



МЕТОДОЛОГІЯ. ІСТОРІОГРАФІЯ. ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО

В.Г.Космина*

ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ АНАЛІЗ ІСТОРІЇ У СВІТЛІ СИСТЕМНОЇ ТЕОРІЇ Н.ЛУМАНА

У статті вивчаються можливості застосування системної соціологічної теорії Нікласа Лумана при цивілізаційному аналізі історичного процесу. Дослідження суспільства як динамічної системи смислових комунікацій дозволяє виявити внутрішню когерентність історичних фактів і всієї історії цивілізації. Автор статті вважає, що ця теорія може розширити методологічний інструментарій історичної науки.

Протягом 1990-х рр. у соціально-гуманітарних науках на пострадянському просторі поширився так званий цивілізаційний підхід до історії, який майже витіснив застарілий формаційний¹. Саме йому пророкували становище головного методу в гуманітаристиці. Однак безпосередньо в історичних студіях він практично не знайшов застосування. Російський академік Ю.Поляков із деяким розчаруванням відзначає, що, як правило, «автори обмежуються лише декларуванням своєї прихильності до цього принципу»². Чому так сталося? Адже, на думку adeptів нового підходу, на відміну від категорії «формація», що абсолютизує роль в історії виробничо-економічної сфери, категорія «цивілізація» в парадигмальному відношенні здатна «забезпечити насправді глобальне бачення історії суспільства, що включає як об'єктивний, так і суб'єктивний її аспект», вона орієнтує дослідника «на пізнання минулого через усі форми об'єктивації суб'єкта історії», а відтак «вперше відкриває можливість побудови власне історичної методології»³.

Проблема, певно, у труднощах самого поєднання «всеохоплюючого» цивілізаційного підходу з традиційною методологією історії, що націлює на оперування конкретними фактами як відносно самодостатніми величинами. Оскільки факт-подія часто трактується предметно, як «річ», то він, з одного боку, є невичерпним, може розглядатися з безлічі різних позицій, але, з іншого, завжди потребує філософських теорій для зв'язування з іншими фактами. Так, спеціально проведений аналіз методологічного потенціалу для історичної науки класичних цивілізаційних теорій М.Данилевського, О.Шпенглера і А.Дж.Тойнбі⁴ показує, що вони, попри логічну переконливість і фактологічну аргументованість, будувалися все-таки як філософсько-історичні теорії, які не виводилися з аналізу історичних фактів та історичних джерел. Основні постулати вводилися в опис ззовні як уже готові, заздалегідь осмислені схеми, а фактографічний матеріал, іноді (як у А.Дж.Тойнбі) надзвичайно багатий та різноманітний, слугував радше для ілюстрації теорії.

Утім, як впливає зі здійсненого І.Іоновим фундаментального дослідження існуючих на сьогодні цивілізаційних теорій, саме уявлення про цивілізацію зазвичай постає як передпосилочне знання, як «аподиктичний образ, непроблематизоване поняття, ментальна, а потім і когнітивна карта, за допомогою якої відбувається членування знань про минуле, орієнтація в історичних

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

джерелах та інтерпретація нових знань»⁵. Виходить, що підібрані відповідно до теорії чи висвітлені нею факти мають підтверджувати саму теорію.

Деконструктивізм виявив, що в усіх великих історичних нарративах, у т.ч. цивілізаційних, завжди присутнє так зване трансцендентальне означуване. Воно саме не включене в історичний процес, а неначе стоїть за ним, надає йому імпульс, виступає його смислом і «мотором». У підсумку й «сам історичний процес є означуванням трансцендентального означуваного»⁶. У середньовічній та ранньомодерній історіографії таким трансцендентальним означуванням поставав Бог, у гегельянстві – абсолютний дух, у марксизмі – комунізм, до якого начебто й спрямована вся історична еволюція. Свої трансцендентальні означувані містять і згадані вище цивілізаційні теорії. У М.Данилевського – це різні «плани Божественного промислу» для кожної цивілізації як «історичного організму», у О.Шпенглера – прафеномени (або душі) кожної культури, у А.Дж.Тойнбі – це індивіди (на зразок людей), якими начебто є цивілізації. Так чи інакше цивілізації уподібнюються живим організмам та існують за законами і циклами живого: від «народження» до «смерті». Одночасно ці трансцендентальні означувані центрують на собі, тобто «органічно» з'єднують, весь фактичний матеріал, що залучається до нарративу. Історія кожної цивілізації постає як єдине ціле, хоча, зауважимо, як метафізичне ціле. Та що буде з цією цілісністю, коли ми проведемо деконструкцію тієї чи іншої теорії й вилучимо з неї трансцендентальне означуване? Маємо визнати, що відповідної єдності між самими фактами ми не побачимо – позірна єдність розсиплеться.

Виникає парадоксальна картина: чим більшої популярності набуває цивілізаційний підхід до історії, тим менше у нього шансів стати науковим методом. І.Іонов пише: «Історія історичної науки показує, що синтезні схеми теорії цивілізації, які створювалися на різних етапах її розвитку, виявлялися досить хиткими. ... При цьому від етапу до етапу криза ставала все більш глибокою й безвихідною, незважаючи на розширення охопленого концепцією матеріалу та зростаюче значення поняття «цивілізація» як парадигми історичного дослідження»⁷. Що ж до методологічних проблем, які виникають перед дослідником, то низку їх з усією відвертістю описав російський учений-цивілізаційник І.Яковенко: «Цивілізація – нова, практично не опрацьована категорія. Об'єкт дослідження важко зображуваний, не має «наочного тіла», розподіляється у сферах ідеального і реального, у свідомості, у предметному тілі культури. ... Із різнорідних досліджень формується деяке уявлення про окремі культури (локальні цивілізації), узяті в їх специфіці, та про народи – носії цих культур. Проте ці уявлення величезною мірою виявляються результатом інтуїції та здорового глузду. Ані про цілісну теорію, ані про завершений метод компаративістського дослідження говорити не доводиться. ... Науковий апарат не має стандартизованих процедур дослідження й верифікації. Є вглядання в матеріал та інсайтна побудова деяких схем і моделей, котрі обґрунтовуються автором. ... Відсутність опрацьованої методології веде до підвищення ролі особистісного фактора дослідника. Вільний, позбавлений необхідної строгості, характер побудов зближує цивілізаційні дослідження з художньою творчістю. У результаті розмиваються критерії науковості»⁸.

Утім, подібні методологічні труднощі не оминуть і інші універсалістські описи всесвітньої історії, якщо з них усунути такі центруючі їх поняття, як «прогрес», «суспільно-економічна формація», «нація» тощо, котрі зазвичай формують передпосилочне знання авторів та читачів. Узагалі впродовж останніх століть упевненість історичної науки навіть в існуванні єдиної світової історії, не говорячи вже про можливість її описати, посту-

пово, але невпинно згасала. Американський історик А.Мегілл, провівши відповідне дослідження розвитку історіографії, виявив щонайменше чотири епістемологічні установки, які по чергово домінували в поглядах на когерентність світової історії: 1. XVI–XVIII ст. – «існує єдина історія, і ми вже знаємо, яка вона»; 2. XIX ст. – «єдина історія існує, проте ми можемо дізнатися, чим вона є, лише після того, як будуть проведені остаточні дослідження»; 3. XX ст. – «єдина історія існує, однак вона ніколи не зможе бути розказаною»; 4. від кінця XX ст. – «припущення, що єдина історія існує, не може бути підтримане ані суб'єктивно, як науковий зачин, ані об'єктивно, як справжній великий наратив, котрий можна розповісти тепер чи в майбутньому»⁹. Наростання такого «епістемологічного песимізму» зазвичай розцінюють як кризу всієї системи історичного знання та як зайвий доказ неможливості наукового аналізу історичного процесу¹⁰.

Але сьогодні в науці набирають сили протилежні тенденції. Переосмислюються методологічні засади й на новому, постнекласичному, етапі спостерігається прагнення до цілісного, синергетичного вивчення всіх сфер буття на принципах «універсального еволюціонізму» та «універсального зв'язку між неживою, живою та соціальною матерією»¹¹. Ці принципи диктують необхідність міждисциплінарних підходів у науці. Додаткові пізнавальні можливості з'являються й у сфері цілісного, системного вивчення всесвітньої історії. Так, одним із перспективних напрямків могло б стати застосування істориками досягнень постнекласичної соціології при аналізі соціальних систем.

Слід зазначити, що до останнього часу й у самій соціології чимало труднощів викликало обґрунтування внутрішньої цілісності соціальної системи, встановлення її меж, зв'язків із середовищем тощо. Методологічний поворот у соціології, актуальний і для цивілізографії, знаменує собою новітня теорія соціальних систем німецького соціолога Нікласа Лумана (1927–1998 рр.). Крім усього іншого, вона передбачає системний аналіз спільнот «високих культур» (тобто, цивілізацій) як особливої форми системної диференціації суспільства, яке розглядається винятково як самореферентна система рекурсивно зв'язаних між собою смислових комунікацій. Такий акцент на зв'язності суспільних процесів викликає цілком природний інтерес і з погляду методології цивілізаційних досліджень. У цій статті спробуємо окреслити загальні параметри соціологічної теорії Н.Лумана та визначити можливі шляхи розширення на її основі методологічного інструментарію історичної науки, зокрема, при цивілізаційному аналізі історичного процесу.

Спершу зупинимось на важливих для нас положеннях цієї досить непрості для звичного сприйняття теорії. Н.Луман виклав нове, тотожне синергетичному, бачення системної організації й еволюції суспільства у своїх численних працях, зокрема, таких фундаментальних, як «Соціальні системи» (1984 р.)¹² та «Суспільство суспільства» (1997 р.)¹³. Особливість трактування ним соціальних систем полягає в тому, що вони не становлять якихось «наочних тіл». Сам по собі світ соціального – це взагалі «немаркований простір», в якому все є *контингентним*, тобто, таким, що може бути й по-іншому. І тільки якщо в ньому з'являється маркер – якась позиція спостереження (наприклад, із боку індивіда), теж контингентна, – то горизонт можливого вже обмежується відповідно до інтересів, волінь, пам'яті даного спостерігача. При появі ж додатково ще однієї позиції спостереження (ще одного комуніканта), а, відтак, контингентності двох позицій, «налаштуванні» їх одна на одну, утворюється найпростіша соціальна система, що відмежовує себе від навколишнього світу. Н.Луман коментує це так: «Позначимо обидві позиції термінами *ego* та *alter*. Тоді стане видно, що те, що *ego* демонструє

як очікування, обмежує ступінь свободи alter. ... Якщо система виникла, то вона здатна до самообмеження й завдяки цьому відмежовує себе від навколишнього середовища»¹⁴. У цьому й полягає новий теоретичний погляд на систему: вона є розрізненням системи та навколишнього середовища, здійснюваним самою системою в її спостереженні й самоспостереженні. Система конститує себе тільки у співвіднесенні з навколишнім середовищем та існує лише відносно нього.

Тож соціальні системи виникають тільки в комунікації (спілкуванні) між людьми і тільки відносно навколишнього світу, в якому можуть бути й інші комунікативні системи. Але що становить «онтологічну» основу суспільства, наприклад, найпростішої соціальної системи – безпосередньої інтеракції між двома індивідами? Спеціально наголосимо на цьому: її елементною базою, за Н.Луманом, є не самі індивіди, як це традиційно трактувалося у соціології, а лише комунікації між ними. Адже інакше людей слід було б «розподілити» за окремими соціальними системами, «виключивши» з усіх інших систем. Люди ж, як організми і як системи свідомості, перебувають у зовнішньому світі комунікацій – разом із природою, уявлюваними божественними силами, а також з іншими комунікативними системами, котрі належать уже до внутрішнього зовнішнього світу даних комунікацій. Без залучення систем свідомості (або психічних систем) елементарні комунікації, звісно, не відбувалися б (як і системи свідомості без комунікацій не сформувалися б). Але вони мають власний зміст і власну «історію», рекурсивно пов'язані з попередніми та наступними, підготовлюваними, комунікаціями і разом із ними утворюють цілісну самореферентну комунікативну систему, що сама себе творить за рахунок усе нових і нових комунікацій.

У зв'язку з цим відзначимо ще одну особливість системної теорії Н.Лумана: вона будується не на базі загальновідомої теорії відкритих систем Л.фон Берталанфі, на яку зазвичай орієнтувалися структуралісти, а спирається на новітню теорію самореферентних (самозвернених) автопоетичних (самотворчих) систем, обґрунтовану на початку 1970-х рр. чилійськими нейробіологами У.Матураною і Р.Варелою. Згідно з цією теорією, живі організми функціонують як операційно закриті системи, тобто всі їх операції, у т.ч. реакції на впливи зовнішнього світу, співвідносяться з тими чи іншими попередніми операціями, що залишили свої відбитки на всьому стані системи, закріпилися в її «пам'яті». Навколишній світ не має на них прямого впливу, а лише спричиняє в них внутрішні системні подразнення. Крім того, ці самореферентні системи здійснюють власний автопоезис – самі продукують елементи, з яких складаються (у даному разі – клітини). Із системами в навколишньому світі вони мають лише певні структурні зчеплення через окремі органи (підсистеми). Це дозволяє їм бути «відкритими» для навколишнього світу, але свої операції вони здійснюють самостійно й самореферентно. Їх внутрішні підсистеми також діють на самореферентній основі і взаємодіють між собою через структурні зчеплення. По суті організм – це не що інше, як сукупність зчеплених самореферентних систем. А якщо поглянути більш масштабно, то й уся світобудова постане як сукупність (суперсистема) структурно зчеплених самореферентних автопоетичних систем, що лише відрізняються складом внутрішніх елементів, часом свого утворення та тривалістю існування. Тут, очевидно, і криється перспектива розвитку синергетики.

Н.Луман визнав цю теорію абсолютно прийнятною для аналізу суспільства, оскільки й воно виступає самореферентною автопоетичною та операційно закритою комунікативною системою. Водночас і кожна система свідомості є такою ж самореферентною автопоетичною операційно закритою системою, ко-

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

Їх структурна зчепленість зумовлена тим, що і комунікації, і свідомості оперують в одних і тих самих середовищах (медіумах) – мови та смислу. Зовні вони навіть здаються єдиним цілим, через що й виникає ілюзія, що системи свідомості контактують одна з одною, а в повідомленнях начебто передають одна одній інформацію. Теоретична психологія тривалий час не могла виявити, в який же спосіб у психіці (свідомості) людини узгоджуються різні типи переживань і формується її цілісність. Сьогодні вже зрозумілий їх спільний знаменник: предметним змістом будь-якого переживання є смисл. Смисл – одне з багатьох можливих значень, яке надається актуальному переживанню і яке зберігається в пам'яті системи свідомості («Ані відчуття, ані образи, ані думки, ані емоції, ані дії не зберігаються в пам'яті. ... Пам'ять записує і зберігає тільки смисли, породжувані в той чи інший момент часу у свідомості, а не самі продукти психічної активності, позаяк останні виявляються й існують лише в той момент, коли переживаються у свідомості»¹⁵). Пам'ять людини – це своєрідний «резервуар» смислів, котрі, якщо вони не актуалізовані, відсуваються в несвідоме, щоб не «заважати» поточним переживанням з іншим смисловим наповненням. Однак вони виводяться з несвідомого в актуальний стан (якщо, звісно, остаточно не забулися через невикористання), щойно нові переживання вимагатимуть надання їм хоч чимось знайомих смислів.

Такі «звірення» смислів, їх розширення, уточнення й видозміни називаються розумінням. Отже, людина, що має свідомість, не може не розуміти, або не прагнути зрозуміти щось чи когось (хай навіть спочатку й невірно). Ця самореферентність системи свідомості, зверненість до самої себе, і породжує її цілісність та оперативну замкнутість. Будь-яка інформація, що здобувається системою свідомості в навколишньому світі, отримує в ній власну смислово-констеляцію. Певна ж повторюваність і розпізнаваність смислів формує смислові блоки – семантичні мережі, схеми і сценарії, з яких будується смислова картина навколишнього світу індивіда і які утворюють структури очікувань, що дозволяють індивідові передбачати наперед ті чи інші події та явища.

Більше того, як впливає з обґрунтованої Ю.Аґафоновим смислової теорії свідомості, природа системи свідомості така, що вона може існувати лише в модусі «осмислення» все нової й нової інформації, лише в такому оперативному осмисленні вона здобуває докази власного існування (очевидно, так слід розуміти й Декартове «*cogito ergo sum*»). «Психіка не терпить семантичної порожнечі, тому семантичний вакуум – це стан психічної смерті. Те, що було раніше осмислене й не передбачає подальшого розуміння, зі свідомості зникає. Для того, щоби свідомість працювала в нормальному режимі, потрібен постійний приплив інформації з навколишнього середовища. Реалізація потреби в отриманні нової інформації має першорядне значення для функціонування свідомості»¹⁶. Отже, система свідомості функціонує

так, що сама створює нові смислові переживання, з яких вона надалі й складається. Це і є її автопоезис. Як зазначає Н.Луман, «індивідуальність не може бути нічим іншим, крім циркулярної закритості цієї самореферентної репродукції»¹⁷. Але якщо кожна система свідомості є операційно закритою, то вона, цілком очевидно, не має доступу до інших подібних систем, а ті – до неї.

Те, що зазвичай бачиться як безпосереднє спілкування людей, у системному відношенні є тільки структурним під'єднанням психічних систем до систем комунікацій, котре відбувається за «правилами» останніх. Із комунікацій вони черпають (спочатку як інформацію) ті чи інші значення предметів, які у процесі їх внутрішнього переживання (своєрідного «навчання») поповнюють смислову структуру свідомості. Вони й самі можуть продукувати смисли та у комунікаціях повідомляти їх іншим. У результаті поповнюється все новими смислами система комунікацій, тобто суспільство. Н.Луман підкреслює, що «психічні й соціальні системи виникли у ході коеволюції», що простежується уже в їх «спільному використанні смислу». Однак ці системи неможливо звести одну до одної: «Ті й інші використовують різне середовище своєї репродукції – або свідомість, або комунікацію». І не існує «якоїсь автопоетичної суперсистеми, здатної інтегрувати обидві воедино: жодна свідомість не входить у комунікацію, і жодна комунікація – у свідомість»¹⁸.

Узагалі-то мовою системного аналізу можна описати життя й діяльність кожної людини як функціонування структурно сполучених між собою самореферентних автопоетичних систем, з яких складається людський організм. Для нас же важливо підкреслити, що структурні зчеплення з системами свідомості уможливлюють і саме функціонування соціальних систем. Їх самореферентність забезпечується тим, що смисли попередніх комунікацій, на котрі орієнтуються наступні, «зберігаються» головним чином у пам'яті систем свідомості, хоча й набувають там індивідуальних відтінків. І лише для смислів більш давніх комунікацій соціальні системи мають власні «сховища пам'яті» – письмові тексти, культурні надбання, місця пам'яті тощо. А загальна пам'ять суспільства, що сприяє його усталеності – це культура як сукупність збережених ним сконденсованих комунікативних смислів минулого. Вона, підкреслює німецький соціолог, «перешкоджає осмисленню того, що можна було б здійснити замість чогось звичного»¹⁹. З іншого боку, одним із головних рушіїв всього автопоезису суспільства є життєва потреба психічних систем у припливі нової інформації.

«Механізм» структурного зчеплення обох типів систем проявляється уже на рівні окремої комунікативної операції. За теорією Н.Лумана, вона складається з трьох компонентів: повідомлення адресанта, інформації, що той закладає в повідомлення, та розуміння повідомлення адресатом, тобто, вирізнення ним на власний розсуд інформації як чогось дійсно для нього нового. Оскільки ж історії формування обох систем свідомості та їх смислові структури повністю збігатися не можуть, то зазвичай неможлива й тотожність смислів, які вкладаються обома учасниками комунікації і в повідомлення, і в інформацію. За Н.Луманом, тут завжди існує «подвійна контингенція» («подвійна можливість бути по-іншому»). Недостатне ж їх взаєморозуміння (разом з актуальністю самої інформації або повідомлення) вимагає нових комунікацій – у даному колі спілкування чи в іншому. Таким чином, комунікації породжують комунікації, а розпізнавані смисли – їх системний зв'язок.

Яке це має значення для історичної науки з її поняттєвим апаратом? Виведення людей як фізичних тіл і систем свідомості за дужки вивчення

суспільства та його історії відкриває можливості нових методологічних ходів при аналізі всього історичного процесу. Факт історії суспільства стає можливим розглядати як комунікацію, звісно, абстрагувавшись від решти його характеристик, а зате зосередившись на його смислових зв'язках з іншими комунікаціями. А історичне джерело? Як ту ж таки комунікацію. У результаті факт і джерело виявляються тотожними, із тим лише уточненням, що з незліченних комунікацій минулого лише мізерна частка були письмовими, а з числа останніх збереглися взагалі крихти. Отже, дослідження джерела стає дослідженням факту. При цьому досліджуваний факт-комунікація вказує і на себе, і на якісь інші факти-комунікації, з якими він має системні смислові зв'язки. Виявлення останніх є виявленням системних смислів історичних подій, явищ і процесів²⁰. Важливо, що комунікацією є не лише усне чи письмове спілкування, а й будь-яка дія (поведінка) індивіда у присутності інших людей, якщо він «сприймає, що його сприймають і сприймають його сприйняття того, що він сприйнятий... Навіть комунікація про те, що в неї не бажають вступати, вже є комунікацією»²¹. А це означає, що кожен вияв людської активності здатен слугувати іншим людям прямим чи непрямим повідомленням, тобто, кожен факт історичної дійсності підпадає під поняття комунікації і є складовою суспільства та його історії. Крім того, у факті зливаються, чи навіть «розчиняються» одне в одному, об'єктивне і суб'єктивне, матерія й свідомість, унаслідок чого долається, нарешті, картезіанський дуалізм у дослідженні історії, протиставлення в ній об'єктивного та суб'єктивного.

Але тепер має змінитися й спосіб дослідження факту (джерела). Адже кожна комунікація, спостерігаючи за своїм смисловим зв'язком із попередніми та наступними комунікаціями, виступає операцією спостереження, а смислова система комунікацій узагалі будує себе на основі спостереження, тобто розрізнення й означення. Вона функціонує в навколишньому світі завдяки подвійній смисловій референції всіх своїх операцій – само-референції (само-віднесенню) та іншо-референції (іншо-віднесенню). Через повідомлення система співвідноситься сама із собою, зі своїми попередніми й наступними комунікаціями («конститує себе»), а через інформацію, як правило, реферує («конститує для себе») свій навколишній світ, фіксуючи в ньому релевантні для себе обставини чи зміни²². Таким чином, диференція системи й навколишнього світу просто скопійована всередину системи у вигляді само- та іншо-віднесення її операцій. А смисли речей і явищ не є «об'єктивними», незалежними від системи, а повсякчас визначаються системою, що спостерігає. Як підкреслює Н.Луман, «смислові ідентичності (емпіричні об'єкти, символи, знаки, цифри, речення тощо) можуть породжуватися лише рекурсивно»²³. При цьому смислові системи (як комунікацій, так і свідомості) можуть оперувати (спостерігати) тільки в одному з двох модусів – або само-віднесення, або іншо-віднесення своїх операцій, але не можуть діяти на обох боках цього розрізнення одночасно, а головне – не фіксують (не «бачать») самого розрізнення між ними, як і розрізнення між системою та навколишнім світом.

Це під силу лише зовнішньому спостерігачеві, зокрема, дослідникові. Але замість традиційного спостереження за «історичними об'єктами» (спостереження першого порядку) він повинен зайнятися спостереженням за спостереженнями, або спостереженням другого порядку. Цей спосіб наукового дослідження, а, по суті, науковий метод, передбачає таку логічну послідовність «спостережницьких операцій»: а) виявлення смислу само-віднесення спостережуваної комунікації в межах тієї чи тієї підсистеми; б) ви-

явлення смислу її іншо-віднесення щодо навколишнього світу; в) розрізнення цих її двох аспектів та осягнення їх єдності як цілісної комунікації; г) перенесення спостереження на навколишній світ підсистеми («дані» спостережень інших підсистем чи спостережень, накопичених історіографією) з метою виявлення, що в ньому «бачить», а чого не «бачить» досліджувана підсистема²⁴. Сам Н.Луман зазначає: «Нам більше непотрібно знати, яким є світ, якщо ми знаємо, як він спостерігається, і вміємо орієнтуватися в галузі спостереження другого порядку»²⁵.

Таким чином, у світлі теорії Н.Лумана нам відкривається іманентний зв'язок між історичними фактами. Він полягає в тому, що кожен факт-комунікація через само-віднесення має послідовний смисловий зв'язок із попередніми й наступними комунікаціями у тому чи іншому ланцюжку комунікацій даної системи, а через іншо-віднесення має свого роду «реактивний» смисловий зв'язок із релевантними для неї подіями, у т.ч. фактами-комунікаціями, у навколишньому середовищі даної системи. І, як пише Н.Луман, «кожна окрема подія здобуває своє значення (= зрозумілість) лише завдяки тому, що вказує й на інші події та обмежує те, що вони можуть означати, і саме завдяки цьому визначає саму себе»²⁶.

Отже, якщо елементарний історичний факт чи історичне джерело в їх загальноприйнятому трактуванні є комплексними, а відтак невичерпними, то у відповідності з луманівською теорією відбувається методологічна редукція їх комплексності, зведення їх до ролі лише комунікацій, але саме до тієї обмеженої ролі, яку вони реально відіграють у системі постійно змінюваних комунікацій як її елементарні операції. Ціною звуження «обсягу» факту виявляється його смислова зв'язність з іншими фактами. Стає можливим спостереження складних соціальних систем в їх динаміці і взаємодії з навколишнім світом. Водночас встановити й описати ці зв'язки можна лише на рівні спостереження другого порядку. Спроби їх опису на основі простого спостереження за «об'єктами» (наприклад, як прості причинно-наслідкові зв'язки) неодмінно ставлять дослідження та його результати у пряму залежність від передпосилочного знання у формі тієї чи іншої теорії. Адже на рівні спостереження першого порядку, зауважує Н.Луман, «неможливо розрізнити між реальністю та ілюзією реальності»²⁷.

Для пояснення загального системного розвитку суспільства Н.Луман залучив досягнення неодарвіністської теорії з її поняттями мінливості, добору та закріплення нових ознак. Він описує «механізм» системної еволюції суспільства, який включає варіювання смислів комунікацій завдяки можливості подати їх як у модусі ствердження («так»-редакція), так і в модусі заперечення («ні»-редакція); селекцію деяких із них панівними для даної системи структурами смислових очікувань; рестабілізацію (повторну стабілізацію) системи внаслідок пристосування до нововведення всіх інших підсистем комунікацій²⁸.

Теорія системної еволюції знаходить логічне продовження в луманівській теорії системної диференціації суспільства. Селекція частиною суспільства певного виду смислових нововведень може призвести до формування в ньому окремої автопоетичної й самореферентної системи смислових комунікацій, що починає функціонувати самостійно, відмежовує себе від решти суспільства й сприймає її як свій навколишній світ. На різних етапах історії людства виникло кілька специфічних форм системної диференціації: на ранньому етапі – численні комунікативно слабо сполучені одне з одним сегментарні суспільства общинного типу; пізніше – великі суспільні утворення з ієрархічною диференціацією на центр і периферію та/або на окремі соціальні

страсти; з XVI–XIX ст. – поділ суспільства (західного, а з часом – і світового) на структурно зчеплені між собою функціональні системи політики, права, економіки, релігії, моралі, науки, виробництва, освіти, охорони здоров'я, мистецтва, інтимних стосунків тощо.

Характерною рисою кожного з етапів було те, що відповідні форми системної диференціації суспільства були тісно пов'язані з певними засобами поширення комунікації. На першому етапі (в дописемних відокремлених суспільствах) таким універсальним засобом комунікації виступало усне спілкування з властивим йому прагненням до згоди як умови колективного виживання спільноти. На другому – етапі «високих культур» або традиційних цивілізацій – головним комунікативним засобом інтеграції й, до певної міри, уніфікації суспільства на великих територіях стає писемність, передусім сакральні і владні тексти. Писемність же уможливорює комунікації, а, відтак, усталеність цивілізації й на великих часових відрізках. Настання третього етапу пов'язане з розповсюдженням книгодрукування та друкованих ЗМІ, котрі уможливили становлення та еволюцію автопоетичних систем комунікацій у межах певних смислових медіумів, або смислокодів (влади, грошей, істини, любові тощо)²⁹. Кожна з цих функціональних систем випрацювала власний спосіб спостереження другого порядку за спостереженнями інших систем. Сучасні глобальні мережі електронних медіа поступово надають глобального характеру й зазначеним системам комунікації.

У своїй єдності три вказані теорії Н.Лумана – теорія комунікації як подвійної контингенції, теорія еволюції, теорія диференціації – дозволяють вивчати соціальну систему відразу у трьох смислових вимірах, в яких вона себе спостерігає: соціальному, часовому та предметному. При цьому слід мати на увазі, що самоспостереження соціальних систем супроводжуються створенням самоописів – текстів, що координують безліч залежних від подій і прив'язаних до конкретних ситуацій самоспостережень. Як пише Н.Луман, «під самоспостереженням завжди повинна розумітися лише операція, здійснювана в рамках системи і спрямована на систему, а під самоописом – виробництво відповідного цьому тексту»³⁰. А як ми вже знаємо, цивілізації створюються на основі письмових самоописів, причому частина з них, у вигляді «історичних джерел», є для нас доступною.

Тож якщо цивілізація (суспільство «високої культури») є дійсно цілісною системою, то які саме самоописи (або самоописи яких комунікацій?) забезпечують її смислову інтеграцію й уніфікацію? Такими самоописами слід визнати сакральні тексти, що лежать в основі релігійних комунікацій між людьми. У традиційних цивілізаціях саме вони впродовж століть і тисячоліть виступають головними носіями традиції, що впорядковує решту самоописів і надає їм високого смислу. Із цим погоджується і Н.Луман: «Для самоописів домодерного суспільства були характерні релігійні критерії. У своїх центральних компонентах ці суспільства були релігійними»³¹.

Релігію часто називають «скріпою» цивілізації. Саме релігійна комунікація, здійснювана серед одновірців та керована з релігійного центру, є найширшою у просторовому розумінні та найглибшою за впливом на весь порядок суспільного життя. Вона формує той «символічний смисловий універсум», що вичерпно інтегрує всі інституційні процеси, надає смисл усьому суспільству, легітиміє владу як інститут божественного походження³². Це пов'язано із самою природою релігії. Уже в «найпримітивніших» суспільствах «зв'язок» віруючих із панівними (в їх уявленнях) божественними силами дозволяв упорядковувати і підкоряти навколишній світ: позаяк ці сили панують у світі, то їх задобрення шляхом жертвопринесення («лих-

варського дарунку», за іронічним висловом Р.Каюа³³) дозволяє сподіватись на сприяння богів у пристосуванні до цього природного чи людського світу. Як наслідок, невідоме, а, відтак, загрозливе, уводиться у «відоме», божественне й перестає бути «невідомим та загрозливим». Та якщо в «доосбових» суспільствах світ божественних сил і божественного порядку осмислювався за принципами, схожими з тими, що були прийняті в мирських, нижчих порядках, то у цивілізаціях «осьового часу» виникло уявлення про чітке відокремлення позамирського трансцендентного морального та метафізичного порядку від мирського, а земний рівень буття сприймався як неповноцінний, часто несправедливий, що потребував перебудови заради жаданого спасіння³⁴.

У сакральних текстах слід, таким чином, розрізнити іншо-віднесення у вигляді світорозуміння (релігійної «картини світу») та само-віднесення як віровчення, тобто, адресоване індивідам вчення про спасіння через необхідні для цього віру та корегування стилів і смислів земного життя. Саме тут виникає «зона напруження» між належним і сущим, що в тій чи іншій мірі формує культуру кожної такої цивілізації, а насамперед – суспільну мораль. Як влучно зауважив англійський культуролог К.Г.Доусон, «спосіб життя має бути шляхом служіння Богові, інакше він стане способом смерті». У результаті в усіх культурах «соціально законне або беззаконне відноситься до морально правдивого або неправдивого, і повсюдно моральний закон, в остаточному підсумку, ґрунтується на релігійних санкціях»³⁵.

Н.Луман називає мораль універсальним медіумом комунікацій у суспільстві «високої культури». Її смисловий код-розрізнення *повага/неповага* підпорядковує собі коди всіх інших медіумів комунікацій, навколо яких пізніше, у функціонально диференційованому суспільстві, сформувалися самостійні системи комунікацій. У традиційних же суспільствах за опцією *неповага* розрізнялось і водночас «ототожнювалось усе злочинне-бридке-неправильне-бідне-нелюбиме-нездорове-безбожне»³⁶. І, навпаки, фактичне ототожнення й розрізнення за опцією *повага* стосувалось усього правового, прекрасного, істинного, багатого, любимого, здорового, богоугодного, владного тощо. У результаті у суспільствах із поділом на центр та периферію, як і у стратифікованих суспільствах, центр в особі світської/духовної влади та відповідної суспільної верхівки («аристократії») був, за сучасною термінологією, багатофункціональним, тобто, регулював своїми комунікаціями всі суспільні сфери, не відокремлюючи їх одну від одної. Такими ж багатофункціональними були й часткові соціальні системи (стани, касты, цехи, гільдії тощо). Отже, усе суспільство являло собою по суті єдину «корпорацію» («тіло»). Однак при занадто сильному «виклику» (людському чи природному), на який відповіді не знаходилося, така тотальна інтегрованість смислів і стилів цивілізації нерідко призводила до загибелі самої цивілізації.

Утім, хоч і в підпорядкованому стані, але відповідні символічно узагальнені медіа комунікацій зі смислокодами *влада, власність, істина, любов* тощо існували і у традиційних цивілізаціях. Це зумовлено тим, що відповідні комунікації супроводжуються приписуванням системі та її зовнішньому світу неоднакових селекцій – або «дії», або «переживання», а, крім того, вони по-різному «засвідчуються» у зовнішньому світі комунікацій (застосування фізичної сили, споживання, чуттєве сприйняття, сексуальні відносини)³⁷. На Заході за збігу низки сприятливих умов та завдяки появі комерційного книгодрукування (преси) ці медіа стали основою для від-диференціації й

самостійного автопоетичного розвитку відповідних соціальних систем. Вивчення цих та інших структурно зчеплених між собою соціальних систем теж має відбуватися методом спостереження другого порядку.

Методологічно дуже важливо, що розгляд функціональних систем західного суспільства чи часткових багатofункціональних систем традиційних цивілізацій як комунікативних дозволяє досліджувати «взаємодію» цих систем у суспільстві та проводити їх порівняльний аналіз. Та якщо елементарні одиниці (комунікативні операції) є структурно однотипними, а їх системи функціонально схожими, то як при цивілізаційному аналізі історії ми можемо розрізнати самі цивілізації, зокрема, проводити їх типологію, порівнювати між собою тощо? Спроби зіставити цивілізації за їх загальним смыслом не будуть продуктивними, оскільки «вивести формулу» якогось «усередненого» смыслу комунікацій неможливо – смысли завжди конкретні.

Очевидно, для розрізнення цивілізацій найбільше підійшло б поняття «стиль комунікацій». З одного боку, поняття стилю вже закріпилось у цивілізаційних теоріях, хоча і в дещо іншому контексті – для означення способу зовнішнього вираження культури та цивілізації. Його ми зустрічаємо в теоріях О.Шпенглера і А.Дж.Тойнбі. Питанням стильової єдності цивілізації і формування в ній над-стилю, або тотального стилю, близького до «органічного стилю» живих організмів у природі, спеціальну працю («Стиль і цивілізації») присвятив американський культуролог А.Кребер³⁸. З іншого боку, лінгвісти ввели навіть поняття «комунікативний стиль» – для вивчення мовленнєвих особливостей спілкування в різних культурах³⁹.

Якщо це поняття застосувати для опису системних комунікацій, то його можна інтерпретувати як своєрідний ухил, спрямованість, манеру комунікацій, спосіб організації їх зовнішньої форми. Тож у системі комунікацій він належить не до інформації, а до повідомлень. Він зв'язує комунікації, слугує їх швидкому розпізнанню і розумінню. За стилем «упізнають своїх (своє)» і «відрізняють їх від чужих (чужого)». Можна погодитись із тим, що «комунікативна спільнота є мовна спільнота, в якій кожен не самовиражається як ізольований суб'єкт, а знаходить та ідентифікує себе у системі значень та знаків, що вже склалися в колективній життєвій практиці»⁴⁰. Започатковані кимось форми комунікацій повторювалися, поширювалися на всю спільноту, ставали звичайними формами взаємної типізації дій індивідів і перетворювалися на сталі суспільні інституції, традиції, що вже не потребували окремих рефлексій. Автори теорії соціального конструктивізму П.Бергер і Т.Лукман підкреслюють: «Інституціоналізація має місце всюди, де здійснюється взаємна типізація габітуалізованих дій різного роду діячами. Інакше кажучи, кожна така типізація є інституція... Типізації узвичаєних дій, котрі становлять інституції, завжди поділяються; вони доступні для розуміння всіх членів певної соціальної групи, і сама інституція типізує як індивідуальних діячів, так і індивідуальні дії»⁴¹.

Як усталена зовнішня форма комунікацій стиль не ідентифікується й не обговорюється у самих комунікаціях. Тож його можна описувати з позиції спостерігача першого порядку. При цьому смысл комунікацій і їх стиль не мають прямого генетичного зв'язку, одне не породжується іншим, а селекція їх варіювань відбувається окремо. Стилі суспільних інституцій у різних цивілізаціях зовні можуть бути доволі схожими. Так, у східних цивілізаціях ми можемо бачити схожий стиль владарювання (патримоніальну державу), соціальної організації (общинність), впливу релігії на життя людей і суспільства (регламентацію), тоді, як смысли відповідних систем комунікацій

будуть різними. Але є й внутрішня стильова єдність цивілізації, зумовлена тим, що всі стилі, включаючи і соціальні інституції, і стилі мистецтва, тобто узвичаєні зовнішні форми різних підсистем комунікацій, узгоджені між собою вже завдяки тому, що, як і смисли цих підсистем, селеговані однією домінуючою структурою очікувань – передусім релігійною. Фактично всім традиційним цивілізаціям (включаючи середньовічну Європу) властивий універсальний інтегруючий стиль. На думку О.Устюгової, його характеризує так звана «прихована суб'єктність», коли індивід ідентифікує себе «через співвіднесення з надособистісними принципами абсолютного, універсального, об'єктивного»⁴².

Утім, для методології цивілізаційного аналізу історичного процесу визначальною залишається не зовнішня, стильова, єдність цивілізації, а внутрішня система когерентності історичних фактів як смислових комунікацій. Цивілізація постає як сукупність взаємопов'язаних і взаємопогджуваних духовно-моральних, політичних, економічних та соціетальних засобів (медіа), за допомогою яких суспільство як система комунікацій забезпечує своє функціонування та усталеність у просторі і часі. Із цих позицій можна по-новому оцінити й філософсько-історичні цивілізаційні теорії М.Данилевського, А.Дж.Тойнбі, О.Шпенглера та інших мислителів: в одних випадках підвести надійну методологічну базу під низку їх геніальних інтуїцій, в інших – скорегувати чи й спростити теоретичні викладки. Так, властиві багатьом цивілізаційним теоріям «організмичні» аналогії здобувають логічне виправдання, позаяк і живі організми, і цивілізації функціонують як самореферентні автопоетичні системи, автопоезис яких колись запускається й колись може завершитись. Відкритий А.Дж.Тойнбі механізм «виклику-відповіді» як стимул до розвитку цивілізації тепер може описуватися на фактологічному рівні як внутрішня перебудова смислової системи комунікацій у відповідь на зовнішні подразнення. Водночас потребує певних уточнень тойнбіанська концепція мімезису (слідування пасивної більшості за творчою меншістю та її лідерами), з якою перегукується й ідея англійського етолога Р.Докінза про передачу «мімів» як одиниць культурного наслідування⁴³. Аргументовано можна говорити лише про селекцію новаторських комунікаційних смислів у певних системах комунікацій.

Прояснюється і цивілізаційна специфіка Заходу в останні століття. Залежно від обраної позиції спостереження (звісно, першого порядку) філософи або описували ці часи як «занепад» європейської культури (О.Шпенглер), або, абсолютизуючи роль якоїсь із функціональних сфер, однобоко трактували новоевропейське суспільство як «капіталістичне», «індустріальне», «ліберальне» тощо. Реально ж відбувався перехід Заходу від традиційної ієрархічної форми системної диференціації з регулятивною роллю релігійних комунікацій до функціонально диференційованого суспільства. Сьогодні є підстави говорити про «постхристиянський характер сучасного Заходу»⁴⁴, визнаючи його пост-цивілізацією. Відтак зрозумілою є поширена на Заході концепція «універсальної цивілізації», котру він і прагне розповсюдити у світі. Але це наражається на більший або менший спротив із боку традиційних цивілізацій (чи їх залишків). «Не-Заходи бачать західним те, що Захід бачить універсальним», – констатує С.Гантінгтон⁴⁵. Це формує непросту динаміку взаємин у сучасному глобалізованому світі, що знов-таки потребує глибокого системного аналізу.

Узагальнюючи результати проведеного дослідження, зазначимо, що звернення до системної соціологічної теорії Н.Лумана розширює методологічний арсенал історичної науки, передусім у вивченні складних цивілізаційних систем. Відкривається іманентна системна зв'язність історичних фактів, історичних джерел в їх послідовному чи реактивному смислово-співвіднесенні. Встановлюється вона завдяки методологічній редукції комплексності факту чи джерела до рівня комунікації, котра виступає еле-

ментарною операцією соціальної системи і «спільним знаменником» у різних за функціями і формою системах та підсистемах суспільства. Комунікації і їх системи мають однакову будову, єдині способи зв'язку з іншими системами у вигляді спостереження за ними і різняться лише за смислами та смисловими кодами. Існує і відповідний спосіб їх емпіричного дослідження – спостереження другого порядку.

Інші відомі способи історієписання тут не підмінюються, а лише доповнюються завдяки можливості досліджувати історичний процес не тільки «ззовні», а й «зсередини» соціальних систем як автопоетичних і самореферентних систем комунікацій. У підсумку в історичній науці з'являється менш залежний від передпосилочного знання методологічний інструментарій для дослідження таких висококомплексних систем, як цивілізації, на всіх рівнях, починаючи з простих фактів. Із застосуванням методології спостереження за системною еволюцією та системною диференціацією суспільства, універсальними стилями цивілізацій стає можливим проводити цивілізаційний аналіз як окремих аспектів історії, так і всього історичного процесу, принаймні, із часу появи писемності та локальних цивілізацій.

¹ У методології науки категорія «підхід» розглядається як методологічне утворення, більш загальне й широкі, але менш оформлене та директивне, ніж метод (див.: Ушаков Е.В. Введение в философию и методологию науки. – Москва, 2005. – С.58).

² Поляков Ю.А. Как отразить многомерность истории // Новая и новейшая история. – 2003. – №4. – С.4.

³ Барг М. Цивилизационный подход к истории. Дань конъюнктуре или требование науки? // Коммунист. – 1991. – №3. – С.32–33.

⁴ Див.: Космина В.Г. Теорія культурно-історичних типів М.Я.Данилевського і методологія історії // Укр. іст. журн. – 2006. – №1. – С.183–196; Його ж. Історичний метод Освальда Шпенглера // Укр. іст. журн. – 2006. – №6. – С.189–203; Його ж. Методологічні контрверзи «Дослідження історії» А.Дж.Тойнбі // Укр. іст. журн. – 2007. – №5. – С.145–158.

⁵ Ионов И.Н. Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. – Москва, 2007. – С. 107.

⁶ Соколов Б.Г. Генезис истории. – Санкт-Петербург, 2004. – С.155.

⁷ Ионов И.Н. На пути к теории цивилизаций (познавательные предпосылки и трудности исторического синтеза) // Цивилизации. – Вып.3. – Москва, 1995. – С.15.

⁸ Яковенко И.Г. О субстанции локальной цивилизации // Сравнительное изучение цивилизаций мира (междисциплинарный подход): Сб. ст. – Москва, 2000. – С.107–108.

⁹ Мегилл А. Историческая эпистемология / Пер. с англ. – Москва, 2007. – С.270–302.

¹⁰ Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. (Приложение) – Фуко совершает переворот в истории / Пер. с фр. – Москва, 2003. – С.207.

¹¹ Цикин В.А. Проблема смены гносеологической парадигмы // Практична філософія. – 2004. – №1. – С.162.

¹² Luhmann N. Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. – Frankfurt am Main, 1984. – 674 s. (рос. пер.: Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. – Санкт-Петербург, 2007. – 644 с.).

¹³ Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft. – Frankfurt am Main, 1977. – 1150 s. (у рос. пер. праця видана в 5 кн.: Луман Н. Общество как социальная система. – Москва, 2004; Его же. Медиа коммуникации. – Москва, 2005; Его же. Эволюция. – Москва, 2005; Его же. Дифференциация. – Москва, 2006; Его же. Самоописание. – Москва, 2009).

¹⁴ Луман Н. Почему необходима «системная теория»? // <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/6525>

¹⁵ Агафонов А.Ю. Основы смысловой теории сознания. – Санкт-Петербург, 2003. – С.100.

¹⁶ Там же. – С.165.

¹⁷ Луман Н. Социальные системы. – С.347–348.

- ¹⁸ Там же. – С.357.
- ¹⁹ Луман Н. Эволюция. – С.204.
- ²⁰ Див.: Космина В.Г. Историчний факт у цивілізаційному аналізі історії // Историчний журнал. – 2008. – №1. – С.47–62.
- ²¹ Луман Н. Социальные системы. – С.537.
- ²² Луман Н. Общество как социальная система. – С.104.
- ²³ Там же. – С.47.
- ²⁴ Див.: Луман Н. Введение в системную теорию / Пер. с нем. – Москва, 2007. – С.162–163.
- ²⁵ Там же. – С.145.
- ²⁶ Луман Н. Общество как социальная система. – С.75–76.
- ²⁷ Там же. – С.99.
- ²⁸ Див.: Луман Н. Эволюция. – С.50–103.
- ²⁹ Див.: Луман Н. Дифференциация. – С.52–170.
- ³⁰ Луман Н. Самоописания. – С.28.
- ³¹ Там же. – С.30.
- ³² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – Москва, 1995. – С.169.
- ³³ Каюа Р. Людина та сакральне / Пер. з фр. – К., 2003. – С.43.
- ³⁴ Эйзенштадт Ш. Основы и структура цивилизационного устройства общества // Сравнительное изучение цивилизаций. – Москва, 1998. – С.95–96.
- ³⁵ Доусон К.Г. Религия и культура / Пер. с англ. – Санкт-Петербург, 2000. – С.105, 208.
- ³⁶ Антоновский А.Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. – Москва, 2007. – С.34.
- ³⁷ Див.: Луман Н. Медиа коммуникации. – С.171–233.
- ³⁸ Kroeber A.L. Style and civilizations. – Ithaca, 1957. – 191 p.
- ³⁹ Див.: Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики / Пер. с англ. – Москва, 2001; Куликова Л.В. Коммуникативный стиль в межкультурной парадигме. – Красноярск, 2006. – 392 с.; Её же. Коммуникативный стиль как проблема теории межкультурного общения: Автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. – Волгоград, 2006. – 40 с.
- ⁴⁰ Устюгова Е.Н. Стиль и культура: Опыт построения общей теории стиля. – 2-е изд. – Санкт-Петербург, 2006. – С.34.
- ⁴¹ Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. – С.92.
- ⁴² Устюгова Е.Н. Указ. соч. – С.82.
- ⁴³ Див.: Докинз Р. Эгоистичный ген / Пер. с англ. – Москва, 1993. – 318 с.
- ⁴⁴ Цивилизационная структура современного мира: В 3 т. – Т.2: Макрохристианский мир в эпоху глобализации. – К., 2007. – С.10.
- ⁴⁵ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – Москва, 2003. – С.91.

The article examines the possibilities of application of Niklas Luhmann's sociological theory of social systems in the civilizational analysis of historical process. Research of society as a dynamic system of semantic communications allows to find out internal coherence of historical facts and all history of civilizations. The author of the article considers that this theory can extend the methodological tool in history.