

²⁶ Либоракина М.И. Зарубежный опыт организации местного самоуправления // Политика. – 2003–2004. – №4. – С.225–237.

²⁷ Корнієнко М. Місцеве самоврядування: життя йде, проблеми залишаються // Місцеве самоврядування: 10 років здобутків. – К., 2002. – С.27–31.

²⁸ Парог Ю.В. Реформування системи місцевого самоврядування і розвиток НДО (досвід 80–90-х років) // Наукові записки НаУКМА. – Т.21: Політичні науки. – К., 2003. – С.33–34.

²⁹ День. – 2005. – 4 березня.

The article examines methodological theoretical approaches, capable of interpretation and optimization of the processes of the present-day administrative-territorial system. The author analyses relations of the concepts «globalization» and «regionalization», «center» and «periphery», «centralization» and «decentralization», traces the hierarchy of the levels of the territory administration, suggests the mechanisms of its reformation in the context of improvement of the system of local government in Ukraine.

В.Г.Космина*

ІСТОРИЧНИЙ МЕТОД ОСВАЛЬДА ШПЕНГЛера

У статті аналізуються походження, зміст і можливості застосування в історичних дослідженнях методу порівняльної морфології історії Освальда Шпенглера. Автор доходить висновку, що цей фізіогномічний (психологічний) метод цілком логічно виник в європейській філософії історії початку ХХ ст. та окреслює рамки його застосування в історичній науці.

У добу глобалізації закономірно зростає інтерес до порівняльної історії цивілізацій. Проте широке впровадження в історичні дослідження цивілізаційного підходу гальмується в тому числі й через відсутність достатньо опрацьованої методології цивілізаційного аналізу історії. Різної у трактуванні навіть самого поняття «цивілізація» диктує необхідність спеціального вивчення методології основоположників теорії локальних цивілізацій – М.Я.Данилевського, О.Шпенглера, А.Дж.Тойнбі. Якщо в книзі М.Я.Данилевського «Росія і Європа» (1869 р.) ця теорія була викладена відносно стисло й схематично¹, то німецький філософ і культуролог Освальд Шпенглер (1880–1936 рр.) присвятив їй розробці й обґрунтуванню фундаментальну двотомну працю. Книга «Присмерк Заходу» («Der Untergang des Abendlandes»; у російському перекладі – «Закат Европы») принесла її авторові всесвітню відомість, перетворивши нікому невідомого гімназійного вчителя математики та історії на одну з найпомітніших і суперечливих постатей європейської філософії історії та культури ХХ ст.

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

* Космина Віталій Григорович – канд. іст. наук, доцент, докторант Запорізького національного університету.

Читачів вразили й сама по собі грандіозна картина всесвітньої історії, і незвичний підхід автора до її висвітлення. Перш за все приваблював сенсаційний, приголомшливий заголовок. Адже формула «присмерку Заходу» містила виведене автором з аналізу історії пророцтво (якщо не сказати – вирок) щодо майбутнього неминучого й безповоротного занепаду Заходу як окремого культурно-історичного феномена. Філософи дискутували щодо філософії та історіософії О.Шпенглера, відображеної й у підзаголовку книги – «Нариси морфології світової історії». Діапазон думок коливався від порівняння автора з Гегелем (Г.Зіммель) до звинувачень його в дилетантизмі та плагіаті². Професійні історики знаходили в книзі безліч фактологічних помилок, аналізували загальні філософсько-історичні погляди О.Шпенглера, проте досить прохолодно, якщо не вороже, ставилися до його дослідницького методу, визнання якого означало б відмову розглядати історію як науку взагалі.

Із кінця 1920-х рр. дискусії навколо «Присмерку Заходу» дещо вщухли. Але на той час ідеї книги, і передусім трактовка всесвітньої історії як історії окремих культур і цивілізацій, уже стали незаперечним фактом європейської філософії історії й певним чином визначали її обличчя. Періодично інтерес до книги поживлявся або в контексті подальшого розвитку теорії локальних цивілізацій, або у зв'язку зі спробами виявити в житті західних країн ознаки пророкованого О.Шпенглером «занепаду»³. Про працю частіше стали згадувати в 1990-х рр., коли після падіння в Європі комуністичних режимів і зникнення біполярного світу на передній план вийшли цивілізаційні відмінності між країнами, а американський політолог С.Гантінгтон висунув гіпотезу про майбутнє «зіткнення цивілізацій».

Радянське суспільствознавство виявляло увагу до творчості німецького мислителя здебільшого в контексті розгорнутої з другої половини 1960-х рр. широкої кампанії «критики буржуазної філософії історії». Офіційною наукою він характеризувався як «німецький філософ-ідеаліст, ідеолог прусського юнкерства, один із теоретичних попередників німецького фашизму», а «Присмерк Заходу» – як твір, що «мав великий успіх серед ідеологів імперіалізму»⁴. Ярлик «нациста»⁵ навіщувався, головним чином, через те, що деякі ідеї праці О.Шпенглера «Пруссацтво й соціалізм» (1919 р.) були дійсно використані націонал-соціалістами для обґрунтування їхньої ідеології⁶, хоча сам філософ реально сповідував ідеали так званої «консервативної революції», а не нацизму⁷. У 1980-х рр. при збереженні «викривальних» акцентів оцінки стали більш виваженими, а основна увага приділялася виявленню логіки в поглядах філософа та їх походження⁸.

У пострадянську добу ставлення до книги різко змінилося. На теренах колишнього СРСР вона набула великої популярності, а в Росії в різних варіантах перекладу була перевидана 6 разів (це не рахуючи двох видань першого тому ще в 1923 р.). Стало нормою відображати її зміст у підручниках із філософії історії, історії цивілізацій, культурології⁹. Погляди О.Шпенглера на історію людства та його культуру тією чи іншою мірою було розглянуто в десятках публікацій. Головним об'єктом розгляду є його теорія локальних цивілізацій, а критиці переважно піддається твердження про часову й просторову замкнутість культур. Проте «шпенглеріана», як і на Заході, складається, головним чином, із досліджень філософів та культурологів, тоді як праці істориків з аналізом історико-методологічного аспекту теорії О.Шпенглера відсутні. На тлі широкого захоплення цивілізаційним підходом до історії недостатня увага (якщо не упереджене ставлення¹⁰) щодо методу одного з його засновників є не зовсім логічною й не сприяє подоланню наявного розриву між філософським баченням історії цивілізацій і здійсненням у цій царині конкретно-історичних досліджень.

Дана стаття якраз і присвячена виявленню витоків і змісту теорії й методології О.Шпенглера, ступеня й характеру їх придатності для історичної науки та методології цивілізаційного аналізу історичного процесу.

Перш ніж характеризувати зміст і перспективи застосування історичного методу О.Шпенглера, важливо ретроспективно означити логіку його появи в контексті розвитку філософії історії. Адже численні критики О.Шпенглера 1920-х рр. указували на імена десятків «попередників», в яких він начебто запозичив ледь не всі ідеї книги. Та оскільки ніхто із критиків чи «попередників» такої ж оригінальної праці сам не створив, то логічно припустити, що вона по-своєму підсумувала еволюцію філософсько-історичної думки ХІХ – початку ХХ ст.

Що стосується об'єкта філософії рефлексії О.Шпенглера – всесвітньої історії, то кожному дослідникові впадає в око значна схожість виведеного ним образу людської історії з баченням цієї історії М.Я.Данилевським. Схожим є вже те, що обидва мислителі заперечують єдиний історичний поступ людства й саму його єдність. Для них усесвітня історія – це дискретний процес самостійного й достатньо ізольованого життя-існування окремих високих культур (у М.Я.Данилевського – культурно-історичних типів), що як живі організми проходять стадії зародження, становлення, розквіту, старіння й смерті. На стадії завершення свого культурного розвитку якраз і перебуває, мовляв, Захід. Загалом, це й усе, що можна вважати ідентичним у двох теоріях, і на підставі чого критики іноді називали О.Шпенглера епігоном М.Я.Данилевського¹¹.

В іншому ж між двома теоретичними схемами є помітні, а то й принципові відмінності. О.Шпенглер виокремлює 8 культур як «цілком дозрілих утворень»: китайську, вавилонську, єгипетську, індійську, античну, арабську (фактично об'єднану візантійсько-арабську), західну та майя, додаючи до них потенційну російську, яка «перебуває перед нами в стані виникнення»¹². Кожна культура з'являється слідом за раптовим і несподіваним пробудженням її душі, самостійно розвиває цілісний і унікальний, хоч і гомологічно рівноцінний для всіх культур комплекс характеристик, а в останні 200 років свого 1000–1200-літнього існування поступово вмирає, перетворюючись на закостенілу високо-технічну та високоорганізовану цивілізацію.

У М.Я.Данилевського йдеться про 10 культурно-історичних типів, з яких половина відтворена і в шпенглерівській схемі (єгипетський, китайський, асирійсько-вавилоно-фінікійський, індійський, германо-романський), а половина відрізняється: іранський, єврейський, грецький, римський, арабський. Кожен культурно-історичний тип виростає з етнічної природи лінгвістично споріднених народів, формується впродовж тисячоліть, закріплюється незалежною державністю й досягає цивілізації як відносно короткого періоду «цвітіння й плодоношення», коли максимально розвиває якусь із чотирьох сфер культурної діяльності (релігійну, власне культурну, політичну, суспільно-економічну), використовуючи при цьому й досягнення попередників. Після цього настає вичерпання творчих сил, старість, вимирання, і народи даного типу можуть бути лише етнографічним матеріалом («неорганічною речовиною») для якогось нового культурно-історичного типу. За М.Я.Данилевським, таким новим культурно-історичним типом, що незабаром досягне цивілізації й замінить на цій стадії «загниваючий» германо-романський тип, є слов'янський світ на чолі з Росією¹³.

Тож зовні подібні загальнотеоретичні схеми всесвітньої історії мали в обох філософів доволі відмінне змістове наповнення. Та ще суттєвіші відмінності ми побачимо в авторській методології. М.Я.Данилевський, у дусі свого часу, виходив із загальної методології соціологічного позитивізму, скріпленої організацізмом, а, по суті, метафізичним ототожненням історії й біології¹⁴. О.Шпенглер ішов до своєї теорії іншим шляхом, інакше її аргументував. Щоб зрозуміти витоки й зміст його авторського методу, треба окреслити досвід осмислення історії, накопичений європейською філософією за той майже 50-річний період, що відділяв вихід у світ «Росії і Європи» та «Присмерку Заходу»¹⁵.

Це були десятиліття складних пошуків методології, здатної забезпечити історії науковий статус, хоча труднощі в цій царині не подолані й сьогодні. Адже на відміну від решти наук, зосереджених на вивченні окремих аспектів буття людини (чи природи), історія має справу з усіма проявами людської життєдіяльності в минулому, із неосяжною масою унікальних за змістом фактів – подій, явищ, процесів. Як зазначає сучасний французький історик, «історія в принципі розглядає все, що сталося, як гідне її уваги; вона не має права обирати, обмежуватися науково пояснюваним»¹⁶. Характерною рисою всього європейського філософування було чітке розмежування суб'єкта й об'єкта, тобто дослідника й даного йому в уявленні світу як цілого, в якому належало знайти закономірні зв'язки між частинами. Класична філософія XVII–XIX ст., включаючи такі відомі імена, як І.Кант, Г.В.Ф.Гегель, К.Маркс, прагнула виявити субстанціальну основу світу, «цеглинки»-сутності його будови, а відтак об'єктивні універсальні закони, що детермінують процеси в природі, історії, мисленні. Однак у XIX ст. нові течії філософської думки поставили під великий сумнів всезагальний раціоналізм і детермінізм процесів і явищ, особливо в історії. Її докладне вивчення показувало величезну, часто вирішальну роль людської суб'єктивності. З урахуванням цієї специфіки історії мали формуватися й специфічні методи її дослідження.

Найбільшим впливом користувався позитивізм, який відмовився від спроб метафізичного (абстрактного) проникнення у всезагальну сутність речей, і намагався за зразком природничих наук виходити лише з очевидних можливостей і практичних потреб науки. Це означало, по-перше, обмежитися дослідженням тільки «позитивних» феноменів, явного, емпіричних фактів в історії; по-друге, підпорядкувати пошук завданням соціології – теоретичної науки про сучасне суспільство. Методологія, як і в природознавстві, передбачала редукцію складних явищ до найпростіших елементів, визначення закономірних причинно-наслідкових зв'язків між ними й наступне наукове пояснення природи та змісту самого явища. Класичним став обґрунтований Дж.Ст.Мілем метод, що поєднував індукцію попередніх умовиводів з емпірії, дедукцію узгоджених із ними загальних умовиводів (гіпотез) та перевірку останніх на широкому емпіричному матеріалі. Указані найпростіші елементи людської поведінки дедукувалися з почуттів задоволення й страждання (тобто прагнення першого й уникання другого), як начебто базових у психіці людини, таких, що зумовлюють сприйняття нею світу, її думки та дії. На цій підставі формулювався універсальний закон прогресу людства і його напрямок – максимальне щастя для максимальної кількості людей. Г.Спенсер на підставі взятого з ембріології закону диференціації й інтеграції дедукував «синтезуюче» пояснення процесу ускладнення суспільного життя, зокрема, еволюції людства від примітивних однорідних мандрівних колективів до надзвичайно диференційованих та інтегрованих суспільств сучасної західної цивілізації.

Ці стрижневі для позитивізму теорії прогресу значно посилювали позиції європейського лібералізму та європоцентризму й цілком узгоджувались із висунутою засновником позитивізму О.Контом теорією розвитку людської свідомості (і людської історії) як послідовного проходження трьох прогресивних стадій: теологічної (до 1300 р.), метафізичної (до 1800 р.) та позитивної (наукової). Але метод, на підставі якого вони створювалися (дедукція ключових елементів пояснення історії зі сфери іншої науки та їх універсальна зацікавленість), ґрунтувався на метафізичних уявленнях про простоту й незмінність людської природи (психіки). Він диктував занадто спрощену, однобічну, прямолінійну схему розгляду історичного процесу, яка все менше відповідала зростаючій масі емпіричних даних про специфіку історичного розвитку неєвропейських регіонів.

Інший спосіб урахування людської суб'єктивності в історії демонструвала так звана філософія життя. Її ідейним попередником вважають А.Шопенгауера, який ще на початку XIX ст. відстоював ідею, що всі індивідуальні речі та явища є окремими об'єктивами справжньої сутності світу – волі, передусім волі до життя. Але ця своєрідна річ у собі й зумовлені нею мотиви людської поведінки недосяжні для наук, їх можна лише інтуїтивно відчувати та художньо виражати. Подібної методології дотримувався наприкінці століття Ф.Ніцше, який своїм переважно інтуїтивним методом генеалогії прагнув дійти історичних витоків культури та моралі й знаходив їх у чистих життєвих силах, індивідуальній волі до влади, часто зовсім «неморальній» за більш пізніми критеріями. Вона на рівні підсвідомості визначала хід історії як безцільного становлення, але в останні століття європейської історії поступово згасала під тягарем «надлишковості» історії та все важчих цивілізаційних оков. В.Дільтей намагався перетворити філософію життя на справжню методологію всіх історичних наук – «наук про дух», адже в них «життя пізнає життя», суб'єкт ідентичний об'єктові й може розуміти його через переживання. Оскільки в людині внутрішнє переживання невіддільне від зовнішнього його вираження й саморозуміння, то дослідник, вчуваючись у тотальність зовнішніх об'єктивацій духовного світу певної культури (тексти, історичні звершення, звичаї, право, філософія, мистецтво, наука, релігія тощо) як єдиного цілого, може зрозуміти й внутрішньо пережити душевний стан їх творців. Однак вадою методу переживання є те, що суб'єкт реально переживає лише власний емоційний стан і життєвий досвід, життя своєї культури й, у кращому випадку, осягає життя як таке. Це визнав Г.Зіммель – коли дослідник співпереживає, то втрачає власне «я», а коли усвідомлює «я», то має справу вже з уявленням, а не з оригіналом. Крім того, структура психіки суб'єкта й об'єкта є занадто складною, бо включає й свідоме (цілі), і несвідоме (вплив культурного простору й афекти). Тому для нейтралізації суб'єктивності дослідника необхідні як часткове врахування емпіричних законів, так і введення в дослідження плинної історії чогось сталого, якогось метафізичного цілого як точки відліку в інтерпретації явищ.

Філософія історії баденської школи неокантіанства (В.Віндельбанд, Г.Ріккерт) заперечувала як позитивістське підпорядкування методології історії природознавству, так і її тотальну психологізацію філософією життя. Методом усіх наук про культуру, що вивчають у минулому людства суб'єктивне й унікальне, а тільки воно є дійсним, Г.Ріккерт проголосив індивідуалізуючий (або історичний) метод (на противагу узагальнюючому методу природничих наук). Він полягав у виокремленні історичного індивідуума за критерієм його справжньої цінності та встановленні сукупності тих унікальних зв'язків у ньому, що саму цю унікальність зумовлюють (решта зв'язків характеризуються на підставі узагальнень). Тож об'єктом дослідження ставала вся діяльність людей зі створення цінності, у широкому розумінні – з формування суспільством унікальної системи культури.

Якщо підсумувати надбання цих впливових філософських шкіл, що в другій половині XIX – на початку XX ст., кожна по-своєму, осмислювали специфіку історії та методи її осягнення, то слід визнати, що жодній із них ця спроба не вдалася. Тому й поразок від «конкурентів» вони не зазнали й у XX ст. мали своїх спадкоємців¹⁷. За великим рахунком вони були зацікавлені більше в пошуку аргументів для власних світоглядних позицій, аніж у всебічному аналізі світової історії (яку б цілком могли замінити література чи мистецтво), тому, напевно, запроваджені ними методи досліджень давали «потрібні» їм результати. Так, у відомих ідеологів лібералізму Дж.Ст.Міля й Г.Спенсера теорія історичного прогресу лише стверджувала західний ліберальний ідеал; у філософії життя історичний матеріал забезпечував суб'єктові повноту життєвих пережи-

вань; індивідуалізуючий метод неокантіанців утверджував ту ж таки індивідуальність усіх культур і культурних явищ.

Цей релятивізм філософських теорій помічав і О.Шпенглер, відзначаючи, що «філософське запитання є лише прихованим бажанням отримати певну відповідь, яка вже міститься в самій постановці питання», але одночасно вказував на історичну обумовленість самих «великих» запитань (с.37). Його власна теорія теж була «продуктом» певної історичної доби. На її змісті позначився вплив усіх названих вчень, особливо філософії життя, яку навіть її критик Г.Ріккерт визнавав «філософською модою наших днів»¹⁸. З іншого боку, вражаючий обсяг фактичних даних, які використав О.Шпенглер, брався з панівної на той час позитивістської історіографії з її «зібраними докупи неозорими масами ретельно просіяного матеріалу»¹⁹. Але тому він і здобув славу видатного філософа, що не розвивав, компілював чи «інтегрував» існуючі вчення, а радикально їх переосмислив, «переборював» і створив зовсім нову теорію, де їхні елементи знайшли об'єктивізацію в картині всесвітньої історії. Структурованості та смислової єдності набував і величезний емпіричний матеріал, що до того доволі безцільно накопичувався позитивістською історіографією.

Перш за все О.Шпенглер рішуче відкинув традиційну для європейської філософії та історіографії однолінійну трифазну схему історичного розвитку: стародавній світ – середні віки – новий час. Вона корінилася в провіденціалістській історіографії середньовіччя, пізніше наскрізь пронизала гегелівську історіософію й стала визначальною для позитивістських теорій прогресу. Не уникли її й шановані О.Шпенглером А.Шопенгауер та Ф.Ніцше. Ця, на його думку, «неймовірно вбога й безглузда» схема перетворювала Західну Європу на уявний центр усього світового звершення, на «полюс, довкола якого скромно обертаються могутні тисячоліття історії й дуже віддалені величезні культури» (с.24). Відображаючи світовідчуття тільки європейської культури, суттєво відмінне від світовідчуття інших культур, вона змушувала ігнорувати чи спотворювати на догоду європоцентризмові оригінальний зміст останніх. Крім того, вона дозволяла кожному тлумачити всесвітню історію на свій лад і «задавати» їй напрямки розвитку відповідно до релігійних, політичних чи соціальних переконань самого тлумача (с.28–29).

Причину спотворення історії О.Шпенглер убачав у помилковому застосуванні щодо неї методів природничих наук, які зазвичай мають справу зі світом сталою, механічною, мертвих форм. Завдяки цьому вони й можуть свої об'єкти «пізнавати»: систематизувати, розкладати на елементи, встановлювати причинно-наслідкові зв'язки, формулювати закони тощо. Заперечуючи ці методи з позицій філософії життя, він зазначав, що поширювати їх на історію – світ становлення, живих форм – значить «умертвляти» живе, розкладаючи його на частини та шукаючи в ньому «механічні причини механічних процесів». «Прагнення до системи – це прагнення до вбивства живого», – наголошував філософ (с.229, 689). Отже, якщо за критерій науковості беруться методи природознавства, то історія наукою бути не може.

Проте О.Шпенглер не обмежувався різнобічною критикою використання історії систематики, як він називав спосіб пізнання в позитивізмі, марксизмі, гегельянстві тощо, а ставив питання значно ширше: чому систематика панує в гуманітарному знанні, і в яких межах вона для нього виправдана? Шукаючи відповіді, він, по-перше, не протиставляв науку культурі, бо тоді довелось б у душі схоластики аналізувати саму науку, а навпаки – розглядав її як органічну частину культури. По-друге, відмовився від іманентно-наукових засобів і спробував оглянути її й усю європейську культуру (як і всю історію) ззовні, з дистанції, достатньої, щоб охопити зовнішнім поглядом навіть сучасність, начебто «оком Бога». Так свого часу вчинив М.Копернік, «поглянувши» на рух Землі

й інших планет не з земного, а з позаземного погляду. Для цього вимагалось звільнитися від будь-якої сьогочасної видимості, особистих забобонів та переконань і розглядати їх як «чужі» (с.149, 1024).

Зі всієї шпенглерівської панорами розвитку культур поки що виберемо тільки той аспект, що прямо стосується розвитку європейської науки. О.Шпенглер, по суті, як даність сприйняв відому теорію О.Конта про три стадії розвитку людської свідомості – теологічну, метафізичну та наукову, але приклав її тільки до західноєвропейської культури та переосмислив у категоріях життя. Сутність феномена життя розкривається через його протилежність – смерть: життя є існуванням між народженням і смертю. За О.Шпенглером, субстанційною основою життя культури є її душа як ірраціональна сукупність можливостей, що належить здійснити. Їх здійснення – це і є життя, становлення, а вже здійснене – це світ, стале, мертво (с.90). Культура зароджується в ту мить, «коли з первісно-душевного стану віковично-малечого людства прокидається й виділяється велика душа, певний образ із безобразного, обмежене й минуше з безмежного й триваючого». А коли душа здійснить у зовнішньому світі всю суму своїх можливостей «у вигляді народів, мов, віровчень, мистецтв, держав і наук» і повернеться в первісну душевну стихію, тоді культура «раптом *застигає*, відмирає, її кров згортається, сили надломлюються – вона стає *цивілізацією*» (тут і далі – курсив О.Шпенглера) (с.167–168).

Душа ж прокидається від почуття вселенського страху, яке охоплює людську масу певного історико-географічного ландшафту, коли та раптом усвідомлює невідворотність смерті, що чатує на неї в доступному для огляду майбутньому і вже втілена в нерухомому навколишньому просторі. О.Шпенглер уважав, що таким поштовхом до пробудження душі європейської культури стали чутки про наближення кінця світу, надзвичайно поширені на Заході близько 1000 р. Логіку впливу цього страху на подальший розвиток західної культури й науки він розкривав через поняття тотема й табу. На величезну роль цих явищ у формуванні культури вказували й численні дослідження в галузі етнографії та психології народів, а відомий психоаналітик З.Фройд доводив, що вони зберігаються й у сучасній культурі, при цьому табу – більше на свідомому рівні, а тотем – на несвідомому²⁰. О.Шпенглер убачав у них кінцеві підстави життя. Тотемний бік життя – це властивий усьому живому часовий потік існування рослинного типу та страх за своє життя, за свою таємничу й невблаганну життєву долю. Табу – це властиві тільки тварині й людині просторові взаємозв'язки неспанья, активності та страх перед таємничим простором, «світом у собі». У душі культури тотем визначає її несвідоме тужне стремління до завершення всіх її внутрішніх можливостей, до прояву в природній життєдіяльності людей: мовленні, селянській праці, селянській хаті чи дворянському замку, політиці, мистецтві тощо. Табу уособлює прагнення вже іншої, свідомої, частини душі перебороти страх перед світом (Богом чи природою), пізнати й підкорити його шляхом магії, молитви або наукової систематизації (с.130, 247, 815, 1010).

Отже, саме з бажання «заклясти» смерть, наділивши світ і долю зрозумілими смислами, виростали «закінчені форми» культури – окремих мистецтв, політики, економіки, соціального й особистого побуту, а особливо міфології, релігії, філософії, науки, які у високій європейській культурі найбільшою мірою прагнули пізнання-закляття світу. Це означає, що наука є логічним продовженням (і певною мірою породженням) початкового міфу й наступної релігійної системи, а філософія й учені – спадкоємцями жрецтва й духівництва, у т.ч. й у зовнішній атрибутіці їх діяльності (див. с.562, 589, 1118–1120). Чи не тому діалектика тотема й табу неявно присутня й у марксистській концепції співвідношення продуктивних сил і виробничих відносин, і в контівській формулі прогресу й порядку?

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

Такий стан речей німецький філософ пояснює й особливостями розвитку людської чуттєвості, що проходить три стадії: органічного-рослинного відчуття, пов'язаного з життєвим відчуттям розуміння та відокремленого від життя абстрактного мислення. Це мислення вже ігнорує чуттєвість, оперує власними уявленнями, поняттями, шукає закони та вічні істини, а життя, яке є, підмінює життям, яким воно мало б бути (с.680–690)²¹. Якщо ж і в культурі життя завмирає, мислення остаточно перетворюється на інструмент табу й систематика торжествує.

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

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

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

тева фантазія – такими були його засоби розкриття таїнств живих явищ. І *такими є засоби історичного дослідження взагалі*. Інших не існує» (с.38).

Але використання фізіогноміки в історії диктує й певну логіку подальших дій. Чи можна в історії людства, де весь час з'являлися, розквітали, відходили в небуття народи, держави, культури, вбачати органічну єдність розвитку, цілісний потік існування? Навряд чи. «Людство» – порожнє слово, – пише автор «Присмерку Заходу». – Варто лише усунути цей фантом із кола проблем історичних форм, і на його місці перед нашими очима постане несподіване багатство справжніх *форм*» (с.31). Серед останніх він виокремлює базові – ті, що органічно з'єднують різновиди конкретних форм мистецтв, релігій, держав тощо й цим надають «сене і зміст» усьому мінливому світові форм (с.163). Такими граничними формами він вважає вже згадувані 8 великих культур, які на той час були найдокладніше описані в науковій літературі, причому остання з них, майя, здобула широкое висвітлення буквально напередодні. Вони й стають пріоритетними об'єктами проголошеного О.Шпенглером «коперніканського» методу – «методу порівняльної морфології світової історії». Цей метод передбачає дослідження культур через порівняння їх між собою.

Звідси – надання ключового значення такому спеціальному методу досліджень, як порівняльний, або метод аналогії. Але наслідки його використання були неоднозначними. Адже заперечення практикованого «старою» філософією припущення метафізичного світового цілого й наближення до історико-культурної конкретики ще не означало звільнення від самої метафізики. Тепер тільки таким уявлюваним цілим виступала кожна з 8 культур, оскільки вона сама була «формою» й інтегрувала інші «форми». А форма повинна мати певний обрис. Філософія життя допускала лише одне визначення «живої форми»: «організм». Із цього органіцистського тлумачення культур впливали два найважливіших метафізичних постулати шпенглерівської «порівняльної морфології»: 1) що кожна культура, за аналогією з біологічними організмами, народжується, послідовно проходить стадії юності, зрілості, старості й відмирає; 2) що всі культури мають однакову тривалість цих періодів та гомологічно рівноцінну будову (с.173–175). «Я сподіваюсь довести, – писав О.Шпенглер, – що всі без винятку великі творіння: форми релігії, мистецтва, політики, суспільства, господарства, наук у всіх культурах *одночасно* виникають, завершуються й згасають, що внутрішня структура однієї цілком відповідає всім іншим» (с.176).

Фактично це була заміна «механічних» законів історії, рішуче відкинутих філософом, законами «біологічними». На їх підставі він, як свого часу й М.Я.Данилевський, передрікав зміст майбутніх століть історії Заходу, його неминучі занепад і загибель – за аналогією з останніми століттями життя попередніх культур. «Присмерк Заходу», власне, і відкривала амбітна заява: «У цій книзі буде зроблено спробу визначити історичне майбутнє». За таку відверту метафізику О.Шпенглерові найбільше діставалося від його опонентів, передусім неокантіанців та неогегельянців²². Професійних істориків обурювало його доволі вільне поводження з фактами, їх суто естетична інтерпретація, «прогнозування» змісту ще не відкритих фактів минулого майже як у періодичній системі хімічних елементів Д.І.Менделєєва. Дратувало їх і дуже своєрідне розуміння О.Шпенглером історико-генетичного методу, коли він відмовлявся визнавати історичну (причинно-наслідкову) зумовленість подій і явищ, а хронологічну послідовність історичних фактів тлумачив як послідовність окремих зовнішніх проявів (виражень) їх метафізичної основи – душі культури. Крім того, генетичний зв'язок історичних фактів тільки з душею певної культури змушував заперечувати будь-яку часову й просторову спадкоємність культур і стверджувати їх повну ізольованість одна від одної, що, здавалося, суперечило накопиченій історіографією емпірії.

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

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

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

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

хом внутрішнього переживання, тобто відновлення в собі єдності розуму й чуття, неможливо²³.

Але в символіці культури принципово важливою є її внутрішня єдність. Символ будь-якої її подробиці охоплює і її зв'язок із безліччю інших подробиць, а також підпорядковує цей зв'язок єдиному принципу, підводить до якоїсь єдиної універсальності²⁴. Єдність чи навіть системність символів як репрезентантів глибинного змісту культури полягає не в прямих причинно-наслідкових зв'язках між ними, а в їх спільному «почеркові», в єдності стилю, через який цілісна душа культури прагне виразити себе назовні.

Угледіти цей стиль, розшифрувати його і є головним завданням фізіогноміки, як розпізнавання характеру культури за її зовнішнім виглядом. Тоді можна буде «за розкиданими деталями орнаментики, способів будування, письма, за окремими даними політичного, господарського, релігійного порядку відновити органічні дані риси історичної картини цілих століть, прочитати за елементами мови художніх форм хоча б сучасну їм форму державного устрою, або за математичними принципами характер відповідного господарства» (с.177). Але тут самого переживання замало. Тут потрібен високий рівень інтуїції, або ж «фізіогномічний такт». О.Шпенглер визначає його як «несвідомий метод інстинктивного розгляду світового процесу»²⁵. Оволодіти ним неможливо, бо він, як талант художника, є вродженим даром, що лише відточується з накопиченням життєвого досвіду.

Що ж відкриває німецький філософ своїм інтуїтивним, художнім осягненням стилю культури? Він знаходить її першооснову – прасимвол, що з'являється разом із народженням душі культури й відображає її особливе сприйняття простору (глибини й далечини) та прагнення в цьому просторі органічно себе виразити й зафіксувати. Прасимвол як спосіб протяжності в культурі сам є нездійсненним і невизначуваним. Але він «діє в чутті форми кожної людини в будь-який час і диктує стиль усіх її життєвих проявів. Він присутній у формі державного устрою, у релігійних догматах і культах, у формах живопису, музики й пластики, у віршуванні, в основних поняттях фізики та етики» (с.259–260). Цей символ усіх символів культури, її стилю, не можна точно зобразити словами, бо мова й теорії пізнання теж є лише похідними символами, але можна вгадати й художньо зобразити. За інтуїтивно осягнутими прасимволами О.Шпенглер проводить типологію чотирьох культур, одночасно надаючи душі кожної художню образність.

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

Діставшись же найбільших глибин, «першооснов» історичного розвитку, О.Шпенглер і змалював грандіозну порівняльну картину становлення й занепаду світоглядів, мистецтв, наук, філософсько-ідеологічних систем, народів, мов, релігій, соціальних структур, політики, економіки тощо в їх стилістико-семантич-

ній єдності в кожному періоді конкретної культури – передусім західної, античної та арабської – як зовнішнього прояву її прасимволу й часового стану душі.

З аналізу шпенглерівського історичного методу видно, що він увібрав у себе багато методологічних досягнень найвпливовіших на той час, передусім у Німеччині, шкіл філософії історії та історіографії, творчо осмислених, доповнених і узагальнених філософом. Їх застосування в масштабному цілісному огляді все-світньої історії продемонструвало висоти, яких досягла європейська філософія історії з часів Ф.Бекона, але водночас засвідчило й факт вичерпання можливостей, а значить – призерку самої цієї філософії з її традиційним баченням світу як уявлення²⁶. Сила шпенглерівського методу проявилася в його здатності охопити відразу всю дійсність, усю сукупність історичних фактів, чого раніше не вдавалося жодній методології, чи то гегелівська, марксистська, позитивістська, чи неокантіанська, які прагнули виявити якусь одну загальнолюдську істину або стрижневу ідею та, як наслідок, випинали одні групи чи аспекти історичних фактів і применшували інші²⁷. Уразливість же його полягала в тому, що це досягалось ціною апелювання до метафізики – уявлень про «організм», «долю», «душу», «прасимвол» та ін., які осягалися суто психологічно, інтуїтивно й не піддавалися жодній верифікації. Щоправда, остання й не була потрібна О.Шпенглерові, який визнавав лише інтуїтивне, художнє осягнення минулого, а головною рисою історика вважав вроджену здібність до фізіогномічного такту. Себе він називав поетом історії, а не науковцем.

Проте його інтуїції щодо багатьох аспектів усесвітньої історії (і навіть деякі пророцтва щодо майбутнього) виявилися настільки точними й переконливими, що вже не могли ігноруватися історичною наукою, філософією, соціологією й усіма іншими соціально-гуманітарними науками. Найголовніше – шпенглерівська теорія підривала європоцентристську ідею однолінійності історичного процесу, традицію, якої вони раніше дотримувались. «При всіх крайнощах ірраціоналістичного релятивізму цей напрямок думки раз і назавжди показав неспроможність глобальної схеми світового історичного процесу на основі узагальнення досвіду Західної Європи»²⁸. А це спонукало шукати методи історичного дослідження, які б охоплювали ту ж сукупність фактів, що й у О.Шпенглера, але при цьому підлягали верифікації.

Відповідні орієнтири для методології історії створював і «Призерк Заходу». Сама ідея аналогії культур імпліцитно змушує дослідника вести цілеспрямований пошук фактів для забезпечення «повноти» історичної картини культури (цивілізації), якщо факти такого ж значення присутні в інших культурах. Суттєве уточнення в дослідження вносить і відкритий О.Шпенглером феномен історичних псевдоморфоз. Тобто, зовні ми спостерігаємо спадкоємність чи запозичення форм, а насправді відбувається їх глибинна переінтерпретація й включення в зовсім інший культурно-історичний контекст. І аналіз цього контексту стає методологічно важливим для історика, навіть якщо той не поділяє шпенглерівської метафізики «органічних форм». Він необхідний і при висвітленні конкретної історичної події, і при будь-яких історичних узагальненнях. Приклади плідного аналізу внутрішніх соціокультурних систем цивілізацій без звернення до якихось зовнішніх форм у ХХ ст. неодноразово демонстрували в домі соціологи П.Сорокін, Ш.Ейзенштадт, Т.Парсонс та ін.

Значний методологічний потенціал має ідея єдиного стилю культурної символіки. Дослідники відзначають, що О.Шпенглеру належить «особлива заслуга виявлення цілісного характеру культури». І стало це можливим тому, що йому «вдалося поглянути на різні компоненти відтворення дійсності в свідомості (релігію, естетичний образ, математичні формули тощо) як на “ієрогліфи народних душ і доль”»²⁹. Хоча О.Шпенглер аналізував символіку та її стиль передусім із метою виявлення метафізичного прасимволу культури, вона для історика має й

самостійну інформативну цінність. Адже завдяки спільному переживанню єдиної символіки забезпечувались взаєморозуміння людей і комунікативна цілісність культури. Як підкреслює О.Шпенглер, «лише більшою чи меншою схожістю світів між собою, позаяк їх переживають люди однієї культури чи сфери, зумовлюється можливість повідомляти побачене, відчуте, упізнане, тобто оформлене в стилі власного буття за допомогою мови й письма, понять, формул і знаків, які своєю чергою є символами» (с.244). Це уможливило герменевтичне проникнення в усю доступну нам за матеріальними залишками й джерелами систему комунікації суспільства того чи іншого періоду й регіону. Воно дозволить до певної міри осягнути спосіб життя носіїв комунікації, їх цінності й менталітет.

Сучасному історикові не слід відкидати й такі важливі складові шпенглерівського методу, як переживання, уява, інтуїція, оскільки сама природа наукового пізнання, особливо в історії, передбачає їх присутність в арсеналі науковця. Їх необхідність визнавала й радянська марксистська методологія історії, вимагаючи, щоправда, наступної перевірки результатів дослідження на істинність шляхом їх підведення під категорії та закони³⁰. Вони взагалі можуть бути незамінними там, де класичними науковими методами розв'язати дослідницькі завдання неможливо. Саме тому акцентована О.Шпенглером суб'єктивність самого суб'єкта історичних чи інших наукових досліджень стала однією із загальновизнаних норм неklasичної науки ХХ ст. А сучасна, постнекласична, наука вже за аксіому приймає культурно-історичну зумовленість поглядів науковця та його методів, яскраво описану в «Присмерку Заходу».

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

Підсумовуючи дослідження шпенглерівського історичного методу, можна стверджувати, що він відповідав логіці попереднього розвитку європейської філософії історії, зокрема, німецької філософії кінця ХІХ – початку ХХ ст. Цей метод порівняльної морфології історії, заснований на цілісному «фізіогномічному» та психологічному осягненні історії становлення культур і цивілізацій, уперше дозволяв охопити аналізом усю сукупність різномірних історичних фактів. При мінімізації ролі в ньому суто метафізичних і психологічних елементів він є прийнятним для сучасної історичної науки, особливо історії цивілізацій. Як він вплинув на подальше становлення методології цивілізаційного аналізу історії має показати спеціальне вивчення творчості британського історика А.Дж.Тойнбі, який ставив за мету «німецькому апріорному методу» протиставити «англійський емпіризм»³¹ і в 1934–1961 рр. утілював свій задум у 12-томному «Дослідженні історії».

¹ Історико-методологічному аналізу теорії М.Я.Данилевського була присвячена попередня стаття автора (див.: *Космина В.Г.* Теорія культурно-історичних типів М.Я.Данилевського і методологія історії // *Укр. іст. журн.* – 2006. – №1. – С.183–196).

² Див.: *Патрушев А.И.* Миры и мифы Освальда Шпенглера (1880–1936) // *Новая и новейшая история.* – 1996. – №3. – С.129; *Свасьян К.А.* Освальд Шпенглер и его ревью по Западу // *Шпенглер О.* Закат Европы. – Т.1: Гештальт и действительность. – Москва, 1993. – С.17–19.

³ Див.: *Koktanek A.M.* Oswald Spengler in seiner Zeit. – München, 1968; *Fischer K.* History and Prophecy: Oswald Spengler and the Decline of the West. – Durham, 1977; *Spengler heute* / Hgv. P.C.Ludz. – München, 1980, etc.

- ⁴ Философский словарь / Под ред. М.М.Розенталя. Изд. 3-е. – Москва, 1972. – С.465.
- ⁵ Див.: Фрумкин С.Н. Освальд Шпенглер и неонацизм // Современная философия и социология в ФРГ. – Москва, 1971. – С.133–136.
- ⁶ Див.: Слюцинський Б.В. Історія суспільно-політичної думки: курс лекцій. Навч. посіб. – К., 2005. – С.360; Себайн Дж.Г., Торсон Т.Л. Історія політичної думки. – К., 1997. – С.774–775.
- ⁷ Патрушев А.И. Указ. соч. – С.143–144.
- ⁸ Див., наприклад: Тавризян Г.М. Наука и миф в морфологии культуры О.Шпенглера // Вопросы философии. – 1984. – №8; Её же. О.Шпенглер, Й.Хейзинга: две концепции кризиса культуры. – Москва, 1989; Идеалистическая диалектика в XX столетии: Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики. – Москва, 1987. – С.228–271 та ін.
- ⁹ Див.: Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник. – К., 1996. – С.121–122; Павленко Ю.В. История мировой цивилизации. Философский анализ. – К., 2004. – С.94–99; Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К., 2000. – С.275–286; Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. – Л., 1999. – С.173; Кармин А.С. Основы культурологии: морфология культуры. – Санкт-Петербург, 1997. – С.384–407; Сергейчик Е.М. Философия истории. – Санкт-Петербург, 2002. – С.347–370 та ін.
- ¹⁰ Ця упередженість проявилася й у досить негативному сприйнятті книги О.Шпенглера відомими істориками. Так, засновник французької історичної школи «Анналів» Л.Февр знайшов в авторі «Примерку Заходу» «не вдумливого й послідовного у своїх висновках історика, а пророка, волхва, ясновидця» (Февр Л. Бои за историю. – Москва, 1991. – С.77). Англійський історик Р.Дж.Колінгвуд бачив у його теорії свідоме прагнення «витіснити з історії все, що робить її історичною» (Колінгвуд Р.Дж. Идея истории. – К., 1996. – С.252). А німецький філософ історії Е.Трельч називав його роздуми «витвором фантазії» (Трельч Э. Историзм и его проблемы. – Москва, 1994. – С.609). У СРСР же взагалі книга О.Шпенглера сприймалася як «антинауковий твір», а його метод – як «метод спеціального добору й довільного тлумачення фактів» (Вайнштейн О.Л. Очерки развития буржуазной философии и методологии истории в XIX–XX вв. – Ленинград, 1979. – С.94, 100).
- ¹¹ Хоча німецькою мовою вона була видана лише 1920 р., він, мовляв, міг ознайомитися з нею в більш ранньому французькому перекладі (див.: Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века. – Ленинград, 1978. – С.233–234). Проте він міг бути знайомим і з подібною концептуальною схемою в німецького історика Г.Ріккерт, в епігонстві якого у XIX ст. звинувачували того ж таки М.Я.Данилевського (див.: Соловьёв В.С. Немицкий подлинник и русский список // Соловьёв В.С. Сочинения: В 2 т. – Т.1. – Москва, 1989. – С.561–591).
- ¹² Див.: Шпенглер О. Закат Европы. – Минск; Москва, 2000. – С.166 (далі в тексті всі виноска даються на це видання, в якому об'єднані два томи, із зазначенням сторінки в дужках).
- ¹³ Див.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – Москва, 1991. – С.88–125, 470–479.
- ¹⁴ Див.: Косміна В.Г. Вказ. праця. – С.190–195.
- ¹⁵ Більш повний виклад здобутків і невдач європейської філософії історії у вказаний період див.: Колінгвуд Р.Дж. Вказ. праця. – С.189–197, 233–251; Себайн Дж.Г., Торсон Т.Л. Вказ. праця. – С.611–652; Сергейчик Е.М. Указ. соч. – С.238–330; Сыров В.Н. Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шпенглеру) [Томск, 1997] // <http://siterium.trecom.tomsk.su/syrov/>
- ¹⁶ Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. – Москва, 2003. – С.303.
- ¹⁷ Серед їх «нащадків» досить назвати: у позитивізму – неопозитивізм, логічний емпіризм, структуралізм; у філософії життя – екзистенціалізм, персоналізм, герменевтика; у неокантіанства – ряд напрямів філософії культури, аксіологія. Водночас почували себе переможеними й зберігали вплив марксизм, неомарксизм, неогегельянство тощо.
- ¹⁸ Риккерт Г. Философия жизни. – Минск; Москва, 2000 [1-ше вид. – 1920]. – С.8.
- ¹⁹ Колінгвуд Р.Дж. Вказ. праця. – С.190.
- ²⁰ Див.: Фрейд З. Тотем и табу. – Москва, 2006 [1-ше вид. – 1913]. – С.4–5.
- ²¹ Проблема адекватності суто розумового осягнення дійсності є однією з центральних у сучасній філософії й психології свідомості. Так, І.Бескова в біблійному сюжеті гри-

хопадіння бачить відображення трагічного факту втрати людиною здатності до цілісного сприйняття-переживання об'єктів унаслідок розпаду в ній єдиної матерії-свідомості на несвідому матерію й нематеріальну свідомість (див.: *Бескова И.А. Эволюция и сознание: новый взгляд.* – Москва, 2002. – С.87–103).

²² Г.Ріккерт писав: «Морфологія означає тут біологію» (*Риккерт Г. Указ. соч.* – С.43). А Р.Дж.Колінгвуд називав працю О.Шпенглера «радикально нездоровою» та «рецидивом позитивістського натуралізму» (*Колінгвуд Р.Дж. Вказ. праця.* – С.251).

²³ Див.: *Бескова И.А. Указ. соч.* – С.166–171.

²⁴ Новейший философский словарь. – Минск, 1999. – С.614.

²⁵ *Шпенглер О. Пессимизм ли это? // Шпенглер О. Пессимизм?* – Москва, 2003. – С.12.

²⁶ Див.: *Сыров В.Н. Указ. соч.*

²⁷ Французський філософ і соціолог Р.Арон із цього приводу зауважував: «З одного боку Шпенглер, з іншого – Гегель. Або ціле (навіть різноманітне) реальне, або воно – передусім цілісність істини, якщо навіть істина стає істиною через історію» // *Арон Р. Избранное: измерения исторического сознания.* – Москва, 2004. – С.17.

²⁸ Современная западная философия: Словарь. – Москва, 1991. – С.119.

²⁹ *Сергейчик Е.М. Указ. соч.* – С.22–23.

³⁰ Див.: *Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования.* – Москва, 2003 [1-ше вид. – 1987]. – С.265–295.

³¹ Див.: *Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник.* – Москва, 2003. – С.271.

The article deals with origin, contents and application opportunities of Oswald Spengler's method of comparative morphological research of history. The author of the article arrives at the conclusion, that there is a logic behind the appearance of this physiognomic (psychological) method in the European philosophy of the beginning of XXth century. The author launches Spengler's method into modern research setting up a certain frame work for its applicability.

В.М.Шевченко*

«МАТЕРИАЛЫ ПО СТАТИСТИКЕ ДВИЖЕНИЯ ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЯ В РОССИИ» ЯК ДЖЕРЕЛО ВИВЧЕННЯ ЕВОЛЮЦІЇ ПОЗЕМЕЛЬНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст.

На основі неопублікованого матеріалу робиться спроба проаналізувати рух земельної власності в Україні 1861–1917 рр. В основу дослідження покладено документи, які фіксують еволюцію земельної власності по категоріях власників. Зокрема вперше розглядається проблема переходу земель від одних власників до інших, як індивідуальних, так і колективних.

Скасування кріпосного права в Російській імперії стало переломним моментом для її народів на дальшому шляху від феодального до капіталістичного суспільства. Бурхливий розвиток післяреформеної економіки, побудованої на законах ринку, постійно вимагав удосконалення засобів виробництва, вивчення урбаністичних процесів, поліпшення форм оподаткування населення тощо. Усі ці та інші процеси, властиві буржуазній стадії суспільного життя, і призвели, зрештою, до активізації роботи з підготовки найрізноманітніших статистичних видань. Проте, як справедливо відзначалося в науковій літературі, унікальний комплекс статистичного матеріалу, який з'явився в другій половині ХІХ – на

* *Шевченко Віктор Миколайович – канд. іст. наук, доцент, завідувач кафедри теорії держави й права Чернігівського філіалу Московського державного відкритого університету.*