. Тому людство ставить для себе завжди лише такі завдання, які може розв’язати, оскільки при найближчому розгляді завжди виявляється, що саме завдання постає лише тоді, коли матеріальні умови його розв’язання є наявними, або, у крайньому випадку, знаходяться у процесі становлення. У загальних рисах, азійський, античний, феодальний і сучасний, буржуазний,

способи виробництва можна визначити, як прогресивні складові економічної суспільної формації. Буржуазні виробничі відносини є останньою антагоністичною формою суспільного процесу, антагоністичною не у смислі індивідуального антагонізму, а у смислі антагонізму, що виростає із суспільних умов життя індивідуумів; проте продуктивні сили, котрі розвиваються у надрах буржуазного суспільства, створюють разом із тим матеріальні умови для розв'язання цього антагонізму. Тому буржуазною суспільною формацією завершується передісторія людського суспільства” [95, с. 46 – 47]. Як бачимо, К. Маркс визначає азійський спосіб виробництва як прогресивний етап економічної суспільної формації, проте з цього уривку не зрозуміло, чи є він хронологічно першим, чи існує паралельно з античним і феодальним.

Головними джерелами при дослідженні концепту “цивілізація” слугують праці британського мислителя А. Тойнбі – “Осягнення історії” [170] і “Цивілізація перед судом історії” [171]. Перша в оригіналі складається із дванадцяти томів, проте ми працювали із збірником, котрий складено на основі оригінальної праці і який був першою спробою послідовного викладу всесвітньо відомої теорії історичного розвитку А. Тойнбі. У даному творі автор не зупиняється на простому вивченні фактів та подій минулого і не дотримується суворої послідовності під час викладу матеріалу.

Історичний розвиток, за А. Тойнбі, виявляється у тому, що кожне суспільство проходить стадії генезису, росту, надлому і загибелі; виникнення і падіння універсальних держав, вселенських церков, героїчних епох; контактів між цивілізаціями у часі і просторі. Життєздатність соціокультурного організму визначається можливістю послідовного освоєння життєвого середовища і розвитком духовного начала у всіх різновидах людської діяльності, переносом Викликів і Відповідей із зовнішнього середовища всередину суспільства. Оскільки вони (Виклики і Відповіді) мають різний характер, цивілізації виявляються несхожими одна на одну, проте головну Відповідь на Виклик Логосу визначає сутність єдиної людської цивілізації [170, с. 11].

“Осягнення історії” складається з великих розділів, присвячених проблемам генезису, зростання, і розкладу цивілізацій. Окремі частини відводяться для характеристики “універсальних держав” та “універсальних церков”. Розділ про героїчні віки охоплює виклад матеріалу щодо контактів цивілізацій у просторі і часі. Завершується твір розділом про натхнення істориків, яке складають привабливість фактів історії, допитливість людини, критичні реакції на події, пошук творчих відповідей на запитання історії.

Характеризуючи зміст книги А. Тойнбі, російська дослідниця О. Воробйова зазначила: „“Осягнення історії” А. Тойнбі – це не один монолітний дискурс, а скоріше гігантська структура, яка стягується перетинанням і накладанням різних типів дискурсу, що взаємно проникають один в один, проте не підлягають повному змішуванню” [28, с. 87].

Ще одним важливим джерелом нашого дослідження є твір А. Тойнбі “Цивілізація перед судом історії”. Дана праця була написана упродовж декількох років, проте їй властива єдність поглядів і неповторна позиція дослідника та мислителя, котрий бачив Всесвіт як безперервний рух у часі й просторі вічних субстанцій духу і матерії. Значна увага у даному творі приділяється сучасним поглядам на історію, проблемам уніфікації світу та зміні історичної перспективи. Досліджується питання про зіткнення Заходу з іншими цивілізаціями, подаються важливі факти автобіографії мислителя.

Окрім джерел, ґрунтовний матеріал щодо концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі дають твори вітчизняних та зарубіжних дослідників, видані у вигляді монографій або публікацій. Нашу увагу привернули праці, присвячені проблемам конструювання нового методологічного підходу до вивчення історії, співвідношенню формаційної й цивілізаційної концепцій, їх доповненню й адаптації до нових здобутків суспільних наук.

Щодо азійського способу виробництва, то у сучасній філософії дане питання майже не розглядається. Це пов’язано із незавершеністю дискусій 50 – 60-х років ХХ століття щодо сутності концепту й доцільності його вживання у

наукових дослідженнях, а також із відходом від Марксових інтерпретацій закономірностей суспільно-історичного руху. У дисертаційній роботі використано монографії, опубліковані у радянський період, з метою формування комплексного уявлення щодо проблеми азійського способу виробництва. Варто наголосити, що усі твори, присвячені питанням інтерпретації змісту Марксового концепту, мають форму дискусії і містять погляди науковців на проблему розуміння змісту даної категорії.

Прибічником концепції азійського способу виробництва був радянський науковець Є. Варга, який у своїй праці “Нариси по проблемам політекономії капіталізму” [17] відстоював необхідність реабілітації вчення К. Маркса про способи виробництва. На думку дослідника, східні суспільства не знали ані рабовласницької, ані феодальної стадії, а розвивалися своїм специфічним шляхом.

Дискусія з приводу азійського способу виробництва була темою для монографії Ю. Качановського “Рабовласництво, феодалізм чи азійський спосіб виробництва? Дискусія про суспільний лад стародавнього і середньовічного Сходу, доколониальної Африки і доколумбової Америки” [65]. У даній роботі обговорювалися наступні питання: шляхи історичного розвитку Європи, Азії та Африки; проблема докапіталістичних формацій і понятійний апарат науки; рівень продуктивних сил, якому відповідав азійський спосіб виробництва, специфіка азійської форми власності; питання “азійських” способів експлуатації та існування класів “азійської” формації; відмінності між сільськими общинами Заходу і Сходу, роль держави в Європі та Азії; теорія “вічного феодалізму”, визначення понять “рабовласництво” і “феодалізм”; питання наявності єдиного загальнолюдського шляху історії; концепція особливого азійського способу виробництва і тогочасні проблеми Азії, Африки, Латинської Америки. Нашу увагу привернула дискусія з приводу приналежності давньосхідних суспільств до цивілізації. Угорський дослідник Ф. Тьокеї вважав, що азійський спосіб виробництва – це стадія варварства (він звертався до схеми Л. Моргану – дикунство – варварство – цивілізація). Проте

Ю. Качановський, керуючись ознаками цивілізації, які виокремив Ф. Енгельс (писемність, промисловість і мистецтво, відмінності між містом і селом, наявність грошового обміну, сім'я, як окрема господарська одиниця), доводив їх наявність на Сході [65, с. 246–247].

У праці В. Нікіфорова “Схід і всесвітня історія” [116] досліджується проблема співвідношення періодизації історії (головним чином стародавньої і середньовічної) країн Сходу із всесвітньо-історичною періодизацією. Автор аналізує матеріали дискусій по даній проблемі і підбиває підсумки сучасних досліджень конкретної історії східних цивілізацій у докапіталістичний період. На підставі цього робиться висновок про спільність основних закономірностей розвитку усіх країн світу. Твердження про особливий шлях розвитку неєвропейських суспільств було категорично відкинуто.

Проблема азійського способу виробництва на сьогодні також залишається дискусійною, про що свідчить перевидання у 2009 році доповіді М. Годеса “Дискусія про азійський спосіб виробництва” [49]. Видання представляє собою стенограму дискусії, що відбулася у Ленінграді в лютому 1931 року і була організована Товариством марксистів-сходознавців і Ленінградським східним інститутом. Із доповідями виступили М. Кокін, Є. Іолк, С. Ковальов, А. Штукін, В. Штейн, В. Струве, І. Лурье, П. Осіпов, І. Плотніков, М. Калемін, А. Мухарджи, Г. Папаян. У результаті дискусії було зроблено заключний висновок, суть якого полягала у наступному: „При сучасному рівні наших знань ми повинні відкинути теорію азійського способу виробництва, як таку, яка не відповідає історичній дійсності. Зрозуміло, що ми її відкидаємо ще і тому, що, як теорія об'єктивно невірна, вона не озброює нас у боротьбі за колоніальну революцію” [49, с. 182].

Наукову цінність для нас має також стаття М. Годельє “Азійський спосіб виробництва: стимулюючий концепт із обмеженим аналітичним значенням” [36], перевидана у 2007 році. Дана публікація про “азійський спосіб виробництва” одного із видатних французьких суспільствознавців, етнографів, антропологів другої половини ХХ століття, не дивлячись на факт її публікації у

Франції в 1991 році, залишається цілком актуальною для досліджень у галузі проблем генезису держави. Дослідник у своїх роботах спирався на традиції марксизму. При цьому він урахував і підходи, сформовані школою структуралізму. Автор вважає, що поняття азійського способу виробництва є одним із суперечливих і найцікавіших у вченні К. Маркса і отримало дивну долю. Проблема азійського способу виробництва має важливе значення, і суть її полягає у наступному: як охарактеризувати східні суспільства та їх еволюцію, як порівняти їх із зміною форм виробництва й суспільствами, котрі, починаючи з античності, склали історію Заходу.

Питання, які стосувалися проблеми азійського способу виробництва, були висвітлені на сторінках наукового видання Ростовського державного університету, котрий розпочав у 2010 році публікацію окремих розділів підручника видатного радянського економіста, професора Р. Нуреева. У розділі “Порівняння економічних систем у часі: формаційні підходи до аналізу” азійський спосіб виробництва розумівся як термін для позначення державної системи сільських землеробських общин. Наголошувалося на тому, що прикметник “азійський” не мав суто регіонального значення і слугував для позначення універсальної стадії розвитку людства [120, с. 134].

Російський дослідник Б. Єрасов розглядав концепцію азійського способу виробництва у контексті дослідження проблеми держави у доіндустріальній системі відносин. „Полеміка з приводу азійського способу виробництва і “східного феодалізму”, – писав він, – багато чого з’ясувала відносно соціально-економічного й політичного устрою добуржуазних суспільств. Проте звичайний недолік цієї полеміки полягав у тому, що в ній не враховувались у достатній мірі характер та роль духовних факторів. Як ми бачимо, ці фактори, з одного боку, відображали соціально-економічні аспекти дійсності, але разом із тим вони доповнювали азійський спосіб виробництва, а у деяких відношеннях і на більш високому рівні регуляції істотно трансформували характер суспільства у цілому” [53, с. 348].

Місце азійського способу виробництва у всесвітньо-історичному процесі досліджував російський науковець А. Селезньов. Характеризуючи суспільно-економічні формації, цивілізації і міжформаційні революції, він зазначав: „Реальним результатом дискусії щодо азійського способу виробництва виявилось те, що історики все більше почали звертати увагу, з одного боку, на специфіку перехідного стану суспільства від первіснообщинного ладу до класового антагоністичного або, інакше, на специфіку даної міжформаційної суспільно-економічної революції, а з іншого – на специфіку історичних ліній розвитку різноманітних сукупностей соціальних організмів, локалізованих у просторі і часі” [144, с. 20].

Азійський спосіб виробництва у контексті порівняльного аналізу вчень про формації та цивілізації згадувався у наукових статтях Е. Гусейнова [44], Ю. Старкіна [156], А. Муна [115]. Проте на сьогодні дана проблема залишається нерозв’язаною, оскільки у літературі переважно констатується складність і дискусійність даного питання, подаються варіанти його розв’язання у минулому і робиться акцент на вічній незавершеності цієї дискусії.

Категорія “азійський спосіб виробництва” зустрічається у наукових дослідженнях лише побіжно і розглядається у контексті питання щодо нової інтерпретації формаційної концепції.

Щодо філософського вчення британського мислителя А. Тойнбі, варто наголосити, що у вітчизняній та зарубіжній науковій літературі переважають в основному статті, й майже відсутні ґрунтовні монографії. Ще за радянської доби вийшла монографія Ю. Семенова “Соціальна філософія А. Тойнбі: критичний нарис” [146], у якій автор дає негативну оцінку вченню британського мислителя, оскільки воно, на його думку, суперечить матеріалістичному розумінню історії.

На сьогодні цивілізаційна концепція А. Тойнбі є предметом дослідження для таких науковців – українських: І. Бойченка, І. Бредуна, Г. Виноградова, В. Головка, В. Гончаревського, І. Гончаренка, Б. Канівця, В. Космини,

Б. Кучменка, Д. Музи, Ю. Павленка, Ю. Пахомова, В. Скоблика, І. Ткаченка, В. Шейка; російських – О. Воробйової, Л. Карпової, Т. Махаматова, О. Полякова, Є. Рашковського, В. Уханова, А. Фоміна, Є. Чепікова.

Серед російських дослідників, котрі займаються вивченням філософської концепції А. Тойнбі, варто відзначити О. Воробйову. Вона вивчала факти з життя британського мислителя і намагалася визначити їх вплив на становлення його поглядів та ідей[28], [29].

Російський дослідник А. Фомін вважав вчення А. Тойнбі філософією, що породжена війною. Він проаналізував важливі події ХХ століття, котрі, на його думку, здійснили вплив на свідомість британського філософа й сприяли конституюванню концепту “цивілізація” [178]. А. Фомін називав А. Тойнбі класиком цивілізаційного підходу до розуміння історії, оскільки той залучив до свого дослідження вагомий теоретичний матеріал.

Розглядаючи деякі аспекти становлення методологічних основ концепції локальних цивілізацій, російська дослідниця Л. Карпова зверталася до цивілізаційного вчення А. Тойнбі. Вона наголошувала на тому, що базові положення концепції англійського вченого стали підґрунтям сучасної цивілізаційної парадигми. Зміст своєї праці А. Тойнбі характеризував як порівняльне дослідження різновидів суспільств, відомих як цивілізації. Предмет дослідження він визначив як типологію “життєвих шляхів” соціокультурного організму, засновану на зафіксованому повторі подій і напрямів розвитку. На думку Л. Карпової, А. Тойнбі був засновником методологічного підходу при дослідженні історії локальних цивілізацій [64].

На думку російських дослідників Є. Чепікова та В. Уханова, майбутнє методології осягнення історичного процесу буде залежати від ґрунтового діалогу різних підходів і моделей, розроблених у галузі соціально-гуманітарного знання. Філософські ідеї А. Тойнбі і його концепція конфлікту цивілізацій дозволяє говорити про синтез лінійної й полілінійної моделей історичного прогресу [185].

Певним здобутком для історико-філософської думки стала праця Є. Рашковського “Сходознавча проблематика у культурно-історичній концепції А. Тойнбі” [135]. Дана монографія розкриває наступні питання: проблема варіантів моделювання історії; становлення А. Тойнбі як історика-теоретика; провідні засади історичної концепції британського мислителя; філософська концепція цивілізації, зародження і зростання цивілізацій, занепад і загибель; Захід і Схід у тойнбіанській метафізиці сучасності. Є. Рашковський робив акцент на вченні А. Тойнбі щодо хибності концепції єдності всесвітньої історії, згідно з якою західна цивілізація не може претендувати на роль універсальної, і східні країни мають свій унікальний шлях розвитку, їх не можна вважати неісторичними суспільствами.

Сьогодні Є. Рашковський при дослідженні проблеми розвитку цивілізацій у процесі світової глобалізації також посилається на філософські ідеї А. Тойнбі, зокрема на його вчення щодо взаємодії локальних соціокультурних організмів у просторі і часі, а також концепцію створення єдиної загальнолюдської світової цивілізації.

Філософське вчення А. Тойнбі в інтерпретації українських науковців оглядово викладено у фундаментальній праці “Цивілізаційна структура сучасного світу” [182], котра складається з трьох томів і належить колективу авторів під керівництвом Ю. Пахомова. У даній роботі ідеї британського мислителя подаються у порівнянні із філософією О. Шпенглера та М. Данилевського.

І. Бойченко досліджував філософію історії А. Тойнбі як одного з фундаторів концепції цивілізаційного розвитку. Спираючись на філософські ідеї британського мислителя, український дослідник робить висновки щодо специфічності монадного тлумачення цивілізації, яка полягає у взаємовідокремленості, доцентровості, замкненості окремих соціокультурних утворень, що дає підстави відносити цивілізаційний підхід до нелінійних плюралістичних схем історичної періодизації. Крім того, розуміння цивілізацій як конкретних монад передбачає урахування тієї обставини, що „кожна жива

істота не є щось одиничне, а виступає як певна множинність; навіть тією мірою, якою вона нам видається індивідумом, вона все ж залишається зібранням живих самостійних істот, які за ідеєю, за сутністю однакові, в явищі ж проте, можуть бути однаковими або схожими, неоднаковими або несхожими” [183, с. 43].

У контексті дослідження історико-філософських поглядів на цивілізацію вчення А. Тойнбі аналізує український дослідник В. Шейко. Він зазначає: „У вченні А. Тойнбі просторово-часове поле – та основа, де відбувається зміна станів людського суспільства і таким чином проявляється зміст історії. Крім того, коріння єдності історії полягає у “вічній людині”, її родовій природі, яка має такі особливості: свідомість, волевиявлення, розрізнення добра та зла, релігія” [192, с. 10]. В. Шейко наголошує також на тому, що А. Тойнбі розумів цивілізацію як розвинене суспільство, яке відрізняється від примітивної спільноти людей. Велику роль для британського філософа відігравала також релігія, котра, на думку А. Тойнбі, істотно впливала на формування духовного світу людини, мистецтво, літературу, уявлення мас, суспільне життя.

Українські дослідники Г. Виноградов і В. Головка вивчали взаємовідносини України та Росії на рубежі XVII – XVIII століть, спираючись на філософське вчення А. Тойнбі щодо “дочірніх” та “пасербницьких” цивілізацій [23].

Порівняльний аналіз цивілізаційних моделей розвитку у роботах А. Тойнбі та С. Хантінгтона здійснив український науковець І. Ткаченко. Дослідник наголошував на прозахідній орієнтації ідей британського мислителя і зазначав, що „...певні елементи тойнбіанських міркувань втратили свою політичну свіжість, проте вони багато в чому збігаються з ідеями, висловленими С. Хантінгтоном уже наприкінці XX століття. Можливо, сенс полягає у тому, що як один, так і інший науковець є вихідцями із західної цивілізації, а тому їхнє бачення майбутнього розвитку людства прямо пов’язується із розвитком їхньої материнської цивілізації” [169, с. 227].

Цивілізаційна проблематика А. Тойнбі була предметом дослідження для І. Гончаренка. Автор здійснив пошук закономірностей та рушійних сил історичного розвитку цивілізацій на основі філософського вчення британського мислителя. Він наголошував, що науковий підхід А. Тойнбі хоча й збігається з історизмом у питанні “як це власне сталося”, але відрізняється від його бачення засновником цього методу Леопольдом фон Ранке тим, що А. Тойнбі не зупиняється на детальному аналізі відповідних першоджерел, а й активно залучає співставлення як необхідний етап дослідження. Цивілізації вивчаються шляхом порівняльного аналізу із врахуванням впливів (релігійних, філософських, військово-силових, культурних, мовних) [43, с. 191].

Закони історичного розвитку, сформульовані А. Тойнбі, досліджував Б. Канівець. Він намагався розкрити спосіб дії понять “виклик” та “відповідь”, а також визначити їх трансформацію у парадигмально-категоріальне співвідношення “виклик-і-відповідь”. Б. Канівець вважав, що дані концепти в історіософії А. Тойнбі постають певним вселенським законом прямої дії, якому підкоряється будь-який біологічний і соціальний розвиток, як прогресивний, так і регресивний. Їх співвідношення є тією діалектичною сутністю, котра приводить і мікро-, і макрокосмос у рух. Без дії закону “виклик-і-відповідь” світ буде постійно “перебувати у метафізичному стані, стані незмінності та “гармонії”, стані стагнації” [62, с. 6].

Історіософська концепція А. Тойнбі була предметом дослідження у працях Б. Кучменка та Е. Кучменка. У роботі “Пошуки духовного оптимізму в соціально-політичній філософії Арнольда Тойнбі (історіографічний огляд)” через історіографічний аналіз розглядається історична, філософська й духовна концепція шляхів збереження цивілізації з точки зору британського мислителя та його опонента – радянського вченого Ю. Семенова [86].

В. Гончаревський зробив спробу визначити співвідношення основоположних категорій філософсько-історичної концепції А. Тойнбі, а також намагався з'ясувати роль вільного вибору індивіда у процесі історії й обґрунтувати свободу волі людини у філософії британського мислителя [42].

Дослідник у ході філософського осмислення тойнбіанських ідей зазначав: „Філософсько-історична концепція А. Тойнбі, у контексті світової історіософії, є спробою уявити всесвітньо-історичний процес як цілісність, онтологічна континуїтивність якої визначається певними смисловими й ціннісними зв'язками, що, у свою чергу, опосередковують рівнодіючий орієнтальний вектор розвитку всього історичного Універсуму” [42, с. 37].

Український дослідник В. Скоблик звернувся до ідей А. Тойнбі при дослідженні історії України у контексті міжцивілізаційних відносин [152]. Належність нашої країни до православної християнської цивілізації зумовлює специфіку визначення її культурної ідентичності, а також взаємовідносин із сусідніми країнами та народами. В. Скоблик вважав, що у філософському вченні А. Тойнбі історії України відводиться належне місце, не дивлячись на те, що вона досліджується у контексті взаємовідносин Росії із західним світом.

Важливим науковим підґрунтям дисертаційної роботи є праці сучасних вітчизняних філософів, таких як Г. Волинка, Т. Глушко, В. Загороднюк, П. Кравченко, Н. Мозгова, І. Немчинов, Т. Розова.

У межах дослідження значну увагу приділено також опрацюванню наукового матеріалу, присвяченого проблемам співвідношення формаційної й цивілізаційної концепцій періодизації історії. У цьому контексті необхідно назвати праці таких дослідників, як О. Афанасьєв [8], В. Келле [66], Ю. Синенко [149], Г. Пилипенко [128], І. Пристанський [132], А. Чухно [190].

Як бачимо, у науковій літературі проблема співвідношення концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса й “цивілізація” А. Тойнбі не досліджена на достатньому методологічному рівні. Відсутні спроби співвіднести зміст даних категорій та відшукати риси, що їх об'єднують. У ході пошуків нового методологічного підходу до вивчення історії науковці зосереджували увагу на співвідношенні формаційної і цивілізаційної концепцій, надаючи перевагу то першій, то другій у залежності від політичної та ідеологічної кон'юнктури, або намагалися удосконалити один підхід за рахунок удосконалення другого. Ускладнюють дослідження застарілість літератури, яка

присвячена проблемі азійського способу виробництва, незначна кількість сучасних публікацій щодо Марксового концепту. Стосовно філософії історії А. Тойнбі існує безліч наукових публікацій, але бракує ґрунтовних монографій, які б безпосередньо стосувалися проблематики його вчення. Проте такий стан справ відкриває широке поле для подальших досліджень в обраному нами напрямі.

Крім того, аналіз сучасних публікацій дає підстави стверджувати, що заявлена тема дисертації є актуальною для пострадянського та постмарксистського простору, оскільки, з одного боку, інтелектуальні досягнення марксизму повинні бути збережені, а з іншого, вони мають коригуватися у діалозі з іншими традиціями, раніше ігнорованими. Саме з цієї причини основний масив публікацій представлений дослідженнями українських та російських науковців, на філософське мислення яких все ще справляє величезний вплив категоріальний апарат марксизму.

1.2. Визначення понять та особливості методології дослідження

У даному підрозділі подаються визначення категорій “азійський спосіб виробництва” і “цивілізація” в історико-філософському контексті, а також наше власне розуміння та інтерпретація даних термінів.

Щодо “азійського способу виробництва”, то історія філософії не дає нам чіткого визначення даної категорії. К. Маркс давав характеристику азійській (общинній, спільній власності на землю членів колективу) формі власності, вважаючи її історично першою у розвитку людського суспільства [93, с. 427 – 428]. Далі німецький мислитель називав азійський спосіб виробництва однією з прогресивних епох економічної суспільної формації разом з античним, германським і буржуазним [95, 46].

Серед радянських дослідників, котрі працювали над проблемою визначення змісту категорії “азійський спосіб виробництва” можна назвати Л. Алаєва, К. Антонова, К. Ашрафяна, М. Барга, Є. Варгу, Л. Гамаюнова, Ю. Гарушянца, О. Гуревича, Л. Данилову, С. Дубровського, Є. Іюлка, Ю. Качановського, Д. Кшибекова, В. Нікіфорова, А. Павловську, Ю. Семенова, В. Струве, Т. Тер-Акопяна, С. Юшкова.

Вагома роль у розробці даного питання належить також зарубіжним науковцям, котрі співпрацювали із радянськими вченими. У цьому контексті варто назвати М. Був’є-Ажана, Ван-Я-наня, М. Годельє, Ж.-Ф. Лауера, І. Лур’є, М. Мат’є, Ж. Сюре-Канала, Д. Холла.

На сьогодні проблема визначення категорії “азійського способу виробництва” є складовою частиною досліджень В. Космини, В. Корякіна, М. Крадіна, Т. Махаматова, О. Муна, Ю. Павленка, Г. Пилипенка, Ю. Старкіна, Р. Трофимової.

На нашу думку, “азійський спосіб виробництва” є категорією, яку можна використовувати для традиційних цивілізованих суспільств, що характеризуються наступними рисами:

1) патримоніальний тип держави (сакралізована релігією державна влада в особі правителя традиційно виступала верховним фактичним власником землі,

води, інших ресурсів, а відтак – і самих людей даної країни, хоча формально правитель вважався інструментом у руках найвищих, божественних сил, яким належав й створений ними світ);

Східні цивілізації можна пов'язати із концепцією “агро-бюрократичного” або “гідротехнічного” суспільства [115, с. 27]. Основою даної точки зору є теза про те, що контроль над водними ресурсами і розподілом породили на Сході всемогутню бюрократію із деспотичним централізованим урядом, котрі процвітали за рахунок експлуатації землеробських общин.

2) жорстка регламентація життя людини і всього суспільства на основі численних релігійних норм і правил;

3) общинний тип соціальної організації (сільська землеробська община історично виникла як територіальне об'єднання великих патріархальних сімей й здавна являла собою природну форму кооперування праці; вона колективно розпоряджалася землею й водою, утримувала ремісників й охорону, визначала не лише господарську діяльність общинника, а й усі інші сфери його життя – власність, стосунки з державою, релігійне й особисте життя);

4) панування традиції (традиціоналізм), що зумовлювалося непорушністю релігійно-етичних норм й правил, наявністю численних ритуалів і церемоній.

Зауважимо, що східні суспільства, котрі К. Маркс відносив до азійського способу виробництва, були розвинутими цивілізаціями стародавнього світу. При вивченні історії Шумеру та Єгипту у IV – III тисячоліттях до н.е. необхідно враховувати не лише тенденції адаптації до непередбаченого природного середовища, але перш за все діяльності по перетворенню цього середовища, створенню системи іригації та міст [58, с. 139]. У той самий час стрімке зниження темпів приросту знань на Сході з II тисячоліття до н.е. свідчить про те, що там запанував адаптивний тип спілкування, і, не дивлячись на посилення процесів перетворення природного середовища, на першому плані опинилося завдання пристосування до нового, штучного оточення, його збереження й відтворення. Засобом розв'язання даної проблеми було згуртування населення, зміцнення ціннісної мотивації й нової екологічної свідомості, яка пов'язала

порядок у містах й у системі зрошення із космічним порядком. Проте характер вихідного імпульсу практичної діяльності також треба брати до уваги. Він може підказати, наскільки міцна та чи інша тенденція, у якій формі стабілізується відтворення конкретної цивілізації. Імпульсом для стартового механізму первинних цивілізацій Сходу була адаптація до природного середовища. Це відгукнулося у подальшому необхідністю переходу до нового, адаптивного уже за своєю внутрішньою природою механізму відтворення цих цивілізацій. Людина, котра працювала в умовах азійського способу виробництва, унаслідок недосконалості матеріальних засобів виробництва, була головною, незамінною продуктивною силою. У цілому азійська форма власності відрізнялась стійкістю у зв'язку з тим, що продуктивні сили, у результаті поєднання промисловості й сільського господарства міста й села, виявилися досить стійкими. Можна вважати, що у даному випадку тривалий час форма власності відповідала рівню розвитку продуктивних сил. Сама община була першою продуктивною силою.

Підсумовуючи вищесказане, ми дійшли висновків, що азійський спосіб виробництва можна тлумачити як:

- окрему стадію розвитку неєвропейських суспільств;
- прогресивну епоху економічної суспільної формації, що слідує після первіснообщинного ладу й передує рабовласницькому;
- різновид східного феодалізму;
- перехідний період від безкласового до класового суспільства.

На нашу думку, категорію “азійський спосіб виробництва” доцільно використовувати при вивченні соціально-економічної й політичної історії тих цивілізацій, котрі не вписуються в жорсткі рамки п'ятичленної формаційної схеми. Даний концепт позначає стадію розвитку цивілізацій традиційного типу, які існують й сьогодні.

Цивілізаційна проблематика посідає важливе місце у системі історико-філософських вчень. Сучасні суспільні процеси потребують поглибленого дослідження сутності й параметрів розвитку різних народів й культур,

об'єднаних цивілізаційно. Цьому сприяє розвиток науково-технічної революції у сучасному світі.

Порівнюючи концепт “цивілізація” із концептом “азійський спосіб виробництва”, варто відмітити його значно більше смислове розмаїття і включеність у більш широке контекстуальне поле. Дана категорія належить до тих понять наукового і буденного змісту, котрі не підлягають якомусь чіткому й однозначному визначенню. Якщо намагатися об'єднати різні її тлумачення, ми отримаємо скоріше певний інтуїтивний образ, ніж логічно сформовану категорію. Проте у будь-якому випадку вона позначає конкретну реальність – цілісність матеріального і духовного життя людей у визначених просторових й часових межах.

У філософській і науковій літературі ця категорія вживається у різних смислових значеннях: форма існування живих істот, наділених розумом; синонім культури, сукупність духовних й матеріальних здобутків суспільства; вищий ступінь розвитку матеріальної та духовної культури на відміну від стадії варварства; відносно самостійне цілісне соціально-історичне утворення, локалізоване у просторі і часі, що може мати ієрархічні рівні (наприклад, антична цивілізація, елліністична цивілізація, афінська цивілізація) тощо.

Поняття “цивілізація” з'явилося ще в античну добу (“civiles” громадянський, “civis” громадянин, “civitas” громадянське суспільство) і вживалося для протиставлення громадянства, порядку й правопорядку варварству. В епоху Просвітництва воно трактувалося як цивільний, державний й охоплювало, крім звичаїв, закони, мистецтво, науку, філософію. Термін “цивілізація” зустрічається у трактаті маркіза де Мірабо “Друг людей або трактат про народонаселення” (1757 рік).

Необхідно відзначити своєрідне тлумачення “цивілізації” італійським мислителем Дж. Віко, який сформулював концепцію “вічної ідеальної історії” [67, с. 127]. Його філософські погляди слугували підґрунтям для становлення циклічної концепції розвитку людського суспільства. На думку Дж. Віко, людство рухається від „печер на пагорбах, які рятували від диких звірів... до

міст з усіма зручностями”, що було успіхом цивілізації [67, с.136]. Розвиток поступово переходить до занепаду, а потім починається відродження. Дж. Віко проводить паралель між культурою та цивілізацією, ставить їх на один щабель суспільного розвитку і відносить до епохи винаходів і наукових досягнень. Культура і цивілізація є продуктами творчої фантазії людини.

У контексті вивчення питання періодизації історії первісного суспільства американський етнолог Л. Морган визначає цивілізацію як найвищу стадію розвитку у порівнянні із дикістю та варварством [109, с.10], а також називає її головні ознаки: виникнення писемності, обробка й використання металів, поява міст, утворення держави та публічних органів влади.

На основі досліджень американського вченого Л. Моргана Ф. Енгельс видав один з основних своїх творів „Походження сім'ї, приватної власності та держави”, в якому цивілізація виступала завершальним етапом суспільного розвитку, котрий настав після стадій дикунства та варварства. Ф. Енгельс, зокрема, зазначав: „...Цивілізація є тим ступенем суспільного розвитку, на якому поділ праці, обмін між окремими особами, що впливає з нього, і товарне виробництво, яке об'єднує обидва ці процеси, досягають повного розквіту і роблять переворот в усьому старому суспільстві” [51, с.150]. Він виокремлював риси, характерні для цивілізованого суспільства: загострення протилежності між містом та селом і поява класу купців, який займається лише обміном продуктів, а не виробництвом; поява металевих грошей, нового засобу панування невиробника над виробником і його виробництвом; приватна власність на землю й перетворення останньої на товар; розкол суспільства на класи й виникнення держави; моногамна сім'я як господарська одиниця, де мало місце панування чоловіка над жінкою й дітьми [51, с. 151]. Ф. Енгельс негативно характеризував рівень розвитку суспільства на стадії цивілізації: „...цивілізація здійснила такі справи, до яких стародавнє родове суспільство не доросло навіть у найвіддаленішій мірі. Але вона здійснила їх, привівши в рух найбільш низькі інстинкти і пристрасті людей і розвинувши їх на шкоду всім іншим їхнім задаткам. Огидна зажерливість була рушійною силою цивілізації з

її першого до сьогоднішнього дня; багатство, ще раз багатство і втретє багатство, багатство не суспільства, а ось цього окремого нікчемного індивіда, було її єдиною, визначальною метою. Коли при цьому в надрах цього суспільства все більше розвивалася наука і повторювались періоди вищого розквіту мистецтва, то тільки через те, що без цього неможливі були б усі досягнення нашого часу в галузі нагромадження багатства” [51, с. 152].

Український філософ В. Андрущенко розуміє цивілізацію як „конкретний якісно визначений стан суспільства. Якщо у світовому історичному процесі вдається виявити особливу суспільно-виробничу технологію, характерну для однієї або декількох формацій, або для життя народів у певних історичних, географічних, соціальних та інших умовах, то це відносно самостійна цивілізація. Отже, цивілізація – філософсько-соціологічна категорія для позначення історично визначеної якості суспільства, яка виражається у відповідній їй специфічній суспільно-виробничій технології” [155, с. 440].

І. Бойченко наголошував на тому, що перебіг історичних подій у ХХ столітті – крах колоніальних імперій, руйнівний вплив світових війн та інше – дещо позбавив Західну Європу її цивілізаторських претензій на звання єдиної цивілізації. Десь із середини минулого століття акцент зміщується поступово на мультиплікативний підхід до питань цивілізації. При цьому йдеться вже здебільшого про окремі цивілізаційні утворення. Відповідно й історичний процес постає не лише як один і єдиний моноліт, що зазнає певних темпорально-просторових видозмін, а як низка послідовних і співіснуючих соціокультурних формоутворень, локалізованих у просторі і часі.

Лише починаючи з середини 80-х років ХХ століття мультиплікативний підхід до цивілізаційної проблематики з “реcesивного” стає “домінантним”. Різко поширюється та значно щільніше “засівається” у цей час поле семантичних значень слова “цивілізація” [183, с. 37].

На думку українських філософів В. Ільїна і Ю. Кулагіна, під цивілізацією потрібно розуміти, з одного боку, рівень розвитку культури й суспільства в цілому, а з другого – спосіб засвоєння культурних цінностей (матеріальних і

духовних), який визначає все соціальне життя, його специфіку, що дозволяє судити про нього як про певну цивілізацію [56, с. 407].

Український дослідник В. Шейко вважав, що інформаційна цивілізація – це якісно нова суспільно-політична формація, яка змінює матеріальну (техногенну) цивілізацію, прогресивно забезпечує засвоєння процесів інформатизації як неминучого загального періоду розвитку суспільства, пізнання й побудову інформаційної моделі всесвіту, а також – загального усвідомлення та прийняття єдності законів інформації у природі та суспільстві. В. Шейко робить спробу з'ясувати значення поняття “універсалії цивілізації”. „Універсаліям цивілізації, – писав він, – притаманний псевдоекзистентний характер, вони знаменують кількість прогресу, а не глибинні якості історичного життя. В універсаліях цивілізації людина озовнішнена всією сукупністю турбот про виживання; як суб'єкт інтенції самозбереження вона не може бути творцем культури, а як генератор духовних цінностей вона – за межами умовної несвободи” [192, с. 18].

Українська дослідниця Г. Клімова визначала цивілізацію як соціальну якість суспільства. Вона вважала, що не дивлячись на багатозначність і багатоплановість цього поняття, можна виокремити його достатньо стійке змістовне ядро, яке містить певні характерні особливості. У категорії “цивілізація” відображаються принципово нові, власне соціальні типи зв'язків і форми спільного життя людей на відміну від природного, поява яких знаменувала початок самостійної людської історії. Тому принципово важливим моментом для даного концепту є дихотомія “соціальне-природне”.

Г. Клімова зазначала наступне: „У понятті “цивілізація” знаходить відображення ідея соціального прогресу, удосконалення висхідного розвитку людства, що зумовлює в якості важливого компонента змісту розуміння антитези “цивілізація-варварство”, у якій полягає протиставлення по-людськи розвинутого й гідного тваринному й брутальному. Тому яким би багатограним не було поняття цивілізації, його загальним змістом завжди була міра соціальної розвинутості й порядку, міра цінності самої людини. Ця категорія

відображає прогресивно-творчу й людиноутверджуючу лінії суспільно-історичного розвитку. Вона виражає синтетичну міру соціально-гуманістичної зрілості суспільства. Вона зображує як насправді, у реальному житті втілені і втілюються ідеали гуманізму, соціальної творчості, прогресу й свободи” [68, с. 105]. Г. Клімова наголошувала також на тому, що поняття цивілізації пов’язане з інтегративними тенденціями соціально-історичного процесу. Завдяки даному істотному компоненту змісту цієї категорії розкривається глибинна логіка єднання й консолідації людського роду. У цьому полягає світоглядний смисл концепту “цивілізація”.

Характеризуючи культуру й цивілізацію в історико-філософському контексті, А. Потапенков і В. Потапенков прийшли до наступних висновків: „Сутність і задумка людської цивілізації як такої полягає в об’єднанні окремих країн, регіонів, континентів у цілісну й саме глобальну загальнолюдську цілісність, у збереженні наступництва цивілізаційного розвитку при постійному існуванні унікально-одиночного, регіонально-особливого. Модернізація за західним зразком без першорядної уваги до власної цивілізаційної специфіки руйнівна й деструктивна. У сучасному світі незахідних держав успіху досягають лише ті, які, зберігаючи цивілізаційні основи, можуть адаптувати на ґрунті власних традицій і людських якостей своїх громадян новітні культурні, інформаційні, технологічні досягнення (Китай, Японія). Будь-якій цивілізації інтегрально, субстанційно властиві протиріччя інтересів, цінностей, світоглядів. Вирішальне значення у розв’язанні цих протиріч мирним шляхом набуває суб’єктивний фактор, пов’язаний з інтелектом, волею, характером тих людей, які володіють реальною владою й мають великий авторитет у своїх народів” [133, с. 136].

Російська дослідниця Л. Васильєва, досліджуючи філософію розвитку цивілізацій акцентувала на тому, що світові цивілізації – це етап в історії людства, який характеризується певним рівнем потреб, здібностей, знань, навичок та інтересів людини, технологічним та економічним способом виробництва, устроєм політичних й загальнолюдських відносин, рівнем

розвитку духовного відтворення. Зміна світових цивілізацій виражає поступальний рух історичного прогресу, саморозвиток людства. Л. Васильєва щодо локальних цивілізацій зазначала: „Локальні цивілізації виражають культурно-історичні, етнічні, релігійні, економіко-географічні особливості окремої країни, групи країн, етносів, пов'язаних спільною долею” [21, с. 109].

Російська дослідниця Н. Мотрошилова розглядає цивілізацію як зворотній бік варварства. Ці поняття взаємозалежні й водночас протилежні. Доказом даного твердження є той факт, що ознаки варварства можуть бути притаманними будь-якому цивілізованому суспільству. Наприклад, небезпечна для життя підробка товарів, шахрайство та безкарність шахраїв, злочинність, культ бандитського способу життя, масова корупція правоохоронних органів, мільйони безпритульних дітей та ін. [110, с. 56]. Проте, з іншого боку, цивілізація визначається як етап людської історії, котрий є більш прогресивним і досконалим, ніж варварство. Тому можна зробити висновок про нерозривність і одночасне протистояння даних понять.

На думку В. Кожуріна, “цивілізація” як категорія відображає стан розумно організованих суспільних відносин. Цивілізація як явище має своєю протилежністю *naturalis* (природний), тобто такий, що функціонує без втручання розуму й волі людини. Він зазначав, що „з явищем “цивілізація” пов'язується пошук ефективних форм організації суспільних відносин, які забезпечують можливість розкриття й реалізації творчих здібностей як засобу виживання *Homo sapiens* у мінливих умовах природного й соціального середовища” [60, с. 7].

Досліджуючи проблему цивілізацій в історичному процесі, російський історик Е. Фролов зазначав, що якщо „культура означає сповнену високого й морального начала творчу діяльність людини, то цивілізація виражає визначений, достатньо високий стан й організацію суспільства, структуру, яка також є творінням людини, тобто також являє собою культуру, проте одночасно складає й матеріальну основу для культури у власному смислі слова, для

культури духовної, й включає цю останню в якості свого інтегрального елемента” [179, с. 97].

Досліджуючи проблему цивілізаційно-культурної ідентичності в умовах глобалізації, В. Чигарева визначала цивілізацію як етнографічний і культурно-історичний тип розвитку тієї чи іншої країни, групи країн, народів, етносів, об'єднаних спільною історичною долею, культурою, віросповіданням, ландшафтно-географічними особливостями. Вона являє собою деяку цілісність, яка не зводиться до характеристики її частин [189, с. 94–95].

Російський філософ Т. Махаматов виокремлював риси, притаманні, на його думку локальним цивілізаціям. До них він відносив: визначений спосіб історичного формування, еволюції й відтворення духовної й матеріальної культури конкретно-історичної людської спільноти; певне світосприйняття й світорозуміння, яке історично склалося завдяки комплексу іманентних й зовнішніх причин. Цивілізаційне світосприйняття закріплюється у системі релігійних, морально-етичних, філософських, художньо-естетичних та інших категорій і понять, що відображають сутність і якісну визначеність даної конкретно-історичної цивілізації; особливість розуміння сенсу життя й цінності індивіда у діалектиці суспільства та особистості, а також спосіб дотримання цього розуміння; культурно-історична спільнота людей або група споріднених етносів, які є носіями конкретно-історичного типу цивілізації. Дослідник зазначав наступне: „Сутнісна особливість конкретної цивілізації і її духовні цінності закріплені у системі категорій цивілізаційного світогляду. Вона глибоко укорінена й історично реалізується та розвивається як у матеріальній, так і у духовній діяльності кожного індивіда і всього народу даної цивілізації й виступає також субстанціальною основою її самовідтворення й еволюції з усіма її протиріччями” [101, с. 111].

В. Мак-Ніл подаючи власне визначення категорії “цивілізація” писав: „У відповідності із моєю нинішньою точкою зору, “цивілізацію” потрібно розуміти як певний спосіб соціальної організації, яка з'являється у той момент, коли корпус авторитетних текстів стає нормативним серед освічених людей (частіше

за все це духовенство). Така цивілізація може розширитися у межах кордонів, що визначаються визнанням авторитетності цих текстів, і може існувати до тих пір, поки моральні норми, які у них містяться, будуть твердо зберігатися тими, хто їх вивчає й поширює. Уся ця система передавалась із покоління у покоління, і спілкування між носіями писемної культури було необхідним для запобігання розколу, на кшталт того, який відбувся в епоху раннього середньовіччя між латинською і православною церквами. Вирішальне значення має те, що такі тексти є гарантією згоди між різноманітними соціальними групами. Вона залежить, крім усього іншого, від комунікативної системи, котра відбирає повідомлення, що можуть привести до конфлікту, або навпаки, відшукує шляхи примирення між старим і новим, даючи цим повідомленням відповідний коментар, інтерпретуючи їх інакше, ніж це є насправді, й наполегливо стверджуючи свою правоту” [91, с. 21].

Щодо питання про підходи до визначення категорії “цивілізація” російський філософ Е. Сайко писав: „Показові уже використані у літературі відповідні визначення цивілізації: етнічні і міжетнічні (регіональні), стадіальні (неолітична, докапіталістична), формаційні (рабовласницька, феодальна, капіталістична, соціалістична), локально-просторові (європейська, азійська, близькосхідна, полінезійська), диференційовані за історично визначеним місцем (шумерська, критська, антична, ісламська), називаються також цивілізації реліктові, первинні, адаптивні, динамічні, скотарські” [142, с. 103].

Таким чином, цивілізація має велику кількість інтерпретацій, наприклад:

- синонім культури, у марксистській філософії вживається також для позначення матеріальної культури (К. Маркс);
- рівень, ступінь суспільного розвитку, матеріальної й духовної культури (Е. Тейлор);
- організаційно-регулятивний аспект, прояв людської сутності та діяльності, рівень розвитку людини й суспільства (І. Кант);

- період розкриття унікальних задатків, що зумовлюють своєрідність духовного світу народів й утворюють відповідний культурно-історичний тип, етапи інтенсивної реалізації його духовних потенцій (М. Данилевський);
- ступінь суспільного розвитку, котрий змінює варварство (Л. Морган, Ф. Енгельс);
- певний ступінь розвитку культури окремих народів та регіонів (П. Сорокін);
- цінність усіх культур, що має спільний характер для усіх народів (К. Ясперс);
- кінцевий момент у розвитку культури того чи іншого народу або регіону – його “занепад” (О. Шпенглер);
- високий рівень матеріальної і духовної діяльності людини, знарядь праці, технології, економічних і політичних відносин і установ (М. Бердяєв, С. Булгаков);
- визначення якісної специфіки, неповторності цієї чи іншої країни, регіону, народів на певному етапі історичного розвитку (В. Андрущенко);
- щабель у розвитку суспільства, на якому зміст культури визначено не у потенційному, а в актуальному плані, і який продукує подальші повноцінні й багатопланові форми інтелектуального життя суспільства (В. Петрушенко).

І, нарешті, у А. Тойнбі цивілізація – це соціокультурне утворення, основна одиниця виміру (“умосяжне поле”) історичного процесу, що характеризується наступними семантичними навантаженнями:

“а) умосяжні поля історичного дослідження, межі яких були приблизно встановлені з урахуванням історичного контексту цієї країни, є на теперішній час суспільства з ширшою протяжністю як у просторі, так і у часі, ніж національні держави, міста-держави або довільні інші політичні союзи;

б) такі політичні союзи (національні держави, міста-держави тощо) не тільки вузьчі у своїй просторовій протяжності, а й коротші у часовій тривалості щодо суспільства, до складу яких вони входять, як частина входить до цілого; вони є окремим виявом конкретних соціальних спільностей. Суспільство, а не

держава є тим соціальним “атомом”, на якому має фокусувати свою увагу історик;

в) суспільство, що включає у себе незалежні національні держави типу Великобританії, і те, яке складається з міст-держав типу Афін, порівнянні одне з одним, бо вони суспільства одного різновиду;

г) жодне з досліджуваних суспільств не охоплює всього людства, не поширюється на всю населену Землю і не має своїх ровесників серед суспільств свого різновиду; наше західне суспільство, наприклад, не сприймалось як щось ціле, доки еллінське суспільство, будучи одним з перших представників цього різновиду, не досягло своєї зрілості. Принаймні, повний час життя окремого суспільства не збігається з часом життя різновиду;

д) безперервність, наступність у розвитку суспільств виражені значно менше, ніж безперервність між фазами історії одного суспільства” [170, с. 34].

З нашої точки зору, локальна цивілізація – це конкретно-історичний соціокультурний організм, чітко локалізований у просторі й часі, який відрізняється своїми політичними, економічними, соціальними й духовно-культурними особливостями, здатен взаємодіяти з іншими соціальними організаціями й відроджуватися після занепаду у дочірній формі.

Методологія нашого дослідження визначається його предметом, тому часто керується логікою мислення К. Маркса і А. Тойнбі.

В одній з робіт відомого французького лінгвіста Гюстава Гійома сформульована теза, яка може претендувати на роль фундаментального принципу пізнання: “Наука заснована на інтуїтивному розумінні того, що видимий світ говорить про приховані речі, які він відображає, але на які не схожий.” К. Маркс і А. Тойнбі досліджували одне і те ж – історію, але у кожного з них ідея історії експлікувалась з аналізів їх світогляду, ціннісних орієнтацій та власних інтуїцій. Методологія К. Маркса тяжіє до традицій німецької класичної філософії, однією із найбажаніших потреб якої було прагнення надати філософії наукову форму.

Тому не випадково для методології К. Маркса характерні такі риси:

- абстрактно-теоретичний підхід, який дозволяє здійснити глибинне проникнення у сутність економічних явищ і процесів, виокремити їх найсуттєвіші риси;
- поєднання історичного і логічного у категоріях теоретичної системи;
- матеріалістичне розуміння історії, її інтерпретація на основі врахування діалектичного взаємозв'язку продуктивних сил і виробничих відносин;
- вчення про базис і надбудову, їх взаємозв'язки та первинність базису над надбудовою й свідомістю;
- лінійна модель розвитку суспільства, аналіз його еволюції як закономірної зміни соціально-економічних формацій, в основі якої лежить суперечність розвитку продуктивних сил і виробничих відносин;
- підпорядкованість економічного дослідження ідеї неминучої загибелі капіталізму і заміни його більш прогресивним суспільним ладом – комунізмом;
- поділ капіталістичного суспільства на два антагоністичних класи (капіталістів і пролетаріату) й трактування класової боротьби як рушійної сили історії.

А. Тойнбі керувався іншими принципами. Зокрема, він вважав, що головним засобом дослідження історії є не стільки раціональне пізнання, скільки осягнення, що об'єднує логічне осмислення, інтуїцію і прозріння. А. Тойнбі писав із цього приводу: „Чому ми повинні вважати, що науковий метод, створений для аналізу неживої природи, може бути перенесений в історичне мислення, яке передбачає розгляд людей у процесі їх діяльності? Коли професор історії називає свій семінар “лабораторією”, чи він не відмежовує себе тим самим від природного середовища? Обидві назви – метафори, проте кожна з них актуальна лише у своїй галузі. Семінар історика – це розсадник, у якому живі вчаться говорити живе слово про живих... Нам достатньо добре відомо, і ми завжди пам'ятаємо так зване “патетичне заблудження”, що надихає життям неживі об'єкти. Проте тепер ми скоріше стаємо жертвами протилежного – “апатетичного заблудження”, згідно з яким із живими істотами чинять так, наче вони – неодухотворені предмети” [170, с. 15].

Визначаючи співвідношення раціонального та ірраціонального у філософській концепції А. Тойнбі, українська дослідниця А. Чорна зазначала: „Оскільки цивілізація, що є одиницею виміру історичного буття, має властивість циклічності, то й весь хід історії представляється як неперервний циклічний потік. Таке розуміння історії, де, не дивлячись на раціональну характеристику початку й закінчення стадій циклів цивілізації, підтвердженого історичними фактами “закону виклику й відповіді”, визначається істориком без раціональних підстав, що указує на наявність ірраціональних елементів як у міркуваннях А. Тойнбі, так й у концепті системи цивілізації, не суперечить самій ідеї системності, оскільки концепт завжди або майже завжди підбирається інтуїтивно, нераціонально, бо раціонального механізму такого підбору не існує” [187, с. 139]. У цілому можна сказати, що осягнення історії у дослідженнях А. Тойнбі здійснюється у дусі некласичної наукової раціональності і систематизації, що одночасно зіставляється з релігією та вірою як шляхами порятунку цивілізації, яка занепадає. Очевидним є взаємозв’язок раціонального та ірраціонального у концепції британського мислителя. Визнання рівнозначної взаємодії цих чинників відкриває перспективу більш адекватного розуміння тойнбіанської концепції, котра виявляється досить актуальною у сучасному світі, який глобалізується, знаходиться у пошуках нових морально-ціннісних орієнтирів і стоїть на порозі “відповіді” на “виклик” кризи цивілізації.

Маємо змогу констатувати, що важлива методологічна настанова А. Тойнбі – культурологічний плюралізм, переконання у багатоманітності форм організації людства, кожна з них має своєрідну систему цінностей, навколо яких складається повсякденне життя. А. Тойнбі визнає, що суспільний розвиток носить природноісторичний характер, він, на його думку, є поєднанням свободи і необхідності. Як природний процес, суспільне життя постає у вигляді сукупності дискретних одиниць соціальної організації, котрі філософ називає цивілізаціями.

Специфіка нашої роботи передбачає урахування методологічних засад філософії К. Маркса і А. Тойнбі. Крім цього, дослідження ґрунтується на принципах науковості, об'єктивності та системного підходу. У роботі використовувались такі методи: структурно-порівняльний, за допомогою якого проводилося вивчення структурних елементів існуючих на сьогодні підходів до розуміння історії; системно-аналітичний, що дав змогу узагальнити наукові концепції провідних вітчизняних і зарубіжних дослідників щодо інтерпретації змісту досліджуваних нами концептів; принцип співпадіння історичного та логічного при визначенні впливу історичної доби на формування філософських ідей К. Маркса і А. Тойнбі; герменевтичний при тлумаченні змісту текстів першоджерел; метод аналогій, за допомогою якого віднайдено спільні риси категорій “азійський спосіб виробництва” і “цивілізація”; історіографічного синтезу для формулювання і систематизації літературного матеріалу. З огляду на те, що проблематика нашої роботи пов'язана із методологією цивілізаційного й формаційного підходів, котра знаходиться на межі цілого ряду наукових дисциплін – історіографії, методології історії, історіософії, філософії історії, історії філософії, історичної соціології, політології, культурології – у дослідженні було використано міждисциплінарний метод.

Висновки до розділу I

Таким чином, особливостями джерельної бази дослідження є:

- незначна кількість ґрунтовних монографій, пов'язаних із темою дисертаційної роботи;
- посилення переважно на російських та вітчизняних науковців, оскільки обрана щодо вивчення проблематика актуальна більшою мірою для радянських і пострадянських філософів, істориків, соціологів, культурологів, котрі присвятили свої наукові доробки співвідношенню формаційної й цивілізаційної теорій періодизації суспільного розвитку;
- використання першоджерел (роботи К. Маркса і А. Тойнбі), а також наукові статті з філософських, історичних, соціологічних й культурологічних дисциплін;

– при визначенні понять значна увага приділялася інтерпретації різними дослідниками категорій “азійський спосіб виробництва” К. Маркса й “цивілізація” А. Тойнбі. Спираючись на здобутки власних досліджень й узагальнивши попередній науковий досвід, ми пропонуємо свої визначення досліджуваних концептів.

РОЗДІЛ II

КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ КАТЕГОРІЙ “АЗІЙСЬКИЙ СПОСІБ ВИРОБНИЦТВА” К. МАРКСА І “ЦИВІЛІЗАЦІЯ” А. ТОЙНБІ

2.1. Історико-філософські ретенції та протенції концепту “азійський спосіб виробництва” К. Маркса

Історико-філософський процес висвітлюється по-різному в залежності від обраного нами смислового центру. Цей центр – не просто локальне “тепер” філософського мислення, – він тривимірний, оскільки всередині нього ми знаходимо і минуле, і майбутнє. Користуючись термінологією Е. Гусерля, можна сказати, що кожний момент є тим, чим він є, завдяки тому, що він отримує з минулого (ретенції) і що передбачає у майбутньому (протенції) [103].

Тому логічно, що для кращого розуміння концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі, в історії філософії, важливо осягнути їх ретроспективу й перспективу.

Концепція азійського способу виробництва К. Маркса неодноразово була предметом дослідження для багатьох вітчизняних й зарубіжних філософів та істориків, котрі вивчали проблему стадій соціокультурного розвитку суспільств. Проте питанню про ідейні джерела її формування жодний із науковців не приділив достатньої уваги. Закономірність появи у філософії К. Маркса згаданої вище категорії не отримала належної розробки у вітчизняній та зарубіжній літературі. Дослідники, зазвичай, намагалися з’ясувати суть даної концепції та визначити її місце у загальній схемі історичного процесу, наводячи конкретні приклади. Особливо це характерно для істориків, які досліджували суспільства Стародавнього Сходу. На нашу думку, дослідження змісту Марксової концепції азійського способу виробництва потребує вивчення ідейних джерел, котрі слугували передумовою для її становлення й здійснили вагомий вплив на її конституювання.

Аналізуючи західноєвропейський капіталізм та історичні типи суспільств, що йому передували, німецький філософ звернувся до проблеми східних

цивілізацій. Він дійшов висновку, що Схід істотно відрізняється від Європи, але проблема полягала у тому, щоб розкрити цю відмінність. У результаті ґрунтовного аналізу економічних систем східних країн постала проблема їх місця у загальній схемі періодизації всесвітньо-історичного процесу. Це зумовило появу нової категорії, зміст якої полягав в обґрунтуванні необхідності виокремлення особливого етапу в історичному поступі людства. Категорія “азійський спосіб виробництва” розроблялася між 1853 і 1858 роками і її чітке формулювання з’являється у 1859 році у передмові “До критики політичної економії” [95]. Перший момент розробки даного концепту відповідає серії статей, опублікованих у 1853 році у “New York Daily Tribune” і у деяких листах, якими обмінювалися в цей час К. Маркс і Ф. Енгельс. Другий момент, найбільш важливий та оригінальний, відноситься до 1857 – 1858 років, коли німецький філософ пише працю “Форми, що передували капіталістичному виробництву”.

“Азійський спосіб виробництва” у філософії історії К. Маркса визначався як прогресивна стадія суспільного розвитку, котрій передувала первісна форма організації людей – родова община. „У загальних рисах, – писав він у передмові “До критики політичної економії”, – азійський, античний, феодальний і сучасний, буржуазний, способи виробництва можна визначити як прогресивні епохи економічної суспільної формації” [95, с. 46]. К. Маркс, порівнюючи азійську форму власності з античною і германською, писав: „В античному світі місто з належними йому землями є економічним цілим; у германців економічним цілим є окреме житло, яке саме займає тільки один пункт на належній йому землі; це не концентрація маси власників, а сім’я як самостійна одиниця. В азійській (принаймні переважаючій) формі не існує власності окремої особи, а існує лише її володіння; дійсний, справжній власник – це община; отже, власність існує тільки як спільна власність на землю” [93, с. 434]. Зазначимо, що в онтологічній схемі періодизації всесвітньої історії азійський спосіб виробництва знаходиться на найнижчому щаблі, проте К. Маркс брав до уваги не давньосхідне суспільство, а власне Схід як єдине ціле, включаючи і сучасні йому Індію, Китай, Османську імперію та ін.

Німецький філософ звернув увагу на той факт, що східному суспільству властиве цілковите поглинання особистості колективом, тому на Сході не можливе існування власності європейського типу, оскільки, – як зазначав К. Маркс, – „...в умовах східного деспотизму і уявної там юридичної відсутності власності фактично як його основа існує ця племінна або общинна власність, породжена здебільшого поєднанням промисловості і сільського господарства у рамках дрібної общини, завдяки чому така община стає цілком здатною існувати самостійно і містить у собі самій всі умови відтворення і розширеного виробництва” [93, с. 427]. Це дало підстави говорити про особливу форму власності – азійську, – котра була властива країнам східного регіону і зумовлювала особливості їхнього соціально-економічного і політичного укладу. Зазначимо, що проблема азійського способу виробництва досліджувалася К. Марксом у таких його працях як „Форми, що передують капіталістичному виробництву” [93], „Майбутні результати британського панування в Індії” [97], „До критики політичної економії” [95].

Вагомий ідейний вплив на формування поглядів К. Маркса щодо концепту “азійський спосіб виробництва” здійснили твори відомих економістів і філософів, котрі значну увагу приділяли проблемам розвитку східного регіону.

На нашу думку, велике значення у Марксовій періодизації суспільного поступу простежується концепція географічного детермінізму французького просвітника Ш. Монтеск'є, котрий вважав природно-кліматичне середовище вирішальною причиною виникнення та існування різноманітних форм державної влади і законодавства. Східний, античний та германський світи виникли та існували у різних природно-географічних умовах, а тому істотно різнилися за політичним та соціально-економічним устроєм. Так, на думку французького просвітника, рівнинне положення тієї чи іншої держави сприяє деспотичному режиму (деспотія Сходу. – В.В.), а гориста місцевість сприяє свободі (демократія античності. – В.В.). Ш. Монтеск'є вважав, що в Азії панує дух рабства, і це пояснюється географічними особливостями цієї частини світу. Азія складається з широких рівнин, розділених горами і морями, клімат там

теплий. Південним народам властива деспотія, північним – помірковане правління. В Азії, як стверджував Ш. Монтеск'є, влада повинна бути завжди деспотичною, і якби там не було такого крайнього рабства, то відбувся б поділ на дрібні держави, несумісний із природнім розподілом країни. Філософ вважав, що людське суспільство розвивається за законами природи. Посилаючись на географічне середовище, він прагнув довести, що хід історії залежить не від волі Бога, а від суто природних причин і тому лише наука здатна зрозуміти закономірності суспільного життя [10, с.75].

Зазначимо, що К. Маркс, досліджуючи проблеми розвитку цивілізацій Сходу, відводив важливу роль географічному середовищу і природно-кліматичним чинникам, оскільки вони зумовлювали специфіку господарської діяльності східної общини. Общинний устрій і деспотичний характер влади, властивий суспільствам азійського способу виробництва, німецький філософ пов'язував із необхідністю побудови іригаційних систем, що потребує залучення значної маси людей (общини) для великих колективних робіт і суворого нагляду та керівництва в особі правителя-деспота.

Важливим, на нашу думку, є той факт, що Ш. Монтеск'є включив країни Сходу у загальносвітову схему суспільного розвитку, що у подальшому дало змогу К. Марксу будувати схему періодизації історичного поступу людства, враховуючи паралельність розвитку східного і західного регіонів.

У контексті нашого дослідження варто приділити увагу філософському вченню І. Гердера, котрий, як і Ш. Монтеск'є, важливу роль відводив географічним чинникам. К. Маркс був знайомий з його творами, що дає підстави вважати їх ідейним джерелом Марксового вчення про суспільний розвиток. І. Гердер у своїй праці „Ідеї до філософії історії людства” досліджував проблему закономірностей соціокультурних процесів. Як уже зазначалося, філософ значну увагу приділяв географічному середовищу, яке, на його думку, впливало на „органічну будову народів” того чи іншого регіону. З нашої точки зору, важливим аспектом для К. Маркса було те, що І. Гердер, розглядаючи окремо історію різних частин світу, відводив особливу роль Азії.

Він вважав, що саме цей континент є колискою людської цивілізації. Аргументуючи дану точку зору, філософ зазначав, що тут уперше зародилась писемність, виникло землеробство і тваринництво, мистецтво і ремесла. „Першою була заселена Азія, – писав І. Гердер, – тому що тут були розташовані найвищі і найширші гірські ланцюги і тому що тут розкинулось ціле гірське плато, і море ніде не підступало близько до нього. Отже, вірогідність дозволяє передбачати, що тут, у якійсь благословенній долині біля підніжжя гір або у самому серці гір знаходилось перше місце проживання людини” [33, с.28]. Зазначимо, що, на відміну від свого співвітчизника, К. Маркс акцентував увагу на особливостях соціально-економічного і політичного ладу азійських країн, проте закономірності їх розвитку він також пов’язував із природно-кліматичними умовами.

Уточнення і доповнення К. Марксом схеми періодизації всесвітньо-історичного процесу зумовлювалося значним впливом на його вчення філософії Г. Гегеля, зокрема гегелівської „Філософії історії”.

Німецький філософ розподілив всесвітню історію на великі періоди: першим він називав Східний світ, потім Грецький світ, Римський світ і Германський світ. Схід, за Г. Гегелем, – це “дитячий вік історії”. Всесвітня історія, на його думку, бере свій початок на Сході, а завершується на Заході, „...оскільки земля є куля, однак історія не описує кола навколо неї, а, навпаки, у неї є певний Схід, і цей Схід є Азія” [32, с. 98].

На нашу думку, гегелівська періодизація всесвітньої історії спонукала К. Маркса до усвідомлення необхідності вивчення специфіки розвитку східних суспільств. Характеризуючи форми, що передують капіталістичному виробництву, він виокремив три етапи, котрі співпадають з історичними періодами, окресленими Г. Гегелем: азійський спосіб виробництва – Східний світ, античний спосіб виробництва – Грецький і Римський світи, германський спосіб виробництва – Германський світ.

Історія, за Г. Гегелем, мала лінійну схему розвитку, він не говорив про стадійну однопорядковість східних цивілізацій та античності і західного

середньовіччя. Східний, античний та германський світи розглядалися ним як поступові етапи розвитку людства, тобто східна історія змінюється античністю, котра передує середньовіччю. Дана концепція не могла задовольнити К. Маркса з огляду на те, що опрацьований ним різноманітний фактичний матеріал із зазначеної проблеми часто суперечив стрункій діалектичній системі (розвиток кожної формації через повне розкриття її суттєвих протиріч та зняття останніх із виходом на новий щабель розвитку). Подальша робота привела К. Маркса до переконання у тому, що азійський, античний і германський способи виробництва із притаманними їм специфічними формами власності та співвідношення особи і соціуму виникають і розвиваються паралельно у різних екологічних зонах зі своєрідними системами і способами організації сільськогосподарського виробництва.

Логіка історичного процесу за Г. Гегелем – це теорія діалектичного заперечення різних стадій розвитку людства. Філософ виокремлював також три форми правління, властиві різним народам. „Схід знав і знає лише, що один (правитель – деспот. – В.В.) вільний, грецький і римський світ знає, що деякі (громадяни. – В.В.) вільні, германський світ знає, що всі (піддані монарха. – В.В.) вільні. Отже, перша форма, яку ми бачимо у всесвітній історії, є деспотизм, друга – демократія і аристократія, третя – монархія” [32, с.99].

Ми вважаємо, що К. Маркс звернув увагу на гегелівську інтерпретацію типології східних суспільств при дослідженні особливостей політичного устрою країн Азії. Саме деспотичний режим і общинна власність на землю дали німецькому філософу підстави говорити про особливу стадію розвитку, притаманну народам Сходу, тобто про азійський спосіб виробництва.

Необхідно також додати, що Г. Гегель здійснив детальний аналіз структури азійських суспільств, звернув увагу на механізм влади та вищі контролюючі функції держави і всієї адміністрації у різних регіонах Азії. Це, у свою чергу, спонукало К. Маркса до дослідження витоків та специфіки східного деспотизму та общинної власності на землю.

Характеризуючи природно-географічні умови Азії, Г. Гегель проаналізував особливості господарського та суспільного устрою східних країн. Він описав кочовий спосіб життя як першу форму суспільної організації людей на Сході. „Ці народи, – пише він – самі не настільки розвинулись, щоб у них існувала історія, але у них уже є могутній імпульс, котрий спонукає їх до зміни способу життя, і хоча у них ще немає історичного змісту, однак початок історії варто шукати у них” [32, с. 95]. К. Маркс, аналізуючи азійську форму власності, також вважав кочовий спосіб життя (номадизм) першою формою існування людей, “своєрідною передумовою спільного привласнення і використання землі” [93, с. 425], попередником становлення азійської форми власності.

Г. Гегель характеризував також політичні режими таких східних країн, як Єгипет, Індія, Китай, Вавилон. Відсутність громадянської свободи у цих державах, на думку філософа, призвела до утвердження деспотичної влади. „Субстанційні форми утворюють пишні, стрункі будови східних держав, – писав він, – у яких суб’єкти залишаються лише чимось неістотним. Вони обертаються навколо центра, а саме навколо володаря, котрий стоїть на чолі держави, як патріарх...” [32, с. 99]. Специфічною рисою східних суспільств Г. Гегель вважав їх замкнутість та ізольованість від західного світу, деспотичний режим і відсутність громадянської свободи.

З нашої точки зору, гегелівське дослідження особливостей суспільного устрою країн Сходу дало змогу К. Марксу виявити відмінності у соціальній структурі держав Європи та Азії. Деспотія останніх перетворювала людей на покірних підданих, що, у свою чергу, зумовлювало специфіку форми власності і особливий шлях історичного розвитку. Тому, на нашу думку, К. Маркс визначив окремий етап у періодизації докапіталістичних форм суспільства – азійський спосіб виробництва.

Велике значення для Марксової періодизації всесвітньо-історичного процесу мала також концепція соціального прогресу, запропонована К.-А. Сен-Сімоном [147], за якою історія людства поділялася на чотири головні поступові стадії та три перехідні фази або “критичні епохи”. К.Маркс, характеризує

докапіталістичні типи суспільств, ставив азійський спосіб виробництва на найнижчий щабель, пов'язуючи його з першою формою власності на землю. Общинне використання земельних угідь властиве суспільствам, котрі знаходяться на перехідній стадії розвитку від військової демократії до державності. К. Маркс, як і К.-А. Сен-Сімон, теж поділяв історію на послідовні етапи, і тому азійський спосіб виробництва можна розглядати як специфічний період, котрий знаменував перехід від племінного союзу до класового суспільства.

Дослідивши головні аспекти соціальних, філософських та економічних учень, К. Маркс сформулював власне бачення процесу розвитку суспільства на основі діалектичного матеріалізму. У 50-х роках XIX століття велася подальша робота у напрямі уточнення загальної матеріалістичної концепції, на основі якої німецький філософ розробив онтологічну схему періодизації історичного розвитку. За К. Марксом, всесвітня історія у загальних рисах поділялася на докапіталістичний, капіталістичний і комуністичний (соціалістичний) періоди в залежності від форм власності на засоби виробництва. Азійський спосіб виробництва визначався як окремий етап добуржуазної епохи, котрий, паралельно з античним і германським, вважався прогресивною економічною формацією.

У подальших дослідженнях увага приділялася переважно первісній історії та її періодизації. Проблема азійського способу виробництва поступово відходить на другий план у зв'язку з тим, що К. Маркс, вивчаючи первісність, спирався головним чином на працю Л. Моргана „Первісне суспільство” [109]. У даній роботі автор не розглядав східні цивілізації, а досліджував прадавню історію народів Австралії, Америки, Африки та Європи. До того ж струнка формаційна схема чітко розкривала закономірності суспільного розвитку, ґрунтуючись на засадах історичного матеріалізму. Вона обґрунтовувала закономірність руху людства до формації вільної індивідуальності – комунізму, а відтак, пророкувала неминучу загибель капіталізму. Поступово К. Маркс повернувся до тих позицій, котрі були викладені ним у праці “Німецька

ідеологія” [96]. Він став більш ортодоксальним і захопився ідеєю боротьби за встановлення справедливого соціального ладу, а тому його більше не приваблювала плюралістична модель тлумачення історичного розвитку. Концепція “азійського способу виробництва” відійшла на другий план і у подальшому не була сприйнята Ф. Енгельсом, навпаки, він не наводив жодних аргументів на користь даної точки зору. У своїй відомій праці „Походження сім’ї, приватної власності і держави” [51], котра була створена на основі твору американського етнолога Л. Моргана “Первісне суспільство”, соратник К. Маркса використав лінійну схему періодизації історії, за якою суспільний розвиток поділявся на три великі етапи: дикунство, варварство і цивілізацію. У результаті спрощення і штучного логічного обґрунтування радянською історіографією Марксове бачення історичної дійсності інтерпретувалося у формі п’ятичленної формаційної концепції, за якою розвиток людства характеризувався як лінійний процес поступової зміни однієї стадії іншою більш прогресивною.

У марксистській літературі кінця XIX – початку XX століття категорія “азійський спосіб виробництва” не отримала подальшого освітлення. У деяких випадках, наприклад у роботах Г. Плеханова, азійський спосіб виробництва тлумачився як особливий тип розвитку, що співіснував з античним способом виробництва [116, с. 145]. У творах В. Леніна даний концепт згадується у зв’язку з Марксовою теорією суспільно-економічної формації, проте спеціально він ним не розглядався [116, с. 164 – 165].

Проблема азійського способу виробництва стала предметом широкого обговорення у 20 – 30-х роках XX століття. Дискусія незабаром охопила проблеми докапіталістичної формації у цілому. Вона сприяла глибшому розумінню вчення К. Маркса про суспільно-економічні формації, проте значення і місце в ній категорії “азійський спосіб виробництва” не були розкриті належним чином. У радянській науковій літературі стосовно проблеми суспільного ладу Сходу співіснували різні точки зору.

Створена К. Марксом схема розвитку зміни суспільно-економічних формацій в основному була сприйнята більшістю прихильників марксизму. Єдиним суперечливим пунктом у ній був азійський спосіб виробництва і, відповідно, азійська суспільно-економічна формація. Ідеологічним керівництвом усіх “соціалістичних” країн, а тим самим і їх офіційною суспільною наукою ці поняття відкидалися. Усім вченим ставилося в обов’язок вважати суспільства Стародавнього Сходу рабовласницькими. За часів відносної свободи думок проблема азійського способу виробництва була предметом запеклих дискусій. Перша з них мала місце наприкінці 20-х – початку 30-х років, друга – у другій половині 60-х – на початку 70-х років ХХ століття. Обидві вони були припинені за розпорядженням партійного керівництва.

Дискусія з приводу азійського способу виробництва 20-х років ХХ століття була представлена двома напрямками. До першого належали представники офіційної лінії, які принципово не розрізняли східний і західний шляхи суспільного розвитку (В. Авдієв, М. Волін, Є. Іюк, С. Ковальов, А. Мішулін, Г. Сафаров, В. Струве), до другого – прихильники існування специфічного соціально-економічного й політичного укладу, з яким пов’язували світ східних цивілізацій (Т. Берін, Є. Варга, С. Дубровський, М. Кокін, Л. Мадьяр, М. Нікольський, Г. Папаян, О. Тюменєв). Дискусії з приводу даної проблеми тривали й у 30 – 50-х роках.

У свій час академік В. Струве вважав суспільства Стародавнього Сходу рабовласницькими, про це, зокрема, свідчать назви таких його праць: “Хетське суспільство, як тип військового рабовласницького суспільства” [163], “Рабство у стародавньому Сумірі” [162]. Досліджуючи особливості храмового господарства Шумеру, В. Струве виділяє дві групи робітників – вільних общинників й рабів, наголошуючи на тому, що процвітання економіки залежить від кількості останніх, а також від виробленого ними додаткового продукту. Характеризуючи господарство сільських общин південного Межиріччя, академік прийшов до таких висновків: „Результатом подальшого

дослідження общини у стародавньому Дворіччі буде цілковите подолання ганебної концепції азійського способу виробництва, котра живе ще у тих дослідженнях, які намагаються по суті заперечувати рабовласницький характер виробничих відносин давньосхідних суспільств, установлений у марксистсько-ленінській науці” [165, с. 33]. Згодом поняття “стародавній світ” й “рабовласницьке суспільство” були ототожені. Даної точки зору дотримувався і радянський дослідник В. Авдієв. Посилаючись на стародавні документи, він виокремив декілька джерел рабства на Сході: процес майнового розшарування, що призвів до появи соціальної нерівності, боргова кабала й війна. „На Стародавньому Сході, – зазначав науковець, – в епоху існування високорозвинутих давньосхідних культур, в Єгипті й у Передній Азії, з одного боку, ще були наявні форми стародавнього общинного ладу, з іншого боку – всередині общин йшов сильний процес майнового розшарування, що поділяв суспільство на два класи – на клас рабовласників і на клас рабів” [1, с.18]. Твердження про рабовласницький характер давньосхідних суспільств передбачало включення останніх у формаційну п’ятичленну схему періодизації світової історії й категоричне несприйняття специфіки їх соціально-економічного та політичного розвитку.

З протилежної позиції виступили історики О. Тюменєв – праці “До питання про найману працю у царському господарстві часів III династії Ура” [176], “Державне господарство Стародавнього Шумеру” [175] та М. Нікольський – “Рабство у Стародавньому Дворіччі” [119], “До якої суспільно-економічної формації належить суспільство Стародавнього Сходу” [116], “Приватне землеволодіння і землекористування у стародавньому Дворіччі” [117]. Вони зазначали, що класичного рабства на Сході ніколи не існувало, головними працівниками були підневільні робітники, які працювали під позаекономічним примусом й мали юридичну правоздатність. Велике значення у суспільному житті східних народів мала община, а рабство носило патріархальний характер, раби були малочисельними, їхня праця використовувалась переважно у царському й храмовому господарствах. Так,

характеризуючи господарський устрій Месопотамії, О. Тюменєв зазначав: „Велика роль, яку відігравала в області стародавнього Дворіччя колективна праця членів общини у справі побудови й утримання у належному стані іригаційної системи, зумовлювала пріоритет общини й общинної власності на зрошувальні землі. Спочатку цей пріоритет общинної власності втілювався у визнанні номінальним власником зрошувальних земель головного божества общини. При цьому, якщо не на усій зрошувальній площі, то, принаймні, на значній її частині верховне право божества здійснювалося й безпосередньо. Так, ще в умовах родо-общинного побуту виникали передумови для появи великих організованих господарств, які призначалися для обслуговування храму божества та його персоналу” [175, с. 33].

Дискусії з приводу азійського способу виробництва завершилися перемогою концепції В. Струве, за якою суспільства Стародавнього Сходу належали до рабовласницької соціально-економічної формації. Остаточне утвердження формаційної концепції відбулося у ході колективної роботи радянських учених над “Всесвітньою історією”.

У часи хрущовської “відлиги”, а також упродовж 60 – 70-х років з’являються нові думки щодо критики п’ятичленної схеми історичного розвитку. Обґрунтовуються концептуальні підходи, створені науковцями, які визнавали у тій чи іншій мірі теорію азійського способу виробництва. Початок нової дискусії був обумовлений кількома обставинами: зростанням антиколоніального руху після завершення Другої світової війни, поширенням марксизму у країнах Східної Європи, пожвавленням суспільного й культурного життя після XX з’їзду КПРС. Серед спеціалістів, близьких до цієї проблематики, були представники різних спеціальностей – політекономисти, філософи, етнографи, сходознавці та ін. Вони по-різному інтерпретували ідеї К. Маркса про східне суспільство, й конкретні матеріали, які стосувалися проблеми соціально-економічного розвитку неєвропейських докапіталістичних суспільств.

З початком відносної лібералізації після XX з'їзду КПРС з'явилися перші критичні думки щодо офіційної п'ятичленної схеми історичного руху й у вітчизняній історіографії. Учені почали вказувати на неадекватність інтерпретації на її основі історичних реалій Стародавнього Сходу.

Відновлення на початку 60-х років дискусії стосовно концепції азійського способу виробництва пов'язане з ім'ям академіка Є. Варги. Він дотримувався думки, що історичний розвиток східних цивілізацій не можна пояснити за допомогою формаційної п'ятичленної концепції, оскільки країни Азії не знали рабовласницького укладу, й намагався довести існування ще однієї суспільно-економічної формації, про яку К. Маркс згадував у передмові праці “До критики політичної економії” [17]. Детально проаналізувавши економічні доробки німецького мислителя, Є. Варга висвітлив власні погляди на проблему азійського способу виробництва, суть котрих полягала у тому, що останній не варто розуміти у географічному сенсі, оскільки до нього належать великі області Африки. Тому паралельно із терміном “азійське суспільство” К. Маркс іноді використовував термін “східне суспільство”. Крім того, поняття “азійський спосіб виробництва” німецький філософ поширював не на всю Азію, а лише на ті території, де опадів недостатньо для сільськогосподарського виробництва [17, с. 361].

Є. Варга вважав, що азійський спосіб виробництва не можна розглядати як різновид феодалізму, й наводив з приводу цього низку доказів. По-перше, у країнах Сходу земля була власністю держави, а за часів панування феодальних відносин земельні угіддя належали землевласникам-феодалам. По-друге, при азійському способі виробництва, котрий, як стверджує К. Маркс, існував у зонах пустель, де кількість опадів була недостатньою, населення концентрувалось на невеликих за розмірами зрошувальних землях, котрі коштували дуже дорого. Для таких умов характерний надлишок робочої сили. За доби класичного феодалізму земля була у достатній кількості, проте не вистачало людських ресурсів для її обробки. По-третє, при азійському способі виробництва держава виконує важливі господарські функції, пов'язані із

керівництвом над побудовою зрошувальних систем, призначенням чиновників для управління на місцях й створенням продовольчих запасів у випадку неврожаю. Звідси виникає сильна централізація державної влади у формі “східної деспотії”. Феодальна держава – наскільки взагалі можна говорити про одну державу – не виконувала ніяких господарських, адміністративних або судових функцій. Все це знаходилося у компетенції окремих феодалів. З огляду на вищесказане, Є. Варга зазначав, що характер азійського способу виробництва істотно відрізняється від феодального, й немає ніяких підстав відносити східні суспільства до феодальних [17, с. 374 – 377].

Радянський дослідник І. Д’яконов вивчав проблеми власності й структуру суспільства Стародавнього Сходу. На його думку, східні цивілізації більше тяжіли до відносин феодального типу, а головними виробниками були “державні підневільні люди” [50, с. 34]. І. Д’яконов був близький до прибічників концепції азійського способу виробництва, хоча відкрито про це не заявляв. Проте він працював переважно у традиційній для радянської історіографії стадійній парадигмі, прагнучи побудувати таку систему щаблів розвитку, яка б відповідала тодішньому рівневі наукових знань.

Активними учасниками дискусії щодо концепції азійського способу виробництва у подальшому стали такі дослідники, як В. Нікіфоров (“Схід і Всесвітня історія”) [116], Ю. Качановський (“Рабовласництво, феодализм чи азійський спосіб виробництва? Дискусія щодо суспільного ладу стародавнього і середньовічного Сходу, доколониальної Африки і доколумбової Америки”) [65], І. Стучевський (“Храмова форма царського господарства Стародавнього Єгипту”) [166]. Полеміка з приводу дискусійної проблеми полягала у спробах довести одну з трьох версій, відповідно до яких азійський спосіб виробництва визначався як основа особливої формації, котра була перехідним періодом між первіснообщинним ладом й класовим суспільством; як суміш феодального й рабовласницького укладів і, нарешті, як різновид феодализму. Суперечливе питання так і залишилось відкритим, оскільки не було запропоновано

переконливих, науково обґрунтованих доказів на користь однієї із існуючих версій.

Проте були й намагання відкинути гіпотезу азійського способу виробництва як науково необґрунтовану й хибну спробу порушити формаційну ленінсько-сталінську періодизацію всесвітньої історії. Уже згадуваний нами академік В. Струве у доповіді „Поняття “азійський спосіб виробництва”, полемізуючи з М. Годельє та Ж. Сюре-Каналем, зазначав, що досліджуваний концепт не мав тієї великої історичної й географічної універсальності, якої надавали йому французькі історики, даний спосіб виробництва не був обов’язковим наслідком процесу розкладу первісного комуністичного суспільства, а виникав за певних умов (регулювання річок для зрошення полів, деспотична влада вождя, низький рівень розвитку техніки, общинний устрій). В. Струве, як і раніше, наголошував на рабовласницькому характері давньосхідних суспільств, хоча погоджувався з думкою про те, що азійський спосіб виробництва був першою сходинкою прогресивного розвитку людства. „Уже на цій першій сходинці прогресивного розвитку людства, – писав він, – ми знаходимо у шумерійському суспільстві багаточисельних рабів... Вони були власністю всього суспільства, котре об’єднаними зусиллями створювало іригаційне землеробське господарство у державному масштабі” [164, с.108].

На принципі єдності всесвітньо-історичного процесу наголошував й радянський історик Г. Ільїн, котрий вважав цивілізації Стародавнього Сходу рабовласницькими суспільствами. „Марксистсько-ленінське вчення про п’ять послідовних суспільно-економічних формацій, – зазначав дослідник, – стосується усього людського суспільства в цілому й відображає головну тенденцію його прогресивного розвитку. Зовсім не обов’язково, щоб кожна етнічна одиниця пройшла всі стадії цього розвитку. Багато народів минули рабовласницьку стадію. Проте вона існує як закономірність всесвітньо-історичного процесу” [55, с. 56]. Г. Ільїн вважав, що на Сході мали місце основні види рабства – класичне (у Фінікії, Єгипті, Месопотамії, Індії, Китаї), на кшталт ілотії (у царських та храмових господарствах Єгипту, Месопотамії,

Малої Азії тощо), а також багаточисельні приховані й неповні форми – сімейне рабство, боргова кабала, недоторкані в Індії. Невірна оцінка даного явища, на думку історика, пов'язана, по-перше, із відсутністю чітких критеріїв, за якими підневільну людину можна назвати рабом, а, по-друге, рабовласницька цивілізація виникала осередками, що тривалий час існували окремими незначними утвореннями серед первіснообщинних племен, що, у свою чергу, затримувало перебудову суспільних відносин.

Таким чином, в історіографії 60 – початку 80-х років утвердилися три напрями, котрі по-різному бачили розв'язання дискусії про азійський спосіб виробництва.

Перша група дослідників – “азіатчики”, прибічники концепції самостійності азійського способу виробництва. Представники даної точки зору (Є. Варга, Л. Васильєв, В. Тюрін, Ж. Сюре-Каналь, М. Годельє) вважали, що існує невідповідність між фактами неєвропейської історії й традиційними уявленнями щодо рабства та феодалізму. Суспільства Сходу, доколоніальної Африки й доколумбової Америки не були рабовласницькими чи феодальними, тому там існував особливий спосіб виробництва – азійський.

Другий напрям – “феодалісти” – вважали, що факти неєвропейської історії, котрі не вкладаються у традиційні уявлення про докапіталістичні формації, можна пояснити версією “вічного феодалізму”, тобто теорією панування феодального ладу у стародавньому світі та у середні віки (Л. Алаєв, Ю. Кобіщанов, В. Ілюшечкін, В. Павлов).

Азійський спосіб виробництва визначався також як окрема східна формація, котра передувала зародженню феодалізму. На думку В. Штейна, особливість даної стадії розвитку полягає у тому, що вона є тупиковою гілкою, тобто не містить передумов до переходу на вищий ступінь, як у феодальному чи буржуазному [49, с. 82]. Дослідник М. Кокін дотримувався протилежної точки зору, вважаючи, що у країнах, де існував азійський спосіб виробництва, на певному етапі розвитку виникають феодальні відносини. Проте пережитки старого способу виробництва можуть зберігатися в умовах нового ладу [49,

с. 52]. Тому науковці іноді вважають азійський спосіб виробництва різновидом східного феодалізму.

Третя течія – “традиціоналісти” – пропонували переосмислити й удосконалити розуміння сутності рабства та феодалізму, а також переглянути й уточнити їх істотні ознаки (Ю. Гарушянц, О. Губер, В. Нікіфоров, Б. Поршнев, Ю. Семенов).

Дана проблема так і залишилась відкритою. З кінця 80-х – у 90-х роках п’ятичленна формаційна концепція поступово втрачає своє методологічне значення. На перший план виходять плюралістичні підходи до вивчення суспільного розвитку людства, котрі ґрунтувалися на ідеї соціокультурної унікальності й цивілізаційної дискретності.

Так, зокрема, академік Л. Васильєв присвятив свої дослідження історії східних цивілізацій і значну увагу приділив азійському способу виробництва. Історія добуржуазних суспільств бачилася ним не стадійно, а полілінійно. Спираючись на Марксів аналіз форм, що передували капіталістичному виробництву, Л. Васильєв обґрунтував стадійну синхронність азійського, античного та германського способів виробництва. „В істматівському варіанті ХХ століття, – зазначав він, – ця ідея марксизму (поділ історії на суспільно-економічні формації. – В.В.) перетворилася на догму, була доведена до абсурду, не дивлячись на те, що сам К. Маркс був більш стриманий у цьому смислі: у його схемі всесвітньої історії поряд із рабовласницькою (античною) формацією існував, як про це згадувалось, й “азійський” спосіб виробництва, характерний для Сходу й відмінний від античного та інших європейських способів тим, що у східних структурах не було приватної власності й класів, а альтернативою пануючому класу була сама держава в особі організованого нею апарату влади” [19, с. 67].

Під час дослідження соціально-економічного ладу докапіталістичного Сходу академік Л. Васильєв значну увагу приділив питанню про азійський спосіб виробництва. Він виокремив риси, котрі були характерні для східної й західної (античної) моделей суспільного розвитку. Перша характеризувалася

наступними ознаками: інститут влади-власності (в умовах формування надобщинних політичних утворень, протодержав, володіння й розпорядження ресурсами колективу стає функцією суб'єктів влади – вождів та їх оточення. Колективна власність общин трансформується у верховну державну власність як функцію влади), держава – важливий елемент виробничих відносин, що домінує над суспільством, наявність адміністративно-правової системи, орієнтованої на захист інтересів держави й скарбниці, домінування колективних інтересів над індивідуальними. Друга модель суспільного розвитку включає наступні елементи: орієнтоване переважно на ринок приватне (індивідуально-сімейне) товарне виробництво, спрямування правової системи на легітимацію й захист інтересів громадян, демократія, особисті права й свободи, визнання соціальної значущості індивіда, створення умов для розвитку індивідуальної ініціативи. На думку Л. Васильєва, капіталізм народжується з елементів античної моделі, котрі певним чином відродилися в епоху Ренесансу й міського господарства пізньосередньовічної Європи.

Для східних суспільств був характерний консервативний механізм саморегулювання, котрий уберегав традиційний устрій від зовнішніх впливів. Лише у XVIII – XIX століттях країни Сходу під тиском європейського капіталізму були втягнуті у коловорот колоніалізму. Л. Васильєв прагнув довести, що феодалізм не є підґрунтям для зародження капіталістичних відносин, й азійський спосіб виробництва не можна ототожнювати з феодальним ладом. Він зазначав наступне: „Власне, це державний спосіб виробництва, у своїх різноманітних модифікаціях добре відомий, як переважній більшості докапіталістичних суспільств усіх континентів, включаючи доантичну й середньовічну Європу, так і сучасним країнам, що розвиваються. Сутність його зводиться до відсутності приватновласницького начала в якості провідної основи традиційної структури й до пануючого в ній державно-регулюючого начала, надійно захищеного всіма елементами й усією системою зв'язків цієї структури, цього типу суспільства” [20, с.74]. На думку Л. Васильєва, даний термін не пов'язаний безпосередньо з Азією. „Мова іде не

про географію, а про соціально-економічний лад, а якщо глибше, то про природу типової східної общини, яка справедливо розглядалася як така, що визначає у цілому макроструктуру держави” [19, с. 30]. Л. Васильєв вважав, що держава на Сході виконує функцію суб’єкта виробничих відносин й виступає елементом виробництва у тому секторі, за рахунок активності якого головним чином існує суспільство. Це особливо простежується на прикладі сучасних країн, що розвиваються, де роль держави така, як і на традиційному Сході. Як бачимо, дослідник визначає азійський спосіб виробництва як конкретний етап розвитку, притаманний переважній більшості народів світу. Тому даний концепт не обмежений у географічному контексті, що робить доцільним вживання терміну “державний спосіб виробництва”.

Серед зарубіжних дослідників, котрі у 60-роках вивчали специфіку східних цивілізацій, варто відзначити угорського синолога й філософа Ф. Тьокеї, німецьку дослідницю Е. Вельскопф, французького історика Ж. Шено, французьких марксистів Ж. Сюре-Каналья та М. Годельє. По-різному інтерпретуючи ідею “азійського способу виробництва”, науковці одностайно стверджували, що східні суспільства не можна розглядати ні як рабовласницькі, ні як феодальні. Вивчаючи суспільні відносини у країнах Тропічної Африки, Ж. Сюре-Каналь зазначав: „Деякі учені хочуть приписати послідовній зміні цих двох стадій (рабовласницької та феодальної. – В.В.) всеохоплюючий характер і застосувати подібну схему також до Чорної Африки. Нам складно погодитись із таким твердженням, яке, як нам здається, не відповідає фактичним даним, причому економічна необхідність такого чергування у даному випадку нічим не доведена” [167, с.108]. Дослідник наголошує на особливостях розвитку Тропічної Африки, які простежувалися в одночасному паралельному співіснуванні рабовласництва й вассально-ленних відносин в африканській общині. На думку Ж. Сюре-Каналья, спосіб виробництва у даному регіоні подібний до того, що існував у Китаї епохи Чжоу, а також в епоху класичної давнини, що передувала рабовласницькому суспільству. У своїй доповіді „Традиційні суспільства у Тропічній Африці і марксистська концепція

“азійського способу виробництва” французький учений вважав неправильним те, що марксисты, починаючи з 30-х років, виключили із термінології в теорії соціального розвитку поняття “азійський спосіб виробництва”. Ж. Сюре-Каналь наголошував на тому факті, що окремі характерні риси, відзначені К. Марксом (деспотизм, застій), котрі відображали не загальні соціально-економічні фактори даної структури, а конкретні умови у тих азійських суспільствах, які він вивчав, були механічно витлумачені, як такі, що мають всезагальне значення й використані для того, щоб відкинути це поняття як помилкове. Дослідник вважав “азійський спосіб виробництва” загальноісторичною структурою, перехідною стадією від первісного комунізму до класового суспільства [168, с. 101]. Як бачимо, у зарубіжній історіографії виникла думка про необхідність введення нового терміну, котрий виражав би географічну та історичну універсальність досліджуваного нами концепту. Важливе значення мало визначення азійського способу виробництва як перехідної стадії від первісності до рабовласництва або феодалізму. Це свідчило про можливість виокремлення ще одного важливого етапу у розвитку окремих народів й давало змогу уточнити й розширити формаційну схему періодизації історії.

З тієї ж позиції виступив і французький дослідник М. Годельє. Погоджуючись із точкою зору Ж. Сюре-Канала, він визначив два типи азійського способу виробництва: з великими (суспільними) роботами й без великих (суспільних) робіт. Для обох типів головним було існування племінної аристократії, котра мала державну владу та експлуатувала інших членів суспільства, привласнювала частину їх праці. М. Годельє вбачав закон розвитку азійського способу виробництва у внутрішніх протиріччях. „Внутрішніми протиріччями азійського способу виробництва, – писав він, – що складають єдність протилежностей, є общинна структура й класова структура, азійський спосіб виробництва прогресує у розвитку цих протиріч до форм класового суспільства, де общинні відносини мають другорядне значення через розвиток приватної власності. Якщо ці внутрішні протиріччя не розвиваються, то

суспільство занепадає й уповільнює свій поступальний рух; саме тоді азійський спосіб виробництва означає застій” [37, с. 103].

Характеризуючи східні суспільства та їх еволюцію, М. Годельє звернув увагу на проблему азійського способу виробництва й відзначив слабкі сторони даного концепту. По-перше, це занадто загальний характер концепції, що дозволяє застосовувати її до багатьох суспільств як Сходу, так і Заходу, доколумбової Америки, рівно, як і доколоніальної Африки і всіх епох, від античності до наших днів. По-друге, на практиці простежується прагнення обмежити концепт азійського способу виробництва уявленням про централізовану державу з деспотичною владою, що панує над населенням, котре живе сільською, племінною або етнічною общинами. Земля не була приватною власністю, а знаходилася у користуванні колективу. М. Годельє вважав, що ідея про важливу роль держави при організації великих робіт не мала у К. Маркса центрального значення. Характеризуючи еволюцію Марксової категорії, французький науковець указував на те, що „втративши свої вихідні “азійські” посилення, концепт позначає цілу серію суспільств минулого й сьогодення, котрі, для нього, мають спільну особливість поєднувати надлокальну форму держави, яка претендує на власність і контроль земель, із локальними групами, котрі вона експлуатує і, можливо, пригнічує” [36, с. 10]. Далі дослідник зазначає наступне: „Зрозуміло, що, будучи зведений до цих декількох елементів, концепт азійського способу виробництва може, якщо не вживатися з точністю, то, хоча б застосовуватись у деяких аспектах як до Китаю епохи Мін, так і до Індії моголів, як до Інкської імперії, так і до давньої Русі” [36, с.14]. З огляду на вищесказане, М. Годельє припускав думку, що азійський спосіб виробництва має свої різновиди, тобто підходить для багатьох країн, котрі дещо відрізняються за соціально-економічним та суспільно-політичним устроєм. Проте даний концепт, на думку дослідника, залишається занадто загальним, недостатньо розробленим, щоб дозволити розв’язання породжених ним проблем.

Французький історик Ж. Шено у ході дискусії про ранньокласові суспільства також звернувся до гіпотези азійського способу виробництва. Він не погоджувався із думкою М. Годельє про уповільнений розвиток Сходу й зазначав із цього приводу наступне: „Аналізувати розмаїття шляхів розвитку людства між первісною общиною й капіталізмом – це означає аналізувати саме розвиток, розмаїття форм історичного прогресу у кожного народу. Питання про особливості переходу “азійських” суспільств до іншої політичної, соціальної та економічної системи, що знаходиться на стадіально більш високому рівні, не настільки важливе, як питання про походження цих суспільств, інакше об’єктивно народи Азії, Африки, Латинської Америки виводяться за межі всесвітньої історії” [195, с. 194]. Ж. Шено наголошував також на необхідності подальшого дослідження проблеми азійського способу виробництва, щоб з’ясувати, чи являє він собою таку ж стійку й чітко визначену економічну, політичну, соціальну та ідеологічну структуру, як формація, рабовласництво, феодалізм і капіталізм.

У цілому дослідження французькими марксистами ранньокласових суспільств були спрямовані на пізнання основних законів розвитку людського соціуму.

Значний вплив філософії К. Маркса простежується й у міркуваннях німецького історика К. Віттфогеля. Враховуючи виключно важливу роль великомасштабних гідротехнічних робіт для появи бюрократії при “первинному” тобто незалежному, зародженні аграрної держави, історик К. Віттфогель називав таке суспільство “гідротехнічним”. Він вважав, що новий термін краще виражає специфіку східного регіону: з одного боку, він підкреслює важливу роль деспотичних методів управління, з іншого – підкреслює вирішальне значення великомасштабних гідротехнічних робіт.

Для філософських поглядів К. Віттфогеля характерний сильний вплив “географічного матеріалізму”. Економічні процеси й політичні інститути, на його думку, залежать “від фізичного оточення”, яке визначає також рівень розвитку суспільства та його структуру. У своїй праці “Геополітика,

географічний матеріалізм і марксизм” він критикує уявлення про те, що К. Маркс нібито не цікавився дослідженням природи. К. Віттфогель, як і К. Маркс використовував такі географічні чинники, як місцевість, раса, ґрунт, клімат. Вони не мають прямого впливу на політичну історію, але зумовлюють її специфіку. Такі категорії, як “людина”, “природа”, “праця”, “виробництво” він також досліджував у своїх роботах. З точки зору К. Віттфогеля, без цих чинників аналіз геополітики не може бути науковим й продуктивним. Комплексним підходом до історії, на його думку, на відміну від спекулятивної буржуазної науки, володіє ортодоксальний марксизм – метод, що дозволяє намалювати цілісну й повну картину.

К. Віттфогель накреслив схему універсальної історії розвитку людства, засновану на концепції способу виробництва й виробничих сил, яка охарактеризувала головні соціально-економічні види й підвиди. Він подав типологію іригаційних суспільств Азії, виокремивши відмінності між “єгипетським типом”, до якого входили Китай, Стародавній Вавилон і Персія, “японським типом” та “індійським типом”. Перший, із міжрегіональними водними роботами, що забезпечували іригацію, з розгалуженим чиновницьким апаратом, був “чистою” формою азійської деспотії. Другий, з дрібними за розмірами іригаційними системами, мав військово-феодальну форму з правлячим військовим класом. Третій тип, на думку К. Віттфогеля, знаходився посередині між першим та другим.

У загальних рисах модель соціально-історичного розвитку, за К. Віттфогелем, включала наступні етапи: примітивний комунізм, примітивне сільське господарство, античність, азійський спосіб виробництва, феодалізм й капіталізм. З точки зору німецького мислителя, “діалектика географічного місцезнаходження” відіграла різну роль у трьох великих класових суспільствах: стародавньому, азійському та феодальному. Природний фактор мав більш вагоме значення для формації азійського способу виробництва, ніж для античної й феодальної: у двох останніх була подібною природно-економічна база [115, с. 32].

“Східне” суспільство, за концепцією К. Вітфогеля, принципово протилежне західному й тому було не в змозі самотійно прийти не тільки до капіталізму, але й до феодалізму. Він відкидав навіть саму постановку питання про те, що у Китаї ще до “впливу Заходу” могла виникнути тенденція до зародження капіталізму. Значна частина дослідження К. Вітфогеля присвячена аналізу ідей К. Маркса, Ф. Енгельса і В. Леніна щодо азійського суспільства й держави. Він вивчав ранні твори цих класиків, вважаючи, що у більш пізніх працях вони лише заплутували суть своєї концепції. Наприклад, на думку К. Вітфогеля, у 1850-х роках К. Маркс дав більш ясну картину азійського суспільства, ніж у 60 – 70-х роках [25].

Таким чином, концепт “азійського способу виробництва” з’явився у філософії К. Маркса як спроба розширити й уточнити схему періодизації всесвітньої історії й позначав конкретний прогресивний етап економічної суспільної формації. Німецький філософ у такий спосіб намагався включити історичний розвиток неєвропейських народів у загальний світовий контекст. Цивілізації Сходу відрізнялися від країн західного світу специфічними рисами соціально-економічного й політичного устрою, а також особливостями духовно-культурної сфери.

Конституювання концепту “азійський спосіб виробництва” К. Маркса відбувалося під впливом філософських вчень різних мислителів, котрі досліджували проблеми суспільного розвитку й акцентували увагу на специфіці східних регіонів. Мова йде про представників географічного детермінізму (Ш. Монтеск’є, І. Гердер), німецької класичної філософії (Г. Гегель), утопічного соціалізму (К.-А. Сен-Сімон). Розглянуті філософські вчення є ретенціями категорії “азійський спосіб виробництва” К. Маркса. Сучасне тлумачення сутності даного концепту визначає його протенції, тобто філософську інтерпретацію його змісту у подальшому іншими науковцями й застосування у контексті розробки нового методологічного підходу до вивчення історії.

Категорія “азійський спосіб виробництва” вносить у суспільно-історичну періодизацію К. Маркса елементи поліваріантності шляхів розвитку різних країн і народів. Вона не лише доповнює й уточнює формаційну схему, а вдало вписується у цивілізаційну теорію, оскільки близька за змістом до категорії “цивілізація”, якщо розглядати останню як дискретну одиницю історії. Даний концепт пов’язаний із тим рівнем суспільного прогресу, коли виникає перша форма власності. Некоректно ототожнювати його з епохою варварства: стародавні східні цивілізації перебували на достатньо високому ступені духовного й матеріального розвитку. Азійський спосіб виробництва визначає історичний поступ неєвропейських народів, котрі не вписалися у жорсткі межі формаційної концепції, проте даний концепт більш доцільно вживати у контексті просторової періодизації, оскільки й сьогодні ми можемо говорити про країни, до яких він є застосовним.

2.2. Історико-філософські ретенції і протенції концепту “цивілізація”

А. Тойнбі

Визначним представником цивілізаційної теорії у світовій філософії історії є А. Тойнбі. Його праці, такі як „Дослідження історії” [170], „Цивілізація перед судом історії” [171], показують множину, поліваріантність суспільного розвитку. Варто зазначити, що саме А. Тойнбі, на відміну від своїх попередників й послідовників, використовуючи величезний фактичний матеріал, розглядав події сучасності як результат дії загальних законів історії, зміст яких філософ намагався осягнути. Крім того, особливість його філософсько-історичної концепції полягає в екзистенціалістсько-персоналістичному спрямуванні, тобто доля будь-якого суспільства залежить у першу чергу від самих його представників, від людей як суб’єктів, творців, котрі мають свободу вибору. Формування філософських ідей британського мислителя відбувалося на тлі найважливіших подій ХХ століття, котрі потребували теоретичного пояснення й обґрунтування за допомогою нової універсальної концепції всесвітньої історії.

Використовуючи здобутки сучасної історіографії й результати власних пошуків, з’ясуємо передумови зародження цивілізаційної концепції А. Тойнбі шляхом розкриття суспільно-історичного контексту, що здійснив вплив на розробку британським філософом методологічного інструментарію дослідження історії. Ретенціями концепту “цивілізація” А. Тойнбі можна вважати філософські ідеї М. Данилевського, О. Шпенглера та А. Бергсона.

Представником цивілізаційної моделі розвитку історії ще у ХІХ столітті був М. Данилевський, котрий ототожнював категорію “цивілізація” із поняттям “культурно-історичний тип”, проте перевага віддавалася останньому. „Будь-яке плем’я або сімейство народів, – писав філософ, – що характеризується окремою мовою або групою мов, достатньо близьких між собою, – для того щоб спорідненість їх відчувалася безпосередньо, без глибоких філологічних пошуків, – складає самобутній культурно-історичний тип” [45, с.91]. Для того щоб цивілізація, властива самобутньому культурно-історичному типу, могла

зародитися й розвинути, необхідно, щоб народи, які до нього належать, мали політичну незалежність. М. Данилевський вважав, що кожний культурно-історичний тип формує для себе цивілізацію під впливом попередніх або паралельних цивілізацій. Розвиток культурно-історичних типів ототожнювався із рослинами, у яких період росту буває невизначено тривалий, проте етап цвітіння й визрівання плодів – відносно короткий й виснажує їх назавжди [45, с. 92]. Цивілізація, за М. Данилевським, досягає розквіту, коли є різноманітними її етнографічні елементи, коли вони не поглинуті одним політичним цілим, а мають незалежність, утворюють федерацію або політичну систему держав. Філософ розглядає також і питання про взаємодію різних культурно-історичних типів. „Вся історія, – зазначав він – доводить, що цивілізації не передаються від одного культурно-історичного типу іншому; але з цього не слідує, що вони залишаються без усякого впливу одна на одну, тільки цей вплив не є передача (конкретних рис однієї цивілізації іншій), і засоби, якими поширюється цивілізація, необхідно для себе з’ясувати” [34, с.98]. Мова іде про варіанти (засоби) взаємодії між окремими соціокультурними утвореннями у просторі й часі. М. Данилевський визначав три такі засоби: колонізація, „щеплення”, і взаємний вплив. Філософ наводив щодо своєї теорії наступні приклади: фінікійці були колонізаторами для Карфагена, греки – для Південної Італії та Сицилії, англійці – для Північної Америки і Австралії; при „щепленні” грецької і близькосхідної цивілізацій виник елліністичний світ, а взаємний вплив простежувався між Фінікією, Єгиптом та Грецією, Грецією та Римом, Римом і германо-романською Європою [45, с. 100].

Цивілізаційна проблематика була провідною у філософському вченні О. Шпенглера. Філософ категорично відкидав ідею загальнолюдської історії й стверджував абсолютну самодостатність й автаркійність окремих “великих культур”, рівноцінних й одномасштабних. Цивілізація, за О. Шпенглером, це органічно-логічний наслідок, завершення й відхід культури. „У кожної культури є своя власна цивілізація, – пише філософ. – Ці два слова виражають

сувору й необхідну органічну послідовність. Цивілізація – неминуча доля культури. Тут досягається вершина, з якої стає можливим розв’язання найскладніших питань історичної морфології. Цивілізації є крайніми і штучними станами, які властиві більш високому типу людей. Вони – завершення; вони слідує за становленням як стале, за життям як смерть, за розвитком як оціпеніння...” [196, с.164]. О. Шпенглер стверджував, що кожна культура має свої дитинство, юність, зрілість та старість, після чого настає її смерть. Він виділяв відповідні фази у циклічному розвитку культурно-історичних систем: зародження, зростання, розквіт, занепад, загибель. На думку О. Шпенглера, культура зароджується раптово, зростання означає саморозвиток культури, саморозкриття, реалізацію її духовного змісту в усіх сферах життєдіяльності людей. Розквіт є станом максимальної реалізації її внутрішніх потенцій, після чого всі можливості культури вичерпуються, і вона поступово переходить від органічних до механічних форм. Саме тоді починається занепад – фаза цивілізації, доба експансії та мілітаризму, після чого настає її загибель.

Поряд із філософськими поглядами представників цивілізаційної концепції визначимо ряд чинників, котрі вплинули на становлення історіософії А. Тойнбі. Як вважав британський мислитель, у будь-якому суспільстві вивчення й пізнання історії, як і наша соціальна діяльність, підкоряються панівним тенденціям конкретного часу й місця. Характеризуючи сучасне йому суспільство, А. Тойнбі зазначав: „Ми живемо й відтворюємо своє буття в індустріальній системі й парламентарній національній державі, і цілком природно, що ці два інститути мають істотну владу над нашою уявою і її реальними плодами” [170, с. 13].

Простежимо зв’язок між тогочасними подіями й конкретними філософськими ідеями британського мислителя. На нашу думку, вирішальний вплив на погляди А. Тойнбі здійснила Перша світова війна, у результаті якої окремі держави у рівній мірі почали усвідомлювати неможливість виживання в умовах економічної самостійності; розпочалися протести проти військової,

фінансової, тарифної, міграційної політики; постала потреба у створенні міжнародних організацій, таких як Ліга Націй й Міжнародне бюро праці у Женеві. Як вважав А. Тойнбі, головним у свідомості суспільства стало усвідомлення себе як частини більш широкого універсуму, котрий виходить за межі національної держави, тоді як особливістю суспільної свідомості ХІХ століття було прагнення відмежуватись, зачинитись у рамках окремої країни.

Як зазначав О. Фомін, велике значення для філософа мала Паризька мирна конференція 1919 – 1920-х років, під час якої А. Тойнбі мав змогу “спостерігати усю безпринципність європейської дипломатії, котра розглядала країни й території як шматки своєрідного “пирога” [178, с. 100]. Вагомий вплив мала й Версальсько-Вашингтонська система мирних договорів, котра виявила багато протиріч і неузгодженостей у міжнародних відносинах 20 – 30-х років ХХ століття.

На нашу думку, зазначені події спонукали мислителя до пошуків умосяжних полів історичного дослідження, до яких він відніс суспільства значно ширші у просторі й часі, ніж конкретні національні держави, вважаючи, що саме вони повинні вивчатись істориками.

Друга світова війна, соціальні революції, крах колоніальної системи, науково-технічний прогрес також позначилися на соціально-філософських поглядах А. Тойнбі. Він категорично не сприймав війну як засіб розв’язання міжнародних конфліктів. Мислитель, проповідуючи цінності гуманізму, засуджував будь-які прояви геноциду, апартеїду, шовінізму й расової чистки. Мілітаризм, територіальні суперечності, претензії економічного й політичного характеру становили причини збройних сутичок на міждержавному, а у подальшому й на глобальному рівнях. Тому, визначаючи цивілізації як найбільш реальні й фундаментальні форми людського суспільства, А. Тойнбі надавав перевагу культурно-релігійним та ментальним чинникам, а політику та економіку вважав другорядними явищами.

Деколонізація істотним чином змінила політичну карту світу й сприяла виникненню нових самостійних держав в Азії та Африці. На нашу думку, дана

подія мала вплив на формування у філософії А. Тойнбі твердження про хибність концепції єдності історії, згідно з якою усі народи й країни розвиваються за єдиними законами й проходять однакові етапи становлення. Відповідно до цієї точки зору, виокремлювалася західна цивілізація, котра поширила свою економічну й політичну систему на увесь світ. Неєвропейські суспільства вважалися такими, що не мають історії, а тому з'явилася теза про “статичність” Сходу. Історична періодизація, таким чином, виключала із загального суспільного контексту народи Азії і Африки, позначаючи східні країни терміном “орієнтальний”.

Виникнення нових незалежних держав в Азії та Африці свідчило про життєздатність філософських ідей А. Тойнбі стосовно унікальності, неповторності й самобутності розвитку окремих цивілізацій. Мислитель зазначав: „Історія східних суспільств являє собою картину незмінного необмеженого деспотизму. Однак це у значній мірі ілюзія; й західні дослідники могли б це зрозуміти, якби вони більш ретельно вивчали незахідну політику, навіть не занадто заглиблюючись в історію. І якби їм удалося крізь завісу політичних відносин розгледіти більш глибокий культурний план, вони б зрозуміли, що політична статичність Сходу, по суті, не мала настільки великого значення, а можливо, й зовсім не впливала на багатство й повноту життя суспільства” [170, с. 70].

Саме цей акцент прокоментувала дослідниця О. Андрєєва, стверджуючи, що термін “цивілізація” є значною мірою ідеологізованим, міфологізованим та емоційно-оціночним інтелектуальним продуктом. На її думку, таке твердження видається справедливим стосовно такої фігури як А. Тойнбі, історика, який безпосередньо не був втягнений до політичного протистояння та розглядав цивілізації у масштабах “великого історичного часу”. Проте для появи стійкої традиції застосування цього підходу були об’єктивні передумови, насамперед глухі кути лінійної прогресистської моделі світової історії, яка склалася у XVIII – XIX століттях. Це передумова нелінійного історичного часу, котра була спрямована проти просвітницької “прогресистської” філософії історії, яка являє

собою історичний процес у вигляді нескінченного, нічим нестримуваного кількісного нагромадження досягнень та завоювань заснованого на Розумі “Прогресу”, у який поступово втягуються представники всіх народів, і які, зрештою, утворюють однорідне, раціонально мисляче “людство”. Окрім цієї космополітичної складової просвітницького історичистського міфу, заснованого на передумові загальної рівності, цей міф ніс у собі потужний ієрархічний, дискримінаційний та колоніалізаційний імпульс, який виразився в ідеї європоцентризму. Передумова нелінійного історичного часу, який становить основу всіх різновидів “цивілізаційних підходів”, містить, таким чином, взаємозалежні положення про те, що історичний час не є лінійною, еволюціоністською прямою, але утворює цикли, аналогічні біологічним (дитинство-юність-зрілість-старість-зів’янення-смерть).

Другою складовою цивілізаційного підходу стала відмова від уявлень про єдність людського роду та “людство” як історичний суб’єкт, унаслідок якої утвердилося уявлення про множинність таких суб’єктів. Окрім того, ця передумова припускала нерівномірність розвитку народів за цією віково-біологічною шкалою й тому неможливість однорідного історичного часу у масштабах людства [5, с. 56].

Характеризуючи суспільно-історичні умови становлення соціально-філософської концепції британського мислителя, визначимо найважливіший, на нашу думку, чинник, котрий пов’язаний із “духом епохи”, тобто із сукупністю ідей, поглядів, переконань, ідеалів, котрі становили підґрунтя для тогочасної суспільної свідомості.

За загальним визнанням філософів, істориків, культурологів, ХХ століття визначається як особливий етап у розвитку людства. Він характеризується наявністю різноманітних філософських течій і напрямів, до яких належать екзистенціалізм, неопозитивізм, неотомізм, філософська антропологія, персоналізм, фрейдизм, структуралізм, релігійна філософія тощо. Особливостями філософської думки ХХ століття були: некласичний (ірраціональний) характер, колосальна різноманітність, строкатість, насиченість

різновидами й варіантами, актуалізація попередніх філософських ідей, радикальна переоцінка уявлень та цінностей, відмова від абсолюту, вихід за межі академічних аудиторій. Ці тенденції позначилися на цивілізаційному вченні британського мислителя.

Вагомий вплив на історіософську концепцію А. Тойнбі здійснила філософія А. Бергсона, а саме ідея “життєвого пориву” (“*élan vital*”). Сутність його полягала у творчому акті, що позбавлений будь-яких норм та принципів [12, с.121]. Це означало, що людині не задана жодна життєва програма, проте вона зобов’язана перебувати у процесі постійного творення, праці над собою. Без такої роботи індивід повертається у стан духовного варварства, хоча й перебуває у надзвичайно комфортних цивілізаційних умовах. Розмірковуючи над проблемою росту й розвитку цивілізацій, А. Тойнбі неодноразово звертався до бергсонівської ідеї “життєвого пориву”, оскільки вважав, що природа росту цивілізацій нерозривно пов’язана з існуванням певної космічної сили, сутність якої у безперервному самовідтворенні, творінні нових форм життя, не обов’язково біологічного. А. Тойнбі вважав, що в основі кожного суспільства зберігається творчий потенціал, що слугує поштовхом до саморозвитку й самовдосконалення [170, с. 172].

На філософію британського мислителя значною мірою впливали міфологія та християнська релігія. А. Тойнбі вважається релігійним філософом, у його працях багато посилянь на тексти Біблії. В. Гончаревський із цього приводу зазначав: „У провіденціалістському плані філософсько-історичної концепції А. Тойнбі обернена імплікація історії людства й історії людини в рамках тотальності єдиної екзистенції конституюється як взаємообумовлена континуїтивність індивідуального духовного вдосконалення й прогресу вищої релігії” [42, с. 38]. Досліджуючи природу зростання цивілізацій, він звертався до стародавніх міфів, які зображували одвічну боротьбу добра і зла [170, с. 172 – 175].

У ХХ столітті велику популярність здобула філософія психоаналізу, представлена працями З. Фрейда, К. Юнга, Е. Фрома. Якщо звернутися до

проблеми внутрішнього відродження цивілізації й визначити у цьому процесі роль правлячої еліти й підлеглої їй більшості, можна провести паралелі між філософським вченням А. Тойнбі й психоаналітичною концепцією К. Юнга. Британський мислитель вважав, що “інертна більшість” слідує за “творчою елітою” завдяки дії несвідомих процесів – своєрідних типів, котрі несуть у собі властивості, притаманні всьому людству, як єдиному цілому (на кшталт юнгівського колективного несвідомого). Швейцарський психолог і культуролог із цього приводу зазначав наступне: „Міфологічні мотиви виражають психологічний механізм інтроверсії свідомого розуму у глибинні прошарки несвідомої психіки. З цих прошарків актуалізується зміст безособистісного міфологічного характеру, іншими словами, архетипи, й тому я називаю їх безособистісними або колективним несвідомим” [197, с. 31 – 32]. Як бачимо, А. Тойнбі, спираючись на юнгівську концепцію колективного несвідомого, вважав, що представники “творчої меншості” шляхом інтроверсії здатні до прозріння й осягнення позараціональних онтологічних цінностей та істин, котрі відчують й інші люди. Тому вони й спроможні вести за собою маси, очолюючи й спрямовуючи “життєвий порив” для досягнення спільної мети, забезпечуючи тим самим оптимальний “відгук” відповідного суспільства на “виклик” буття.

Проблему генезису цивілізації А. Тойнбі розв’язує за допомогою власної концепції “Виклику-і-Відповіді”, “творчої меншості” і “мімезису”. Цивілізації, таким чином, виникають із примітивних суспільств як результат “відповіді” на “виклик”, зумовлений складною ситуацією, яка породжена природним середовищем або ж людським оточенням (суворий клімат, стимул завоювання або колонізації нових земель, удар, тиск, гноблення тощо). А. Тойнбі сформулював закон “золотої середини”, згідно з яким виклик має бути не слабким, щоб послідувала відповідь, а також не занадто сильним, щоб не знищити цивілізацію у зародку [170, с.179].

А. Тойнбі у своєму дослідженні відрізняє примітивні суспільства від розвинутих – цивілізацій. Головною відмінністю між ними є спрямованість

мімезису (наслідування) – своєрідної властивості людської природи, яка була результатом колективного досвіду. У примітивному суспільстві об’єкт наслідування був пов’язаний із минулим, із старшим поколінням, культом предків, велике значення мали традиції та звичаї. У цивілізованих спільнотах мімезис проявлявся як “культурна радіація” – “інертна більшість” наслідувала духовно-моральні цінності “активної меншості”, що сприяло зростанню цивілізації. Як бачимо, закони цивілізаційного розвитку, сформульовані А. Тойнбі, представляють історичну дійсність як складне й багатогранне утворення, що інтериоризується кожним індивідом. Тому у певному розумінні всесвітня історія реалізується не лише у виявах загальнолюдського буття, а є своєрідним свідомим уособленням кожної особистості, яке знаходиться під впливом власного підсвідомого.

Є. Рашковський вважав, що погляди А. Тойнбі відрізнялися від тогочасного буржуазно-прогресистського тлумачення історії, згідно з яким історію мали лише країни Заходу, а східні суспільства вважалися позаісторичними в силу їх колоніального становища та відсталості. Перед британським мислителем постало завдання приведення філософських засад свого світоспоглядання у відповідність із існуючим сприйняттям минулого [135, с. 94]. Це спонукало А. Тойнбі до пошуків універсальних законів історичного розвитку, особливість яких полягала у наданні першорядного значення індивідуальній та масовій психології, підсвідомим чинникам.

Вчення А. Тойнбі по-різному інтерпретувалося вітчизняними й зарубіжними дослідниками і лягло в основу концептуальних філософських ідей щодо історичних трансформацій суспільств і народів світу у минулому та на сучасному етапі.

Цивілізаційна модель суспільно-історичного розвитку стала центральною віссю у дослідженнях американського політолога С. Хантінгтона. Він здійснив спробу окреслити нові контури світового порядку після закінчення холодної війни та розпаду СРСР. Дослідник прогнозував майбутні конфлікти, котрі, на його думку, виникнуть унаслідок культурних розбіжностей. С. Хантінгтон

використовував цивілізаційну філософсько-історичну концепцію з метою пояснення сутності основних явищ та процесів світової політики й міжнародних відносин. Він надавав другорядне значення культурно-історичним особливостям конкретних народів. Головними елементами у структурі наукових досліджень С. Хантінгтона були міжцивілізаційні процеси як основа становлення нового світового порядку, зміна базисних цінностей людства у ході еволюції, поєднання економічних й політичних факторів у зовнішній політиці [169, с. 219]. Варто наголосити на тому, що науковець засновував свої ідеї на цивілізаційній концепції британського мислителя А. Тойнбі. С. Хантінгтон визначав цивілізацію як “культурну спільноту найвищого рангу, як найширший рівень культурної ідентичності людей. Цивілізації визначаються наявністю спільних рис об’єктивного порядку, таких як мова, історія, релігія, звичаї, інститути, – а також суб’єктивною самоідентифікацією людей. Існують різні рівні самоідентифікації: так мешканець Риму може характеризувати себе як римлянина, італійця, католика, християнина, європейця, людину західного світу” [180, с. 34]. С. Хантінгтон вважав, що цивілізація може охоплювати велику масу людей – наприклад, Китай, і може бути малочисельною, як цивілізація англомовних мешканців островів Карибського басейну. Вона здатна включати у себе декілька націй-держав (західна, латиноамериканська, арабська цивілізації), або одну – Японія. Цивілізації можуть змішуватись, накладатися одна на одну, охоплювати субцивілізації: західна існує у двох основних варіантах – європейському й північноамериканському, а ісламська розподіляється на арабську, турецьку й малайську. Не дивлячись на це, цивілізації являють собою конкретні цілісності. Межі між ними рідко бувають чіткими, проте вони реальні. Цивілізації динамічні, оскільки здатні переживати народження й зникнення, піднесення й занепад, розклад та злиття. С. Хантінгтон зазначав, що на сьогодні їх існує вісім. До них відносяться західна, конфуціанська, японська, ісламська, індуїстська, православно-слов’янська, латиноамериканська, африканська [180, с. 35].

С. Хантінгтон прогнозував неминучий конфлікт між цивілізаціями у майбутньому. Він наводив низку гіпотез, що, на його думку відтворювали реальну картину світу, а саме: 1) протиріччя між цивілізаціями важливі та реальні; 2) цивілізаційна самосвідомість зростає; 3) конфлікт між цивілізаціями прийде на зміну ідеологічним та іншим формам конфліктів як переважаюча форма глобального конфлікту; 4) міжнародні відносини, що історично були грою у межах західної цивілізації, будуть девестернізуватися і перетворюватись на гру, де незахідні цивілізації почнуть виступати не як пасивні об'єкти, а як активні діючі особи; 5) ефективні міжнародні інститути у галузі політики, економіки та безпеки почнуть складатися скоріше всередині цивілізацій, ніж між ними; 6) конфлікти між групами, що належать до різних цивілізацій, стануть частішими, тривалішими та кривавішими, ніж конфлікти у межах однієї цивілізації; 7) збройні конфлікти між групами, що належать до різних цивілізацій, будуть більш вірогідним й небезпечним джерелом напруги, потенційним джерелом світовий війн; 8) головним підґрунтям міжнародної політики стануть відносини між Заходом та іншим світом; 9) політичні еліти деяких розколотих незахідних країн намагатимуться включити їх у число західних, проте у більшості випадків їм доведеться зіткнутися із серйозними перепонами; 10) у майбутньому головним осередком конфліктів будуть взаємовідносини між Заходом та ісламсько-конфуціанськими країнами [180, с. 47].

У сучасній історіографії філософському вченню А. Тойнбі присвячено багато наукових статей, проте майже немає ґрунтовних монографій. Це пояснюється недалеким радянським минулим, коли “буржуазні” ідеї західних дослідників сприймалися як “ідеологічно шкідливі”. Цивілізаційна концепція А. Тойнбі піддавалася критиці з боку тогочасних науковців і вважалася чимось середнім між апіорними філософськими теоріями суспільного розвитку та вузьким емпіризмом буржуазної соціології.

Досліджуючи проблему цивілізації у філософії А.Тойнбі, радянський учений Г. Чесноков зазначав наступне: „Концепція “локальних цивілізацій”,

яка, на думку самого автора “Дослідження історії”, повинна була подолати обмеженість як абстрактних філософських концепцій ХІХ століття, так і вузькість емпіризму сучасної буржуазної соціології, не принесла бажаних результатів. Близька за своїм характером до інших буржуазних соціологічних теорій, концепція А. Тойнбі не дозволяє зрозуміти ні загальних закономірностей історичного розвитку, ні тих специфічних особливостей, які властиві будь-якій національній культурі” [186, с.79].

Аналізуючи філософські ідеї А. Тойнбі, радянський дослідник Ю. Семенов писав: „Явно недооцінюється (у концепції А. Тойнбі. – В.В.), а у деяких випадках просто ігнорується, роль матеріальних факторів зародження та існування цивілізацій, перш за все продуктивних сил і виробничих відносин, соціально-класової структури суспільства” [146, с. 62]. Критиці було піддано закони цивілізаційного розвитку (“Виклику-і-Відповіді”, “Відходу-Повернення”) через те, що вони, на думку Ю. Семенова, мають апіорний містичний характер і не підкріплені фактичною аргументацією. Як вважали радянські вчені, цивілізаційна теорія не відповідає матеріалістичному розумінню історії, а тому сумнівними є її науковість і взагалі право на існування.

Серед сучасних науковців, котрі присвятили свої дослідження творчості А. Тойнбі, варто відзначити наступних: українських – В. Гончаревського, І. Гончаренка, С. Кримського, Б. Кучменка, І. Марцинюка, Ю. Павленка, В. Скоблика, В. Табачковського; російських – О. Воробйову, Є. Рашковського, В. Уханова, О. Фомина, Є. Чепікова. Переважна більшість учених концентрує увагу на окремих аспектах історіософії британського мислителя (спосіб дії законів історії, критерії класифікації цивілізацій, взаємодія соціокультурних утворень у просторі й часі, застосування цивілізаційної методології при вивченні української історії тощо), відводячи на другорядний план проблему суспільно-історичної епохи, яка сприяла появі соціально-філософських ідей А. Тойнбі. Коротко охарактеризуємо праці сучасних науковців, ініційовані філософією британського мислителя.

У 90-х роках ХХ століття постала проблема розробки нового методологічного підходу до вивчення закономірностей історичного розвитку людства. Розпочалися пошуки багатofакторної теорії, складовою частиною якої стала цивілізаційна концепція А. Тойнбі. Визначаючи її важливість й оптимальність, дослідник І. Марцинюк наголошував на необхідності вивчення історії цивілізацій, котрі виступають одиницями історичного буття. Розглядаючи філософську концепцію А. Тойнбі, він зазначав: „...Головною одиницею історичного буття, монадою, яка може бути зрозумілою із самої себе при ізольованому розгляді, – є, за А. Тойнбі, не національна держава, не період, – а цивілізація. При цьому під цивілізацією він розуміє стійку спільність країн й народів, об'єднаних передусім духовними, релігійними й культурними традиціями, а також географічними рамками. На ранніх етапах розвитку цивілізації духовній спільності відповідає також економічна й політична, а на пізніх – в процесі розвитку економічних й політичних міжнародних зв'язків – чіткий поділ на цивілізації зберігається в основному тільки в духовній сфері та релігії” [98, с. 147].

Спробу сучасної інтерпретації філософських ідей А. Тойнбі здійснив дослідник І. Гончаренко. В одній із своїх робіт він звернувся до пошуків закономірностей у рушійних силах цивілізаційного розвитку. На думку науковця, необхідно брати до уваги той факт, що “у різні часи й у різних суспільствах історія у розумінні її пізнання підпорядковувалася певним тенденціям конкретних для суспільства часу й місця” [43, с. 190].

Цивілізаційна концепція А. Тойнбі була предметом дослідження для В. Гончаревського. Він вважав, що вчення британського філософа можна представити як цілісну парадигму, що являє собою якісно новий етап філософсько-історичного осягнення людської темпоральної дійсності в іманентності історичної протяжності [42, с. 37]. В. Гончаревський зазначав, що актуальність дослідження філософсько-історичної спадщини А. Тойнбі полягає, по-перше, у необхідності опанування й осмислення на новому рівні творчого доробку сучасної світової й, особливо, західної історичної думки, без чого

поступ вітчизняної науки вперед є неможливим, а, по-друге, дасть змогу суттєво збагатити новими ідеями власну методологічну інтерпретацію цивілізаційного підходу та на основі неї концептуально визначити шляхи відродження й розвитку національної культури та духовності в контексті світових цивілізацій [38, с. 136].

Серед російських науковців, котрі вивчали філософію А. Тойнбі, варто відзначити Є. Рашковського, котрий є автором ґрунтовної монографії “Сходознавча проблематика у культурно-історичній концепції А. Дж. Тойнбі (досвід критичного аналізу)” [135]. У даній роботі дослідник приділив увагу питанню становлення британського мислителя як історика-теоретика, визначив основи історичної концепції філософа й сутність проблеми Сходу й Заходу у тойнбіанській інтерпретації. Є. Рашковський звертався до філософії А. Тойнбі у контексті розв’язання актуальної для сьогодення суперечності: “глобальні цивілізації – світ, що глобалізується”.

Філософія історії А. Тойнбі посідала важливе місце у працях таких російських дослідників, як Є. Чепіков, В. Уханов [185] та О. Фомін. На їх думку, майбутнє методології осягнення історичного процесу залежить від змістовного діалогу різноманітних підходів і моделей, розроблених у галузі соціально-гуманітарного знання. Крім того, О. Фомін зосередив увагу на дослідженні питання формування філософсько-історичної концепції А. Тойнбі, вважаючи її вченням, яке було “породжене війною” [178, с. 98]. Науковець простежив у філософії британського мислителя зв’язок між подіями ХХ століття та історичним минулим людства, що лягло в основу суспільних законів розвитку, сформульованих А. Тойнбі.

Таким чином, підбиваючи підсумки, зазначимо, що будь-яка філософська ідея чи концепція є квінтесенцією суспільної свідомості конкретної епохи. ХХ століття породило низку соціально-культурологічних напрямів і течій, серед яких визначне місце належить філософії історії А. Тойнбі. Цивілізаційна концепція розуміння історичного розвитку, котра ґрунтується на принципах самотності та унікальності розвитку окремих соціокультурних утворень й

визначає полілінійність шляхів суспільного поступу, сформувалася під впливом глобальних подій і явищ, котрі призвели до корінних змін у свідомості людини. Означена парадигма забезпечує глобальне бачення історії суспільства, яке включає об'єктивний і суб'єктивний (історико-антропологічний) її аспект, тобто забезпечує багатофакторний підхід до дослідження історичного процесу.

Категорія “цивілізація” у філософії британського мислителя А. Тойнбі конституювалася унаслідок розуміння того, що у світі, де всі події тісно переплетені, жодне окреме конкретне явище не можна розглядати незалежно від інших. Під даним концептом філософ розумів стійку спільність людей, об'єднаних духовними традиціями й географічними рамками. Соціально-економічні й політичні потрясіння ХХ століття спричинили появу нових тенденцій в осмисленні історії, її законів, об'єкту та предмету. Філософсько-історична концепція А. Тойнбі була однією із спроб виходу з кризи тогочасної історичної науки. Вона справила величезний вплив на подальший розвиток світової історіографії, збагатила суспільну думку новими ідеями, у широких масштабах започаткувала цивілізаційний підхід до історії людства, котрий разом із формаційною теорією являє собою схематичний конструкт історичного розвитку.

Сучасна інтерпретація даних концепцій є важливим кроком на шляху до розробки нового методологічного підходу до вивчення минулого. Розглянуті характеристики концептів К. Маркса й А. Тойнбі дають нам підстави стверджувати, що ці категорії є тією фокусною точкою, в якій дві, здавалось би протилежні, концепції поєднуються в одне семантичне поле. Підставою для цього є концептуальний ізоморфізм категорій “азійський спосіб виробництва” й “цивілізація”.

2.3. Концептуальний ізоморфізм категорій “азійський спосіб виробництва” і “цивілізація”

Множинність інтерпретацій моделей суспільно-історичного руху спонукає філософів до пошуків нового універсального методологічного інструментарію дослідження історичних реалій. У ході роботи над розробкою єдиної схеми періодизації розвитку людського суспільства науковці схиляються до необхідності синтезу двох, на перший погляд, діаметрально протилежних концепцій – формаційної й цивілізаційної. Взаємодія і взаємодоповнення указаних теорій, на нашу думку, неможливі без віднайдення спільного концептуального підґрунтя, що лежить в основі обох схематичних конструктів. Переважна більшість науковців (О. Афанасьєв, Г. Пилипенко, А. Чухно, С. Білан, А. Мигولاتьєв, Е. Гусейнов, Ю. Синенко, Є. Нехода, А. Селезньов, М. Осіпов, І. Осадча та інші) робить акцент на співвідношенні категорій “формація” і “цивілізація”, проте, з нашої точки зору, останню доцільно порівняти з Марксовим концептом “азійського способу виробництва”, котрий визначався ним як “прогресивна епоха економічної суспільної формації” [94, с. 46]. Обґрунтуємо нашу точку зору. Ми вважаємо, що саме азійському способу виробництва К. Маркса притаманні ознаки, які А. Тойнбі вживав для визначення цивілізації.

Варто пригадати, що ще у 60-ті роки ХХ століття серед науковців поставала потреба визначити азійський спосіб виробництва як локальну цивілізацію, про що зазначав А. Селезньов: „...реальна історія держав Стародавнього Сходу й середньовічних держав Азії та Африки не вкладалася у поняття рабовласницької й феодальної формацій. В історичній науці виникла гостра проблемна ситуація. Для виходу із даного ускладнення необхідно було або обґрунтувати необхідність визнання особливого азійського способу виробництва, або застосовувати поняття “локальна цивілізація”. Прибічники концепції цього способу виробництва здійснили спробу розмістити азійську формацію між первіснообщинною й рабовласницькою формаціями” [144, с. 19].

А. Тойнбі розумів всесвітньо-історичний процес як взаємодію у просторі й часі складних соціальних організмів – цивілізацій. Кожна з них проходить стадію генезису, зростання, надлому й розкладу. Головною одиницею історичного буття, монадою, яка становить основу суспільного розвитку, А. Тойнбі вважав не національну державу, не період, а “локальну цивілізацію”. „...Політичні союзи (національні держави, міста-держави і т. д.) не лише вужчі у своїй просторовій протяжності, але й коротші у часовій тривалості від суспільств, до складу яких вони входять, як частина входить до цілого; вони є власним вираженням конкретних соціальних спільнот. Суспільство, а не держава є тим соціальним “атомом”, на якому варто фокусувати свою увагу історика”, – зазначає філософ [170, с.40]. При цьому під цивілізацією він розуміє стійку спільноту людей, об’єднаних перш за все духовними традиціями, а також географічними межами. На ранніх етапах розвитку духовній спільноті відповідає також економічна й політична, а на пізніх, у процесі розвитку економічних й політичних міжнародних зв’язків, – чіткий розподіл на локальні, замкнуті цивілізації зберігається лише у духовній сфері. Локальні цивілізації, на думку англійського філософа, є дискретними одиницями історії, це суспільства, що охоплюють значну територію й виходять за межі національних держав, проте не охоплюють усе людство [170, с.34]. Ці соціальні організми мають тенденцію до поширення шляхом підкорення та асиміляції інших соціокультурних спільнот або примітивних суспільств й класифікуються за релігійними та територіальними ознаками.

Російський дослідник А. Селезньов так визначав локальні цивілізації: „Локальні цивілізації відрізняються одна від одної переважно специфікою економічного базису, соціально-класової структури й політико-правової надбудови, особливостями системи цінностей, що здійснюють істотний вплив на спосіб життя тих етносоціальних організмів, які входять до їх складу. У деякому сенсі локальна цивілізація – особливий світ, що має свій особливий алгоритм функціонування й розвитку, котрий лише у кінцевому рахунку, а не безпосередньо задається характером економічних законів конкретної формації.

Поняття конкретної локальної цивілізації фіксує істотно загальне у всіх організмів, що її складають, й разом із тим, особливе по відношенню до даної формації [143, с. 7].

Таким чином, локальні цивілізації представляють собою з одного боку, якісно відмінні й реально існуючі на планеті суспільні утворення, а з іншого, методологічного – це важливі категорії, що дозволяють по-новому вивчати в діяхронії (історично еволюційно) й синхронії (одночасно) структуру людського суспільства. Цивілізації можна визначити як стійкі системи засад для об'єднання людей, їх спільнот і культур, що спираються на домінуючу єдність технології, інформацій і цінностей. Локальна цивілізація – це суспільна система, що поєднує в собі різні аспекти: загальноцивілізаційні, культурні, економічні, технологічні, ціннісні, комунікативно-інформаційні, етнопсихологічні, релігійно-етнічні та інші, що об'єднують людей (сім'ї, етноси, племена) та їх культури у єдине неповторне розмаїття людського світу [174, с. 44].

Особливістю локальної цивілізації як суспільної системи є відсутність у ній єдиного базисного “монофактора”, оскільки спосіб виробництва як економічне підґрунтя сам залежить від структури взаємодії інших алгоритмів соціокультурної спільноти, у першу чергу культурних, ціннісних, етнопсихологічних факторів її розвитку. Зовні домінуюча роль базису у традиційних соціальних утвореннях (наприклад, стародавні цивілізації, що існували до нашої ери) змінюється у сучасних локальних цивілізаціях – унаслідок широкої глобалізації світових суспільних процесів – на домінування загальнокультурних, технологічних, комунікативно-інформаційних та етнопсихологічних цивілізаційних алгоритмів. Крім того, поза новими домінантами економічні процеси починають гальмуватися або відчувати особливу напругу, входячи у смуги постійних кризових станів.

У зв'язку з цим важливим є врахування того факту, що локальні цивілізації як обмежені у своєму існуванні часовими й просторовими рамками системи розвиваються циклічно, що передбачає можливість їх історичної неперервності

у діяхронічному плані розвитку, як ми бачимо у стародавніх цивілізаціях Сходу або доколумбової Америки. Кожна локальна цивілізація співіснує одночасно з іншими, що ми також спостерігаємо сьогодні, коли на земній кулі як мінімум десятків різних самобутніх соціокультурних спільнот – від найдавніших: китайської та індуїстської через західноєвропейську, російсько-православну, японську, арабо-ісламську до молодих африканської й американської.

Кожна локальна цивілізація як система відрізняється певною структурою, яка формувалась поступово, має своє генетичне коріння й зв'язки із попередніми стародавніми системами (наприклад, це можуть бути об'єднання первісних племен). Так, китайська, індуїстська, японська, арабо-ісламська цивілізації явно генетично успадковують алгоритм попередніх первісних етнічних спільнот. Такі соціокультурні утворення, як західноєвропейська, російська цивілізації несуть у собі генетичні коди суспільств стародавнього світу й античності. В економічному плані вони зберігають елементи попередніх систем; наприклад, формування банківської справи Європи XII – XVII століть засноване на запозиченні фінансового досвіду Стародавнього Риму. В епоху Ренесансу відроджуються загальноцивілізаційні, культурні та економічні цінності, проте вже на принципово іншому підґрунті.

Сучасні американські цивілізації (маються на увазі північноамериканська й латиноамериканська) у свою чергу генетично пов'язані із своєю “праматір'ю” – західноєвропейською цивілізацією, проте на сьогодні їх основа вже достатньо своєрідна.

Зауважимо, що в одних локальних цивілізаціях, наприклад, західноєвропейській, домінували фактори полісного розвитку країн Західної Європи. Цивілізація будувалась, спираючись на релігійно-ціннісне підґрунтя вселенської християнської церкви, що утворила єдиний духовний (католицизм), “інформаційний” (латинь) і культурний центр у Ватикані. Після хрестових походів церква й феодальні економічні інститути європейських країн змінюють свою економічну орієнтацію на накопичення земельної власності, поступово переходячи до нагромадження капіталу й розвитку капіталістичних відносин. У

східних цивілізаціях загальноцивілізаційні, геополітичні й культурні фактори були зорієнтовані на розширення й закріплення земельної власності й у зв'язку з цим на домінанту державної влади, що дозволило сформуватися економічній структурності, котра визначається як “азійський спосіб виробництва”, в якому провідну роль відіграє контроль держави над економікою і капіталом.

Російський дослідник Б. Єрасов пов'язував появу концепту “азійський спосіб виробництва” із потребою у з'ясуванні ролі держави в соціально-економічних відносинах доіндустріального суспільства. У багатьох суспільствах стародавнього й середньовічного Сходу, а у деяких інших варіантах також в Африці й доколумбовій Америці, держава виступала як верховний власник й розпорядник землі, головного предмета праці, й населення як основної продуктивної сили. Організуючи й регулюючи виробництво, держава була разом із тим й головним “колективним експлуататором” трудової частини населення. Соціальним втіленням держави виступала бюрократія, перш за все її верхівка, котра поєднувала функції управління суспільством з його експлуатацією. Вилучення продукту відбувалося на основі державної монополії й високої централізації й представлялось як “захист всезагальних інтересів” [53, с. 347]. Як бачимо, азійський спосіб виробництва у даному випадку розуміється як сукупність специфічних ознак, що характеризують державний устрій неєвропейських цивілізацій, при чому вони є незмінні у часі.

Усі локальні цивілізації можна розподілити на три покоління, між якими існує прямий взаємозв'язок. До першого покоління належать: Єгипетська, Китайська, Індська, Андська, Шумеро-аккадська та Егейська, що виникли внаслідок природного “виклику”. Цивілізації другого покоління – Сирійська, Еллінська, Православна християнська та інші – це дочірні цивілізації, котрі утворилися шляхом аффіліації цивілізацією першого покоління примітивних суспільств. До третього покоління відносяться сучасні соціокультурні спільноти – Західна, Далекосхідна, Індійська, Ісламська, Східнохристиянська (ортодоксальна), що сформувалися на основі “універсальних церков” (християнство, іслам, буддизм, індуїзм). На думку А. Тойнбі, між

цивілізаціями, що належать до різних поколінь, простежуються хронологічні перетинання, у результаті чого риси попереднього соціокультурного організму зберігаються й передаються суспільству-наступнику.

З огляду на вищесказане, спробуємо довести, що концепти “азійський спосіб виробництва” К. Маркса й “цивілізація” А. Тойнбі мають спільні ознаки, а тому ми маємо змогу віднайти точки їх перетину. У першу чергу наголосимо на тому, що обидва поняття використовуються у контексті періодизації суспільного розвитку, тобто належать до формаційної та цивілізаційної схематичних конструкцій історії. “Азійський спосіб виробництва” й “цивілізація” – це категорії узагальнення, котрі містять у собі певну методологію аналізу суспільних явищ. Тому розглянемо їх як структурні елементи соціокультурного руху людства у просторі й часі.

По-перше, спільною ознакою є те, що категорії “азійський спосіб виробництва” й “цивілізація” були вжиті для визначення людського суспільства, котре за рівнем розвитку знаходилося на більш високому щаблі, ніж примітивні первісні колективи. Німецький мислитель, характеризуючи передумови зародження азійської форми власності (азійського способу виробництва), виокремлював зовнішні (кліматичні, географічні, фізичні) чинники й природні задатки людей (їх племінний характер), котрі видозмінюють первісну спільноту [93, с. 426]. Як бачимо, передумовою появи азійського способу виробництва було примітивне суспільство. Цивілізація, за А. Тойнбі, це особливий вид суспільства, який відрізняється від примітивного суспільства доісторичної епохи й від нового, сучасного всесвітнього суспільства, що є перспективою людства. Порівнюючи цивілізацію із примітивним суспільством, філософ зазначає наступне: „Примітивні суспільства мають порівняно коротке життя, вони обмежені територіально й малочисельні. Життя цивілізацій, список яких ледь досягає двозначного числа, навпаки, більш тривале, вони займають обширні території, а кількість людей, охоплених цивілізацією, як правило, велика. Вони мають тенденцію до поширення шляхом підкорення та асиміляції інших суспільств – іноді

суспільств власного виду, але частіше за все примітивних суспільств. Життя примітивних суспільств нерідко закінчується насильницькою смертю, що є особливо неминучим при зустрічі із цивілізацією” [168, с.80]. У свою чергу, А. Тойнбі, як один із способів виникнення цивілізації називає мутацію того ж таки примітивного суспільства [170, с.78]. Цей процес, на думку філософа, зумовлений комбінацією декількох факторів, а саме кліматичних та географічних, і також особливостями людської психіки [170, с. 90].

По-друге, А. Тойнбі зазначав, що клімат й природно-географічне середовище зіграли важливу роль у ході генезису річкових цивілізацій – єгипетської, шумерської, індуїстської. К. Маркс відносив їх до азійського способу виробництва і вважав особливості даних країн результатом впливу природного середовища. Східні цивілізації відрізнялися від європейських суспільств за специфічними рисами державного устрою (деспотичний режим, общинний лад), економічною системою й способом ведення господарства (общинна власність на землю, колективні роботи у зв’язку із побудовою іригаційних каналів), менталітетом і культурою.

По-третє, “азійський спосіб виробництва” К. Маркса й “цивілізація” А. Тойнбі – це авторські модальності тлумачення історії, ініційовані вихованням у різних традиціях. Належність німецького мислителя до гегельянства наштовхнула його на пошук діалектичної схеми розвитку суспільства, в основі якої лежить закон заперечення заперечення. Значний вплив здійснили також важливі досягнення попередньої соціально-філософської думки: обґрунтування ідеї про те, що головне джерело вартості – праця (англійські економісти А. Сміт, Д. Рікардо); розуміння класової боротьби як рушійної сили історії (Ф. Гізо, Ф. Міньє, О. Тьєррі). Становлення історіософських ідей А. Тойнбі відбувалося у тісному зв’язку із традиціями некласичної ірраціоналістичної філософії ХХ століття. Велике значення для англійського філософа мали погляди А. Бергсона й К. Юнга.

По-четверте, “азійський спосіб виробництва” К. Маркса й “цивілізація” А. Тойнбі – це ситуативні модифікації історії, конституйовані різним

суспільним контекстом. На філософське розуміння історії значною мірою впливає “дух епохи”. Характеризуючи відносність історичного мислення, англійський філософ зазначав: „У кожна епоху й у будь-якому суспільстві вивчення й пізнання історії, як й інша соціальна діяльність, підлягають пануючим тенденціям часу й місця. На даний момент (XX століття – В.В.) життя західного світу визначають два інститути: індустріальна система економіки й настільки ж складна й заплутана політична система, котру ми називаємо “демократією”, маючи на увазі відповідальний парламентарний представницький уряд суверенної національної держави. Ці два інститути – економічний й політичний – стали пануючими у західному світі наприкінці XIX століття й дали нехай тимчасове, але все ж розв’язання головних проблем того періоду. Минуле століття шукало й віднайшло порятунок, заповідаючи свої знахідки нам. І те, що розроблені у минулому столітті інститути зберігаються до сьогодні, свідчить перш за все про творчу силу наших попередників” [170, с.13]. З огляду на вищесказане, періодизація історії К. Маркса сформувалась у XIX столітті, коли історичне мислення знаходилося під впливом індустріальної системи Заходу, для якої характерний бурхливий розвиток природничих наук й розширення матеріального виробництва. Тому для формаційної концепції періодизації історії на перший план виходить економічний чинник. Формування концепту “цивілізація” А. Тойнбі відбувалося у складних умовах XX століття, коли дві світові війни змусили людей замислитися над смыслом свого життя, визначенням національно-культурної приналежності після краху колоніальних імперій, усвідомленням себе як частини широкого універсуму. Тому англійський мислитель надавав першорядного значення духовним й психологічним факторам.

По-п’яте, категорії “азійський спосіб виробництва” К. Маркса й “цивілізація” А. Тойнбі мають спільні точки перетину, якщо розглядати формаційну теорію як окремий випадок цивілізаційної. Періодизація історичного розвитку людства, в основі якої лежить поділ на суспільно-економічні формації, характерна для історії західноєвропейської християнської

цивілізації. Суспільства, котрі не вписувалися у контекст формаційної моделі, були віднесені К. Марксом до азійського способу виробництва. Р. Нуреев зазначав: „Поняття “азійський спосіб виробництва” слугувало для позначення державної системи сільських землеробських общин. Термін “азійський” у даному контексті ніколи не мав суто регіонального значення й слугував для позначення універсальної стадії розвитку людства. К. Маркс відносив до азійського способу виробництва не лише стародавній та середньовічний Схід (Індію, Туреччину, Персію, Китай і т.д.), але й держави Африки (Єгипет), Америки (Мексика, Перу), Європи (етруски та ін.) на певному етапі їх розвитку. Тому термін “азійський” є свого роду ірраціональною категорією: позначаючи частину, він у той самий час характеризує ціле” [120, с.135].

На нашу думку, цивілізаційна концепція А. Тойнбі є не протиставлення, а логічне доповнення й розширення формаційної періодизації К. Маркса. Останній розробив модель суспільно-економічного розвитку західноєвропейської цивілізації, позначивши неєвропейський світ категорією “азійський спосіб виробництва”. У свою чергу, англійський мислитель намагався включити у поле історичного дослідження усі народи й країни, визначивши конкретні цивілізації, котрі взаємодіють між собою у просторі й часі.

Ми вважаємо, що азійський спосіб виробництва є не що інше, як Східна цивілізація. Якщо А. Тойнбі віддавав перевагу культурно-релігійному чиннику, то К. Маркс на перший план ставив економічний й соціально-політичний аспекти. На нашу думку, доцільно говорити про цивілізації азійського способу виробництва, до яких належать неєвропейські суспільства, особливості розвитку котрих помітив у свій час К. Маркс. Німецький мислитель, враховуючи специфічний шлях історичного руху східних цивілізацій, пов’язав їх із своєрідним типом власності, державного та економічного устрою, що, у свою чергу, зумовило самобутні риси духовної й матеріальної культури, а також психології та менталітету людини Сходу. Тому маємо підстави вважати, що концепція “азійського способу виробництва” вдало вписується у контекст

цивілізаційного підходу до розуміння історії. Вжита для уточнення формаційної схеми періодизації суспільного розвитку, вона утверджує поліваріантність шляхів становлення й трансформацій різних соціокультурних спільнот у просторі й часі. Категорії “азійський спосіб виробництва” й “цивілізація”, на нашу думку, перетинаються одна з одною й утворюють єдине семантичне поле: у контексті формаційної концепції азійський спосіб виробництва є цивілізацією східного зразка; у цивілізаційному аспекті Марксів концепт об’єднує суспільства, історичний розвиток котрих не вписується в рамки теорії формацій.

Співвідношення концептів “азійський спосіб виробництва” й “цивілізація” можна проілюструвати за допомогою наступного прикладу. У ХХ столітті з’являється умовний поділ цивілізацій на техногенні й традиційні. Для останніх характерними були повільні зміни у сфері виробництва, консервація (зберігання) культурних традицій, сталість звичаїв, звичок, стосунків між людьми, підкорення індивіда усталеному порядку й орієнтація на його збереження. Особистість у традиційних суспільствах реалізовувалася лише через належність до певної корпорації і як правило жорстко закріплювалася в тій або іншій соціальній спільноті. Підкоряючись традиціям, індивід вже з народження був закріплений за певним місцем у кастово-становій системі, мав засвоїти певний тип професійних навичок, продовжуючи естафету традицій. У традиційних культурах ідею панування сили розуміли як безпосередню владу однієї людини над іншими. У патріархальних суспільствах та азійських деспотіях панування поширювалося не тільки на підданих правителя, але здійснювалося чоловіком – головою сім’ї – на дружину та дітей [192, с.13]. Традиційні культури не знали автономії особистості й прав людини. До таких цивілізацій належать Давній Єгипет, Китай, Індія, цивілізація Майя, мусульманський Схід епохи середньовіччя. Їх можна об’єднати єдиним терміном – “суспільства азійського способу виробництва”. Проте, якщо брати до уваги самотність розвитку кожної з них, доцільно говорити про локальні цивілізації – мусульманську, індійську, китайську, японську. Вони також не є

однорідними: мусульманський світ включає Арабський Схід, Ірак, Туреччину, держави Середньої Азії. Тому концепти “азійський спосіб виробництва” й “цивілізація” слугують один для одного і цілим, і частиною, що виявляє їх ізоморфізм.

Таким чином, підводячи підсумки, зазначимо, що азійський спосіб виробництва для східних цивілізацій є не лише окремою особливою формацією або перехідною стадією розвитку від первісності до класової держави. Його можна розуміти як сукупність ознак, притаманних неєвропейським суспільствам. У першу чергу варто зазначити, що дана категорія була вжита з метою визначення специфіки східної держави, котра виникла у результаті розвитку племінних общинних форм власності, праці й організації суспільства. Наявність деспотизму пов'язувалася із потребою встановлення державної власності на землю як джерела існування й багатства локальних общин. Уявлення про державу, як про божество, надавало надприродні підстави для привласнювання нею общинних земель. У загальному вигляді концепція К. Маркса щодо азійського способу виробництва ілюструє важливість общинної форми власності й організації суспільного життя в еволюції людства. Крім того, більш доцільно вживати термін “державний спосіб виробництва”, оскільки Марксів концепт має географічну та історичну універсальність (актуальний для визначення особливостей соціально-економічного розвитку усіх неєвропейських суспільств).

Разом із тим даний концепт свідчить про особливий характер історії Заходу, котра розпочалася із Стародавньої Греції. У надрах общинного устрою давньогрецького суспільства зародилася приватна власність на землю й суспільство вільних громадян, на відміну від цивілізацій Сходу.

На сьогодні перед науковцями стоїть важливе завдання пошуків й розробки нового методологічного підходу до розуміння всесвітньо-історичного розвитку. Ми вважаємо, що не потрібно об'єднувати чи протиставляти формаційну й цивілізаційну концепції. А. Тойнбі логічно продовжив й розширив вчення К. Маркса щодо періодизації історії. Німецький мислитель

проаналізував суспільний розвиток західноєвропейської цивілізації, розподіливши його на послідовні прогресивні етапи – формації, англійський філософ, розробивши концепцію локальних цивілізацій, включив у поле історичного дослідження як європейські західнохристиянські, так і інші суспільства, котрі, за К. Марксом, відносилися до азійського способу виробництва. Тому ми маємо змогу говорити про формаційну визначеність цивілізацій й цивілізаційний поділ формацій.

Висновки до розділу II

Отже, визначено, що історико-філософськими ретенціями категорії “азійський спосіб виробництва” К. Маркса є філософія представників концепції географічного детермінізму (Ш. Монтеск’є, І. Гердер), “Філософія історії” Г. Гегеля, а також політекономічне вчення К.-А. Сен-Сімона. Дані ідеї передували конституюванню вчення К. Маркса щодо періодизації історичного розвитку.

Історико-філософські протенції Марксового концепту щодо “азійського способу виробництва” пов’язані із подальшою інтерпретацією змісту даної категорії, котра стала предметом дискусій у радянській історіографії й серед сучасних дослідників. Зміст категорії “азійський спосіб виробництва” на сьогодні залишається невизначеним.

Історико-філософські ретенції концепту “цивілізація” А. Тойнбі становлять суспільно-політичні передумови, особливості духовно-культурного розвитку ХХ століття, а також ідеї та вчення М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Бергсона, К. Юнга.

Історико-філософські протенції концепту “цивілізація” визначаються наявністю різних інтерпретацій вчення А. Тойнбі у вітчизняній та зарубіжній історико-філософській думці й можливістю його застосування у сучасних дослідженнях суспільного розвитку.

Доведено концептуальний ізоморфізм категорій “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі, що проявляється у наявності спільних точок перетину в змісті означених концептів та їх взаємному

співвідношенні як частини і цілого, а відтак цивілізаційна теорія є уточненням й доповненням європоцентричної формаційної, де азійський спосіб виробництва позначав неєвропейські цивілізації. Відмінності між категоріями є “штучними” й зумовлені різним суспільним контекстом, що сприяв їх появі.

РОЗДІЛ III

КОНЦЕПТИ “АЗІЙСЬКИЙ СПОСІБ ВИРОБНИЦТВА” К. МАРКСА І “ЦИВІЛІЗАЦІЯ” А. ТОЙНБІ У СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

3.1. Сучасна деконструкція формаційної і цивілізаційної теорій

Філософське осмислення історичного процесу охоплює ряд важливих дискусійних питань, серед яких чільне місце належить проблемі періодизації суспільного розвитку. Актуальність та евристичний потенціал її зумовлюється якісно новими поглядами на історію людства та збагаченням наших знань про ранні періоди минулого. Аналіз наукової літератури по даній проблематиці показує, що реальною є історична періодизація, окреслена у формаційній та цивілізаційній онтологічних конструкціях, проте вони на сьогодні потребують своєрідного перегляду та оновлення. Будь-яка схема є лише умовним відображенням суспільних реалій і неспроможна чітко й об’єктивно відтворити сукупність закономірностей суперечливого й динамічного розвитку соціуму. „Людство буквально захльостує потік наївних та екстравагантних історико-реформаторських проектів, – писала О. Сільвестрова, – а “суто описові” науки штучно “прив’язують” його до кінцевого в темно-земному середовищі минулого, коли історико-наукові схеми ніби вводять правило у сферу понятійності для конструювання історичного образу. Ось чому проблема полягає не у вивченні лише власного минулого, а й у різних спробах зрозуміти сутність “штучності” та порівняння з іншими характеристиками історичного часу” [151, с. 119]. Дослідниця прийшла до висновків, що наявність альтернативних моделей історії, куди автоматично включається й проблема “штучності” характеристик суспільного процесу, сьогодні не викликає сумнівів. Маємо змогу стверджувати, що подібне розуміння філософсько-історичної істини узгоджується із сучасною ситуацією множинності наукових дискурсів: багатство сенсів й можливих варіантів, що одночасно співіснують, усвідомлюються, характеризуються й пояснюються, формуючи сукупність

допустимих тлумачень як один із засобів оволодіння історико-соціальним світом. Розвиваючись у цьому напрямі, філософія історії не відходить від поняття істини, а лише прагне відшукати змогу виявити соціально-історичне буття в істинних пропорціях та розуміннях людини. Попередні положення та ідеї час від часу відновлюються, і в кожному такому “новому” відкритті уже відомого, відшуковуються нові його риси. А тому “штучність” розуміння історії має право на існування в розумних межах, а не як нетерпимість до іншого [151, с. 122].

Формаційний і цивілізаційний методологічні підходи до вивчення історії як умовно-абстрактні схематичні конструкції характеризують суспільний розвиток із різних позицій, що обумовлює їх переваги й недоліки. П’ятичленна концепція чітко й логічно відтворює закономірності соціально-економічних перетворень, а зміна формацій являє собою природно-історичний процес, у ході якого відбуваються їх соціальні трансформації, перехід на більш високий рівень самоорганізації. Недоліки даної концепції пов’язані передусім із її метафізичним трактуванням; надаючи першорядне значення економічному чиннику, формаційна схема вбачає суспільний розвиток у діалектиці продуктивних сил і виробничих відносин, базису і надбудови. Крім того, вона визначає історію як єдиний закономірний об’єктивний процес, ігноруючи той факт, що не всі суспільства проходять п’ять конкретних етапів – від первіснообщинного до комуністичного, – більшість із них оминає окремі формації.

Цивілізаційна теорія (представники А. Тойнбі, О. Шпенглер, П. Сорокін, М. Данилевський) має переваги перед формаційною, оскільки вбачає прогрес у забезпеченні історичної спадкоємності. У розвитку цивілізації фіксуються певні духовні еталони, які стають основою суспільного буття.

Аналізуючи тенденції цивілізаційного розвитку, російський дослідник О. Поляков зазначав: „Цивілізація, на відміну від суспільно-економічної формації – не абстракція, а реально існуюче явище, не умоглядна конструкція, а реальний об’єкт. Однак і цивілізаційний підхід у тому вигляді, в якому він існує

на сьогодні, має слабкі місця. Теорія цивілізацій страждає, перш за все, нечіткістю фундаментальних понять” [129, с. 52]. На думку науковця, в основі зв’язків будь-якої цивілізації, як особливої соціальної системи, лежить культурно-економічний уклад – єдність культури й соціально-економічного ладу. Він передбачає певний зв’язок господарських відносин із базовими цінностями. О. Поляков робить спробу довести, що суть соціально-економічного ладу як основи цивілізації не у способі виробництва, а у характері відносин всередині соціального ядра. Життєдіяльність суспільства зумовлена зв’язком між економічним ладом й базовими цінностями. „Зміна цінностей через певні причини, – писав дослідник, – призводить до зміни соціально-економічного ладу та умов існування базових цінностей. І навпаки, збереження цінностей дозволяє цивілізації відроджуватись після спустошливих набігів, завоювання або інших потрясінь. Це означає, що кожному економічному ладу відповідає властива лише йому система цінностей” [129, с. 56].

З О. Поляковим погоджується В. Космина, який наголошував на тому, що упродовж ХІХ – ХХ століть історичній науці не вдалося визначити оптимальну методологію опису всесвітньої історії як когерентного процесу. Погляди на неї з позицій чи то класичної раціональності з акцентом на об’єктивності (матерії), чи некласичної раціональності з акцентом на суб’єктивності (свідомості) весь час розвивались у руслі картезіанського дуалізму з його роздвоєнням людського світу, протиставленням об’єкта суб’єктові, а тому породжували односторонність, частковість, а значить, до певної міри хибність в оцінках цілісної еволюції світу й людського суспільства. У результаті навіть така дослідницька парадигма, як цивілізаційна, націлена, здавалося б, винятково на цілісний аналіз історії хоча б у межах окремих цивілізацій, опинилася перед низкою нерозв’язаних проблем [73, с. 90].

Цивілізаційна парадигма соціального розвитку будується на принципах різноманітності його конкретних шляхів, на поліваріантності, альтернативності, багатофакторності історичних змін. Проте дана концепція не може претендувати на роль універсальної, оскільки перебільшує значення духовного

чинника у суспільному житті. Крім того, теорія цивілізацій не має такої цілісності, як формаційна, і являє собою конгломерат різних позицій й точок зору.

Як бачимо, ані формаційна, ані цивілізаційна концепції не можуть претендувати на роль універсального методологічного інструментарію дослідження історії. Проте на сьогодні існує перспектива їх синтезу на основі спільних рис, про що, зокрема, зазначав дослідник А. Миголат'єв: „Формаційна й цивілізаційна ознаки світового розвитку мають багато спільного і тому, що вони фіксують не лише статику й динаміку окремих народів, націй-держав та їх споріднених утворень, але й взаємозв'язки центрів та периферії. Історія Західної Європи, наприклад, не може бути всебічно розкрита і з неї не можна зробити потрібні висновки й уроки без аналізу проблем країн Старого Світу у їх взаємозв'язку із створеними ними величезними колоніальними імперіями в Азії, Африці, Океанії” [106, с.144].

Ми погоджуємося, що новий методологічний інструментарій має ґрунтуватися на засадах, котрі властиві формаційному й цивілізаційному підходам, тому що при дослідженні закономірностей історичного поступу суспільства необхідно враховувати не лише економічний і соціально-політичний аспекти, а брати до уваги й духовно-культурні чинники. На нашу думку, своєрідним містком між формаційною й цивілізаційною схемами періодизації є категорія “азійський спосіб виробництва”, котра не суперечить зазначеним концепціям, оскільки пов'язана не лише з економічним фактором, а свідчить про культурну та ментальну унікальність окремих країн і народів.

Ми вважаємо, що для розв'язання проблеми співвідношення формаційної й цивілізаційної концепцій не варто вдаватися до простого їх “поєднання” та “узгодження”, потрібно зробити спробу довести, що історична періодизація А. Тойнбі змістовно уточнює й розширює Марксів концепт азійського способу виробництва. Крім того, протиставлення моделей суспільного розвитку К. Маркса й А. Тойнбі є штучним і зумовлене низкою причин. Першорядне значення відіграють ідеологічні чинники: ще чверть століття тому вітчизняна

історіографія спиралася на ідеї марксизму, а погляди А. Тойнбі сприймалися як “прозахідне буржуазне вчення”. Другою причиною, котра розводить формаційну та цивілізаційну концепції на різні ідейні полюси, є відмінність у підходах до розуміння сутності історії – для німецького філософа найважливішу роль відігравав економічний фактор, для англійського – духовно-культурний. Внаслідок цього виникає необхідність філософського переосмислення контекстуального змісту даних схематичних конструктів, котрі, як ми вважаємо, не суперечать один одному, а навпаки, є зразком вдалого змістовного взаємодоповнення.

М. Крадін пов’язує відсутність чіткого методологічного підходу у сучасній науці із наявністю декількох причин. По-перше, дається взнаки критичне ставлення до здобутків зарубіжної історіографії, зумовлене ідеологічними перепонами радянського минулого; по-друге, обмеження доступу до важливих інформаційних джерел; по-третє, недовіра до узагальнюючих концептуальних праць і заідеологізований стан теоретичного мислення [80, с. 122].

Спектр тлумачень співвідношення формаційної та цивілізаційної теорій настільки обширний, що тяжіє до нескінченності. Ми спробуємо структурувати основні позиції в інтерпретації цієї проблеми.

Перша позиція – конфронтаційна – наголошує на принциповій іншості формаційної та цивілізаційної теорій. Так, зокрема, дослідник В. Корякін в одній із своїх робіт розглядав еволюцію двох схематичних конструкцій суспільно-історичного розвитку та їх поступовий відхід від базових теоретичних принципів [72]. У ході аналізу проблеми синтетичного поєднання формаційного й цивілізаційного підходів до розуміння історії науковець прийшов до висновків про їх внутрішню концептуальну несумісність. Як вихід із даної критичної ситуації, він запропонував шляхи поглиблення теорії формацій і переробки на її основі досягнень цивілізаційної концепції.

Український економіст Я. Кульчицький вважав, що на сьогодні цивілізаційний підхід цілком витіснив формаційний. На його думку, основною вадою теорії формацій є те, що теоретичний аналіз на базі суспільно-

економічної формації та її визначальної складової – способу виробництва – не дає змоги пояснити розмаїття реальних економічних процесів та змін, які відбуваються за сучасних умов. Істотними недоліками даного підходу є ігнорування суб'єктивного чинника економічної еволюції, залишення поза увагою аналізу людського фактору, відсутність можливості розгляду варіативності розвитку цілей та мотивів діяльності людей як рушійних сил виробництва, надмірна абстрактність економічних досліджень, їх однобічність та відірваність від реальної практики, що призводить до випадання з поля зору цілої низки вкрай важливих проблем життя суспільства.

Я. Кульчицький наголошував на тому, що з позицій цивілізаційного підходу людина розглядається не тільки як головний суб'єкт виробництва, а й як його безпосередня самоціль. Саме завдяки цьому дана концепція відображає людиноутверджуючу лінію історичного процесу. Основним критерієм розвитку цивілізації є свобода, яку суспільство здатне забезпечити особі у ході її саморозвитку [85, с. 176].

Позитивні риси цивілізаційного підходу відзначив російський дослідник І. Пристанський. Він наголошував на тому, що принципи теорії цивілізацій підходять для будь-якої країни чи групи країн із складним суспільним ладом, котрий неможливо пояснити за допомогою формаційного підходу, який не враховував специфіки східних країн, формування їх державності й правових систем. Дана концепція дає уявлення про історію як про полілінійний, поліваріантний процес, що дуже важливо для глибинного діалектичного розуміння таких складних явищ, як держава і право. Цивілізаційний підхід надає пріоритетного значення в історичному розвитку людським факторам – духовно-моральному та інтелектуальному [132, с. 45].

Прибічники другого напрямку (С. Білан, В. Келле, А. Миголатьєв, А. Селезньов, Ю. Синенко, Г. Пилипенко, А. Чухно) обґрунтовують доцільність об'єднання двох структурно-схематичних моделей суспільного розвитку, котрі, на думку науковців, змістовно доповнюють одна одну. Досліджуючи закономірності всесвітньо-історичних процесів, російський вчений

А. Селезньов робив акцент на співвідношенні між суспільно-економічними формаціями, цивілізаціями й міжформаційними революціями. Науковець зазначав, що людське суспільство, представлене множинністю різноманітних соціальних організмів, у своєму розвитку зазнає як еволюційних, так і революційних змін. Ці обидва аспекти всесвітньо-історичного процесу можуть бути об'єктивно висвітлені, якщо брати до уваги три його рівні. Перший – найбільш глибокий і загальний – проявляється у зміні суспільно-економічних формацій; другий – особливий – пов'язаний з виникненням, співіснуванням й радикальною трансформацією локальних цивілізацій; третій – одиничний – визначає становлення, існування, зникнення або перетворення неповторних за своєю специфікою окремих соціально-політичних та етнокультурних організмів певної формаційної та цивілізаційної приналежності [144, с. 24 – 25]. Таким чином науковець наголошує на необхідності розробки комплексного багаторівневого методологічного інструментарію дослідження історії.

Можливість співвідношення формаційного й цивілізаційного підходів у контексті проблематики типології держав досліджував Ю. Синенко. Він звернув увагу на специфіку країн Сходу, котрі відносяться до азійського способу виробництва. Науковець у ході дослідження прийшов до наступних висновків: „Цивілізаційний аналіз допомагає краще зрозуміти дійсність, оскільки фіксує особливості, що відбуваються всередині конкретної формації й на рівні конкретної держави. Формаційний же підхід розкриває особливості процесу соціальної мінливості у масштабах всесвітньо-історичного розвитку, розробляючи загальні схеми, часом далекі від реальності” [149, с. 98]. Ю. Синенко наголошував на необхідності формування інтегративної схеми історичної періодизації, у якій позитивні риси цивілізаційної концепції усунуть недоліки й змістовно доповнять формаційну теорію.

Цієї ж точки зору дотримується А. Мигольєв. Він наголошував на тому, що К. Маркс і Ф. Енгельс обґрунтовували формаційне вчення на історичному досвіді країн Західної півкулі; азійський спосіб виробництва й східні регіони досліджувалися у меншій мірі. „Цивілізаційне вчення, – зазначав

А. Миголатьєв, – оперує світовим досвідом, де Західна Європа й Північна Америка посідають важливе місце. У цьому плані цивілізаційний підхід спирається на формаційний й одночасно корегує його” [106, с.113].

Про необхідність діалектичного поєднання формаційної й цивілізаційної концепцій, котре повинно бути реалізованим у зміні поглядів на роль й значення економічних факторів у процесі історичного розвитку, зазначав український дослідник Г. Пилипенко. Це, на його думку, передбачає відмову від технологічного детермінізму при встановленні причинно-наслідкових зв’язків у функціонуванні суспільства. Проте варто визнати той факт, що всі без винятку форми життєдіяльності соціуму (матеріальне виробництво й весь комплекс економічних, політичних, правових, культурних, релігійних форм людського спілкування) можуть розглядатися як визначальні чинники суспільного розвитку [128, с. 9].

М. Барг обґрунтовує необхідність доповнити цивілізаційну теорію формаційною тим, що лише вона єдина здатна забезпечити адекватне пізнання її об’єктивного аспекту історичного розвитку, тобто процесів, що складаються з “підсумовування” результатів індивідуальних й групових дій суспільних індивідів, які ними спочатку не передбачалися й пізніше залишалися або ж взагалі поза їхньою свідомістю, або ж “перетворено усвідомлено” [9, с. 32].

Український філософ І. Бойченко писав про те, що з позицій сучасного тлумачення цивілізаційного підходу, як і з позицій його традиційного варіанту, історичний процес постає насамперед не монолітною послідовністю, а поліцентричним процесом розвитку й зміни таких культурно-історичних форм, як цивілізації. Але саме і лише в рамках сучасної версії цивілізаційного підходу кожна з цивілізацій розглядається як нелінійне утворення монадного характеру, яке порівнюється із живим організмом.

Саме нерозуміння цієї імпліцитної, проте щонайістотнішої атрибутивної “гомеомеричності” цивілізацій як живих індивідів історичного процесу не дало змоги трьом фундаторам цивілізаційного підходу – М. Данилевському, О. Шпенглеру, А. Тойнбі – зрозуміти і, тим більше, послідовно впровадити цю

концепцію як принципово нелінійну, а самі цивілізації розглядати як монади історії.

Далі І. Бойченко зазначав, що з позицій цивілізаційного підходу, послідовно нелінійного, історичний прогрес полягає не в неухильному русі, поступальний характер якого визначається через опозиції “нижче – вище”, “гірше – краще”, а в тому, щоб кожна цивілізація у процесі самовизначення й самоствердження відтворила, відкрила для себе заново й збагатила своїм, тільки їй притаманним екзистенціальним досвідом неминущі інваріантні структури й цінності загальнолюдського характеру [183, с. 46].

І. Бойченко вважав, що цивілізаційний підхід розглядається як альтернативний формаційному, позбавлений перелічених хиб останнього й спроможний знайти вихід з ідеологічного вакууму, у який завів філософів та істориків формаційний погляд на історичну дійсність. При цьому вивчення історичних реалій ґрунтується на розумінні відносності протистояння матеріалістичного й ідеалістичного тлумачення історії, визнанні як відправних, неповторних і “далі неподільних” одиниць всесвітньої історії природно-історично сформованих цивілізацій; на органічному поєднанні у цивілізаційній періодизації всесвітньої історії лінійного й циклічного моментів, ротаційного й прогресивного рухів; увага зосереджується не на єдності, типовому, серійному, а на розмаїтті, унікальності, індивідуальності в історичному розвитку людства. Однак при цьому виникають можливості застосування всього спектра існуючих і потенційних підходів до осмислення історичної реальності, а серед них і формаційного. Інша справа, що досягнути принципово нового, некласичного рівня формаційний підхід може лише зазнавши докорінної трансформації – на зразок тієї, якої зазнав у процесі такого переходу цивілізаційний підхід. І передусім – позбутися претензій на винятковість та монополію володіння істиною” [183, с. 50].

І. Бойченко наголошував також на тому, що будучи переосмисленими і цивілізаційний, і формаційний підходи постають як рівновартісні, такі, що взаємообумовлюють і взаємодоповнюють як один одного, так і низку всіх

інших підходів до осягнення історичного процесу, що органічно постають і діють у просторі некласичного бачення останнього. Потреба у кожному з таких підходів зумовлена як неповторністю властивого йому ракурсу розгляду історичної дійсності, так і визначеним цим ракурсом й тому унікальним інтервалом дієвості, ефективної застосовності. Інші ж підходи на терені не “свого” інтервалу застосування якщо й можуть діяти, то вже лише як супідрядні, допоміжні щодо того, для якого даний інтервал є аутентичним. З огляду на вищесказане, формаційний та цивілізаційний погляди на історію постають як взаємодоповнюючі за провідної ролі цивілізаційного підходу.

В. Келле вважав, що застосування для сучасності методологічних принципів формаційного й цивілізаційного підходів у їх взаємозв'язку допоможе теоретично більш змістовно осмислити процеси, які відбуваються у сучасному світі, а також розв'язати проблеми, котрі постають у суспільстві [66, с. 33]. В умовах сучасних глобалізаційних зрушень цивілізація досягла у своєму розвитку критичної межі, подолання якої відкриє перед людством перспективи подальшого прогресу, оскільки світ володіє соціально-економічними, політичними й культурними засобами й механізмами, здатними забезпечувати збільшення ступеню свободи людей і створити умови для їх розвитку. Нинішня епоха віддає пріоритет загальнолюдським цінностям, які стануть підґрунтям для встановлення згоди й усунення загрози ядерного знищення. Людство повинно розв'язувати нагальні проблеми спільними діями, котрим не будуть перешкоджати формаційні відмінності, оскільки визнається право кожного народу на визначення своєї долі. Із співвідношення цивілізаційного й формаційного підходів витікає наступне: можливими є процеси зближення формаційних структур на основі спільних тенденцій розвитку сучасної цивілізації. Проте це не повинно створювати підстави для їх конфронтації.

Проблема удосконалення й концептуального доповнення формаційної й цивілізаційної концепції періодизації світової історії на сьогодні залишається відкритою. Зазвичай сучасні дослідники або ж роблять спробу уточнити та розширити теорію цивілізацій, пояснити за її допомогою еволюцію людства,

культури, сутність глобальних перетворень (Я. Кульчицький, Ю. Павленко, Ю. Пахомов, О. Поляков, Є. Рашковський, В. Стюпін, Я. Шемякін), або ж намагаються провести паралелі між реаліями сьогодення й філософськими, соціологічними, футурологічними, політичними та економічними ідеями К. Маркса (О. Афанасьєв, В. Іноземцев, П. Кондрашов, В. Корецький, В. Корякін, К. Любутін, Т. Метельова, О. Самарська, Ю. Старкін). Таке “зависання” між двома концепціями абсолютно зрозуміле: якби хоч одна із теорій не мала конструктивних моментів, вона б зникла, і навпаки, якби хоч одна не мала недоліків, вона б повністю витіснила іншу. У зв’язку з цим ми спробуємо чітко артикулювати недоліки й позитивні риси кожної із точок зору.

Розглядаючи формаційний підхід у контексті соціально-філософських вчень, український вчений О. Афанасьєв акцентував на необхідності його зіставлення з іншими методологічними концепціями, наприклад, із цивілізаційною. Дослідник зазначав, що теорія формацій розглядає історію як послідовну зміну прогресивних ступенів – первіснообщинного, рабовласницького, феодального, капіталістичного, комуністичного. Кожна формація є чітко структурована система, основа якої – спосіб виробництва, що визначає соціальну й політичну структуру та духовне життя. Формаційний підхід виводить політичне й правове життя суспільства з відношень і форм власності. О. Афанасьєв виокремлює наступні переваги п’ятичленної схеми: виявлення закономірностей суспільного життя; здійснення конкретно-історичних підходів до суспільства; репрезентація його як системи, що саморозвивається; зображення зміни формацій як природно-історичного процесу; відповідність ідеалам і нормам науки. Недоліки формаційної концепції дослідник окреслив у наступних положеннях. По-перше, з усіх форм взаємозв’язку головна роль надається способу виробництва як причині. Між тим, причинні відносини не є головними серед закономірних зв’язків. Сучасний системний або флуктуаціональний підходи дозволяють представити суспільні взаємодії у більш гнучкій формі. Крім того, не в усіх історичних ситуаціях соціально-економічний фактор є вирішальним. По-друге, формаційний підхід

не зовсім коректно застосувати до всіх суспільних утворень, наприклад, Сходу. Не справдився прогноз стосовно переходу до комуністичної формації. По-третє, макросоціологічні поняття “спосіб виробництва”, “формація”, “клас” тощо не завжди дозволяють адекватно зобразити суспільні взаємодії, сучасний мікросоціологічний підхід досліджує цінності, норми поведінки, традиції, культуру у руслі міжособових зв’язків індивіда й глибше пізнає сутність соціального життя. По-четверте, формаційний підхід ігнорує самоцінність окремого суспільного стану й залишає мало місця для людської свободи й вибору шляху розвитку. По-п’яте, дана концепція не лише продукт наукової думки ХІХ століття, але й вираз неявних соціально-психологічних настанов епохи християнства: уявлень про кінцеву долю людства, яка міститься в ідеї комунізму, про страшний суд, що стверджує справедливість. Це проявляється у вченні про соціалістичну революцію, сподівання на щастя у потойбічному світі, що присутнє у Марксовій ідеї нового суспільства, в котрому утверджується справедливість [8, с. 357].

Російський дослідник Ю. Старкін, аналізуючи першоджерела формаційного підходу, визначив позитивні і негативні аспекти п’ятичленної конструкції. На думку науковця, епістемологічна цінність означеного конструкту полягає у здатності теоретично відтворювати певні структури дійсності, відрізнитися від псевдонаукових містичних, суб’єктивістських тлумачень історичного процесу. Крім того, семантичне підґрунтя формаційних уявлень утворюють елементи попередніх ідеально-типових побудов: ідея циклів і ритмів (інваріантів) в історичному русі людства (Дж. Віко); поняття можливості єдиних законів історії; принципи телеологічного опису – модель позаісторичної історії: теїстичний варіант (Августин), раціоналістичний – (Г. Гегель); культура спекулятивного теоретизування – схематизація всесвітньо-історичного розвитку як спосіб узгодження емпіричної конкретики з абстрактними моделями [156, с. 154]. До негативних аспектів формаційної моделі розвитку суспільства Ю. Старкін відносив: абстрактність і дегуманістичність (монопольне використання макросоціологічних понять

робить формаційну схему підґрунтям не конкретно-історичних, а абстрактних соціально-економічних описів); схематизм – проектування на усі типи соціумів п'ятичленної моделі історичного розвитку; семантичну обмеженість (акцент на економічному вимірі життя – надзвичайно сильна і обмежена ідейна платформа) [156, с. 155]. Ю. Старкін запропонував варіанти концептуального доповнення формаційного підходу, що сприятиме оновленню евристичних засад даної схематичної конструкції. Він наголошував на тому, що п'ятичленну періодизацію історії необхідно збагатити: по-перше, антропологічними описами, що реконструюють внутрішню і зовнішню ініціацію людей (апарат герменевтики, історичної поетики, культурології); по-друге, системним баченням підлеглої рефлексії соціально-історичної онтології; поняттям специфічної детермінації, котру можна іменувати гуманітарною [156, с. 156].

На думку російського дослідника В. Корякіна, розуміння формації як певного етапу розвитку людської сутності дозволить виявити низку закономірностей. Історичний процес представляє собою послідовну нескінченну зміну формацій, кожна з яких є певним чином реалізована тотожність універсального, родового та індивідуального в індивідах. У ході суспільного розвитку відбувається інтеграція різноманітних форм соціального життя. Кожна формація має інтегральну природу, оскільки у перетвореному вигляді включає в себе усі попередні етапи становлення. „Будь-яка формація – зазначав В. Корякін, – це інтегрована сукупність суспільних укладів, кожен з яких, маючи якісну, притаманну лише йому визначеність, трансформований відповідно до вищого типу організації суспільства, вищої форми людської діяльності. Процес інтеграції суспільного життя має не лише внутрішній характер, але і зовнішнє вираження. Суспільства, що належать до різних рівнів історичного розвитку, становлять цілісну систему, побудовану на основі співвідпорядкування і взаємозалежності простого і складного у суспільному житті” [72, с. 347]. Науковець прийшов до висновків, що відзначені закономірності дозволяють уявити історичний процес як моно-і полілінійний одночасно. З одного боку, можна виокремити своєрідну “магістраль”

суспільного розвитку – поступовий рух від простих формацій до складних, який у принциповому вигляді реалізується лише в обмеженому колі суспільств. З іншого боку, можна виділити так звані “бокові гілки” історичного процесу, або формаційну периферію, яка у перетвореному стані зберігає колишню визначеність. Наявність магістралі і бокових гілок історії демонструє полілінійний характер суспільного розвитку, дозволяє поглянути на історію як сукупність локально-історичних процесів.

Таким чином, формаційна концепція К. Маркса містить ряд недоліків. По-перше, вона ідеально спрацювала лише для деяких європейських країн (Середземноморський регіон), а загальний всесвітньо-історичний контекст висвітлювався умовно і абстрактно. По-друге, схематична конструкція історії німецького філософа не враховувала самобутність і культурні особливості народів світу, а також залишала поза увагою нерівномірність соціально-економічного і політичного розвитку різних регіонів. На сьогодні у світі паралельно з постіндустріальною цивілізацією існують синполітейні суспільства Африки, Австралії, Америки (первісні суспільства, котрі “застигли” у своєму розвитку, проте функціонують синхронно із цивілізованими, наприклад аборигени Центральної Африки та Австралії.). Позитивним моментом було запровадження концепту “азійського способу виробництва”, проте йому не було приділено належної уваги. Ми вважаємо, що використання даного концепту при аналізі історії у контексті формаційної теорії сприятиме удосконаленню і розширенню п’ятичленної схеми періодизації суспільного розвитку. По-третє, перехід до “постекономічної” (комуністичної) формації К. Маркса дещо подібної за змістом і цінностями до сучасної постіндустріальної інформаційної епохи відбувся поступовим еволюційним шляхом, а не у результаті всесвітньої революції.

Проте Марксівська концепція періодизації всесвітньо-історичного процесу має і певні переваги, оскільки інтерпретує соціально-історичний процес як поступову зміну форм власності та способів виробництва і за змістом близька до теорії приборчників постіндустріалізму. Вона дозволяє розкрити внутрішню

єдність суспільного розвитку, виявляє його основні закономірності. В. Корецький, розмірковуючи над проблемою методологічного значення теорії суспільно-економічних формацій, зазначав наступне: „Теорія формацій розкриває якісно відмінні історичні шаблі розвитку суспільства і слугує підґрунтям для виявлення і аналізу просторового розмаїття суспільств, котрі співіснують у часі. Замислюючись над цим розмаїттям, ми стикаємося із необхідністю вивчення взаємодії і боротьби суспільств, котрі мають різну формаційну приналежність. Ця проблема стає проблемою практичною одночасно із зародженням цивілізації, а її причина – нерівномірність розвитку” [70, с. 24]. Дослідник намагався також розв’язати питання внутрішньоформаційної типології, котра враховує не лише економічні, але і соціально-культурні особливості різних територій. У межах суспільно-економічної формації утворюються різновиди суспільств, пов’язані з різноманітними умовами географічного та історичного середовища, особливостями соціокультурного розвитку даної людської спільноти. Тому на одному економічному базисі можуть існувати різні види соціальних утворень, проте для їх аналізу необхідні більш конкретні категорії, що характеризують внутрішньоформаційний поділ соціуму. Ми вважаємо, що у даному випадку актуальним є застосування концепту “цивілізація” А. Тойнбі.

Англійський мислитель розглядав історію як процес генезису, зростання, надлому і занепаду цивілізаційних утворень, а також контактів між ними у просторі і часі [168, с. 80]. Цивілізації, за А. Тойнбі, характеризують особливий тип суспільств, що виникають на певній стадії суспільного розвитку, коли відбувається перехід від примітивного стану до перших соціумів; вони охоплюють значні території, об’єднують велику кількість людей і здатні підкоряти та асимілювати інші соціальні організми. В основі цього розуміння – цілісне системне бачення людської спільноти з особливостями її культури, базисних цінностей, соціальних відносин, засобів взаємодії з природою, котрі відтворюються у процесі існування цивілізації.

Цивілізаційна концепція А. Тойнбі ставить на другий план економічні та політичні аспекти, а це призводить до відносної статичності у розумінні історії. Виокремивши двадцять одну розвинену цивілізацію, філософ зрештою звів їхню чисельність до тринадцяти, проте до нині, на його думку, збереглося лише шість: західна, візантійсько-ортодоксальна, російсько-ортодоксальна, арабська, індійська, далекосхідна (китайська, японо-корейська).

Узагальнюючи сучасні наукові дослідження формаційної і цивілізаційної концепцій зазначимо наступне: на сьогодні більшістю філософів визнано, що теорія суспільно-економічних формацій – західноєвропейський феномен, який у сучасних умовах не здатний пояснити багато реалій і тому не виконує евристичної функції.

Наведемо один із типових доказів цієї позиції, який належить М. Чешкову, котрий зазначав, що теорія формацій із самого початку заснована на постулатах, тобто положеннях, прийнятих за істину без доказів: прогрес як основна форма руху і формаційність як основний спосіб розгортання прогресу; формаційність як сувора послідовна стадіальність; однорідність складу формацій; примат матеріального виробництва; виробничі відносини як базис суспільства; “клас” – основна одиниця суспільства і суб’єкт історії [188, с. 37].

Жоден із названих основних теоретичних пунктів, покладених в основу теорії формацій, не є на сьогодні аксіомою. Теорія суспільно-економічних формацій не лише ґрунтується на теоретичних висновках середини ХІХ століття, але в силу цього не може пояснити багато протиріч: існування поруч із зонами прогресивного (висхідного) розвитку зон відсталості, стагнації, тупиків; перетворення держави – у тій чи іншій формі – на важливий фактор суспільних виробничих відносин; видозміну і модифікацію класів; виникнення нової ієрархії цінностей з пріоритетом загальнолюдських цінностей над класовими.

І на останок аналізу теорії суспільно-економічних формацій необхідно відзначити: К. Маркс не претендував на те, щоб його теорію зробили глобальною, якій підкоряється увесь розвиток людства на всій планеті.

“Глобалізація” його поглядів відбулася пізніше, завдяки інтерпретаторам марксизму.

Теорія цивілізацій має безліч переваг, допомагаючи розкрити механізми історичного розвитку, виявити його шляхи та особливості. Її прибічники особливу увагу приділяють безперервності, еволюційності суспільного процесу. Звідси, до речі, походить висновок про те, що революції – це вимушений, небажаний акт.

Цивілізаційний підхід допомагає бачити в історії поліваріантність, не відкидаючи деякі варіанти, як невідповідні критеріям якоїсь однієї культури. За його допомогою можна виокремити ряд соціально-культурних відмінностей східної і західної цивілізацій. Наведемо лише три приклади:

1) за характером зв'язку особистості і суспільства (східна цивілізація орієнтована на суспільство з повним підкоренням йому людини; західна – на особистість, її індивідуалізм, пріоритети інтересів окремої людини перед інтересами суспільства);

2) за соціально-психологічними настановами людини (людина Заходу частіше за все не задоволена теперішнім, для неї характерне прагнення покращити його; у східній культурі нове і старе повинні урівноважуватися, необхідно дотримуватись традицій пращурів, великих учителів минулого);

3) за характером розвитку соціокультурного життя (зміни західного способу життя скоріше і частіше стрибкоподібні, ніж плавні; східні культури розвиваються більш еволюційним шляхом, вони стабільні, стійкі, спираються на духовні цінності минулого).

Але і цивілізаційний підхід до розуміння історичного процесу не позбавлений деяких недоліків. У даному контексті не приділяється належна увага соціально-економічним та політичним процесам, котрі відбуваються у межах кожного окремого суспільства і здійснюють значний вплив на розвиток цивілізації. У даному підході не враховується також зв'язок між різними цивілізаціями, не пояснюється феномен повторюваності.

Проблема удосконалення, доповнення і синтезування даних концептів з метою сучасної інтерпретації за їх допомогою новітніх явищ в історичній науці має свої особливості. Переважна більшість вітчизняних філософів схиляється до необхідності оновлення теорії цивілізацій і доповнення останньої цінними аспектами формаційної, оскільки цивілізаційна схема періодизації обґрунтовує приналежність нашої країни до європейської соціокультурної спільноти і актуалізує необхідність і важливість західноєвропейського вектору зовнішньої політики та відкриває шлях до євроінтеграції. Російські філософи віддають перевагу формаційній моделі історичного розвитку в силу того, що концепція локальних цивілізацій, визначаючи самобутність і унікальність розвитку окремих етнокультурних спільнот певною мірою є загрозою для територіальної цілісності Російської федерації.

На нашу думку, формаційна концепція К. Маркса – це окремий випадок цивілізаційної теорії А. Тойнбі. Наприклад, характеристика усіх способів виробництва, крім азійського, – це опис західноєвропейської цивілізації. У свою чергу, азійський спосіб виробництва – це характеристика східної цивілізації.

У сучасному контексті обидві теорії можна вважати рекурсивними системами, кожна з яких включається як елемент в іншу, змінюючи її, і тим самим здійснює вплив і на саму себе.

Досліджувані моделі періодизації суспільного розвитку на сьогодні мають свою евристичну цінність, оскільки містять і певний прогностичний потенціал: сформульовані у свій час, дані схематичні конструкції певною мірою передбачили перехід до постіндустріалізму, що свідчить про їх футурологічну функцію.

3.2. Прогностичний потенціал концептів К. Маркса і А. Тойнбі

Філософію історії лаконічно можна визначити як інтерпретацію історичного процесу, тобто множину філософських поглядів, спрямованих на осмислення сутності минулого, його сенсу, процесів і явищ. Історія філософії, у свою чергу, являє собою сукупність думок та ідей різних мислителів від найдавніших часів до сьогодення. З огляду на це, визначаючи евристичну цінність концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі для розуміння соціокультурного руху людства, варто брати до уваги той факт, що дані категорії є цінним надбанням історико-філософської думки, а також мають вагомий науковий потенціал для осмислення не тільки минулого, а й теперішнього та майбутнього.

Дослідниця О. Сільвестрова зазначала, що нові соціальні дослідження істотно змінили наші попередні уявлення про різні етапи історії людської цивілізації та її культури. Проте парадокс полягає у тому, що часові дистанції зростають, хронологічні межі розширюються, а самі стародавні цивілізації стають нам ближчими [151, с. 119].

На нашу думку, категорії “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі актуальні для історичних досліджень, котрі пов’язані із глобальною проблемою діалогу цивілізацій в умовах об’єктивної реальності сучасного нам світового простору. Схожу ідею висловлює, зокрема, В. Корецький, який підкреслює, що глобальний підхід до аналізу всесвітньо-історичного процесу простежується у тих роботах німецького мислителя, котрі присвячені дослідженню сучасного йому капіталістичного суспільства. Вважаючи, що з історичної точки зору, глобалізація цілковито вписується у схему формаційних змін, дослідник зазначав наступне: „Ми маємо усі підстави для того, щоб згадати класиків марксизму як таких, котрі найбільш ґрунтовно і всебічно вивчили капіталістичний лад, і узявши на озброєння їх методологію, провести аналіз процесів глобалізації у сучасних умовах” [70, с.18].

Дана проблема є багатограним феноменом, що включає у себе політичний, економічний, соціокультурний та інші аспекти міжцивілізаційної

взаємодії. Ці процеси обумовлені перш за все інтересами як цілих регіонів, так і окремих країн у контексті розвитку глобалізаційних перетворень, що утворює багаторівневий, складносистемний, різноспрямований, характер внутрішніх тенденцій сучасних зв'язків та відносин [101, с. 109].

Цивілізації характеризуються різною принциповою орієнтацією – традиційне суспільство, де основою є традиція, канон життєвого устрою і цілепокладання розвитку, і техногенне суспільство, де головне кредо існування визначається через постійну модернізацію. Якщо традиційне суспільство, як правило, є самодостатнім, на кшталт принципу натурального господарства і тому замкнуте саме на собі, то техногенне існує за рахунок зовнішніх джерел власного розвитку: ідеї, ресурси, так звана периферія (сировини і збуту). Даний критерій лежить в основі цивілізаційного поділу світу на Захід та Схід. При дослідженні проблеми міжцивілізаційного діалогу і перш за все виявлення його можливості важливо відзначити глибокі відмінності у суспільному менталітеті всередині кожного типу цивілізацій на основі іманентних особливостей макроцивілізацій Сходу і Заходу у їх діалектичній суперечності.

Сучасний період розвитку суспільства визначається прогресом техногенної цивілізації, яка активно поширюється на нові соціальні простори. Цей тип цивілізаційного розвитку сформувався у європейському регіоні, який ідентифікують із західною цивілізацією. Проте він реалізується у різних варіантах як на Заході, так і на Сході. Тому використовується поняття “техногенної” (постіндустріальної) цивілізації, оскільки її найважливішою ознакою є прискорений науково-технічний прогрес. Технічні, а потім і науково-технічні революції роблять техногенну цивілізацію динамічним суспільством, викликаючи упродовж життя декількох поколінь радикальні зміни соціальних зв'язків – форм людського спілкування. Потужна експансія постіндустріальної цивілізації на весь світ призводить до її зіткнення із традиційними суспільствами. Деякі з них були поглинені, інші, зазнавши впливу західної технології та культури, зберігали самобутність. А. Тойнбі наводив приклади, коли позитивні явища Західного світу виявлялись негативним надбанням

постколоніальних країн (запровадження інституту демократичного правління в африканських країнах здійснило руйнівний вплив на формування політичної системи ряду країн Африки) [170, с. 474]. Глибинні цінності техногенної цивілізації формувалися історично, їх передумовами були досягнення культури античності та європейського середньовіччя, які розвинулися в епоху Реформації та Просвітництва і визначили систему ціннісних пріоритетів культури. Людина розумілася як активна істота, яка перебуває в діяльному відношенні до світу. Перетворення та підкорення нею природи було головним в культурі техногенної цивілізації на всіх етапах історії і до сучасності. Перетворююча діяльність розглядається як головне призначення людини. Причому активний ідеал ставлення індивіда до природи поширювався і на сферу соціальних відносин. Особливості техногенної цивілізації передбачають можливість особи включитися в різноманітні соціальні товариства і корпорації. Людина стає суверенною особистістю тільки тому, що вона не пов'язана з тією або іншою становою структурою, а може вільно будувати свої стосунки з іншими людьми, вливаючись у різні спільноти, підтримуючи ті чи інші культурні традиції. Пафос перетворення світу зумовлював особливе розуміння влади, сили, панування над природними та соціальними обставинами. Відношення особистісної залежності не домінують в умовах техногенної цивілізації (хоча можна знайти багато ситуацій, в яких панування здійснюється як сила безпосереднього примушування однієї людини іншою) та підлягають новим суспільним зв'язкам. Їх суть визначена загальним обміном результатами діяльності, які набувають форми товару. Влада та панування в цій системі стосунків передбачають володіння та присвоєння речей, здібностей людини, інформації тощо. Важливою складовою в системі здобутків техногенної цивілізації є особлива цінність наукової раціональності, науково-технічного погляду на світ, яка створює впевненість у тому, що людина здатна, контролюючи зовнішні обставини, раціонально, науково будувати природу та соціальне життя.

Не дивлячись на увесь спектр сучасних міжцивілізаційних проблем і протиріч, пов'язаних із геополітичними, геоекономічними і геокультурними інтересами як окремих держав (наприклад, США), так і блоків та співтовариств (наприклад, Європейська спільнота, Організація Ісламського співробітництва (ОІС) та інші), в умовах міжнародних відносин, що глобалізуються, тим не менш існують об'єктивні передумови для позитивного розвитку діалогу між Сходом і Заходом як макроцивілізаціями і відмінними один від одного типами культур.

Ці передумови закладені у самій природі і логіці розвитку цих світових цивілізацій – техногенність, антропоцентричність, раціоналізм, орієнтація на умовну реальність як “система координат” поступу Заходу, з одного боку, і екофільність, одухотвореність, теоцентричність, ірраціоналізм, орієнтація на безумовну реальність як мотиваційна особливість розвитку Сходу. Означені передумови здатні у сучасному світі перетворитися на взаємодоповнюючі елементи іманентно відмінних макрокультур.

Для реалізації можливості такого позитивного розвитку світової цивілізації варто розглядати дилему взаємодії макроцивілізацій не з позиції парадигми конфлікту – інтересів або цінностей, а з точки зору парадигми взаємовпливу цивілізацій. Досягнення такого “гуманістичного діалогізму” може стати можливим за умови подолання певного соціокультурного егоцентризму, тобто більш позитивного і відкритого підходу один до одного.

При дослідженні питання щодо взаємодії цивілізацій необхідно враховувати дві тенденції цього процесу – глобалізм (у його негативних аспектах для самозбереження і виживання локальних національних цивілізацій) і так званий традиціоналізм – як протидія, протистояння, деяка імунна реакція традиційних східних суспільств на глобалізаційні процеси. Крайньою формою такої конфронтації може бути екстремізм – релігійний, націоналістичний та інші. Ці негативні тенденції властиві як для Заходу, так і для Сходу.

Прагнення до глобалізації в області комунікації та інформації, виробництва, масової культури, системи суспільних цінностей з боку західного

суспільства виходить з експансіоністського характеру цивілізації Заходу, що склався історично. Цей цивілізаційний експансіонізм має своє коріння в історії Римської імперії та відновився на новому якісному рівні в інших масштабах у період Великих географічних відкриттів і тривав упродовж декількох століть, включаючи епоху колоніалізму та імперіалізму, коли Схід відігравав роль “периферії” у світовій капіталістичній системі. У зв’язку з цим сучасний процес глобалізації можна розглядати як явище продовження класичного розвитку Заходу на якісно новому рівні внаслідок об’єктивної обумовленості останніх завоювань цивілізації. Це явище стало можливим завдяки досягненню суспільством принципово нового рівня технологізації і інформатизації.

У такій логіці ми бачимо нотки європоцентризму, які проявлялись і у формаційній теорії К. Маркса як носія західної ментальності. Струнка вісь історичної європейської еволюції була доповнена “азійським способом виробництва”, проте при цьому з’являється відчуття вимушеності цього кроку, продиктоване необхідністю врахувати “зайвий”, але “нав’язливий” елемент.

За таких умов природна потреба традиційних національних, локальних цивілізацій у самозбереженні, крайнім проявом якого є агресія у різних її формах, може слугувати джерелом протистояння. У зв’язку з цим, якщо не відбудеться нівелювання негативних тенденцій процесу глобалізації, то як на Сході, так і на Заході будуть розвиватися крайні напрями одного процесу – експансія, а з іншого боку – екстремізм як її протидія. У той самий час менш пристосовані до сприйняття “універсальних” пріоритетів і стандартів, необхідних для виживання у сучасному світі, східні суспільства або будуть витіснені за межі глобалізованого співтовариства, або з часом припинять своє існування.

У свою чергу А. Тойнбі зробив спробу передбачити майбутнє Західноєвропейської та Східноєвропейської цивілізацій. Всесвітній триумф європейської цивілізації зумовлений її суттєвими перевагами. Вона виявилася найбільш економічно ефективним, динамічним, організованим і соціально комфортним суспільством нашого часу. Серед її визначальних особливостей —

ефективна та динамічна ринкова економіка, яка базується на приватній власності. Економічна незалежність виробника породила парламентську демократію з розподілом влади та високим статусом вільної людини. Ринок зруйнував імперський устрій, який повсюдно замінюється національними державами європейського типу. Ринкова європейська економіка стимулювала технічний прогрес, сучасне індустріальне виробництво. Ці переваги забезпечують переможну ходу по планеті західноєвропейської цивілізації.

Глобалізація породжує нові тенденції і перспективи для подальшого існування цивілізаційних утворень, виводить їх на якісно новий, прогресивний рівень. Проте варто брати до уваги те, що сучасні процеси глобалізації і бачення А. Тойнбі майбутньої цивілізації дещо різняться за змістом. Британський мислитель вважав, що загальнолюдські духовні і матеріальні цінності, прийнятні для кожного суспільства, поширяться на всі народи, виникне єдина макроцивілізація. Сучасні глобалізаційні процеси відбуваються шляхом поглинання, уніфікації і поширення впливу з боку сильних держав по відношенню до слабких.

А. Тойнбі у ході аналізу проблеми щодо психологічних наслідків контактів між сучасними одна одній цивілізаціями передбачив глобальні зрушення: „Сьогодні увесь світ оплутаний мережею західних технологій – військовою і цивільною. Це об'єднання людства визначило драматичну долю інших суспільств. Західне суспільство, а також вестернізовані або частково вестернізовані суспільства охоплюють не більше ніж чверть усього людства. Три чверті людства – це селянство з рівнем технології кам'яного віку. Полярні протилежності представлені надпромисловими західними країнами, з одного боку, і Китаєм – з іншого” [170, с. 487].

Британський мислитель наголошував на тому, що ультразахідний і китайський способи життя потенційно саморуйнівні. Перший – вибухонебезпечний; другий (мається на увазі традиційний китайський спосіб життя) – окам'янів. Вони несуть у собі неминуче для долі людства. Якщо сучасне домінуюче Західне суспільство буде тривати, що найбільш вірогідно у

світлі останніх подій, а отже буде тривати і процес об'єднання і злиття культур, то можливо, західний динамізм поєднається з китайською стабільністю у збалансованих пропорціях, а це у свою чергу призведе до появи нового способу життя, котрий не позбавить людство можливості вижити, проте гарантує йому добробут. А. Тойнбі писав: „...людство не зможе досягти політичної і духовної єдності, якщо піде західним шляхом. У той самий час цілком очевидна необхідність об'єднатися, оскільки у наші дні єдина альтернатива миру – самознищення, до чого підштовхує людство гонка ядерних озброєнь, вичерпне виснаження природних ресурсів, забруднення навколишнього середовища і демографічний вибух” [170, с. 488]. У підсумку А. Тойнбі зазначав, що “навіть якщо китайський або будь-який інший незахідний народ зможе вдало поєднати сучасний західний динамізм із традиційною стабільністю, все одно знайдуться ті, хто не погодиться іти на компроміси. Історія свідчить, що відокремлена меншість, як правило, виявляється спочатку занадто малочисельною і слабкою, щоб стати перешкодою на шляху синтезування нового, того, що визнається вирішальною більшістю. Історія попереджає також, що у майбутньому, як і у минулому, утиски і переслідування цих меншин призводить до бруталних і огидних злочинів. Людство потребує єдності, але у середині такої єдності воно повинно дозволити собі наявність розмаїття. Від цього культура його буде лише багатшою” [170, с. 489].

На наш погляд, взаємодії цивілізацій може сприяти процес позитивної глобалізації, коли національні культури, зберігаючи свою унікальність і неповторність, завдяки сучасним технологіям спілкування і обміну інформацією отримують можливість збагачувати себе не примусово, а в міру зростання потреб у цьому з боку самого суспільства. Відкриваються можливості міжнародного контакту, запозичення нових, універсальних цінностей (права людини), участі у розв'язанні проблем глобального характеру (екологічних, миротворчих тощо).

При цьому варто мати на увазі, що формування планетарної цивілізації менш за все схоже на просте механічне злиття різних локальних цивілізацій. У

дійсності цей процес має більш складну і суперечливу структуру. Найбільш очевидний його аспект – засвоєння суспільствами Сходу і Півдня технологій, економічних, політичних та культурних форм, розроблених західною цивілізацією – Західною Європою і Північною Америкою. Проте за останні десятиліття більш помітним для Заходу стає зростання значення здобутків соціально-економічного і культурного розвитку інших суспільств. Так, для США однією із найважливіших національних проблем є на сьогодні японський виклик, суть якого – явна перевага способів господарської діяльності, котрі з'явилися у результаті поєднання західної технології із культурними традиціями Японії та інших країн Південно-Східної Азії і активно проникають в американську економіку.

Разом із хвилями іммігрантів з африканських та азійських країн у західне суспільство імпортуються проблеми “третього світу”. Породжений імміграцією процес маргіналізації ставить перед цими країнами завдання інтеграції різномірних етнокультурних компонентів у єдиний і разом із тим новий плюралістичний соціум.

Далеко ще не оцінена у повній мірі та роль, котру відіграє культурний та етнічний досвід східних цивілізацій у пошуках виходу з духовної кризи західного “суспільства споживання”, у процесі становлення нової системи “постматеріальних цінностей”. Таким чином, не лише західний вплив поширюється на Схід та Південь, але і західна цивілізація формує – у різних своїх аспектах – принципово нові якості і тенденції, породжені процесом її взаємообміну з іншими суспільствами.

Дослідник Г. Дилігенський вважав, що на сьогодні відбувається поступове становлення антропогенної цивілізації. Її визрівання і поширення у глобальних масштабах не буде ані прямолінійним, ані спокійним еволюційним процесом. Вона має подолати опір попередніх цивілізацій, особливо техногенної, ще досить сильної в усіх існуючих суспільствах, рецидиви агресивного націоналізму, класових та інших традиційних конфліктів. Багатьом суспільствам доведеться пройти гостродраматичний період одночасного

засвоєння досягнень техногенної і переходу до антропогенної цивілізації [48, с. 61].

Механізми становлення цієї антропогенної цивілізації уточнює Є. Рашковський: по-перше, здобутки, надбання, цінності, народжуючись і визріваючи у конкретних цивілізаціях, мають властивість універсалізації і глобалізації упродовж століть, десятиліть, а також у періоди критичних років всесвітньої історії. По-друге, великі історичні спільноти, включаючи у себе моменти унікальної культурної пам'яті, просторово-часової і організаційної відокремленості, взаємодіяли між собою, вдавалися до запозичення нововведень, асимілювали інші етнокультурні потоки або забезпечували їм анклавний статус. Тому для розуміння нинішнього глобального світу важливо вивчати не лише цивілізації, котрі влилися у сучасний постіндустріальний контекст, а й ті, котрі історично “зірвалися” і припинили своє існування. По-третє, маючи локальні ядра, соціокультурні утворення здобували діаспорні інфраструктури, що призводило до просторового і змістовного їх розвитку, а також до зародження і становлення нових цивілізаційних та субцивілізаційних спільнот. По-четверте, глобалізація, долаючи національні бар'єри, вводить спадщину світових цивілізацій у новий всесвітньо-історичний контекст. По-п'яте, складна діалектика цивілізаційного і постцивілізаційного (глобального) в історичному досвіді людства ставить нові аспекти у пізнанні проблематики людського виживання в історії, пристосування до нових суворих умов техногенного суспільства.

Проте найголовнішою проблемою у прогресуючому світі є сама людина, на що з геніальною прозорливістю указав А. Тойнбі.

Світові війни, деколонізація, соціальні революції ХХ століття супроводжувалися науково-технічним прогресом, котрий здійснив величезний вплив на свідомість людей. А. Тойнбі чітко виокремив позитивні і негативні наслідки цього явища. До перших належать вагомні досягнення в авіації, що забезпечило можливість швидкого пересування на далекі відстані, успіхи у медицині, які дали змогу подовжити життя людей за допомогою різноманітних

складних хірургічних операцій і трансплантації внутрішніх органів, винайдення нових ліків від багатьох хвороб, технології очищення питної води, використання мінеральних добрив у сільському господарстві, корисних бактерій у харчовій промисловості тощо.

Проте, як зазначав А. Тойнбі, науково-технічна революція – це продукт діяльності людського інтелекту, котрий не завжди співпадає із моральними цінностями. Численні здобутки у розвитку науки і техніки мали чимало негативних та небезпечних проявів. По-перше, удосконалення видів транспорту призвело до зростання кількості аварій та масового каліцтва і загибелі людей; по-друге, винахід нових ліків супроводжувався поширенням синтетичних наркотиків; по-третє, успіхи у бактеріології призвели до появи бактеріологічної зброї; по-четверте, використання атомної енергії поставило під загрозу життя на планеті. Ці явища зумовлюють наявність глобальних проблем сучасної цивілізації, а людина відіграє при цьому найголовнішу роль. Як зазначав А. Тойнбі, „...ворог людини – не смерть. Людина є останній і найхитріший свій ворог – хитріший від смерті, хитріший за віруси, хитріший, ніж бактерії, хитріший, ніж саблезубі тигри” [171, с. 385]. Філософ констатував наявність у людській свідомості “моральної прірви”, котра викликала потребу у зверненні до “інституційної релігії” та “інституційної освіти”.

Прогностичний потенціал формаційної теорії стає очевидним, коли ми знайомимось із сучасними соціально-філософськими теоріями, які відкрито визнають марксизм своїм ідейно-теоретичним підґрунтям. Так, зокрема, ряд дослідників підмічають схожість формаційної теорії К. Маркса та теорії постіндустріального суспільства.

Академік А. Чухно зазначав, що К. Маркс творчо засвоїв і використав багато елементів історичних концепцій епохи Просвітництва кінця XVIII століття, запозичив ряд елементів позитивістської філософії, особливо щодо філософії історії. Їх поєднання з діалектичним методом дозволило створити концепцію суспільних формацій – першого способу визначення закономірних ступенів соціально-економічного прогресу. І формаційна, і постіндустріальна

концепції виходять з того, що джерелом прогресу цивілізації та його виміром є удосконалення форм і методів матеріального виробництва. Марксів поділ історичного процесу на періоди особистої залежності, речової залежності та вільної індивідуальності хронологічно мало відрізняються від доіндустріальної, індустріальної та постіндустріальної стадії. Обидві періодизації виходять з того, що перехід від однієї формації до іншої, як і від однієї стадії до іншої, здійснюється на основі революції. Але якщо теорія постіндустріального суспільства має на увазі технологічні, науково-технічні зрушення, то марксистська теорія формацій спирається на соціальні революції з притаманними їм збройними повстаннями, громадянськими війнами, тривалою класовою боротьбою [190, с. 47].

К. Маркс у координатах матеріалістичної філософії розглядав суспільні процеси з економічної точки зору. „Історія, – писав він, – є не що інше, як послідовна зміна окремих поколінь, кожне з яких використовує матеріали, капітали, продуктивні сили, передані йому усіма попередніми поколіннями...” [96, с.34]. Суспільно-історична концепція К. Маркса ґрунтувалася на вченні про три окремі формації – архаїчну, економічну і комуністичну (постекономічну), що становлять етапи розвитку людства. Перша являє собою примітивне суспільство (формація особистої залежності), наступна включає азійський, античний, феодальний і буржуазний способи виробництва як прогресивні епохи (формація речової залежності), а остання (вільної індивідуальності), на думку дослідника В. Іноземцева, співпадає із постіндустріальною фазою історії. “Засновники марксизму, – зазначав він, – розрізняють відповідно архаїчну, економічну і комуністичну суспільні формації, а прибічники постіндустріалізму – аграрне, індустріальне і постіндустріальне суспільство або першу, другу і третю “хвилі” в історії цивілізації на основі форм і методів суспільного виробництва у відповідних соціумах” [57, с. 31]. В. Іноземцев наголошує на відносній абстрактності цих поділів і відсутності чітких хронологічних меж суспільних формацій та індустріального суспільства. Він також писав: „Прихильники обох теорій вважають, що кожна нова суспільна формація, як і

кожна нова фаза історії у розумінні постіндустріалістів, не відкидає і не замінює попередню, а тримається на ній як на своєму базисі або додає до неї новий вимір. Одних цих вражаючих методологічних подібностей достатньо для того, щоб розглядати дані концепції як виключно близькі і здатні доповнювати одна одну” [57, с. 32].

Адаптувати Марксову схему періодизації історичного процесу до теорії постіндустріального суспільства намагався також російський науковець К. Любутін. На його думку, сучасна інформаційна епоха – це “постекономічна” формація майбутнього. „Це формація майбутнього, котру з точки зору марксизму можна назвати “постекономічною”, вільною від панування речей над людиною, від експлуатації, від праці. В основі її – творча діяльність, виробництво інформації і знань. Інакше кажучи, становлення “постекономічної” формації і є становлення “інформаційного” суспільства”, – писав К. Любутін [89, с.140].

Сучасна філософська думка розширює окреслені етапи. Так, найбільш поширеним у західних теоріях є підхід, коли виокремлюють:

- 1) традиційне суспільство (докапіталістичне);
- 2) капіталістичне суспільство (включає ранню, перехідну форму індустріального суспільства, що зародилася у XVII – XVIII століттях у Західній Європі, а також індустріальне суспільство, починаючи з середини XIX століття);
- 3) постіндустріальне суспільство (з 60-х років XX століття).

Таким чином, людство проходить ніби три “хвилі” цивілізації. У традиційному суспільстві переважало сільське господарство, в індустріальному – промисловість, у постіндустріальному – сфера послуг, в якій визначну роль відіграє інформація, котра у сучасному світі стала суттєвим чинником впливу на його розвиток.

Подібні теорії суспільного розвитку були сформульовані Е. Тоффлером і Д. Беллом. В основі даних концепцій постіндустріального суспільства лежить поділ всього суспільного розвитку на три етапи.

Так, Е. Тоффлер виокремлює три “хвилі” у періодизації історії:

- 1) аграрна при переході до землеробства;
- 2) індустріальна під час промислової революції;
- 3) інформаційна при переході до суспільства, заснованого на знанні (постіндустріального).

Д. Белл виділяє три технологічні революції:

- 1) винахід парової машини;
- 2) науково-технологічні досягнення в галузі електрики та хімії у ХІХ столітті;
- 3) створення комп’ютерів у ХХ столітті.

На нашу думку, постіндустріальна концепція є матеріалістичною за своїм характером і визнає поділ усієї людської історії на три великі епохи, що свідчить про її спорідненість з марксистським підходом. У її межах простежуються причини і наслідки глобальних революційних переходів між цими епохами, і, нарешті, у картині постіндустріального суспільства можна простежити деякі риси комуністичного суспільного устрою, яким він представлявся засновниками марксизму.

Щоб обґрунтувати цю тезу, ми порівняємо ознаки комунізму за К. Марксом та ознаки постіндустріальної цивілізації.

Зокрема, у “Критиці Готської програми” в 1875 році К. Маркс писав: „На вищій фазі комуністичного суспільства, після того, як зникне поневолююче людину підкорення її поділові праці; коли зникне разом з цим протилежність розумової і фізичної праці; коли праця перестане бути тільки засобом для життя, а стане сама першою потребою життя; коли разом із всебічним розвитком індивідів виростуть і продуктивні сили, і всі джерела суспільного багатства поллються повним потоком, тільки тоді можна буде цілком подолати вузький горизонт буржуазного права, і суспільство зможе написати на своїх знаменах: Кожний по здібностям, кожному по потребах!” [92, с. 13].

Схожий настрій ми знаходимо у характеристиці вищого суспільства, даного засновниками постіндустріальної теорії (Р. Ароном, Д. Беллом, Г. Каном):

1. Удосконалення технологій, механізація і автоматизація виробництва дозволяють зменшити кількість людей, безпосередньо зайнятих у матеріальному виробництві.

2. Сучасна економіка досягла такої якості, коли більшість робітників повинні мати відносно високий освітній рівень.

3. Добробут значної частини населення піднявся настільки, що інтелектуальне зростання і удосконалення творчих здібностей посіли важливе місце у ціннісній шкалі суспільства.

4. Люди, головні матеріальні потреби яких задоволені, зайняті інтелектуальною працею і пред'являють високий попит на послуги.

5. Підвищення частки кваліфікованої праці призводить до того, що головним “засобом виробництва” стає кваліфікація робітників. Це змінює структуру суспільства, а власність на матеріальні “засоби виробництва” втрачає своє колишнє значення.

Отже, між Марксовою і постіндустріальною традиціями існує тісний взаємозв'язок. Д. Белл у передмові до російського видання “Напередодні постіндустріального суспільства” писав: „...проте я зовсім не антимарксист... я б скоріше назвав себе постмарксистом, у тому смислі, що я сприйняв достатньо багато марксистських уявлень про соціум” [11]. На наш погляд, цей взаємозв'язок має сприяти засвоєнню даної концепції у межах пострадянського суспільствознавства.

Таким чином, проаналізувавши переваги і недоліки формаційного і цивілізаційного підходів до розуміння історії, ми прийшли до наступних висновків. В умовах глобалізаційних змін постає потреба співвідношення двох концепцій, оскільки вони не суперечать, а змістовно доповнюють одна одну. Межі цивілізації у значній мірі окреслюються соціально-економічним укладом. Цивілізація може співпадати з державою, якщо вона ширша за національну

територію, і, навпаки – з національною територією, якщо цивілізація перевищує розміри держави. Формаційно-цивілізаційний підхід до тлумачення суспільного розвитку дозволяє визначити соціально-економічні і політичні закономірності історичного процесу, враховуючи при цьому етнічно-культурні особливості окремих цивілізацій.

Пристосування даних методологічних концепцій до розуміння історії на сьогодні доцільне за умов віднайдення спільного концептуального підґрунтя, на основі якого стане можливим їх діалектичне взаємодоповнення. Інноваційні потреби адаптації схематичних конструктів історії К. Маркса і А. Тойнбі зумовлюються новітніми тенденціями, що постають у контексті світової глобалізації і пов'язані з епохою цивілізаційних змін. Необхідність пошуку нового методологічного підходу до розуміння історичного розвитку постала внаслідок переосмислення та переоцінки наших знань про минуле, аналізу реалій сьогодення і проектування перспектив майбутнього. Футурологічний потенціал онтологічних схем історії К. Маркса і А. Тойнбі полягає у передбаченні переходу людства до епохи глобалізації. У вченні німецького мислителя сучасне постіндустріальне суспільство розумілося як постекономічна формація вільної індивідуальності, головною цінністю якого була інформація; для британського філософа майбутнє пов'язувалося із створенням єдиної цивілізації на основі екуменістичної релігії.

3.3. Евристична цінність концептів для осмислення української історії

Філософське осмислення історії будь-якої країни передбачає дослідження проблеми культурно-цивілізаційної приналежності її нації. На сьогодні ідея єдності всесвітньо-історичного процесу, яка пропагувалася радянською історіографією, спростовується твердженням про унікальність, самотність і неповторність розвитку окремих соціокультурних спільнот – цивілізацій. На зміну формаційній п'ятичленній концепції періодизації світової історії сучасні науковці звертаються до полілінійних, плюралістичних схем конструювання реалій минулого. Це пояснюється тим, що розвиток окремих країн і народів неможливо уніфікувати і вписати у жорсткі стандартні рамки. Наприклад, з прадавніх часів існували відмінності між Сходом і Заходом, в історії Стародавнього світу лише Римська імперія мала період класичного рабства, Росія від первіснообщинного ладу перейшла до феодалізму, Північна і Латинська Америки ще у колоніальну епоху стали на капіталістичний шлях розвитку, котрий проходив паралельно із рабовласницьким укладом. Тому поділ історії на суспільно-економічні формації є умовним і відносним, проте відкидати його повністю не варто. Лінійна (формаційна) і циклічна (цивілізаційна) схеми періодизації історичного розвитку на сьогодні вдало поєднуються та взаємодоповнюють одна одну. Перша відтворює закономірності прогресивних змін у розвитку продуктивних сил і виробничих відносин, друга акцентує увагу на духовно-культурному удосконаленні людства.

Переваги синтезованого формаційно-цивілізаційного підходу до розуміння історії проявляються у тому, що одна формація здатна охопити декілька цивілізацій (капіталізм панує у країнах Європи, Азії, Америки), і, навпаки, у межах конкретної цивілізації відбувається перехід від однієї формації до іншої (православна християнська цивілізація (Росія) після первіснообщинного стану перейшла до феодалізму, котрий поступово замінили капіталістичні відносини, потім розпочалася епоха побудови комунізму, початковою стадією якого був соціалізм). Два протилежні схематичні конструкти історії у методологічному

контексті сприяють створенню уявлень про цілісну картину життя людей у минулому. Вони не втратили актуальності і для України.

У даному підрозділі ми визначимо пошукову новизну концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі для осмислення української історії. При цьому необхідно зауважити, що перша категорія була вжита німецьким філософом для уточнення формаційної концепції і мала пояснити специфіку соціально-економічного і політичного розвитку давньосхідних цивілізацій, котрі не вписувалися у стандарти п’ятичленної схеми; друга – на сьогодні є досить популярною серед українських філософів, істориків, політологів, соціологів у зв’язку з актуальністю проблеми щодо цивілізаційної приналежності українських земель, котра постала із необхідністю обґрунтування європейськості України.

Наша країна має особливий, унікальний шлях розвитку, зумовлений специфікою географічного розташування між Сходом і Заходом, що дає змогу розглядати її як “прикордонну” соціокультурну спільноту. Українське суспільство у ході свого історичного розвитку запозичувало риси двох протилежних світів – європейського та азійського. У свій час видатний російський мислитель М. Бердяєв писав: „...у Росії зіштовхуються та взаємодіють два потоки світової історії – Схід і Захід. Руський народ є не суто європейський і не суто азійський народ. Росія є ціла частина світу, великий Східно-Захід, вона поєднує два світи. І завжди в руській душі боролися два начала, східне і західне” [13, с. 14]. Варто наголосити на тому, що наша країна на той час перебувала у складі Російської держави і внаслідок цього доцільно розглядати українські землі як своєрідний місток між Східною і Західною цивілізаціями. Якщо вважати азійський спосіб виробництва типологічно близьким до України, то можна поступово віднайти шляхи розв’язання проблеми вибору напрямів суспільного розвитку нашої країни і подати нову філософську інтерпретацію її історії.

Сучасна українська історіографія акцентує увагу на проблемах, котрі пов’язані із пошуком і запровадженням нової методології – універсального

інструментарію для дослідження суспільно-історичних процесів, що відбувалися у межах нашої країни. Відмова від формаційної концепції дала можливість розглядати історію як складний багатовимірний процес. Український історик С. Кульчицький вважає, що історична наука охоплює технічний, економічний, політичний, етносоціальний і просторовий виміри. Кожен із них має власну періодизацію, яка визначає хронологічні межі переходу суспільства у якісно інший стан [84, с. 4]. Проблема філософського підходу до тлумачення особливостей української історії займає важливе місце у дослідженнях В. Андрущенка, В. Аксьонової, В. Бега, І. Бичка, І. Бойченка, Г. Виноградова, Ю. Василенка, Ю. Гецька, Б. Глотова, П. Гнатенка, В. Гончаревського, В. Горського, С. Йосипенка, В. Космини, П. Кравченка, В. Ляха, А. Мельника, М. Михальченка, Г. Мишечкіна, О. Реєнта, А. Синиці, О. Сільвестрової, І. Скловського, Н. Шакур та інших науковців. Розглянемо деякі аспекти філософсько-історичних вчень українських науковців.

Основні парадигми осягнення історії і їх методологічне застосування при дослідженні суспільно-історичних процесів в Україні стали предметом вивчення для українського філософа І. Бойченка. У своїй монографії “Цивілізація: структура і динаміка” [183] він розглядає цивілізаційну парадигму вивчення історії та її співвідношення з теорією суспільно-економічних формацій.

Український дослідник Ю. Василенко здійснив спробу визначити переваги і недоліки історичних схем з філософсько-історичних позицій. Він наголошував на тому, що спрямованість культурно-історичного процесу завжди має альтернативні можливості, і яка з них стане дійсністю, до яких наслідків вона призведе, залежить від багатьох випадковостей і дій конкретних людей, які завжди мають власні цілі, хоча й можуть діяти неусвідомлено або навіть несвідомо. Вибір напрямку руху суспільної системи нерідко залежить від малопомітних, на перший погляд, чинників і зумовлених ними обставин. Різні спроби протиставити одні схеми іншим неминуче призведуть до помилок, як і намагання уявити ситуацію лише їх нормального існування і органічного

взаємодоповнення. Кожна схематична конструкція має законне, конкретно-історичне застосування і здатна віднайти незаконні, хибні імплікації. Основними корелятивними елементами виправдання, спростування чи обмеження тієї чи іншої історичної схеми є її зв'язок із філософським методом. Початковим елементом цього є проблема локального застосування конкретно-історичних, а отже, і часткових проблем. Наступним етапом є ефективність визначення “початкових”, “серединних”, і “завершальних” етапів основного змісту схематичної конструкції. Заключною стадією виступають “невирішені” питання, що з різних причин не розглядаються у цій схемі, проте можуть отримати розвиток у наступних, з урахуванням конкретно-історичних запитів, а тому й “законності” чи “незаконності” цих схематичних моделей. Дослідник приходить до висновків, що історичний схематизм та схеми мають бути дієвим науковим інструментом герменевтичних гуманітарних наук [18, с. 100].

Сучасний стан української методологічної бази дослідження історії вивчав Г. Мишечкін. Аналізуючи підходи до інтерпретації історичного розвитку, він зазначав про недоцільність пояснення особливостей діяльності людей лише базисними процесами, оскільки це призводить до однобічності інтерпретації подій, адже творчі задатки індивідів природного (біогенетичного), а не суспільного походження. Проте не варто абсолютизувати і цивілізаційний підхід, бо ще ніхто не запропонував переконливих універсальних критеріїв виділення цивілізацій і віднесення до них тих чи інших народів. На сьогодні їх переважно усвідомлюють як окремі надетнічні соціокультурні цінності, пов'язані з відповідними ціннісно-орієнтаційними системами, як правило, зафіксовані у відповідній конфесійній системі.

Характеризуючи негативні тенденції розвитку української історичної науки, Г. Мишечкін зазначав наступне: „Замість переосмислення української історії відбулося її “переписання”, де стрижневим концептом став “поступ до національної державності”. Викликає занепокоєння той факт, що частина українських істориків не знайома з методологічним озброєнням світової історичної науки. Разом із тим, варто застерегти від сліпого копіювання та

некритичного перенесення в наші історичні курси запозичених із зарубіжної історіографії концепцій і понять” [108, с. 125].

Вплив західноєвропейської думки на формування цивілізаційного підходу у сучасній українській історіографії намагався з'ясувати український дослідник В. Гончаревський. Він акцентував на тому факті, що популярність цивілізаційного підходу на теренах пострадянського наукового простору України і, особливо, Росії з одного боку обумовлена, порівняно з “панекономізмом” формаційної теорії, його більшою “наближеністю” до людини, де основний акцент в осягненні історії “світу людей” ставиться на їхній культурі та духовності, що, як об’єкт історичного дослідження, відігравали за радянських часів другорядну роль. З іншого боку, “логічність” сучасної розробки методології цивілізаційного підходу випливає з того, що він, як наступник формаційної теорії, виходить з кардинально протилежних світоглядних засад і, відповідно, тлумачиться як антипод та панацея від останньої. В. Гончаревський наголошує на тому, що цивілізаційні дослідження українських вчених на сучасному етапі характеризуються досить великою різноманітністю, починаючи від спроб визначення категорії цивілізації та побудови власних концепцій цивілізаційного розвитку людства, до цивілізаційної компаративістики та осмислення ролі людини в цивілізаційному процесі [39, с. 158].

Досліджуючи шляхи становлення сучасної історичної науки в Україні, О. Реєнт намагався пояснити причини, котрі ускладнюють роботу науковців у даному напрямі. Серед них він називав значний вплив застарілих концептуальних стереотипів на процес формування методологічних засад історичних досліджень. Ускладнює проблему і варіативність значення однозвучних понять та термінів. О. Реєнт із цього приводу зазначав: „Вербальна інтерпретація явищ минулого на підставі різних концептуальних підходів (цивілізаційного, формаційного, ірраціонально-провіденційного тощо) породила дивну суміш понять і термінів, з одного боку, переобтяжених традиційними, усталеними уявленнями про хід історичного процесу, а з іншого

– таких, що не увійшли до широкого вжитку і не визнані переважною більшістю дослідників” [138, с. 11].

Особливості інтерпретації історії у філософській думці України досліджувала Н. Шакур. Вона здійснила порівняльний аналіз українських і західноєвропейських концепцій розуміння історії. На думку дослідниці, специфіка вітчизняних підходів полягала в урахуванні хаотично-безладних процесів і подій, у той час як на Заході вагому роль відігравали механіко-прогресистська та циклічна моделі розвитку” [191, с. 229].

Розробка філософського підходу до тлумачення суспільного розвитку супроводжувалася ґрунтовним аналізом змісту праць істориків XVIII – XX століть. А. Мельник досліджував еволюцію поглядів на історію в українській філософській думці. Він вивчав твори таких видатних мислителів, як М. Костомаров, П. Куліш, М. Драгоманов, В. Антонович. Проаналізувавши здобутки вчених, А. Мельник зазначав, що історія конституюється як інтегративно-синтетичне філософське знання про людей, включає власне методологічне обґрунтування, геополітичну та антропологічну визначеність об’єктів, аналіз їхньої соціокультурної специфіки та структури, економічного і політичного стану, пізнавально-інформаційних процесів та функціонування різноманітних знаково-символічних систем [103, с. 160].

Визначаючи роль вітчизняного культурно-історичного досвіду в українській державобудівничій концепції, дослідник П. Кравченко виклав власне бачення проблеми цивілізаційної приналежності України у порівняльному аспекті “Схід-Захід” [78]. Філософ наголошує на тому, що наша країна перебуває в епіцентрі досить відмінних і навіть суперечливих потоків культурної експансії з Візантії, Скандинавії, із Заходу Європи та глибин Азії. Матеріальна і духовна культура України не просто рівномірно увібрала в себе зовнішні впливи. Для її історичного розвитку характерними були порівняно різкі зміни культурної і цивілізаційної орієнтації. П. Кравченко зазначає, що особливо важливі для українського народу такі історичні моменти, як прийняття християнства від Візантії, монголо-татарська навала і поступова

перебудова суспільства за західноєвропейським зразком, що розпочалося задовго до козаччини і Гетьманщини, але триває й нині. Проте із уходом України до складу Росії розпочався євразійський (а фактично російський) шлях розвитку, оскільки, крім росіян, під цю категорію ніхто не підпадає. Тому український культурно-історичний досвід потребує своєї порівняльної ідентифікації у контексті “Схід-Захід” [78, с. 103–104].

Розмірковуючи над перспективами подальшого розвитку України в умовах незалежності, філософ виокремлює ряд проблем, що ускладнюють перехід нашої держави до техногенного суспільства, а саме: співвідношення української національної ідеї і системи факторів західного досвіду, “пересаженого” на традиційний український ґрунт; неминучість успадкування Україною криз і катастроф техногенної цивілізації у разі вибору західної соціально-культурної орієнтації. П. Кравченко акцентує на тому, що наша країна, розвиваючись у контексті “Схід-Захід”, повинна спиратися на власний культурно-історичний досвід, який об’єднує східні і західні орієнтації. „Тільки вітчизняний культурно-історичний досвід, – пише він, – дозволить Україні зробити правильний вибір шляху модернізації і забезпечить побудову економічно розвиненої, могутньої, незалежної держави. А без такого історичного надбання вона легко перетвориться в наступному столітті в “молодшого партнера” і сировинний придаток промислово розвинених країн” [78, с. 113].

Г. Виноградов, спираючись на концепцію А. Тойнбі, здійснив спробу проаналізувати взаємовідносини між Україною та Росією на рубежі XVII – XVIII століть, використовуючи вчення британського мислителя щодо “дочірніх” і “пасербницьких” цивілізацій [23].

Характеризуючи здобутки української історіографії наприкінці XX – на початку XXI століть, український дослідник Ю. Гецько наголошував на тому, що однією з найголовніших якісних змін в історичній науці є завершення відходу від моноідейного тлумачення історії на базі фундаменталістських положень ортодоксального марксизму і перехід до плюралізму на основі конкуренції

різноманітних ідейно-наукових підходів і поглядів. Завдяки вільному суперництву ідей історичний доробок українських учених став набагато яскравішим, змістовнішим і багатограннішим. Водночас посилилися релятивізм, суб'єктивний характер і багатоваріантність знань про минуле. У наукових колах відсутня претензійна амбіційність на абсолютну істину. Уже неможливою є уніфікація історичних досліджень та втиснення їх у штучні схеми “залізних закономірностей” розвитку суспільства. Все це сприяло утвердженню дійсної свободи творчості істориків України [34, с. 308].

Українська історія філософії виступає предметом дослідження у працях С. Йосипенка. Науковець звертається до проблем періодизації суспільного розвитку у зв'язку із спробами вчених відмовитися від радянсько-марксистської схеми. С. Йосипенко вказує на існування двох дослідницьких програм у розглядуваній галузі: перша впроваджена у 20-ті роки в узагальнюючих працях Д. Чижевського, друга – представлена рядом досліджень, опублікованих упродовж радянського періоду. Ці напрями мали генетичну і типологічну спільність, котра полягала у тому, що вони тлумачили історію людства як однолінійний процес, який відбувається в єдиному соціальному просторі і спрямовується з глибини віків до сучасності як вищої точки історичного прогресу. Обидві програми виходять із гегелівської історіософії та історико-філософської концепції [61, с. 7].

То ж на сьогодні питання щодо розробки єдиної схеми періодизації суспільного розвитку залишається дискусійним і відкриває широке поле для подальших науково-методологічних досліджень, як в Україні, так і за її межами.

Зазначимо, що філософське осмислення української історії на сучасному етапі здійснюється переважно у контексті цивілізаційної концепції, котра, роблячи акцент на духовно-культурних зв'язках нашої країни із західноєвропейським світом, враховує її самобутність і специфічний шлях розвитку. Проте, на нашу думку, не варто відкидати лінійну інтерпретацію історичних трансформацій, яку доцільно використовувати для виявлення

закономірностей протікання економічних процесів. Нашій країні притаманні самобутні специфічні риси, тому при вивченні її історії необхідно застосовувати системний, конвергентний підхід, котрий передбачає вивчення симбіозу різнобічних впливів на генезу державотворення, соціально-економічні умови розвитку українського народу упродовж віків.

Визначаючи місце Української держави у загальноісторичному контексті, необхідно враховувати, що окремі її регіони розвивались у різних умовах: східні перебували під впливом Росії, західні – Литви, Польщі і Австро-Угорщини, а південно-західні – Туреччини. Це сприяло появі мозаїчного етносоціального, економічного і політичного устрою нашої країни, формувало неоднорідну ментальність її населення. Тому дуже складно однозначно визначити ті домінуючі риси, котрі б характеризували особливості історичного поступу України. Проте у даному питанні недоречно ані надмірна орієнтація на російську модель розвитку, ані модерна вестернізація.

Якщо брати за основу лише цивілізаційний підхід, то ряд країн і народів випадають з кола указаних цивілізацій. Минуле української нації не співпадає із західноєвропейською соціокультурною спільнотою і водночас за рядом параметрів виходить за межі російської євразійської моделі. Не спрацьовує по відношенню до історії нашої країни і п'ятичленна концепція суспільно-економічних формацій. Як бачимо, постає проблема розробки нестандартного, багатофакторного, творчого підходу до періодизації історичного розвитку України. Соціально-економічний його аспект спробуємо пояснити шляхом застосування концепту “азійський спосіб виробництва” К. Маркса, а духовно-культурний – за допомогою цивілізаційного підходу.

Зміст категорії “азійський спосіб виробництва” був розкритий у попередніх підрозділах даної роботи. Щоб визначити його роль у розумінні історії соціально-економічного розвитку українських земель, акцентуємо на окремих рисах даного концепту. Для азійського способу виробництва характерні такі ознаки, як деспотична влада правителя, котра забезпечувала централізоване керівництво економікою, общинне землекористування і

відсутність приватної власності на землю (її юридичним власником була лише держава). Подібний устрій існував і у східних слов'ян, котрі сформувались як окрема етнічна спільнота і склали основу для появи українського, російського і білоруського народів. Концепція “азійського способу виробництва” з економічної точки зору найбільш точно пояснює специфіку соціально-економічного ладу, що панував на українських землях у давньоруську добу. Проведемо паралелі між Марксовим ученням про форми докапіталістичного виробництва і українською історією.

У V столітті слов'яни включилися у Велике переселення народів, як одна з найбільших етнокультурних спільнот тодішньої Європи. Поступово вони перейшли до осілого способу життя і об'єдналися у племінні союзи – протодержавні утворення на чолі із правителем-вождем. Цей період фахівці називають “військовою демократією”, яка була перехідною формою суспільного устрою від первісного ладу до створення феодальної держави. К. Маркс виокремив в історичній періодизації азійський спосіб виробництва як послідовний етап, що згадується поряд з античним, феодальним і буржуазним укладами. Його головною передумовою німецький філософ вважав колектив людей, котрий розрісся у плем'я, а також перехід до осілого способу життя і поява спільної власності общини на землю [93, с. 426]. „Візьмемо, наприклад, пастуші народи (народи, що займаються виключно мисливством і рибальством, знаходяться за тим пунктом, звідки починається розвиток), – писав К. Маркс. – У них спорадично зустрічається певна форма землеробства. Цим визначається земельна власність. Вона колективна і зберігає цю форму в більшій або меншій мірі, залежно від того, в більшій або меншій мірі ці народи додержують своїх традицій; наприклад, общинна власність у слов'ян. У народів з осілим землеробством – ця осілість уже великий прогрес, – де землеробство переважає, як в античному і феодальному суспільстві, сама промисловість, її організація і відповідні їй форми власності мають у більшій або меншій мірі землевласницький характер...” [64, с. 39]. Дана цитата свідчить про те, що для слов'янських народів на певному етапі розвитку характерні були колективна

власність на землю і общинний устрій, як і для суспільств азійського способу виробництва.

Варто наголосити на тому, що французькі марксист Ж. Сюре-Каналь і М. Годельє робили акцент на історичній та географічній універсальності концепції азійського способу виробництва, вважаючи його обов'язковим етапом історичного розвитку [37], [167]. Ми погоджуємося із даним твердженням, оскільки перші цивілізації зародилися на Стародавньому Сході і не були за своїм характером ані рабовласницькими, ані феодальними, і з огляду на це азійські виробничі відносини можна вважати послідовною, історично першою сходинкою лінійної періодизації суспільного розвитку, що знаменувала перехід від первісності до цивілізації.

Східні слов'яни теж пройшли у своєму розвитку подібний етап, котрий характеризувався наявністю общинного устрою і відсутністю приватної власності на земельні ресурси. Природно-кліматичні умови сприяли спільній колективній обробці землі, що робило окрему людину залежною від общини, на чолі якої стояв вождь (пізніше – племінний князь). Це у подальшому сприяло зародженню феодалізму на теренах України. Як і східні цивілізації, наша країна оминула період рабовласництва, тому маємо змогу стверджувати, що військова демократія праукраїнців близька до того типу відносин, котрі К. Маркс називав “азійським способом виробництва”. Вони у подальшому обумовили специфіку історичного розвитку країни, її місце на світовій арені, особливості культури і менталітету нації.

Унаслідок цього постає проблема удосконалення понятійного апарату історичної науки, оскільки, на нашу думку, Марксів концепція в історичному і географічному контекстах не обмежується виключно Азією, хоча і з'явилася як спроба пояснити специфіку соціально-економічного розвитку давньосхідних суспільств. Формаційна і цивілізаційна схеми періодизації неспроможні подати повну картину історичних процесів, що відбувалися в Україні. Традиційна “п'ятичленна” концепція спростовується відсутністю періоду рабовласництва на теренах нашої країни, а також тим фактом, що капіталізм не перебував на

стадії розкладу, коли змінився соціалізмом. У свою чергу, цивілізаційна (культурологічна) теорія відносить українське суспільство до східнохристиянського православного світу, не враховуючи специфіку рис нашої ментальності, котра синтезувала елементи східного і західного способів життя. Крім того, культурологічна концепція, віддавши провідну роль духовно-релігійному чинникові, виявилася неспроможною адекватно висвітлити закономірності економічного і соціально-політичного устрою країни.

Необхідно акцентувати на тому, що для дослідження української історії концепт азійського способу виробництва визначає конкретну стадію розвитку на шляху до формування державності. Можна вважати формаційний підхід, у його уточненому варіанті, прийнятним щодо минулого українських земель. У даній схематичній конструкції стадія рабовласництва автоматично замінюється періодом азійського способу виробництва, на зміну якому приходять феодалні відносини, фільварково-панщинна система, а потім капіталізм.

Проте не варто забувати, що Марксів концепт можна розуміти у цивілізаційному контексті як сукупність специфічних рис, які зумовлюють самобутність розвитку. У даному аспекті азійський спосіб виробництва ілюструє приналежність України до особливої цивілізації, котра відмінна від західноєвропейського світу і близька до євразійської моделі суспільного устрою, що дає змогу вважати українські землі форпостом протистояння і взаємодії Сходу і Заходу. Якщо концепція азійського способу виробництва характеризує переважно економічні і соціально-політичні аспекти історичного розвитку, то для визначення духовно-культурної приналежності нашої країни необхідно застосовувати цивілізаційний підхід.

Методологічна концепція А. Тойнбі слугує інструментарієм для відображення культурно-цивілізаційної ідентифікації українського народу. Британський філософ вважав нашу країну “форпостом” концентрації вітальності православного суспільства. На нашу думку, при визначенні цивілізаційної приналежності будь-якої країни необхідно ураховувати роль релігійного чинника як духовно-світоглядної ознаки того чи іншого народу.

Зазначимо, що А. Тойнбі відносив Україну до християнської православної цивілізації, котра разом із західною християнською була спадкоємицею еллінського суспільства [170, с. 42]. Землі, розташовані у верхньому басейні Дніпра, на думку філософа, були ареною протистояння осілого суспільства і кочовиків, яке завершилося завоюванням номадів і їх асиміляцією з боку автохтонного населення. Значна роль при цьому відводилася козацтву, яке британський мислитель вважав захисником православ'я, військовим братством, носієм розвинутої землеробської культури [170, с. 141]. На думку А. Тойнбі, православна християнська цивілізація була подібною до західної християнської, що проявилось у прагненнях до “універсальної держави”, “універсальної церкви”, проте експансія православного суспільства була менш масштабною, ніж західного католицького. Українські землі, таким чином, виявилися своєрідним містком, через який католицька церква прагнула поширити свій вплив на Схід. Це відбилося на специфіці розвитку земель, що знаходились у полі одночасної протидії і взаємодії двох світів – Східного і Західного. Розглянемо більш докладно можливості використання теорії цивілізацій для розуміння історичних трансформацій українського суспільства.

Цивілізаційна модель суспільного розвитку як провідна методологія використовується науковцями у контексті дослідження середньовічної історії України. Український дослідник В. Гончаревський вважав, що сучасне визначення подальших шляхів історичного поступу України пов'язане з актуальністю осмислення періоду Київської Русі, який являє собою ключову віху минулого нашої країни епохи Середньовіччя [40, с. 98]. Практично одностайне визнання Києво-Руської спадщини як невід'ємної складової історії нашої країни, а самої ранньофеодальної монархії як першої праукраїнської держави, актуалізувало проблему визначення її цивілізаційної приналежності. Київська Русь була втіленням єдності слов'янських народів у межах єдиного соціокультурного утворення і початком становлення східної православної цивілізації внаслідок християнізації, що призвело до утворення дочірньої гілки візантійського православ'я.

Окрім напряму концепцій слов'янської єдності, що орієнтовані переважно на акцентування східнослов'янської соціокультурної ідентичності Київської Русі та її близькість у цьому контексті до Росії, необхідно пам'ятати про західноєвропейський вектор історичного розвитку нашої країни, котрий визначає приналежність першої української держави до Європейської середньовічної цивілізації. На користь цього свідчить багато історичних фактів: геополітичні фактори – розташування Київської Русі вздовж торговельного шляху з Балтії до Середземномор'я, який являв собою східну частину загальноєвропейської торговельної мережі; на теренах нашої країни у добу середньовіччя була поширена європейська срібна монета динарій, що є переконливим доказом домінування торгово-економічних зв'язків західного спрямування; династичні шлюби київських князів також указують на політичну взаємодію Русі із Заходом; наявність процесу асиміляції русичами-праукраїнцями прийшлої іноземної знаті (варягів), що був типовим явищем для ранньосередньовічних держав Європи; європейськими лицарями були також дружинники та князі Київської Русі, у той час як лицарський комплекс являв собою стрижень цивілізації Європи за середньовічної доби; прийняття загальноєвропейської релігії християнства духовно інкорпоровало Київську Русь у європейську духовну спільноту. Всі ці факти указують на те, що перша українська держава розвивалась у рамках загальних закономірностей історико-культурного процесу середньовічної Європи, в якому брали участь усі тогочасні народи.

Розпад Київської Русі на удільні князівства, навала монголо-татар, піднесення Володимиро-Суздальського князівства, а потім Московського сприяли переносу духівництвом Київської митрополії свого осередку до нового політичного центру. Український дослідник Б. Глотов зазначав, що на московському культурно-православному ґрунті виникає російська східно-православна цивілізація. Ототожнення міжнародним співтовариством (а власне, і самими українцями-наддніпрянцями) православного віросповідання із самодержавною владою стало підставою для поступового культурно-

цивілізаційного поглинання православного українства Російською імперією [35, с. 12].

У польсько-литовську добу українські землі більш активно долучилися до здобутків західної культури, проте українська православна церква була позбавлена опіки державної влади, більш того, нею переслідувалася. Політика посилення польсько-католицької експансії (після Люблінської унії 1569 року) відчувувала русинів від політичного й економічного життя країни, а тому сприяла їх культурно-цивілізаційній ізоляції через православну віру.

Б. Глотов також зазначав, що на засадах православ'я здійснювалася культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу в межах Гетьманщини. Належність до православного віросповідання була ознакою культурної ідентичності руськості (українства), а тому вплинула на характер і результат козацько-селянської війни під проводом Б. Хмельницького, виступаючи її ідеологічною передумовою.

Науковець акцентує на тому, що уніатство (греко-католицьке віросповідання) не варто однозначно звинувачувати в руйнації українського культурно-цивілізаційного буття, у полонізації та латинізації. Об'єктивно воно було і вікном до Європи. Через греко-католицьку церкву Україна зазнавала європейських культурних впливів, залучалася до освіти, а головне – навчалася застосовувати набуті знання на ґрунті рідної культури. Уніатська церква ніби ввела частину українського народу в зону впливу західної цивілізації, але її прихожани були “католиками православного обряду”, що обумовлювало їхню меншовартість стосовно римо-католиків [35, с. 13].

З огляду на вищесказане, можна стверджувати, що специфічна унікальність історичного досвіду України спонукає науковців до визнання необхідності визначення власної соціокультурної ідентичності. На сьогодні західноєвропейський світ традиційно не вважає нашу державу країною, яка має тотожну з ним цивілізаційну приналежність. В. Гончаревський наголошував на тому, що українська культурна матриця відторгає як однобічно індивідуалістичну прозахідну, так і однозначно колективістську (типу

російської) форми організації суспільно-політичного життя [41, с. 86]. Тому дослідники говорять про особливу євразійську цивілізацію. Щодо майбутнього України, то в умовах переможної навали західних культурних цінностей вона не має альтернативи перетворенню на незалежну національну державу європейського зразка (Польща, Швеція, Чехія, Угорщина, Фінляндія тощо) [54, с. 11]. Проте специфіка минулого нашої країни зумовлює особливість її входження до Європейської спільноти, з одного боку, і підтримання старих дружніх зв'язків із сусідніми слов'янськими народами, запозичення важливих надбань їх соціально-економічного та культурного розвитку.

Розглядаючи українську історію у контексті цивілізаційного підходу, необхідно наголосити на тому, що неповторність, унікальність і самобутність нашої культури зумовлена поєднанням та переплетінням рис, притаманних двом макроцивілізаціям – Сходу і Заходу. У минулому українське суспільство було “відкритим” для зовнішніх впливів, що зумовило його прагнення до інтеграції із західноєвропейським світом. Елементи східної моделі розвитку, котрі проникли в Україну через православну Росію, прижилися на національному ґрунті і перетворилися на складову української ментальності, яка, будучи духовно-історичним проявом цілісного світосприйняття, втілювалася у культурних цінностях народу.

Наша країна як носій цінностей православної християнської цивілізації водночас є посередником у міжкультурних контактах Сходу і Заходу. Проте, на нашу думку, вона більше тяжіє до західного типу суспільства, що проявляється у відкритості, демократизмі, прагненнях до засвоєння нового. Україна – європейська країна, українська культура є складовою європейської культури, тому головним зовнішньополітичним орієнтиром для нашої держави є країни Заходу. Ми погоджуємося з думкою історика В. Скоблика, який із цього приводу зазначав наступне: „Українці повинні прагнути до тісних взаємозв'язків із західною цивілізацією не для того, щоб “втекти” від православних народів-сусідів. Навпаки, українці мають повернути собі ту провідну роль у східно-християнському світі, яка їм раніше (в окремі періоди

історії і в окремих сферах, зокрема, у духовно-культурній) належала [152, с. 25].

Цивілізаційна унікальність географічного розташування нашої країни відбилася на формуванні психологічних рис характеру українців. Межове, пограничне культурно-історичне буття українського народу між західноєвропейською і східноєвропейською цивілізаціями як глибинне порогове явище створило українця – людину миттєвої зміни настрою з роздвоєністю психологічної вдачі на жіночо-природне й чоловіче-вольове начало, що ідентифікує народ, який звик існувати на розломі цивілізацій. Ця обставина суттєво впливає на багатовекторну зовнішньополітичну орієнтацію Української держави, яка формально спрямована на Захід, проте не сходить з російського Сходу.

Східнохристиянська цивілізація розвивалася в умовах наростаючого тиску з боку більш ефективної через динамічний ринок західноєвропейської. Сутички християнських Заходу та Сходу точаться переважно на землях українців, білорусів, балтів, чим значною мірою пояснюється драматизм історичної долі та довга бездержавність цих народів.

Реформи Петра I були не просто переможним прорубуванням вікна в Європу, а й вимушеним, офіційним визнанням російським суспільством переваг західноєвропейської цивілізації. Наступні два сторіччя риси європейської культури та економіки глибоко закоренилися в тілі православно-російської цивілізації [170, с. 406]. Лютнева революція 1917 р. знаменувала остаточну перемогу європейського, капіталістичного способу виробництва в Росії.

Жовтневий переворот варто розглядати як потужну реакцію традиційної православної свідомості на експансію західноєвропейської цивілізації. Паростки західного способу виробництва (ринкова економіка) були жорстоко знищені разом з її носіями-капіталістами. Однак Східнохристиянська цивілізація на більшовицькому етапі розвитку не змогла протиставити перевагам Заходу нічого, крім окремих запозичень з його ж арсеналу

(марксизм, індустріальне виробництво, масове копіювання західних технологій та зброї: автомобілі, комп'ютери, атомна зброя тощо).

Або, як писав Тойнбі, більшовики спробували “побудувати суспільство, яке було б американським матеріально і російським духовно”. Як наслідок, вони стали жертвами часто декларованого ними закону: “Буття визначає свідомість”. Тобто західноєвропейські технології та культура стали невичерпним джерелом західної свідомості в радянському суспільстві. Все це спричинило розпад вестернізованого релікту Східнохристиянської цивілізації, яким був СРСР.

Продовжити життя архаїчній Російській імперії, під потужним тиском прогресу з заходу, більшовикам вдалося лише завдяки небаченому людом в тотальному насильству. Однак управління методами сили не може бути тривалим. Тому крах Радянського Союзу як більшовицького варіанту Російської імперії був закономірним і невідворотним.

Сучасні прагнення правлячих кіл Росії на відмінний від Європи, особливий євразійський шлях чи орієнтацію на Схід наштовхуються на значні перешкоди. Російська держава не може серйозно претендувати на особливу історичну роль у сучасному світі, тому що не тільки не має реальних контраргументів рушійним силам західної цивілізації (перш за все ринку та парламентській демократії), але й інтенсивно запроваджує ці західні цінності у себе. Розмови ж про орієнтацію на Схід, а не на Захід взагалі абсурдні. Адже Схід вже перейшов або інтенсивно переходить на рейки західної ринкової економіки та парламентаризму (Японія, Південна Корея, Тайвань, Сінгапур, Китай). До речі, японське, південнокорейське та інші східні “дива” є прямим наслідком масового запровадження у повоєнний час прогресивних західних технологій, ринку, індустріального виробництва [54, с. 11].

У даному випадку інтерес представляє виклик як форма аффіліації (від фр. *affilier* – приєднувати) одного суспільства іншим. Так, Росія-СРСР заохочувала капіталістичну Європу і США озброюватись, розвивати військові технології, брати участь у космічних відкриттях (взаємна аффіліація). Високою здатністю

європейців до засвоєння чужого досвіду значною мірою визначався їх власний успішний цивілізаційний розвиток. Це, однак, не перешкоджало євроцентризму – їх переконанню у своїй безумовній перевазі над неєвропейськими країнами.

Православна і західноєвропейська цивілізації мають у християнстві спільне греко-іудейське коріння. Росія є частиною християнського світу, більш широкого цивілізаційного кола, до якого можна додати іудаїзм та іслам. Проте європейський вплив на російське суспільство тривалий час був слабким. На його становлення майже не діяли основні історичні феномени, характерні для західної цивілізації: римське католицизм, Ренесанс, експансія і колонізація заморських володінь, Просвітництво, формування національної держави.

Католицька релігія, латинське коріння мов, відокремлення церкви від держави, принцип верховенства права, соціальний плюралізм, традиції представницьких органів влади, індивідуалізм практично цілком відсутні в історичному досвіді Росії. Спільним з Європою є лише християнська і антична спадщина. Проте вона передавалася через Візантію, тому значною мірою відрізнялася від того, що прийшло на Захід через посередництво Риму. Російська цивілізація – продукт самобутнього коріння Київської і Московської Русі, істотного візантійського впливу, тривалого монгольського правління. Ці фактори зумовили суспільство і культуру, відмінні від тих, що розвивались у Західній Європі під дією зовсім інших сил.

Безсумнівним є вплив Російської держави на Україну. Розглядаючи власну історію у цивілізаційному контексті, ми повинні пам'ятати, що за кожною існуючою у нинішньому світі цивілізацією – величезне етнокультурне, лінгвістичне, технологічне, соціально-економічне та релігійне аріогі і кожна з цивілізацій утворюється у результаті складних просторово-часових процесів асиміляцій, синтезів і становлень. Перебуваючи в історичні часи у складі різних держав, українські землі є по суті інтегралом аффіляцій, а відтак потребують цивілізаційної інтегрованості, проте шукати її потрібно у матеріальних цінностях. Духовна сфера дуже суб'єктивна та індивідуалізована, з огляду на це домовитись з приводу духовних цінностей практично неможливо, тому на

сьогодні все ще існують суперечності між сходом і заходом України. А от матеріальне буття людей принципово подібне, тому об'єднуватись наша країна повинна у першу чергу навколо матеріально-економічних здобутків.

Вивчаючи історію України у контексті цивілізаційного підходу, треба мати на увазі, що цивілізація як процес – це історичний рух людства від стану дикості і варварства, тобто вся історія в аспекті зміни культури у найширшому розумінні терміна. При цьому мається на увазі не лише релігія та мистецтво, але і побут, виробництво (технічне та економічне), організація управління, політика. Рух людства до цивілізованості відбувався не єдиним потоком, а у вигляді окремих напрямів – конкретних, або локальних, цивілізацій [154, с. 134]. Кожна з них виникала у визначених історичних умовах, що включали у себе взаємодію суспільства з активно діючим середовищем. Цілісність і безперервність такого соціокультурного утворення не відкидає протиріч, конфліктів, внутрішньоцивілізаційних війн, революцій, переходів суспільства від однієї форми даної цивілізації до іншої, котра іноді кардинально відрізняється від попередньої. Саме таким чином здійснюється цивілізаційна динаміка, котра дозволяє соціокультурній спільноті зберігати відносну ідентичність. Цивілізація даного суспільства безперервно трансформується у мінливих умовах, втрачає одні якості і набуває інших, проте зберігає при цьому свої “інваріанти” – найбільш активні компоненти, що складають її ядро: національний характер (“національні архетипи”), відносини народу і влади, модель управління та інші.

Цивілізація повинна вивчатися лише у сукупності із дослідженням історичного середовища, у якому сформувалось, існувало і розвивалось дане суспільство. Зазвичай навколишні умови розглядаються як вплив природи на історію і культуру спільноти, що інколи переростає у географічний детермінізм при поясненні розвитку історії та культури окремих країн (східних цивілізацій, стародавньої Греції, Росії).

Конкретна цивілізація не визначається лише своїми “витоками”, проте поглинає у себе елементи різних впливів, як з боку раніше існуючих, так і

співіснуючих із нею інших соціокультурних утворень. Для опису взаємодії між окремими культурами вживається поняття аффіляції – вплив однієї цивілізації на іншу, яка збагачується елементами першої, пристосовує, приєднує їх до себе, переробляє на свої власні, – запропоноване А. Тойнбі [170, с. 65]. На нашу думку, дана концепція, визначаючи взаємозв'язок і спадкоємність між окремими цивілізаціями, здатна пояснити багато подій сучасної історії. Згідно із філософським вченням А. Тойнбі, можна виокремити основні форми аффіляції, які не відокремлені одна від одної і у конкретних випадках переходять одна в одну або діють одночасно: імпераффіляція, інаффіляція, виклик і негативний досвід. Кожна з основних форм має свої конкретні виявлення. Імпераффіляція – аффіляції з боку зовнішнього суб'єкта, насильницьке впровадження. Чисельні приклади імпераффіляції в історії дають насильницька християнізація, ісламізація і китаїзація населення завойованих територій. У такій формі стверджувався і радянський спосіб життя у країнах “народної демократії”.

Іншою формою є інаффіляція – більш або менш добровільне включення у конкретну цивілізацію зразків і компонентів, які належали іншим культурам. Негативним варіантом такого впливу є “вірус” – включення у дану культуру таких запозичень ззовні, котрі здійснюють на неї руйнівну дію. Прикладом такого “вірусу” є алкоголізм, що згубив – разом з іншими факторами – не один відсталий етнос з його оригінальною культурою [154, с. 136–137].

Викликом А. Тойнбі називає такий чинник зовнішнього впливу на дане суспільство, який здатен перетворити внутрішній творчий імпульс на постійний стимул [170, с. 89]. Ним може бути будь-який фактор, у тому числі і природний.

А. Тойнбі, класифікуючи цивілізації за критерієм релігії, виокремлював “по-перше, суспільства, які не пов'язані ні з наступними, ні з попередніми суспільствами; по-друге, суспільства, не пов'язані з попередніми, але пов'язані з наступними суспільствами; по третє, суспільства пов'язані з попередніми, але менш безпосереднім, менш інтимним зв'язком, ніж дочірня спорідненість через вселенську церкву, зв'язком, зумовленим рухом племен; по-четверте,

суспільства, пов'язані через вселенську церкву із попереднім суспільством дочірніми узами; по-п'яте, суспільства, пов'язані з попередніми зв'язком більш глибоким, ніж дочірній, а саме через ...релігію правлячої меншості” [170, с. 64]. Будуючи класифікацію за територіальною ознакою, А. Тойнбі називав наступні групи: “по-перше, суспільства, прабатьківщина яких не співпадає повністю з територією попередньої цивілізації-праматері; по-друге, суспільства, межі яких загалом співпадають з кордонами універсальної держави цивілізації-праматері; по-третє, суспільства, територія яких цілком включена у територію цивілізації-праматері” [170, с. 65]. Відповідно до наведеної класифікації, наша країна належить до тих суспільств, які “пов'язані з попередніми, але менш безпосереднім, менш інтимним зв'язком, ніж дочірня спорідненість через вселенську церкву, зв'язком, зумовленим рухом племен”, її територія не співпадає із кордонами цивілізації-праматері.

Історія України демонструє нам процес аффіляції, коли одна цивілізація породжує іншу. Так з Мала Русь має історичний зв'язок Великоросією, а тому доцільно вважати, що Росія є дочірньою цивілізацією по відношенню до України, проте у більш широкому контексті обидві держави як православні християнські соціокультурні спільноти пов'язані із візантійською (еллінською) культурою. Українські землі мають унікальну історичну долю в силу того, що, будучи носієм рис західної цивілізації (через дочірню спорідненість з еллінською православною цивілізацією), вони породили суспільство азійського способу виробництва (у даному контексті простежується зв'язок, зумовлений рухом племен). Це необхідно враховувати при дослідженні соціально-економічних і політичних трансформацій минулого і сучасного, а також при виборі зовнішньополітичних орієнтирів нашої країни.

Отже, як висновок зазначимо, що проблема пошуку єдиної методології дослідження історії на сьогодні залишається відкритою. Всесвітньо-історичні процеси не можна аналізувати за загальноприйнятими стандартами, і жодна методологічна схема не є досконалою. Доведено, що виходячи із тойнбіанського розуміння концепту цивілізації, при визначенні предмету

національної історії, необхідно з'ясувати її належність до конкретного соціокультурного утворення, до фази піднесення чи падіння останнього. З іншого боку, у контексті розробки нової синтетичної методологічної моделі суспільного розвитку не варто цілком відкидати і евристичний потенціал теорії формацій, котрий забезпечується використанням категорії “азійський спосіб виробництва”. Цивілізаційний інструментарій вивчення минулого має бути доповнений саме елементами стадіальності формаційної теорії, тим самим окреслюючи методологічний підхід до осмислення історії. Формація і цивілізація як дискретні одиниці історії є абстрактними конструкціями періодизації суспільного розвитку.

Дана проблема залишається нарижним каменем і для української філософії. Україна втілює у собі феномен специфічної взаємодії формаційного і цивілізаційного підходів до розуміння історії, а концепція азійського способу виробництва є методологічною засадою їх поєднання. Визначаючи особливості економічного устрою, дана категорія свідчить про специфіку соціокультурного розвитку. Історія нашої країни відповідає тому типу виробничих відносин, котрі К. Маркс назвав азійськими. Для розуміння сутності культурно-духовних процесів на українських землях доцільно використовувати цивілізаційну концепцію А. Тойнбі, котра включає нашу історію у загальносвітовий контекст. Місце і значення концептів “азійський спосіб виробництва” і “цивілізація” у ході пошуків нової методології філософського осмислення світової і вітчизняної історії є предметом для подальших наукових досліджень.

Висновки до розділу III

Таким чином, сучасний філософський дискурс щодо категорій “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі пов'язаний із проблемою співвідношення формаційної і цивілізаційної теорій.

Сучасна деконструкція даних концепцій визначається спробами дослідників синтезувати, кардинально протиставити або удосконалити одну з них за рахунок іншої. При цьому російські дослідники віддають перевагу формаційній, а вітчизняні – цивілізаційній концепції.

Прогностичний потенціал концептів К. Маркса і А. Тойнбі полягає у своєрідному передбаченні тенденцій, котрі мають місце у сучасному світі. Марксова періодизація у загальних рисах близька до теорії постіндустріального суспільства, а остання стадія розвитку – комунізм – у цьому контексті співпадає у найбільш загальних рисах із постіндустріальною інформаційною епохою, де вирішальну роль відіграє інформація, а не примусова праця. У цивілізаційній концепції А. Тойнбі передбачає об'єднання людства у єдину світову цивілізацію на основі спільних духовних цінностей, що нагадує сучасні процеси глобалізації.

Дані концепти є цінними при дослідженні української історії. Економічний розвиток нашої країни пояснює концепт азійського способу виробництва, а цивілізаційна теорія визначає особливості духовно-культурного розвитку і доцільність обрання зовнішньополітичних векторів.

ВИСНОВКИ

У процесі даного дослідження, виходячи із запропонованого в роботі тлумачення концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі, було здійснено рефлексію змісту даних категорій в історико-філософському контексті. Підбиваючи підсумки, можна зробити наступні висновки:

1. Визначено методологічні засади та ідейні джерела рефлексії концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі, що ґрунтуються на філософських працях, присвячених історії філософії та методології науки. Окрім філософських і загальнонаукових методів, дисертантка звертався до методологічної бази, використаної у роботах К. Маркса і А. Тойнбі. Великий спектр тлумачень змісту досліджуваних категорій пов’язаний із значною кількістю наукових дискусій з приводу їх конотацій. Визначено ті риси вищезгаданих концептів, які сприяють об’єднанню категорій “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі у єдине семантичне поле, що становить підґрунтя дослідження.

2. Установлено, що історико-філософськими ретроспективами концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі слугували соціально-ідеологічні чинники, котрі визначали “дух епохи”, а також здобутки і надбання суспільної думки, які становили ідейно-джерельну базу конституювання вищезгаданих категорій. Історико-філософськими перспективами даних концептів є особливості інтерпретації їх змісту і визначення місця в історичному процесі. Концепт азійського способу виробництва був об’єктом дискусій у 20 – 80-х роках, проте питання щодо сутності і доцільності його вживання залишилось відкритим. Сьогодні науковці звертаються до Марксової категорії у контексті формування нового підходу до розуміння формаційної періодизації суспільно-історичного розвитку, а також у ракурсі визначення її співвідношення із цивілізаційною концепцією. Історико-філософський аналіз концепту “азійський спосіб виробництва” К. Маркса

проводився паралельно із філософською рефлексією концепту “цивілізація” А. Тойнбі. Цивілізаційний підхід до розуміння суспільного розвитку визначає дискретною одиницею історії окремі локальні соціокультурні утворення – цивілізації, які проходять конкретні стадії розвитку і взаємодіють у просторі і часі.

3. Доведено ізоморфізм змісту концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі, що проявляється у взаємному переході ключових ознак однієї категорії в іншу і робить можливим взаємне співвідношення їх як рекурсивних систем. Така семантична подібність пояснюється наступними твердженнями: категорії “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі є монадами історичного руху і вживаються для позначення більш високого рівня розвитку суспільства у порівнянні з первісним колективом. Східні цивілізації за економічними і суспільно-політичними ознаками є соціокультурними утвореннями азійського способу виробництва, оскільки розвиваються традиційним шляхом. Звідси можна стверджувати, що Марксова схема суспільно-економічних формацій є окремим випадком цивілізаційної теорії А. Тойнбі, яка тлумачила історичний процес як розвиток і взаємодію у просторі і часі окремих цивілізацій. Формаційна концепція є логічною конструкцією історії європейських країн, на прикладі яких К. Маркс довів закономірність переходу людства до формації вільної індивідуальності – комунізму. Решта цивілізацій визначалися як азійський спосіб виробництва. З огляду на це, обидві схеми періодизації суспільного розвитку мають спільну фокусну точку, що об’єднує їх у єдине смислове поле – ізоморфізм категорій “азійський спосіб виробництва” і “цивілізація”.

4. У ході аналізу варіантів сучасної інтерпретації формаційного і цивілізаційного підходів до розуміння історії систематизовано версії їх сучасної деконструкції. Виокремлено дві наукові позиції стосовно даної проблеми. Перша – конфронтаційна – наголошує на принциповій іншості двох схематичних моделей суспільного розвитку та недоцільності їх співвідношення;

друга – узгодженості – пропонує варіанти об'єднання цивілізаційної та формаційної концепцій на основі спільних рис і утворення нового універсального методологічного підходу до розуміння історії. Доведено, що жодна з окреслених схем не спроможна адекватно і логічно показати закономірності всесвітньо-історичного розвитку. Постає необхідність їх діалектичного синтезу на основі спільних концептуальних засад, якими є концепти “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі.

5. Показано футурологічний потенціал цивілізаційної і формаційної концепцій, що актуалізує їх використання у сучасних історичних дослідженнях. Прогностичне значення окреслених методологічних підходів виявляється у своєрідному передбаченні результатів глобалізаційних процесів сучасності і переходу людства до інформаційного суспільства. Проведено паралелі між формаційною і цивілізаційною схемами періодизації суспільно-історичного розвитку та теорією постіндустріального суспільства. К. Маркс зазначав про неминучість встановлення комунізму, тобто постеконічної формації вільної індивідуальності, де головною цінністю буде інформація, А. Тойнбі – про єдину макроцивілізацію, що об'єднується на основі духовно-культурної спадщини людства. Даний прогноз є виправданим лише за умов поєднання формаційної і цивілізаційної теорій, оскільки сучасна глобалізація охоплює не лише політичні та соціально-економічні, але і духовно-культурні фактори.

6. Визначено евристичний потенціал категорій “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі для осмислення історії України та оновлення її методологічної бази. Історичний розвиток українських земель виходить за межі формаційного і цивілізаційного тлумачення, оскільки є складним багатофакторним соціокультурним процесом. Дані концепти схематично відображають усі важливі аспекти суспільного руху в історичній ретроспективі і свідчать про унікальність подальшого шляху розвитку. Наша країна належить до цивілізацій, що мають дочірні зв'язки із цивілізацією-праматір'ю і цивілізацією-наступницею, тобто є афільованим суспільством, інтегралом афільацій. Це, у свою чергу, зумовлює унікальну історичну долю:

українські землі, маючи духовно-культурний зв'язок з еллінським світом, породили суспільство азійського способу виробництва (російську ортодоксальну цивілізацію з центром у Москві), а відтак Україна є носієм рис західного і східного соціокультурних типів, адаптованих на національному ґрунті. Історико-філософська рефлексія концептів “азійський спосіб виробництва” К. Маркса і “цивілізація” А. Тойнбі виявила наукову цінність категорій для досліджень у галузі української історії.

7. У дисертації встановлено, що на сучасному етапі розвитку українського суспільства актуалізується необхідність запозичення досвіду сусідніх країн та його адаптація на національному ґрунті. Глобалізаційні процеси сьогодення актуалізують необхідність вибору зовнішньополітичного вектору кожної країни, що визначається особливостями соціально-економічного, політичного та духовно-культурного розвитку. Необхідно брати до уваги як позитивні, так і негативні наслідки входження до світового глобального простору, адже паралельно з визначними здобутками постіндустріального суспільства існує загроза успадкування породжених ним негативних тенденцій, а саме криз і катастроф техногенної цивілізації. Для України найбільш правильною є орієнтація на євроінтеграцію, проте позитивний ефект для розвитку нашої держави матиме вдале поєднання здобутків і досягнень сусідніх народів та опора на власний культурно-історичний досвід. Лише такий унікальний шлях забезпечить нашій країні побудову сучасного техногенного суспільства на основі верховенства права і демократії.

Подальші наукові розвідки повинні бути спрямовані на дослідження доцільності використання концепту “азійського способу виробництва” К. Маркса для вивчення історії сучасних країн Азії, Африки і Латинської Америки, а також особливостей їх включення у процеси світової глобалізації. Актуальною є проблема використання для філософського осмислення сучасної історії категорії “локальна цивілізація” та її співвідношення із поняттям “глобальна цивілізація”, а також детальний аналіз таких явищ, як “позитивна глобалізація”, взаємообмін між культурами Сходу та Заходу, наслідки

загострення антагоністичного протистояння двох макроцивілізацій. Важливим напрямом дослідження є питання розробки нового комплексного методологічного підходу до вивчення світової та вітчизняної історії на основі досліджених нами концептів та подальші історико-філософські пошуки у даному контексті.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Авдиев В. Рабовладение на Древнем Востоке / В. Авдиев // История в средней школе. – 1934. – № 2. – С. 12–20.
2. Аксьонова В. Метафізичний дискурс у контексті цивілізаційного розвитку України / В. Аксьонова, І. Скловський // Перспективи. – 2008. – № 4. – С. 3–9.
3. Алексеев Ю. Лекція 4. Специфіка історичної науки. Періодизація та цивілізаційний підхід до осмислення історичного процесу / Ю. Алексеев // Вступ до історії: Курс лекцій: Методологічні засади історичної науки у світлі сучасних соціокультурних, філософських та історичних досліджень. – К. : КІСУ, 2001. – Вип. 1. – С. 47–67.
4. Алексеева Н. Диалог цивилизаций: Восток – Запад / Н. Алексеева, А. Сёмушкин // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 173–177.
5. Андреева О. Дослідження концепту цивілізаційного підходу з точки зору політичного пізнання / О. Андреева // Політологічний вісник. – 2009. – № 41. – С. 54–63.
6. Андрущенко Т. Теоретико-методологічні засади та історичні спроби аналізу цивілізацій: від Платона до Маркса / Т. Андрущенко // Гілея. – 2009. – Вип. 18. – С. 220–226.
7. Андрущенко Т. Зближення цивілізацій в епоху глобалізації: можливості реальні і абстрактні / Т. Андрущенко // Гілея. – 2009. – Вип. 27. – С. 314–321.
8. Афанасьев О. Чи достатнім є формаційний підхід у курсі соціальної філософії? / О. Афанасьев // Філософські пошуки. – 1998. – Вип. I (V – VI) – С.355–357.
9. Барг М. Цивилизационный подход к истории: дань конъюнктуре или требование науки? / М. Барг // Коммунист. – 1991. – №3. – С. 27–35.
10. Баскин М. Монтескье / М. Баскин. – М. : Мысль, – 1965. – 190 с. (Мыслители прошлого).
11. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество [Електронний ресурс] / Д. Белл. Режим доступу до тексту: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/51994>.

12. Бергсон А. Два источника морали и религии / А.Бергсон; пер. с фр., послесловие и примечания А. Гофмана. – М. : “Катон”, 1994.–384 с. (История философии в памятниках).
13. Бердяев Н. Самопознание: Сочинения. / Н. Бердяев. – М.: Изд-во Эскимо; Харьков : Изд-во Фолио, 2005.–640 с. (Антология мысли).
14. Білан С. Формацийний і цивілізаційний підходи до історії / С. Білан // Гуманітарний вісник. – 2006. – Вип. 24. – С. 185–199.
15. Бредун І. Розвиток концепції локальних цивілізацій і правова культура / І. Бредун // Образи часу – Образи світу. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – 2008. – № 813. – С. 203–207.
16. Буданова В. В основі концепції історії стародавнього світу – цивілізаційний підхід: (Змістові лінії курсу) / В. Буданова // Історія в школах України: Науково-методичний журнал. – 2005. – № 2. – С. 24–27.
17. Варга Е. Очерки по проблемам политэкономии капитализма. – М. : Политиздат, 1965. – 383 с. (Академия наук СССР. Институт мировой экономики и международных отношений).
18. Василенко Ю. Схематизм і схеми історичного процесу / Ю. Василенко // Вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Розділ II. Соціальна філософія та філософія історії. – 2008. – № 12. – С. 95–100.
19. Васильев Л. История Востока: В 2 т. [Учеб. по спец. „История”]. / Л. Васильев. – М. : Высш. шк., 1998. – 495 с.
20. Васильев Л. Что такое “азиатский” способ производства? / Л. Васильев // Народы Азии и Африки. – 1988. – № 3. – С. 65–75.
21. Васильева Л. Философия развития цивилизаций / Л. Васильева // Социально-гуманитарные знания. – 2005. – № 1. – С. 108–119.
22. Вашкевич В. Феномен історичного процесу: соціально-філософський аналіз / В. Вашкевич // Гілея. – 2009. – Вип. 18. – С. 156–163.
23. Виноградов Г. Росія та Україна на рубежі XVII – XVIII століть: відносини “дочірньої” і “пасербницької” цивілізації (в контексті концепції А. Тойнбі) / Г. Виноградов, В. Головка // Нива знань. – К., 1997. – № 4: Україна

і Росія: досвід історичних зв'язків та перспективи співробітництва. – С. 163–166.

24. Від “третього шляху” до “євразійських пріоритетів” (від редакції) // Політична думка. – 1995. – № 2 – 3. – С. 71–73.

25. Віттфогель К. Концепция Восточного общества [Електронний ресурс] / Режим доступу до тексту: http://sociolog.in.ua/view_person.php?id=228

26. Wittfogel K. The Ruling Bureaucracy of Oriental Despotism: A Phenomenon that Paralyzed Marx / K. Wittfogel // The Review of Politics. – 1952. – No 15. Vol. 3. – P. 350 – 359.

27. Волик Н. Теорія марксизму – це прометеїв вогонь чи вогонь пекла: за і проти / Н. Волик // Філософські семінари. – 2011. – Вип. 8. – С. 140–142.

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

29. Воробьёва О. “Между прошлым и настоящим”: типы дискурсов в творчестве А. Тойнби / О. Воробьёва // Наукові записки з української історії: Збірник наукових статей. – Переяслав-Хмельницький, 2004. – Вип.15. – С. 238–249.

30. Ганчев П. Глобализация цивилизации и необходимость новой формы философии / П.Ганчев // Вопросы философии. – 2007. – № 8. – С.160–165.

31. Гарнет У. Українське питання та майбутнє Росії / У. Гарнет // Політична думка. – 1994. – № 4. – С. 71–79.

32. Гегель Г. Философия истории / Г. Гегель; пер. А.М. Водена. – М. : Соцэкгиз, – 1935. – 470 с. (Сочинения; т. 8).

33. Гердер И. Идеи к философии истории человечества. / И. Гердер. – М.: Наука, 1997.–703 с.

34. Гецко Ю. Цивілізаційний підхід в українській історичній науці / Ю. Гецко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства / Науково-дослідний інститут українознавства. – К., 2008. – Т. 20. – С. 302–308.

35. Глотов Б. Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу. Автореферат на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. – Дніпропетровськ, 2008. – 32 с. (Дніпропетровський національний університет імені О. Гончара).

36. Годельє М. Азиатский способ производства: стимулирующий концепт с ограниченным аналитическим значением / М. Годельє // Общество, среда, развитие. – 2007. – № 1. – С. 3–18.

37. Годельє М. Понятие азиатского способа производства и марксистская схема развития общества / М. Годельє // Народы Азии и Африки. – 1965. – № 1. – С.102–104.

38. Гончаревський В. Структура цивілізаційної побудови А. Дж. Тойнбі / В. Гончаревський // Вісник Київського національного університету імені Т. Шевченка. Історія. – 2007. – №91 – 93. – С.136–139.

39. Гончаревський В. Вплив західноєвропейської історичної думки на формування цивілізаційного підходу в сучасній українській історичній науці / В. Гончаревський // Соціальна історія. Науковий збірник. – 2008. – Вип. IV. – С. 157–165.

40. Гончаревський В. Дослідження середньовічної історії України у контексті використання цивілізаційного підходу в сучасній вітчизняній історіографії / В. Гончаревський // Вісник Академії праці і соціальних відносин Федерації профспілок України. – № 4 (51). – С. 98–102.

41. Гончаревський В. Україна в процесі європейської інтеграції: цивілізаційний вимір в сучасній вітчизняній історіографії / В. Гончаревський // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. – Вип. 27. – К. : УНІСЕРВ, 2008. – С.82–88.

42. Гончаревський В. Парадокс і гармонія філософсько-історичних поглядів А. Тойнбі / В. Гончаревський // Збірник наукових праць / Харківський національний університет імені Г. Сковороди. Серія “Історія та географія”. – 2005. – Вип.18. – С. 36–41.

43. Гончаренко І. Формування цивілізацій А. Тойнбі у сучасному прочитанні / І. Гончаренко // Актуальні проблеми міжнародних відносин. Випуск 75 (Частина II). – 2008. – С. 190–199.

44. Гусейнов Э. Сравнительный анализ учений о формации и цивилизации / Э. Гусейнов // Аспирант и соискатель. – 2009. – № 1. – С. 40–46.

45. Данилевский Н. Россия и Европа / Н. Данилевский; сост., послесловие и комментарии С. Вайгачева. – М. : Книга, 1991. – 574 с. – (Историко-литературный архив).

46. Диалог украинской и русской культур: Материалы междунар. научн.-практ. конф. (24 – 25 окт. 1996 г.). Укр. об-во русской культуры “Русь”. – К., 1997. – 234 с.

47. Діалог культур: Україна в світовому контексті: Матеріали перших міжнар. філос.-культурол. читань: Міжвуз. Збірник наук. праць. – Львів : Каменярь, 1996. – Вип. 1. – 175 с. – Вип. 2. – 180 с.

48. Дилигенский Г. “Конец истории” или смена цивилизаций? / Г. Дилигенский // Цивилизация. – 1993. – Вып.2. – С.44–62.

49. Дискуссия об азиатском способе производства: По докладу М. Годеса. Издание 2-е. – М. : Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2009. – 184 с. (Размышляя о марксизме).

50. Дьяконов И. Проблемы собственности. О структуре общества Ближнего Востока до середины II тыс. до н. э. / И. Дьяконов // Вестник Древней Истории. – 1967. – №4. – С.13–35.

51. Енгельс Ф. Походження сім'ї, приватної власності і держави. У зв'язку з дослідженнями Льюїса Моргана. / Енгельс Ф. – К. : Політвидав України, 1981. – 186 с.

52. Ерасов Б. Цивилизации: Универсалии и самобытность / Б. Ерасов; [Отв. ред. Н. Зарубина]. – М. : Наука, 2002. – 524 с.

53. Ерасов Б. Социальная культурология: учеб [для студ. вузов] / 3-е изд., доп. и перераб. – М. : Аспект Пресс, 2000. – 591с.

54. Залізник Л. Минуле та майбутнє Східної Європи очима А. Тойнбі / Л. Залізник // Україна: людина, суспільство, природа. Третя щорічна наукова конференція, присвячена 400-й річниці народження і 350-й річниці смерті Петра Могили. Тези доповідей. – К. – 23 – 24 січня 1997. – С. 9–11.

55. Ильин Г. Рабство и Древний Восток / Г. Ильин // Народы Азии и Африки – 1973. – № 4. – С. 51–60.

56. Ільїн В., Кулагін Ю. Філософія: Підручник: В 2ч. – Ч. II. Актуальні проблеми сучасності / В. Ільїн, Ю. Кулагін. – К. : “Альтерпрес”, 2002. – 480 с.

57. Иноземцев В. Теория постиндустриального общества как методологическая парадигма российского обществоведения / В. Иноземцев // Вопросы философии. – 1997. – № 10. – С. 29–45.

58. Ионов И. Проблема сравнительного анализа изучения цивилизаций в национально-историческом контексте / И. Ионов // Цивилизация. – 1993. – Вып.2. – С. 134–147.

59. Ионов И. Функции цивилизационного сознания / И. Ионов // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. – 2008. – Вип. 3. Частина I. – С.26–44.

60. История цивилизации: цивилизационный процесс: учебное пособие / За ред. Ю. Кожурина. Мордовский государственный педагогический институт – Саранск, 2000. – 186 с.

61. Йосипенко С. Філософія історії в історико-філософському дослідженні / С. Йосипенко // Філософська думка. – 2007. – №1. – С. 3–14.

62. Канівець Б. Спосіб дії понять “виклик” і “відповідь” в історіософії А. Тойнбі / Б. Канівець // Вісник Житомирського державного університету імені І. Франка. – 2008. – № 42. – С. 3–7.

63. Канівець Б. Філософія історії А. Тойнбі: співвідношення свободи і закономірності в історії / Б. Канівець // Вісник Київського національного університету імені Т. Шевченка. – 2010. – Вип. 99. – С. 9–13.

64. Карпова Л. Становление теоретических и методологических основ концепции локальных цивилизаций / Л. Карпова // Научный вестник МГТУ ГА серия История, философия, социология. – 2005. – № 95 (13). – С. 74–78.

65. Качановский Ю. Рабовладение, феодализм или азиатский способ производства? Спор об общественном строе древнего и средневекового Востока, доколониальной Африки и доколумбовой Америки / Ю. Качановский. – М. : “Наука” Главная редакция восточной литературы, 1971. – 287 с. (Академия наук СССР Институт востоковедения).

66. Келле В. Соотношение формационного и цивилизационного подходов к анализу исторического процесса / В. Келле // Цивилизация. – 1993. – Вып.2. – С. 26–34.

67. Киссель М. Джамбаттиста Вико / М.Киссель. – М. : Мысль, 1980. – 197 с. – (Мыслители прошлого).

68. Климова Г. Цивилизация как социальное качество общества / Г. Климова // Харківський національний університет імені В. Каразіна. Вісник. Серія Філософія. Філософські перипетії. – 2001. – № 53. – С. 105–108.

69. Ковалёв А. Ещё раз о формационном и цивилизационном подходе / А. Ковалёв // Общественные науки и современность. – 1996. – № 4. – С. 97–108.

70. Корецкий В. Глобализация и марксистский взгляд на всемирно-исторический процесс / В. Корецкий // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2007. – № 2. – С.18–26.

71. Костомаров Н. Две русские народности. – Бюро пропаганды худ. лит. Союза писателей Украины. – К. : Майдан, 1991. – 72 с.

72. Корякин В. Цивилизационный и формационный подход к истории: возможен ли синтез? / В. Корякин // Личность, культура, общество. – 2009. – Том XI. Вып.3 (№50). – С. 341–348.

73. Космина В. Проблема когерентності історичного процесу і методологія історії / В. Космина // Схід. – 2010. – № 1. – С. 87–91.

74. Космина В. Методологічні контроверзи “Дослідження історії” А. Тойнбі / В. Космина // Український історичний журнал. – 2007. – Вип. 5. – С. 145–158.

75. Космина В. Глобалізація і зіткнення цивілізацій / В. Космина // Світова цивілізація і міжнародні відносини. – 2002. – № 1 (3). – С. 37–48.

76. Космина В. Історичний факт у цивілізаційному аналізі історії / В. Космина // Історичний журнал. – 2008. № 1. – С. 47–62.

77. Космина В. Органіцистська методологія в теоріях локальних цивілізацій / В. Космина // Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини. – 2007. – Вип. 18. – С. 34–40.

78. Кравченко П. Вітчизняний культурно-історичний досвід у системі сучасного державотворення (Соціально-філософські аспекти). – К. : ГЕНЕЗА, 2001. – 332 с.

79. Кравченко П. Цивілізаційна самоідентифікація українців у порівняльному аспекті “Схід – Захід” / П. Кравченко // Філософські семінари. – 2011. – Вип. 8. – С. 76–88.

80. Крадин Н. Современные проблемы теории всемирно-исторического процесса / Н. Крадин // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, философия. – 2007. – Т. 6. – № 1. – С. 113–124.

81. Кремень В. Україна в геополітичному просторі: об’єктивні тенденції і суб’єктивні очікування / В. Кремень // Політика і час. – 1993. – № 10. – С. 17–22.

82. Круш П. Цивілізаційний підхід у дослідженні проблеми регулювання сучасної економічної системи / П. Круш // Формування ринкових відносин в Україні. – 2006. – № 6 (60) – С. 36–41.

83. Кузьо Т. Європа чи Євразія? Стратегія для України / Т. Кузьо // Розбудова держави. – 1996. – № 6. – С. 14–16.

84. Кульчицький С. Як орієнтуватися в плинні історичного часу? / С. Кульчицький // Історія та правознавство. – 2010. – № 14. – С. 2–5.

85. Кульчицький Я. Цивілізаційний підхід до порівняння сучасних еколого-економічних систем / Я. Кульчицький // Науковий вісник. – 2005. – Вип. 15.3. – С. 175–179.

86. Кучменко Б. Пошуки духовного оптимізму в соціально-політичній філософії Арнольда Тойнбі (історіографічний огляд) / Б. Кучменко, Е. Кучменко // Наукові записки. Історичні науки – 2008. – Т. 78. – С. 62–67.

87. Левандовський В. “Захід” і “Схід” як опозиція в європейській соціальній філософії: концепт “орієнтального деспотизму” / В. Левандовський // Політологічні читання. – 1995. – № 2. – С. 3–47.

88. Левандовський В. Україна і Росія як опозиція “Захід – Схід” в європейській соціальній філософії (середина ХІХ – перша третина ХХ століття): Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – К., 1994. – 21 с.

89. Любутин К. Основания философии истории Маркса / К. Любутин, П. Кондрашов // Свободная мысль-XXI. – 2007. – № 6. – С.139–148.

90. Лях В. В пошуках альтернативного майбутнього / В. Лях // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №. 6. – С. 28–35.

91. Мак-Нил В. Цивилизация, цивилизации и мировая система / В. Мак-Нил // Цивилизация. – 1993. – Вып.2. – С. 18–26.

92. Маркс К. Критика Готської програми / К. Маркс [Передм. Ф. Енгельса]. – К. : Політвидав України, 1978. – 48 с.

93. Маркс К. Форми, що передують капіталістичному виробництву / К. Маркс, Ф. Енгельс // Твори пер. з 2-го рос. вид. – К. : Політвидав України. Т.46. – Ч.1. – 1982. – 515с. (Ін-т історії партії при ЦК Компартії України – філіал Ін-ту марксизму-ленінізму при ЦК КПРС).

94. Маркс К. Метод політичної економії / К. Маркс, Ф. Енгельс // Твори пер. з 2-го рос. вид. – К. : Політвидав України. Т.46. – Ч.1. – 1982. – 515с. (Ін-т історії партії при ЦК Компартії України – філіал Ін-ту марксизму-ленінізму при ЦК КПРС).

95. Маркс К. До критики політичної економії / К.Маркс; пер. з першого нім. вид. за ред. Д.Рабіновича. – К. : Партвидав ЦК КП(б)У, 1935. – 286с.
96. Маркс К. Немецкая идеология. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1988. – 574 с. – (Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС).
97. Маркс К. Майбутні результати британського панування В Індії / К.Маркс, Ф.Енгельс; пер. З 2-го рос. вид. – К. : Політвидав України. Т.9. – 1962. – 674 с. (Ин-т історії партії при ЦК Компартії України – філіал Ін-ту марксизму-ленінізму при ЦК КПРС).
98. Марцинюк І. Проблеми сучасної української історіографії в контексті концепції світової історії Арнольда Тойнбі / І. Марцинюк // Історична наука на порозі ХХІ ст.: підсумки та перспективи. – Х. – 1995. – С. 143–148.
99. Масаев М. Научная парадигма и интервальный метод: соотношение. Понятие парадигмального образа в философии истории / М. Масаев // Культура народов Причерноморья. – 2001. – №. 21. – С. 210–221.
100. Масалов О. Соборність та цивілізація / О. Масалов // Гілея. – 2009. – № 27. – С. 139–146.
101. Махаматов Т. О диалогe цивилизаций / Т. Махаматов // Вестник Финансовой академии. – 2007. – № 1. – С. 109–115.
102. Мейман М., Сказкин С. К вопросу о непосредственном переходе к феодализму на основе разложения первобытнообщинного способа производства / М. Мейман, С. Сказкин // Вопросы истории. – 1960. – № 1.–С. 75 – 99.
103. Мельник А. Інтерпретація історії в українській філософсько-освітній думці / А. Мельник // Філософія освіти. – 2005. – № 2. – С. 152–161.
104. Мерло-Понти М. Временность. [Електронний ресурс]. Режим доступу до тексту:
http://gzvon.pyramid.volia.ua/biblioteka/kafedra_filosofii/molchanov/html.
105. Метельова Т. Місце України в загальнолюдській спільності / Т. Метельова // Розбудова держави. – 1994. – № 6. – С. 58–63.

106. Мигولاتьев А. Философия цивилизации / А. Мигولاتьев // Социально-философские знания. – 2004. – №1. – С. 108–126.

107. Мирошников О. Этнокультурные проблемы в концепциях А. Тойнби и Л. Гумилёва: сравнительный анализ / О. Мирошников // Гуманітарні науки: Науково-практичний журнал. – 2004. – № 1. – С. 164–170.

108. Мишечкін Г. Теоретико-методологічна база української історичної науки: на шляху оновлення (90-ті рр. ХХ – початок ХХІ ст.) / Г. Мишечкін // Схід. – 2008. – С.123–125.

109. Морган Л. Древнее общество / Л. Морган; пер с англ. под ред М.О.Косвена. – Л. : Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934. – 352с. (Научно-исследовательская ассоциация Ин-та народов Севера ЦИК СССР; Материалы по этнографии; т. 1).

110. Мотрошилова Н. Варварство как оборотная сторона цивилизации / Н. Мотрошилова // Вестник Моск. ун-та. Сер.7. Философия. – 2006. – №4. – С.49–60.

111. Муза Д. К вопросу о кризисе современной цивилизации / Д. Муза // Ноосфера. – 2002. – Вып. 1. – С. 93–98.

112. Муза Д. Евразийская цивилизация: идеолого-теоретический фантом или историческая реальность? / Д. Муза // Ноосфера і цивілізація. – 2005. – Вып. 2 (5). – С. 62–73.

113. Муза Д. Восточнохристианская цивилизация: инварианты политического порядка существования / Д. Муза // Ноосфера і цивілізація. – 2007. – Вып. 5 (8). – С. 61–74.

114. Муза Д. Проект Восточнохристианской цивилизации: попытка историологической концептуализации / Д. Муза // Практична філософія. – 2009. – № 2. – С.147–159.

115. Мун А. Сущность концепции “восточного общества” К. А. Виттфогеля и ее истоки / А. Мун // Известия Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена. – 2009. – № 101. – С. 27–34.

116. Никифоров Н. Восток и всемирная история / Н. Никифоров. – М. : “Наука” Главная редакция восточной литературы, 1975. – 350 с. – (Академия Наук СССР Ин-т востоковедения).

117. Никольский Н. Частное землевладение и землепользование в Древнем Двуречье (К истории Вавилонско-ассирийского общества в III – I тыс. до н.э.) / Н.М. Никольский. – Минск : Изд-во АН БССР, 1948. – 159 с. (АН БССР Ин-т истории).

118. Никольский Н. К какой общественно-экономической формации принадлежит общество Древнего Востока / Н. Никольский // История в средней школе. – 1934. – № 2. – С. 4–11.

119. Никольский Н. Рабство в Древнем Двуречье / Н. Никольский // Вестник древней истории. – 1941. – № 1. – С. 45–63.

120. Нуреев Р. Сравнение экономических систем во времени: формационные подходы к анализу / Р. Нуреев // Экономический вестник Ростовского государственного университета. – 2010. – Т.8. – №1. – С.130–139.

121. Павленко Ю. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник [для студ. гуманітарних факультетів вищ. навч. закл.] / Ю.В. Павленко. – К. : Либідь, 1996. – 360 с.

122. Павленко Ю. Три підходи до розуміння світового історичного процесу / Ю. Павленко // Політична думка. – 1997. – № 1. – С. 151–164.

123. Пантин В. Ритмы общественного развития и переход к постмодерну / В. Пантин // Вопросы философии. – 1998. – № 7. – С. 3–13.

124. Пантин И. Марксизм: историческое самопознание / И. Пантин // Вопросы философии. – 2009. – № 7. – С. 12–24.

125. Парахонський Б. Південно-східний вектор / Б. Парахонський // Політика і час. – 1998. – № 3. – С. 3–6.

126. Пасько І. Громадянське суспільство і національна ідея. (Україна на тлі європейських процесів. Компаративні нариси.) / І. Пасько, Я. Пасько. – Донецьк : ЦГО НАН України, УКЦентр, 1999. – 184 с.

127. Пахомов Ю. Цивілізаційні виклики і сучасна Україна / Ю. Пахомов // Політична думка. – 1997. – № 1. – С. 165–172.

128. Пилипенко Г. Формацийний і цивілізаційний підходи: методологічні проблеми застосування / Г. Пилипенко // Академічний огляд / Academy Review 2007. – № 1. – С.5–9.

129. Поляков А. Цивилизация как социальная система: теория, типология и метод / А. Поляков // Вопросы истории. – 2007. – № 11. – С.52–63.

130. Попков Ю. Евразийская цивилизационная общность народов: ценности и константы развития / Ю. Попков, Е. Тюгашев, Х. Цоохуу, Х. Цэдэв // Гуманитарные науки в Сибири. – 2007. – № 3. – С. 91–95.

131. Попович М. Європа – Україна – праві і ліві / М. Попович. – К. : Центр громадян. просвіти “Київське братство”, 1996. – 108 с.

132. Пристанский И. Цивилизационный и формационный подходы в науке истории государства и права: достоинства и недостатки / И. Пристанский // Вестник Московского университета. Серия 11. Право. – 2007. – № 6. – С. 44–46.

133. Потапенков А. Культура и цивилизация в историко-философском контексте / А. Потапенков, В. Потапенков // Культура народов Причерноморья. – 2005. – № 69. – С. 132–136.

134. Ракитов А. Цивилизация, культура, технология и рынок / А. Ракитов // Вопросы философии. – 1992. – № 5. – С. 3–15.

135. Рашковский Е. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби (опыт критического анализа). – М. : Изд-во “Наука”, 1976. – 196 с. (Академия наук СССР Институт Востоковедения).

136. Рашковский Е. Цивилизационная теория: познание истории – познание современности / Е. Рашковский // Мировая экономика и международные отношения. – 2008. – № 8. – С.76–84.

137. Рашковский Е. Цивилизационная теория: познание истории – познание современности / Е. Рашковский // Мировая экономика и международные отношения. – 2008. – № 9. – С.84–88.

138. Реєнт О. Сучасна історична наука в Україні: шляхи поступу. / О. Реєнт // Український історичний журнал. – 1999. – № 3. – С.3 – 22.
139. Россия и Запад: взаимодействие культур. (Материалы “круглого стола”) // Вопросы философии. – 1992. – № 6. – С. 3–49.
140. Руденко Р. До питання про цивілізаційний підхід в історії / Р. Руденко // Матеріали Всеукраїнської наукової конференції “Формування національних і загальнолюдських цінностей в українському суспільстві”. – Харків, 2006. – С. 277–279.
141. Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення / М. Рябчук. – К. : Критика, 2000. – 303 с.
142. Сайко Э. Методологические аспекты стадияльного подхода к изучению цивилизации как явления всемирно-исторического процесса / Э. Сайко // Цивилизация. – 1993. – Вып.2. – С. 102–111.
143. Селезнёв А. Всемирно-исторический процесс как взаимодействие цивилизаций / А. Селезнёв // Философия и общество. – 2003. – № 4 (33). – С. 5–15.
144. Селезнёв А. Всемирно-исторический процесс: общественно-экономические формации, цивилизации и межформационные революции / А. Селезнёв// Философия и общество. – 2005. – № 2. – С. 18–38.
145. Семенов Д. Цивілізаційний підхід в історичній регіоналістиці (на прикладі співпраці між країнами Східної Європи та Латинської Америки в 1990-ті роки.) / Д. Семенов // Схід. – 2009. – № 9 (100). – С. 93–97.
146. Семёнов Ю. Социальная философия А.Тойнби: Критич. Очерк / Ю.Семёнов. – М. : Наука, 1980 – 200 с. – (АН СССР, Ин-т философии).
147. Сен-Симон К.-А. Избранные сочинения: в 2-х т. – Т. 1. / К.-А. Сен-Симон; пер. с франц. под ред. и коммент. Л.С.Цвейтлина. Вступ ст. В. Волгина. – М. – Л. : Изд-во АН СССР, 1949. – 467с. (АН СССР).
148. Сидорук В. Теорія цивілізацій А. Тойнбі / В. Сидорук // Географія та туризм: науковий збірник. – 2007. – Вип. 1. – С. 146–149.

149. Синенко Ю. О соотношении формационного и цивилизационного подходов к типологии государства / Ю. Синенко // Закон и право. – 2007. – № 4. – С. 97–98.

150. Синиця А. Аналітична та постмодерна парадигми дослідження філософії історії / А. Синиця // Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. – 2009. – Вип. 12. – С. 92–99.

151. Сільвестрова О. Філософський аспект поняття “штучна історія” / О. Сільвестрова // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Розділ II. Соціальна філософія та філософія історії. – 2008. – № 12. – С.118–122.

152. Скоблик В. Історія Русі-України XI – XVIII ст. у контексті міжцивілізаційних відносин (особливості тойнбіанської інтерпретації) / В.Скоблик // Український історичний журнал. – 1998. – № 5. – С.16–25.

153. Скуратівський В. Євразійський синдром / В. Скуратівський // Політична думка. – 1995. – № 2 – 3. – С. 81–88.

154. Слонов Н. Сосуществование цивилизаций как взаимная аффиляция / Н. Слонов // Вестник Поволжской академии государственной службы. – 2007. – № 13. – С. 134–139.

155. Социальная философия. Учебник. / Под общей редакцией Андрущенко В., Горлача Н. Киев-Харьков : Издательский центр “Единорог”, 2002. – 736 с.

156. Старкин Ю. Формационный подход: за и против / Ю. Старкин // Вестник Московского государственного областного университета. Серия “Философские науки”. – 2009. – № 3. – С. 153–157.

157. Старовойт І. Збіг і своєрідність західноєвропейської і української ментальностей: Філософсько-історичний аналіз / І. Старовойт. – К. – Тернопіль, 1997. – 256 с.

158. Степаненко В. Національно-державне будівництво і проблема соціокультурної ідентичності / В. Степаненко // Політологічні читання. – 1994. – № 1. – С. 3–21.

159. Стёпин В Демократия и судьбы цивилизации / В. Стёпин, В. Толстых // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 3–18.

160. Стёпин В. Философия и эпоха цивилизационных перемен / В. Стёпин // Вопросы философии – 2006. – № 2. – С. 16–26.

161. Стріха М. Українська держава і культура: спроба пошуків взаємодії на тлі світового досвіду / М. Стріха // Розбудова держави. – 1996. – № 11. – С. 50–53.

162. Струве В. Рабство в Древнейшем Сумире / В. Струве // Известия Государственной Академии Истории материальной культуры (ИГАИМК). – 1934. – Вып. 97. – С.5–30.

163. Струве В. Хеттское общество, как тип военного рабовладельческого общества / В. Струве // Известия Государственной Академии Истории материальной культуры (ИГАИМК). – 1934. – Вып. 97. – С.45–66.

164. Струве В. Понятие “азиатский способ производства” / В. Струве // Народы Азии и Африки. – 1965. – №1. – С.104–109.

165. Струве В. Наёмный труд и сельская община в Южном Междуречье конца III тысячелетия до н.э. / В. Струве // Вестник древней истории. – 1948. – № 2. – С. 13–33.

166. Стучевский И. Храмовая форма царского хозяйства Древнего Египта / И. Стучевский. – М. : ИВЛ, 1962. – 125 с. (АН СССР Ин-т народов Азии).

167. Сюре-Каналь Ж. Африка Западная и Центральная / Ж. Сюре-Каналь. – М. : ИВЛ, 1961. – 336с. (АН СССР).

168. Сюре-Каналь Ж. Традиционные общества в Тропической Африке и марксистская концепция “азиатского способа производства” / Ж. Сюре-Каналь // Народы Азии и Африки. – 1965. – №1. – С. 101–102.

169. Ткаченко І. Порівняльний аналіз цивілізаційних моделей розвитку в роботах А. Тойнбі та С. Хантінгтона / І. Ткаченко // Дослідження світової політики. Збірник наукових праць. Випуск 21. – К., 2002. – С. 219–229. (Інститут світової економіки і міжнародних відносин НАН України).

170. Тойнби А. Постигание истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А.П.; Вступ. ст. Уколовой В.И.; Закл. ст. Рашковского Е.Б. – М. :Прогресс, 1996. – 608 с. (Историческая библиотека).

171. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории: Сборник / А. Тойнби. Пер. с англ. – М. : Изд. гр. “Прогресс”: “Культура”. – СПб : “Ювента”, 1996. – 480с. – (Историческая библиотека).

172. Toynbee A. A study of History / A. Toynbee. – London etc. : Oxford university press, 1961. – Vol.8. – 627 p.

173. Toynbee A. Civilization on trail / A. Toynbee. – London etc. : Oxford university press, 1969. – 478 p.

174. Трофимова Р. “Локальные цивилизации” и взаимодействие в них культурных и экономических факторов / Р. Трофимова // Вестник Финансовой академии. – 2001. – №2. – С.43–50.

175. Тюменев А. Государственное хозяйство Древнего Шумера / А. Тюменев. – М. – Л. : Издательство Акад. наук СССР, 1956. – 518 с. (Акад. наук СССР; Ин-т истории).

176. Тюменев А. К вопросу о наёмном труде в царском хозяйстве времени III династии Ура / А. Тюменев // Вестник древней истории. – 1950. – № 1.–С. 48 – 52.

177. Унамуно М. Цивилизация и культура / М. Унамуно // Избранное: в 2-х томах. – Т. 2 – Л.: Худож. лит-ра, 1981. – С. 220–227.

178. Фомин А. Философия, рождённая войной: формирование историко-философской концепции А. Тойнби в начале 1920-х годов / А. Фомин // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – 2002. – № 9. – С. 98–119.

179. Фролов Э. Проблема цивилизаций в историческом процессе / Э. Фролов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. – 2006. – Вып. 2. – С. 96–101.

180. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33–48.

181. Хачатурян В. Н. Я. Данилевский и В. С. Соловьёв о всемирно-историческом процессе и локальной цивилизации / В. Хачатурян // Цивилизации. – 1993. – Вып. 2. – С. 166–172.

182. Цивилизационная структура современного мира. В 3-х т. / Ред. Ю.Н. Пахомов. – К. : Наукова думка, – 2006. Т.1 – 688 с., Т.2 – 692 с., Т.3. – 544. с. (Проект “Наукова книга”).

183. Цивілізація: структура і динаміка. Монографія за загальною редакцією І. Бойченка. – К. : Купріянова, 2003. – 445 с. (Інститут філософії імені Г. Сковороди Національної академії наук України, Київський інститут бізнесу та технологій, Київський національний університет імені Т. Шевченка).

184. Человек и общество. Основы современной цивилизации: [Хрестоматия]. – М. : Наука, 1992. – 356 с.

185. Чепиков Е. Развитие цивилизационного подхода к историческому процессу в философии истории А. Тойнби / Е. Чепиков, В. Уханов // Вестник Областного тихоокеанского государственного университета. – 2009. – № 1(12). – С. 249–256.

186. Чесноков Г. Проблема цивилизации в философии истории Арнольда Тойнби / Г.Чесноков // Вопросы философии. – 1966. – №10. – С.70–79.

187. Чёрная А. Взаимосвязь рационального и иррационального в концепции философии истории А. Тойнби / А. Чёрная // Наука. Релігія. Суспільство / Донецький державний інститут штучного інтелекту та інші. – Донецьк, 2010. – № 2. – С. 134–141.

188. Чешков М. Понимание целостности мира: в поисках неформационной парадигмы / М. Чешков // Мировая экономика и международные отношения. – 1990. – № 5. – С. 33–48.

189. Чигарева В. Цивилизационно-культурная идентичность в условиях глобализации / В. Чигарева // Известия Иркутской государственной экономической академии. – 2006. – № 5 (50). – С. 94–97.

190. Чухно А. Цивілізаційний і формаційний підходи та їх роль в економічній теорії та суспільній практиці / А. Чухно // Економіка України – 2001. – № 6. – С.39–47.

191. Шакун Н. Особливості інтерпретації історії в класичній українській філософсько-освітній думці / Н. Шакун // Філософія освіти. – 2005. – №1. – С. 229–238.

192. Шейко В. Історико-філософські аспекти феномену “цивілізація” (огляд літератури) / В. Шейко // Вісник Харківської державної академії культури. – 2001. – Вип. 6. – С.4–24.

193. Шемякин Я. Пути и условия достижения целостности цивилизационной системы / Я. Шемякин, О. Шемякина // Латинская Америка. – 2009. – № 10. – 82–101.

194. Шемякин Я. “Пограничные” цивилизации планетарного масштаба / Я. Шемякин // Латинская Америка. – 2007. – № 7. – С. 75–83.

195. Шено Ж. Дискуссия о раннеклассовых обществах на страницах журнала “La Pensee” / Ж. Шено // Вопросы истории. – 1967. – №9. – С. 192–200.

196. Шпенглер О. Закат Европы. Очерк морфологии истории. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглера. пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. Свасьяна. – М. : Наука, 1993. – 663с. (Историческая библиотека).

197. Юнг К. Аналитическая психология: Прошлое и настоящее. / К. Юнг. – М. : “Мартис”, 1997. – 310 с. (Классики зарубежной психологии).

198. Якубов Р. Україна в новій Європі? / Р. Якубов // Сучасність. – 1998. – № 7, 8. – С. 74–77.