

В. М. Мухомов

В почках
утраченного
смысла истории:

мировоззрения
А. Дж. Тойнби

ТОМСКИЙ ОРДЕНА ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ
И ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. В. В. КУЙБИШЕВА

В. М. МУЧНИК

В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО СМЫСЛА ИСТОРИИ

(Генезис и эволюция исторических взглядов
А. Дж. Тойнби)

Под редакцией докт. ист. наук Б. Г. Могильницкого

ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Томск — 1986

Мучник В. М. В поисках утраченного смысла истории. (Генезис и эволюция исторических взглядов А. Дж. Тойнби). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1986. — 200 с. — 1 р. 50 к., 1000 экз. 0504040000.

В монографии анализируется научное наследие крупнейшего буржуазного историка-теоретика XX столетия, труды которого были наиболее развернутой в новейшее время попыткой буржуазного историзма дать целостное осмысление истории. Автор предлагаемого исследования пытается реконструировать интеллектуальную биографию А. Дж. Тойнби, выявить движущие силы мировоззренческой эволюции мыслителя. В основе книги систематический анализ практически всего корпуса трудов, созданных Тойнби в течение шести с лишним десятков лет.

Для историков и философов, всех кто интересуется теоретической проблематикой исторической науки.

Рецензент — канд. ист. наук Е. Б. Рашковский

0504040000
М 177(012)—86

История человечества — это летопись прогресса, летопись накопленных знаний и роста мудрости, это рассказ о постепенном продвижении от низших к высшим ступеням духа и благосостояния.... Рост благосостояния человека... предоставлен отныне лишь благотворному контролю великих провиденциальных законов.

Р. Маккензи. Девятнадцатое столетие — история, 1880 г.

Мы живем в условиях, характеризующихся упадком культуры... Все, что было духовного в жизни общества, воплотилось в факты, которые теперь в свою очередь вновь оказывают отрицательное воздействие на духовное начало. Взаимодействие между материальным и духовным приняло роковой характер.... Мы сошли со столбовой дороги развития культуры...

А. Швейцер. Культура и этика, 1923 г.

ВВЕДЕНИЕ

Две даты — 1897 г. (год «бриллиантового юбилея» королевы Викторин) и 1914 г. — постоянно использовались выдающимся английским либеральным историком А. Дж. Тойнби (1889—1975) для обозначения двух мироощущений, каждое из которых наложило отпечаток на формирование его воззрений. Либерал-прогрессизм «благополучной» викторианской эпохи дал Тойнби определенную систему ценностей. Эпоха «после 1914 г.» — время крупнейших социальных катаклизмов и двух мировых войн — обусловила необходимость переосмысления этой системы, наполнения подвергнутого сомнению основных ее понятий новым содержанием.

Какими обстоятельствами можно мотивировать очередное (и, надо думать, не последнее) обращение в историографической литературе к творческому наследию британского историка?

1. Тойнби — крупнейший буржуазный теоретик истории XX столетия. Без анализа его трудов не обойтись при осмыслении основных тенденций развития буржуазного историзма в новейшее время. Правда, надо заметить, что теоретические построения Тойнби долгое время шли вразрез с доминировавшими в западном обществоведении релятивистскими тенденциями. Однако те пути, которыми в условиях краха классической рационалистической парадигмы пошел английский мыслитель, отстаивая право историка на объективное знание, на теоретическое обобщение, с одной стороны, а также характер полемики между ним и его многочисленными западными оппонентами — с другой, все это в совокупности весьма существенный материал для суждения о природе кризисных тенденций развития буржуазной исторической мысли в новейшее время.

2. Труды Тойнби — наиболее значительная в XX в. попытка подведения историко-теоретического фундамента под основные либерально-гуманистические ценности. То, каким образом Тойнби дает их обоснование, вернее, переобоснование, каким образом в рамках этой системы ценностей происходит эволюция взглядов мыслителя, завершившаяся в конечном счете тяжелым мировоззренческим кризисом, — серьезный повод для размышления относительно самой природы этих ценностей. В приверженности либерал-гуманизму видятся предпосылки как немалой исторической и политической прозорливости Тойнби, так и острейших противоречий в его философии истории, мировоззрении в целом.

3. В книгах Тойнби смело ставились и оригинально решались важнейшие историко-теоретические проблемы. Даже самые настойчивые противники британского историка отмечали стимулирующее воздействие его построений. Думается, что критическое осмысление наследия одного из крупнейших и оригинальнейших мыслителей нашего времени может быть неплохим стимулом для марксистской разработки многих философско-исторических сюжетов.

Пожалуй, никакой другой историк XX в. не пользовался таким вниманием критиков, как Тойнби. Западная «тойнбиана» практически неисчерпаема; подробная ее характеристика могла бы стать предметом самостоятельного и весьма объемного историографического исследования. Мы же остановимся лишь на основных направлениях критики Тойнби в буржуазной литературе.

Окончательное становление историко-теоретических представлений Тойнби было ознаменовано выходом в свет первых томов его основополагающего труда — «Исследования Истории». Историографический обзор будет логично начать с первых отзывов на эту книгу.

Одним из первых прорецензировал «Исследование» известный американский историк Ч. Бирд. Первый и второй довоенные трехтомники труда Тойнби он сопровождал двумя краткими, но небезынтересными рецензиями в «Американском историческом обозрении» [166; 167]¹. Эти рецензии были написаны в резко критичес-

¹ Здесь и далее первое число — порядковый номер используемой литературы, затем — том и страницы (при указании на несколько работ их порядковые номера разделяются точкой с запятой). При

ком тоне и объединялись общей мыслью: американский историк обвинял Тойнби в том, что последний привносит в историческое исследование естественнонаучную методологию. Первая рецензия завершалась характерным высказыванием: «Введение аналогий из биологии и физики в историческое познание насилует историческую действительность и приводит скорее к путанице, чем к знанию. Даже естественные науки начинают с некоторых исходных посылок относительно своего предмета. В гораздо большей степени это имеет отношение к любому суждению относительно истории. Эмпирические операции в истории всегда ограничены интеллектуальными предрасположениями исследователя. Избежать этого правила нельзя» [166, 309]. Направленность критики Бирда станет понятной, если учесть, что в 30-е гг. он стал одним из самых активных пропагандистов релятивизма в сфере методологии истории. В статье «Факты в пользу исторического релятивизма», написанной в том же году, что и его первая рецензия на «Исследование», Бирд писал: «Возможности историка ограничены. Можно, конечно, искать «объективную истину» в истории, однако ее невозможно найти. То же самое можно сказать и о писании истории «как это собственно было на самом деле»» [168, 173]. Нашедшая свое яркое отражение в «Исследовании Истории» вера Тойнби в возможность достижения объективного знания об истории, построения эмпирически верифицируемых исторических обобщений была принципиально чужда Бирду, казалась ему следствием методологической неискренности Тойнби. Рецензии американского историка — первая и достаточно характерная реакция релятивизма, становившегося в 30-е гг. доминирующей тенденцией в западной историографии на «Исследование Истории».

Интересный разбор методологических основ «Исследования» дан в знаменитой книге соотечественника Тойнби Р. Дж. Коллингвуда «Идея истории» (раздел, посвященный Тойнби, был написан Коллингвудом в 1936 г. на основе 1—3-го томов «Исследования»). Коллингвуд характеризует методологию Тойнби как «переформулировку позитивистской точки зрения», «новое

ссылке на «Обзор международных отношений» второе число — год, которому посвящен данный том «Обзора».

выражение исторического позитивизма». Построения автора «Исследования» для него — яркий пример «натурализма» [102, 153—156]. «Натурализм». Тойнби, по мнению Коллингвуда, в том, что тот, во-первых, недооценивает «непрерывность» истории, искусственно раская ее на обособленные одна от другой части («цивилизации»), во-вторых, резко противопоставляет историка познаваемому им историческому процессу, уподобляя, таким образом, историка естествоиспытателю. «...Эти две линии, — заключает Коллингвуд, — сходятся в одном и том же: история превращается в природу, а прошлое, вместо того, чтобы жить в настоящем, как это имеет место в истории, мыслится как мертвое прошлое, каким оно является в природе» [102, 157].

На первый взгляд, Коллингвуд предъявляет Тойнби те же претензии, что и Бирд, обвиняя его в уподоблении истории естественным наукам. Но, по сути дела, направление критики здесь иное. Если для Бирда «натурализацией» истории был сам поиск в ходе исторического познания объективной истины, то для Коллингвуда характерна в целом (как и для Тойнби) гностическая установка. Однако пути реализации последней в «Идее истории» и «Исследовании Истории» различны.

Идеи Коллингвуда² безусловно принадлежат «понимающей» традиции в западной методологии истории. Предлагаемый им метод освоения прошлого *re-enactment*. Отсюда то, что познается в прошлом, по Коллингвуду, — это духовная жизнь людей, духовные мотивации их деятельности. Реализация коллингвудовской методологической установки означает максимальное стирание грани между субъектом и объектом исторического исследования.

Методология Тойнби, как мы пытаемся показать, вовсе не подразумевает абсолютной дистанции между историком и познаваемым им прошлым, а включает в себя элемент «понимания». Кроме того, Тойнби пишет также о необходимости определенного «отстранения» историка. Равным образом, интерпретируя исторический процесс, Тойнби пытается провести мысль о сочетании

² Наиболее обстоятельная в отечественной литературе критика идейно-теоретических воззрений Р. Дж. Коллингвуда дана в исследовании А. Н. Яшука [161].

в нем элементов дискретности с элементами непрерывности. Коллингвуд же видит в построениях Тойнби лишь одну сторону. Для автора «Идеи истории» любое представление об объективной исторической закономерности, могущее, кстати, возникнуть только вследствие сочетания «понимания» с «оценкой», есть «натурализм». Не случайно этим термином обозначаются в «Идеи истории» построения мыслителей, весьма друг от друга отличающиеся: Тойнби, Шпенглера, Маркса. Интерпретация методологических представлений Тойнби, данная Коллингвудом, явно страдает односторонностью.

Развернутый критический анализ тойнбианской концепции всемирной истории, запечатленной в 6-ти довоенных томах «Исследования», дал в 1940 г. один из крупнейших представителей западной теоретической социологии XX в. П. А. Сорокин в статье «Тойнбианская философия истории» (впоследствии эта работа неоднократно перепечатывалась в различных сборниках статей, посвященных Тойнби). Предъявив некоторые частные претензии к «Исследованию»: отметив слишком большой его объем, посетовав на незнание Тойнби классических социологических трудов М. Вебера, В. Парето, Э. Дюркгейма, Г. Тарда и вообще на неравноценность познаний английского историка относительно различных цивилизаций и различных отраслей науки [221, 178], Сорокин дал также концептуальную критику построений Тойнби: «Под цивилизацией Тойнби понимает не только поле для исторических изысканий, но и единую систему, все части которой объединены каузальными связями. Следовательно, как и в любой другой каузальной системе, в его цивилизации части должны зависеть одна от другой, каждая от целого и целое от частей...». Однако «...его (Тойнби. — В. М.) цивилизация — не единая система, но скорее — конгломерат различных объектов и феноменов...» [221, 179—180]. Это свое соображение критик иллюстрирует примером совершенно независимого от технологии развития цивилизации согласно «Исследованию Истории».

По мнению американского социолога, у Тойнби отсутствует четкий критерий для разграничения различных периодов существования цивилизации. Один из результатов этой неопределенности — то, что слишком длительные периоды в жизни некоторых обществ могут

8

трактоваться автором «Исследования» как периоды разложения [221, 183—184]. Сорокин считает, что Тойнби идеализирует цивилизацию в период роста как развивающуюся без противоречий [221, 184—185] (здесь он, кстати, значительно упрощает мысль английского историка). Наконец, подчеркивает критик, ошибка Тойнби в том, что он пытался выделить в различных цивилизациях различные доминирующие тенденции. Согласно концепции Сорокина, как известно, в пределах одной цивилизации в разное время преобладают различные тенденции [221, 186].

Надо сказать, что в своей статье американский социолог выявил некоторые действительные слабости построений Тойнби. В то же время, охарактеризовав Тойнби как преемника Шпенглера [221, 188], он закрыл глаза на то обстоятельство, что в своей основе «Исследование Истории» и «Закат Европы» — книги, глубоко друг от друга отличные. Здесь следует иметь в виду, что в своей работе П. А. Сорокин задавался целью не столько проанализировать воззрения Тойнби и выявить их специфику, сколько наметить собственные пути решения ряда философско-исторических проблем, поставленных в русле широкой культурологической традиции, к которой принадлежали и Шпенглер, и Тойнби, и сам Сорокин. Единственное, что объединяло данное направление, — это поиск альтернативного традиционному для новоевропейского мышления линейному прогрессизму способа моделирования истории, а отсюда — выделение в качестве единицы исследования культуры (цивилизации). В более поздней своей работе П. А. Сорокин в том же ключе рассматривает, например, взгляды А. Швейцера [216], диаметрально отличное которых от воззрений Шпенглера представляется очевидным. Этот контекст собственных построений Сорокина не учитывался впоследствии многими авторами, писавшими о Тойнби и повторявшими так или иначе данную американским социологом оценку «Исследования Истории» как вариаций на тему «Заката Европы», что, безусловно, не способствовало выявлению специфики мировоззрения английского мыслителя.

Справедливости ради надо сказать, что на протяжении 30—40-х гг. «Исследование Истории» встретило на

Западе и положительные отклики. Так, Л. А. Фишер в своей рецензии на 1—3-й тома с большой симпатией писал о пронизывающем ее духе «универсализма», столь привлекательного «в этот век специализированного знания, когда мы так легко становимся ограниченными в наших взглядах на мир...» [181, 237]. Высокую оценку дал «Исследованию» известный американский антрополог А. Кребер, сам тяготевший к разработке теоретических проблем культурно-исторического познания. Его рецензия примечательна тем, что в ней (и это составляет редчайшее исключение в обширной «тойнбиане») безоговорочно признается «эмпиризм» Тойнби, и на этом основании Тойнби квалифицируется прежде всего как «историк», причем — «блестящий историк» [191, 298]. Однако нужно отметить, что подобные позитивные оценки «Исследования Истории» на протяжении длительного времени для западной «тойнбианы» были скорее исключением, чем правилом, что подтверждается анализом работ, написанных во второй половине 40 — начале 60-х гг.

На это время приходится пик интереса к «Исследованию Истории» на Западе³. О книге Тойнби и концептуально примыкающих к ней работах пишут историки, философы, социологи, экономисты, теологи, географы, политологи. Причем сама популярность Тойнби нередко становится поводом для язвительности «специалистов», отказывавших работе историка в статусе «научности» [164, 734—735]. С другой стороны, «Исследование» обычно стимулировало пишущих о нем авторов к тому, чтобы высказать собственное мнение по тем или иным затронутым в книге теоретическим или конкретно-историческим проблемам, попутно показав, что в той области, в которой подвизается данный критик, Тойнби «некомпетентен». Это безусловно придавало дискуссии вокруг Тойнби живость и непосредственность, благодаря чему она и поныне сохраняет самостоятельный историографический интерес, однако отнюдь не способствовало адекватной интерпретации взглядов автора «Исследования».

³ В библиографию работ о Тойнби (за исключением западных), составленную С. Рьюлом и Б. Кросби и охватывающую период с 1946 по 1960 г., включено 369 названий [211].

Подчеркнем, что по степени читательского внимания с «Исследованием Истории», сколько бы претензий ни предъявляли к нему «специалисты», в конце 40 — начале 60-х гг. на Западе никакое другое историческое сочинение конкурировать не могло. Что же было причиной столь широкого интереса к «Исследованию» и примыкавшим к нему работам в среде западной интеллигенции? Советский исследователь творчества Тойнби Е. Б. Рашковский предпосылку этой популярности работ британского мыслителя усматривает в синкретизме его мировоззрения [133, 178]. Конкретизируя эту мысль, отметим, что именно на 40—50-е гг. приходится, по свидетельству Н. С. Автономовой, первые отчетливые проявления тенденции западного общественного сознания к синкризе сциентистской и антисциентистской, рационалистической и иррационалистической установок [65]. Можно сказать, что «Исследование истории» в определенном смысле предвосхитило данную тенденцию.

Добавим также, что труд Тойнби давал западному интеллигенту то, чего подавляющее большинство работ историков — узких специалистов, закосневших в профессиональном партикуляризме, пораженных в той или иной степени болезнью релятивизма, дать не могли, а именно: целостную картину исторического прошлого. Кроме того, в послевоенных томах «Исследования» и примыкающих к нему работах второй половины 40—50-х гг. эта картина была дополнена развернутой концепцией современности, что также в немалой степени способствовало росту интереса к Тойнби.

Наконец, в значительной мере популярность английского историка выросла в это время благодаря выходу в 1946 г. сокращенного Д. Сомервеллом издания 6-ти томов «Исследования» (впоследствии дополненного и неоднократно переиздававшегося), которое, в отличие от «неадаптированного» издания было доступно самому широкому читателю. Да и сам Тойнби в те годы наиболее интенсивно популяризировал свои взгляды в ряде работ и публичных лекциях.

Однако сколь бы ни был велик интерес к трудам Тойнби во второй половине 40—50-х гг., подавляющим большинством западных обществоведов и в особенности западными историками они были приняты весьма сдержанно. В собственно английской историографии Тойнби

вообще находился в положении едва ли не аутсайдера. Представляется примечательным тот факт, что основной исторический журнал Англии «Английское историческое обозрение» игнорировал «Исследование Истории» вплоть до 1956 г., когда, наконец, откликнулся на труд Тойнби статьей Р. Пэйрса. Отдав дань эрудиции в «антинационализму» Тойнби, Пэйрс завершил свою рецензию примечательными словами: «С уверенностью можно предсказать, что в то время как читатели будут по-прежнему с благодарностью обращаться к «Обзору международных отношений», «Исследование Истории» будет лежать отвергнутым» [204, 272]. Как нам кажется, причина подобного негативного отношения к основному труду Тойнби со стороны большинства его западных коллег — не только и не столько в значительном числе фактических неточностей, встречающихся в «Исследовании» и давших в свое время обильную почву для злорадства историков-«специалистов». Основные предпосылки неприятия «Исследования» западным обществоведением — суть предпосылки концептуального порядка.

Первая из них — претензия автора «Исследования» на выявление эмпирически верифицируемых глобальных общеисторических закономерностей. Подавляющее большинство буржуазных обществоведов на протяжении 40 — первой половины 60-х гг. считали такую задачу принципиально не выполнимой, противоречащей самой сути исторического познания⁴. Характерны в этом смысле рассуждения одного из самых известных и настоячивых западных оппонентов Тойнби — голландского историка П. Гейла. В полемике с Тойнби Гейл определенно заявляет о своем отрицательном отношении к «этим громадным системам», которые «не вырастают из истории, но навязываются ей» [184, 36]. Историческое познание определяется Гейлом как «страж единичного» [184, 66—67]. По мнению голландского историка, сам поиск всеобъемлющих законов истории, предпринятый

⁴ «Тойнби не был историком с самого начала своей работы, когда он принялся искать законы исторического изменения, ибо он проявлял интерес не к отдельным событиям, но к повторяющимся моделям», — определенно заключает В. Уолш [224, 167]. В этом плане представляется примечательным название одной из критических статей о Тойнби — «Тойнби против истории» [222].

Тойнби, несовместим с декларируемым английским мыслителем и дорогим самому Гейлу представлением о «свободе воли» [182, 83]. «Он (Тойнби.— В. М.) пытается знать больше, чем может быть познано», — заметил Гейл в одном интервью [198, 133]. Именно к этой мысли ведут в конечном счете рассуждения Гейла о непоследовательности и концептуальной предвзятости тойнбианского «эмпиризма», о произвольной трактовке исторических фактов в «Исследовании Истории» [183, 183—184]⁵. Все эти недостатки идут, как считает Гейл, от самой веры в исторические законы, веры, по мнению голландского историка, не совместимой со спецификой исторического познания.

Причем, что немаловажно, для Тойнби его обобщения не были простой гносеологической конструкцией. Он стремился обосновать их «онтологический статус». В глазах теоретика постпозитивизма К. Р. Поппера, неоднократно (и в отдельных случаях — с известным сочувствием) обращавшегося на протяжении своей известной работы «Открытое общество и его враги» к «Исследованию Истории», подобное стремление Тойнби — очевидный рецидив разоблачаемых Поппером «гегельянства», «историзма», противоречащих, по мнению философа, представлению о свободе и ответственности индивида [205, 1, 232]⁶.

На фоне этой массивной атаки на основные методологические принципы «Исследования Истории» голоса отдельных сторонников теоретизации исторического познания, видевших в трудах Тойнби небезынтересный опыт такого рода [162; 212], оставались в западном обществоведении 40 — начала 60-х гг. достаточно редким исключением.

⁵ Известный канадский философ, специалист по методологии истории В. Дрей, комментируя «эмпиризм» Тойнби, откровенно замечает, что, по его мнению, дело вовсе не в плохом проведении на протяжении «Исследования Истории» верификационной процедуры, а в том, что именно пытается Тойнби верифицировать, в самом замысле автора «Исследования» эмпирически обосновать глобальные исторические законы [178, 39]. При этом самого себя Дрей определенно квалифицирует как «скептика относительно существования исторических законов» [178, 53].

⁶ Близкую по духу попперовской критику построений Тойнби дает в своей известной лекции «Историческая неизбежность» И. Берлин [171].

Вторая причина неприятия Тойнби большинством западных обществоведов в 40—50-е гг. — острое ощущение проблематичности судеб западной цивилизации, запечатленное в трудах английского мыслителя. «Для него определенно характерен пессимизм и даже—пораженчество», — писал о Тойнби Л. Б. Нэмир [200, 13]. Обвинение Тойнби в «пораженчестве» так или иначе варьировалось в работах П. Гейла, Г. Кона, Х. Тревор-Роупера и многих других западных оппонентов мыслителя. Это мировоззренческое расхождение между Тойнби и его критиками представляется весьма важным для более корректной интерпретации социально-политических воззрений самого Тойнби.

Наряду со множеством статей в 40—50-е гг. появляется ряд монографических исследований творчества Тойнби. Наиболее существенное из них — спецкурс Х. Ортеги-и-Гассета, прочитанный философом в 1948—1949 гг. Этот спецкурс — первая известная нам попытка систематической реконструкции мировоззрения английского мыслителя.

В своих позициях Ортега подвергает основоположения тойнбианской философии истории беспощадной критике. Лейтмотив критики — те отношения между субъектом и объектом исторического познания, на которых, по мнению испанского философа, зиждется тойнбианский историко-теоретический синтез.

Предпринятая Тойнби попытка выявления в историческом бытии определенных регулярностей, ритмов, законов есть, по Ортеге, следствие «внешнего» подхода к истории. «Философия истории», считает испанский философ, предприятие, исходящее из ошибочного представления, во-первых, о том, что есть история и каким образом она может быть понята, во-вторых, о том, что есть философия (последняя — специфическая наука со своими собственными методами и собственными задачами, настаивает Ортега) [203, 26—27].

Разграничивая «физический мир» и «мир исторический», Ортега-и-Гассет полагает, что методом историка является «повествование» — своеобразная и единственно возможная для историка форма «доказательства», совершенно отличная от доказательства «математического» или «физического» и, однако же, равнозначная им [203, 99, 107—108].

Цель историка, по Ортеге, — проникновение «внутри» истории. Только так можно уловить специфику изучаемой эпохи, ее «клик». А следовательно, то, чем занимается автор «Исследования», есть, по мнению испанского философа, искажение, умертвление собственно истории. Методология Тойнби, считает Ортега, постоянно приводит к интерпретации совершенно специфических явлений как явлений типических, например, к использованию такого, в представлении испанского философа, уникального института, каким была Римская империя, в качестве модели «универсального государства» [203, 82—83].

Представляется, что эти замечания Ортеги в адрес Тойнби в определенном смысле близки критике Коллингвуда. Оба критикуют методологию Тойнби, находясь в русле «понимающей» традиции, с той разницей, правда, что Коллингвуд несомненно тяготеет к рационалистической интерпретации «понимания» (историк, проникая «внутри» истории, улавливает логическую мотивацию деятельности того или иного ее персонажа), а Ортега — к иррационалистической (историк, «понимая» историю, воспроизводит «клик» эпохи).

Между тем тойнбианская интерпретация взаимоотношений между историком и изучаемым им прошлым существенно отличается от той, что приписывали автору «Исследования» его «понимающие» критики. По стечению обстоятельств, рецензируя английский перевод книги Ортеги-и-Гассета «Человек и кризис», Тойнби счел необходимым также сформулировать собственное представление об идеальной для исследователя-гуманитария позиции по отношению к объекту его изучения. «Она (Испания. — В. М.) находится по отношению к современному Западу и внутри, и извне, — констатировал Тойнби. — Это идеальное положение для наблюдателя (выделено нами. — В. М.)» [59]. Это заключение Тойнби можно распространить на его интерпретацию исторического познания в целом, подразумевающую сочетание видения истории «изнутри» с видением ее «извне», «понимания» с «оценкой». Ортега же, пытаясь оттенить преимущества отстаиваемого им «понимающего» подхода к историческому познанию, заведомо упрощает методологические взгляды Тойнби.

В 1955 г. вышло в свет первое издание монографии П. Мартина «Эксперимент в глубинах. Исследование Юнга, Элиота и Тойнби» [194]. В данном исследовании Тойнби интерпретируется как проводник идей психоанализа в историю. Справедливо отмечая большую роль мифологем в «Исследовании Истории», справедливо констатируя влияние построений К. Г. Юнга на Тойнби, П. Мартин в целом не дает адекватной трактовки мыслительного облика последнего. За пределами анализа, проведенного Мартином, остается «сциентистская» составляющая взглядов английского мыслителя, без учета которой Тойнби как теоретик истории понят быть не может.

В 1958 г. было опубликовано исследование Г. Масона «Подход Тойнби к мировой политике» [197]. Фактически предмет этой работы значительно шире, нежели это зафиксировано в ее названии. Г. Масон сделал попытку систематизации взглядов Тойнби по большинству теоретико-методологических и социально-политических проблем, а также попытался выявить основные тенденции критики Тойнби в западной литературе. Проведя довольно большую библиографическую работу, американский исследователь, не дал, однако, собственной интерпретации взглядов Тойнби, по сути дела ограничившись констатацией имевшихся на этот счет в литературе противоречий.

В 60-е гг. поток литературы, посвященной Тойнби, постепенно пошел на убыль. «Исследование Истории», последний том которого был опубликован в 1961 г., стало утрачивать статус историографической сенсации. В историко-теоретической области ничего равного по значению этому труду Тойнби уже не создал. Его же конкретно-исторические работы 60-х гг. по античной истории, которые были расценены большинством специалистов как значительный вклад в науку об античности (за Тойнби наконец-то было признано право называться историком)⁷, по самой своей природе все же не

⁷ Один из рецензентов выпущенного Тойнби в 1965 г. фундаментального двухтомника «Наследие Ганнибала» писал: «...Следует признать, что эти тома представляют собой великое достижение. Автору... удалось создать работу, широкую по проблематике, а потому представляющую интерес для публики, и в то же время достаточно специальную для того, чтобы иметь громадную цен-

могли вызвать столь бурной дискуссии, которая последовала за «Исследованием». И если раньше в «тойнбиане» преобладали работы, в которых труд английского историка рассматривался прежде всего как стимул к высказыванию собственных суждений по тем или иным проблемам, то теперь постепенно на первый план выдвигаются более академичные исследования, авторы которых стремятся главным образом к адекватной реконструкции мировоззрения мыслителя.

В статье австралийского исследователя Дж. Торнхилла [220] предпринята попытка достаточно подробного исследования философских основ тойнбианского историко-теоретического синтеза. Значительная часть статьи посвящена сопоставлению взглядов Тойнби и Бергсона. На основе этого сопоставления автор приходит к выводу о том, что труды французского философа, ссылки на которые так часты в «Исследовании», — лишь стимул для мысли Тойнби, движущейся собственными путями.

Анализ воззрений Тойнби является стержнем книги епископа Американской епископальной церкви Дж. В. Кассерли «На путях к теологии истории». «Вместо того, чтобы подходить исторически к Библии, исторически — в современном позитивистском значении этого слова, нам следовало бы усвоить библейский взгляд на историю и, таким образом, открыть новый смысл слова «исторический», или, вернее, возродить старый. В двадцатом веке Тойнби подошел к этому ближе, чем кто бы то ни было» [174, 25]. Показывая, что Тойнби не в последнюю очередь, благодаря теологизации истории, удалось избежать се «натурализации» по образу и подобию «Заката Европы» [174, 52—53], Дж. Кассерли в то же время критикует религиозную доктрину, запечатленную в «Исследовании Истории», с ортодоксальных позиций. Эта критика важна для более адекватного понимания сути религиозных построений Тойнби.

В начале 70-х гг. в своей известной работе «Природа истории» А. Марвик констатировал более доброжелательное отношение к Тойнби (или во всяком слу-

ность для англоязычного исследователя истории ранней и средней Республ. ки...» [217, 246]. Положительно оценили рецензенты и опубликованную в 1969 г. монографию «Некоторые проблемы греческой истории» [179; 188; 190].

чае к тому, что он пытался делать) со стороны молодых западных историков в сравнении с резко критическим отношением к нему в историографии 40 — начала 60-х гг. [195, 109—110]. Как нам представляется, подобная эволюция отношения к Тойнби была одним из частных выражений общего процесса методологической переориентации буржуазной историографии, стремления западных историков преодолеть крайности релятивистского подхода к истории⁸.

В западной историографии вообще и британской в частности реабилитируются идеи исторического прогресса, исторической закономерности, растет число сторонников междисциплинарного подхода к изучению общественных явлений. Западные историки сетуют на «отсутствие в современной историографии эффективных организующих принципов», отмечая «критическую необходимость привнесения порядка в обширные области истории» [163, 6—8]. Указывается на громадное значение и перспективы сравнительно-исторического метода в изучении общества [186], метода, в течение десятилетий подвергавшегося западными историками ожесточенной критике. В данном случае мы ссылаемся на две обзорные статьи по историографической проблематике, появившиеся в начале 80-х гг. на страницах «Американского исторического обозрения» и принадлежащие перу ведущих американских историков Б. Бейлина и Р. Грю, но, естественно, количество ссылок можно было бы и значительно приумножить. Примечательно, что и Бейлин, и Грю не сочли возможным в своих статьях обойти вниманием работы Тойнби. Р. Грю пишет о большом значении изысканий английского историка в деле пропаганды «компаративного» подхода к изучению истории (подчеркивая, впрочем, что сам он считает более перспективным сравнивать не цивилизации в целом, как это делал автор «Исследования», а определенные их

⁸ Эта общая тенденция буржуазной исторической мысли к теоретическому переоснащению была неоднократно зафиксирована в советской историографии последнего десятилетия [119, 7—9, 69—70]. Обстоятельный анализ «новых путей» собственно британской исторической науки содержится в работах А. М. Неймана и И. И. Шарифжанова [124; 151; 152]. Что касается Марвика, то он в своем исследовании определенно писал об «умирающей концепции исторического релятивизма» [195, 237].

аспекты либо процессы [186, 764]. Б. Бейлин, констатируя в качестве одной из доминирующих тенденций современных исторических исследований интерес к проблеме соотношения и взаимодействия «ядра» цивилизации и ее «маргинальных» слоев, ссылается на Тойнби как на одного из первых исследователей этой проблематики (опять-таки делая оговорки относительно известного несовершенства методологии английского историка) [163, 22—23].

Симптоматичным отражением «новых путей» британской историографии является работа кембриджского историка П. Берка «Социология и история», первое издание которой вышло в свет в 1980 г. Ее автор ратует за необходимость теоретизации истории «наведения мостов» между историей и социологией. Представляет интерес оценка, данная в этом контексте тойнбианскому историко-теоретическому синтезу. «Трагедия этой попытки компаративной истории в глобальном масштабе, по-моему, в следующем, — пишет Берк. — У Тойнби не было адекватного концептуального аппарата. Используемые им термины типа «вызов и ответ», «удаление и возвращение», «универсальное государство» и «внешний пролетариат» оказались несовершенными орудиями для работы. Если бы только Тойнби прочел Макса Вебера... но Вебер почти не был известен в Англии в 20—30-е гг.» [173, 34]. Приведенное рассуждение, пусть и достаточно критичное по отношению к Тойнби, примечательно все же тем, что в нем не отвергается сам замысел автора «Исследования» дать глобальное теоретическое обобщение исторического процесса, как он отвергался подавляющим большинством западных оппонентов Тойнби на протяжении 40—начала 60-х гг.

В западных исторических исследованиях последних 10—12 лет, авторы которых в той или иной мере тяготеют к разработке теоретико-методологической проблематики, ссылки на Тойнби по-прежнему весьма часты, хотя и приобрели, если сравнивать с литературой двадцатилетней давности, более «академический» характер⁹. О сохранении на Западе интереса к наследию Тойнби свидетельствует выход в свет в 70-х гг. еще

⁹ См.: Бесбингтон Д., Колинво П., Весткотт Р. [169; 175; 225]. Последняя из приведенных работ — очередной опыт культурно-исторической типологии.

двух монографических исследований его творчества (оба были опубликованы еще при жизни мыслителя)¹⁰.

Монография профессора истории Висконсинского университета Р. Стремберга «Арнольд Дж. Тойнби — историк для кризисного времени», несмотря на свой относительно небольшой объем, пожалуй, наиболее обстоятельное из известных нам в западной «тойнбиане» исследований. Несомненное достоинство книги — сравнительно широкий круг привлеченных источников (в частности, ряда работ Тойнби, написанных до «Исследования Истории»).

Р. Стрёмберг попытался выявить взаимосвязь между идейно-политическими и историко-теоретическими взглядами Тойнби. В основе его интерпретации лежит оригинальное представление о Тойнби как о «викторианце по самой своей сути», «старомодном рационалисте» [218, 56—80]. «Старомодностью» Тойнби Стрёмберг пытается объяснить его тягу к историко-теоретическому синтезу, всячески акцентируя и, на наш взгляд, преувеличивая «пенскушенность» Тойнби в новейшей методологии истории [218, 56]. Характеризуя социально-политические воззрения Тойнби, Стрёмберг — один из немногих, кто обращает внимание на немалый политический опыт английского мыслителя. «Он (Тойнби. — В. М.) — человек большого политического опыта, — пишет американский исследователь. — Шпенглер — бедный школьный учитель, — аутсайдер в сравнении с Тойнби. Требование древних, чтобы историк имел определенный практический и политический опыт, выполняется Тойнби значительно в большей степени, нежели большинством его академических критиков, которые обвиняли его в наивности... А многие ли из них беседовали с диктаторами и маршировали с армиями?» [218, 80].

¹⁰ Кроме того, в 70-е гг. вышли в свет английский перевод спецкурса Ортеги, второе издание монографии П. Мартина. Уже после смерти Тойнби публикуется достаточно репрезентативная хрестоматия, отражающая различные аспекты его научной деятельности [19], а также подробная библиография, систематизирующая как труды Тойнби, так и обширную «тойнбиану» [199]. Наконец, на протяжении 70-х гг. в очередной раз переиздаются полное (1978—1979 гг.) и дважды (1972 г. и 1978—1979 гг.) сокращенные издания «Исследования Истории», а также публикуется целый ряд поздних трудов мыслителя (некоторые из них вышли в свет после его смерти). Perry M. Arnold Toynbee and the crisis of the West. Lanham ets., 1982.

Тем не менее общая аттестация социально-политических взглядов Тойнби, данная Стрёмбергом, звучит достаточно проницательно. «Тойнби в очень многих отношениях — довольно типичный западный либерал-демократ-социалист, — замечает Стрёмберг. — Его идеалы до смешного совпадают с идеалами либерального истеблишмента... Он хочет государства всеобщего благосостояния, объединенных наций, расового равенства и всего прочего. Почти поражаешься предсказуемости и обыденности политических воззрений Тойнби...» [218, 82]. Американский исследователь пишет об очевидном утопизме поддерживаемого Тойнби проекта всемирного правительства [218, 91, 95—96], подчеркивает, что взгляды автора «Исследования» на роль насилия в истории при всем том, что они «симпатичны», фактически являются «фальсификацией» истории [218, 92].

Любопытна та общая оценка, которую Стрёмберг дает историко-теоретическому синтезу, предпринятому Тойнби. С одной стороны, он пишет о насущной необходимости «тотального» видения истории [218, 104—105]. С другой же — для Стрёмберга характерен скепсис относительно реальной возможности такого видения, он, например, глубоко сомневается в реальности существования единых законов всемирно-исторического процесса [218, 109—110].

Оговаривая известные достоинства книги Стрёмберга (выявление определенных «викторианских» мотивов в построениях Тойнби, стремление рассмотреть воззрения английского мыслителя в динамике, привлечение довольно широкого круга источников), следует в то же время отметить, что предложенная американским исследователем общая интерпретация взглядов автора «Исследования» не представляется убедительной. Прежде всего нуждается в очень значительных коррективах центральный тезис Стрёмберга о всеобъемлющем «викторианстве» Тойнби. Если, комментируя «Исследование Истории», и можно сделать вывод о том, что «финальный вердикт его (Тойнби.—В. М.) исторической системы оптимистичен» [218, 81] (оговаривая, впрочем, при этом существенное отличие оптимизма Тойнби во второй половине 40—начале 60-х гг. от оптимизма «викторианского»), то относительно последних работ Тойнби этого уже не скажешь ни с какими оговорками. Заклю-

чительный этап мировоззренческой эволюции Тойнби — наглядное опровержение тезиса о его «викторианстве».

Едва ли оправдана также ирония американского критика относительно политических взглядов английского историка. Сколь бы ни были утопичны отдельные политические проекты Тойнби, все-таки большинству его работ не откажешь в политическом здравомыслии. Так, рассуждениям Тойнби о роли насилия в истории, конечно, присуща известная либеральная ограниченность. Но в то же время за этими рассуждениями у него стояло вполне трезвое и достаточно эмпирически обоснованное осознание того факта, что голое насилие никогда не было и не могло быть плодотворным в истории, что основанные на нем институты в конечном счете всегда рушились под собственной тяжестью. Одним словом, именно «обыденность» политических взглядов Тойнби, дающая Стрёмбергу повод для иронии, нередко свидетельствует о политическом реализме автора «Исследования». И «обыденность» эта гораздо симпатичнее и трезвее, нежели экстравагантность многих, очень многих политических теорий, создававшихся современниками английского мыслителя.

Представляется также спорным полное отождествление взглядов Тойнби с концепциями «либерального истеблишмента». Критика в адрес Тойнби со стороны многих западных либералов (по поводу которой Стрёмбергу остается лишь недоумевать [218, 81]) свидетельствует о необходимости корректировки и этого положения (уже не говоря о том, что в данном случае совершенно необходимо учитывать мировоззренческую эволюцию мыслителя).

Наконец, констатируя «политическую опытность» Тойнби, Стрёмберг оставляет открытым вопрос, каким образом эта «опытность» соседствует у Тойнби с «утопизмом». Поиски ответа здесь должны быть сопряжены с анализом социально-классовых предпосылок творчества Тойнби.

Последнее из известных нам западных монографических исследований, посвященных Тойнби, — книга спрингфилдского профессора К. Вайнтроута «Арнольд Тойнби. Ойкуменическое видение». Цель этого исследования, как она обозначена автором, — создание «интеллектуальной биографии» Тойнби [226, 10]. Однако

сразу следует отметить, что цель эта Вайнтроутом не реализована.

Американский автор настойчиво акцентирует цельность мировоззрения Тойнби. Действительно, для творчества английского историка на протяжении многих лет была характерна значительная идейная преемственность. Однако полностью игнорировать эволюцию воззрений Тойнби, как это по большей части делается Вайнтроутом, — значит заведомо и весьма существенно ограничивать возможность адекватной интерпретации его наследия. В том же случае, когда американский исследователь всё-таки фиксирует эволюцию взглядов Тойнби; то характер этой эволюции им не анализируется (например, отмечая изменения, происходящие в религиозной доктрине Тойнби, автор лишь ограничивается недоумением по поводу «непоследовательности» мыслителя [226, 87]).

В книге Вайнтроута, написанной с большой симпатией к Тойнби, справедливо подчеркивается общая гуманистическая направленность его трудов. Однако американским исследователем, по сути дела, игнорируются те проблемы, с которыми сталкивался Тойнби в своем обосновании гуманистических ценностей, те противоречия, которые были движущей силой мировоззренческой эволюции британского историка и привели его в конце концов к тяжелому мировоззренческому кризису.

Тойнби уже в работах начала 70-х гг. вносит радикальные коррективы как в свою философию истории, так и в социально-политическую доктрину. Вайнтроутом же эти работы совершенно оставлены без внимания (вообще источниковая база его исследования довольно ограничена).

Небезынтересна общая оценка, которую дает Вайнтроут социально-политическим взглядам Тойнби. Обращая внимание на элементы социального критицизма, содержащиеся в работах историка, Вайнтроут делает при этом следующее резюме: «Тойнби — западный человек, англичанин, не очарован Западом. Его подход — ойкуменический. Поэтому есть люди, в чьем представлении он не с Западом и даже против Запада... Однако истинно западный человек более — не апологет Запада; он должен смотреть на Запад с более широкой точки зрения. И это именно то, что делает Тойнби, и делает воз-

можно лучше, чем кто бы то ни было сегодня» [226, 104—105].

Это суждение представляется нам весьма примечательным. Интонационно резко отличающееся от ироничных рассуждений по аналогичному поводу Стрёмберга, оно в то же время сходно с ними в главном. И Стрёмберг, и Вайнтроут в отличие от подавляющего большинства критиков Тойнби 40—50-х гг. не воспринимают социально-критические мотивы, содержащиеся в разбираемых ими работах мыслителя как свидетельство его «пораженчества». Вероятно, это можно объяснить общим усилением социально-критических тенденций в западном обществоведении конца 60—начала 70-х гг.¹¹, на фоне чего те мысли Тойнби, которые его критиками 40—50-х гг. воспринимались как «пораженческие», критикам 70-х гг. уже не кажутся столь уж радикальными (при этом еще раз подчеркнем, что и Стрёмбергом, и Вайнтроутом не анализируются работы Тойнби 70-х гг., в которых социальный радикализм мыслителя достиг своего пика).

Таким образом, в западной «тойнбиане», возраст которой уже почти полвека, вскрываются некоторые (довольно существенные) общие тенденции развития буржуазного исторического сознания в новейшее время. И сам факт наличия обширной буржуазной литературы о Тойнби — один из немаловажных стимулов к осмыслению его наследия с позиций марксистской методологии, подразумевающей отличные от тех, что практикуются в рамках буржуазного историзма, принципы историографического исследования.

В отечественной литературе к настоящему времени марксистская критика трудов Тойнби в целом или отдельных его идей дана в работах Э. А. Араб-Оглы, Ц. Г. Арзаканьяна, В. Г. Афанасьева, Ж. П. Беловой, Т. В. Блаватской, Ю. Я. Бондаренко, Б. Э. Быховского, Н. А. Васильевой, В. П. Гайденко, П. П. Гайденко, Г. Л. Епископосова, И. Я. Златкина, В. Я. Израителя, С. В. Кирхоглани, М. А. Кисселя, И. С. Кона, Н. И. Конрада, Е. А. Косминского, Б. Леонтьева, Л. В. Максимова, Э. С. Маркаряна, М. И. Михайловской, Б. Г. Могиль-

¹¹ См. об этом: Болховитинов Н. Н., Кон И. С. [79, 79—84; 95, 103—124].

ницкого, А. Л. Монгайта, А. С. Мыльникова, А. М. Неймана, Ю. В. Павленко, Г. Э. Печуро, Г. С. Померанца, Е. Б. Рашковского, Ю. Н. Семенова, Н. А. Сергеева, С. Смирнова, И. А. Тертерян, В. Г. Трухановского, Г. Д. Чеснокова, А. С. Шофмана, Е. М. Штаерман.

Для первых же отечественных работ, в которых анализировались воззрения Тойнби, было характерно стремление связать особенности этих воззрений со специфической ситуацией, сложившейся в буржуазной исторической науке новейшего времени и обозначаемой в марксистской литературе как «кризис буржуазного историзма». С этим, прежде всего, связывался предпринятый Тойнби поиск альтернативного линейному прогрессизму способа моделирования истории. Особое внимание уделялось выявлению социально-классовой сущности построений английского историка. В результате советскими специалистами, писавшими о Тойнби в течение второй половины 40 — начала 60-х гг., были достигнуты определенные позитивные результаты как в интерпретации взглядов Тойнби, так и в определении его места в общей картине буржуазного исторического сознания новейшего времени.

Однако для отечественной «тойнбианы» первых 15 лет ее существования был характерен также ряд существенных недостатков. Советские ученые в это время односторонне акцентировали консервативные аспекты социально-политических взглядов Тойнби. При этом гуманистические мотивы, присущие работам английского мыслителя, совершенно игнорировались. Тойнби несправедливо обвиняли в апологии разобщенности между Западом и Востоком и даже в пропаганде ядерной войны. Следствием упрощенного представления о социально-политических воззрениях Тойнби как заведомо реакционных была не вполне корректная интерпретация его историко-теоретических представлений. Отечественной историографией этого времени было принято пришедшее из ряда западных статей отождествление тойнбианской концепции всемирной истории со шпенглеровской [68; 106]¹². Исходя из представления о Тойнби как о ти-

¹² Представление о Тойнби как о преемнике Шпенглера оказалось на редкость устойчивым. Не исчезло оно из отечественной историко-философской литературы и по сей день. Так, в опубликованном недавно обобщающем труде по марксистской теории исто-

пичном представителе кризисного этапа в развитии буржуазной историографии, советские специалисты на протяжении второй половины 40 — начала 60-х гг. обычно не придавали значения фактам, свидетельствующим о наличии определенных расхождений Тойнби с преобладавшими в развитии западной историко-теоретической мысли тенденциями.

Примерно с середины 60-х гг. отношение к Тойнби в нашей историографии постепенно начинает изменяться. Отмечаются определенные позитивные аспекты его трудов. Обращается внимание на известную сложность и неоднозначность как его социально-политической доктрины, так и историко-теоретических воззрений. Начиная с середины 60-х гг. в отечественных исследованиях (сошлемся здесь прежде всего на статьи И. С. Кона, Г. С. Померанца, Е. М. Штаерман [103; 130; 156]) дается в целом более адекватная интерпретация взглядов Тойнби, нежели в работах предшествующего времени.

Важным рубежом в развитии советского «тойнбизма» стала переписка А. Тойнби и академика Н. И. Конрада [121]. Два письма, которыми она открывалась, были опубликованы и получили широкую известность [90]. «Можно находиться на разных полюсах современного общества, во многом расходиться в научных и политических взглядах и вместе с тем в равной мере осознавать, что в наше время возросло чувство ответственности каждого за всех. Именно это чувство и сблизило А. Тойнби и Н. И. Конрада» [121, 160]. Этот комментарий А. Л. Монгайта хорошо отражает дух «диалога историков», в ходе которого оба ученых, исходя из общегуманистических предпосылок, пришли к определенному взаимопониманию по вопросу об единстве исторических судеб человечества, хотя и по-разному интерпретировали основы этого единства.

С конца 60-х гг. начинают появляться статьи о Тойнби Е. Б. Рашковского [134; 135], а в 1976 г. выходит

рического процесса тойнбианская концепция всемирной истории в очередной раз причисляется к теориям «культурно-исторического релятивизма», согласно которым «культурный процесс лишен целостности и единства, распадаясь на ряд замкнутых, независимых друг от друга культур или цивилизаций, полагающих свой смысл только через самих себя» [114, 170—171].

в свет уже упомянутое нами его монографическое исследование «Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби» — наиболее глубокая и обстоятельная из известных нам интерпретаций творчества английского мыслителя. Советский исследователь указывает на то, что историко-теоретический синтез, предпринятый Тойнби, уходит своими корнями в британскую философско-историческую традицию, берущую свое начало еще от Юма и подразумевающую своеобразное сочетание эмпиризма «позитивистского» толка с морализацией и теологизацией истории [133, 85.—90]¹³. Это наблюдение становится в работе Е. Б. Рашковского основой для оригинальной интерпретации структуры философско-исторических воззрений Тойнби. В результате обстоятельного анализа автор доказательно опровергает бытующее до сих пор представление о Тойнби как «эпигоне» Шпенглера, указал на глубокое своеобразие тойнбианской концепции всемирной истории, представляющей собой попытку «идеалистического синтеза» циклического и линейного способов моделирования истории [133, 179—180]. Е. Б. Рашковским справедливо акцентируется общегуманистическая направленность трудов Тойнби, которые основаны на представлении о «несводимости человека» к различным формам социального (этносоциального) целого (государство, народ, нация, культура), что дает основания противопоставить философию истории английского мыслителя тем теориям, «которые трактуют человека прежде всего как объект административного, технологического или лозунгового манипулирования» [133, 183].

В то же время, анализируя главным образом структуру мировоззрения Тойнби (а значит — обращаясь преимущественно к проблематике «Исследования Истории» и непосредственно примыкавших к последнему работ), Е. Б. Рашковский не уделяет большого внимания эволюции воззрений историка. Практически за пределами данного исследования остались работы Тойнби 70-х гг. В целом верно оценивая мировоззренческую

¹³ О том, что вполне обоснованным результатом английского «скептицизма» может быть «возврат к вере», писал еще Ф. Энгельс, анализируя взгляды Карлейля [3, 589].

эволюцию британского историка в последние годы его жизни, отметив «дехристианизацию» воззрений Тойнби в это время и его «некритическое востокофильство» [133, 175—176], Е. Б. Рашковский не рассматривает проблему сколько-нибудь подробно, ограничившись констатацией «оскудения творческого потенциала» Тойнби [133, 176]¹⁴. Достаточно схематично отражены в этой книге как ранний период творчества Тойнби, так и эволюция его взглядов на протяжении 50—60-х гг. Отмеченное не умаляет общего значения основательного исследования Е. Б. Рашковского, а является, скорее, обозначением проблематики, оставшейся за пределами этого исследования.

В конце 70 — начале 80-х гг. отечественная «тойнбиана» пополнилась еще целым рядом работ, важнейшее место среди которых занимает монография Ю. Н. Семенова, представляющая собой опыт развернутого анализа социально-политических взглядов английского мыслителя [140]. Определенное место уделяется в книге также анализу философско-методологической проблематики трудов Тойнби.

Ю. Н. Семенов верно констатирует нарастание в творчестве Тойнби со времени социального критицизма. Автором подчеркивается сложность и неоднозначность социальных воззрений мыслителя, наличие в них наряду с консервативно-утопическими чертами существенного гуманистического содержания (кстати, в этом плане исследователь значительно корректирует собственные оценки, высказанные в более ранних работах [137; 138]).

Вместе с тем исследованию Ю. Н. Семенова присущи некоторые довольно серьезные недостатки. Анализируя эволюцию социальных воззрений британского историка, автор практически игнорирует начальный этап этой эволюции, оставляя без внимания труды Тойнби, написанные до «Исследования Истории» (в частности, среди источников монографии не фигурирует столь важ-

¹⁴ Следует отметить, что в 1979 г. Е. Б. Рашковский опубликовал статью, представляющую собой опыт сравнительного сопоставления экологической проблематики «Исследования Истории» и поздних работ Тойнби. Эта статья в известном смысле дополняет вышедшую в свет тремя годами ранее монографию, вскрывая некоторые немаловажные особенности — эволюции воззрений английского мыслителя [132].

ный именно с точки зрения социальной проблематики труд Тойнби как «Обзор международных отношений»). Невнимание Ю. Н. Семенова к философско-методологической проблематике поздних работ Тойнби приводит его к спорной, как мы попытаемся показать, оценке социально-политической доктрины, созданной английским мыслителем в 70-е гг. (последние работы историка неправомерно трактуются исследователем как своеобразный «пик» тойнбианского гуманизма). В результате и общая картина мировоззренческой эволюции Тойнби, нарисованная Ю. Н. Семеновым, получается до некоторой степени упрощенной. Одним словом, круг проблем, связанных с философско-историческим наследием Тойнби, до сих пор не исчерпан; и появление все новых попыток интерпретации этого наследия — тому свидетельство.

Опираясь на существующий в марксистской историографии опыт критического осмысления взглядов английского историка, автор настоящей работы ставил перед собой цель проанализировать историко-теоретические и социально-политические взгляды Тойнби в их взаимосвязи и эволюции¹⁵. Предлагаемая работа — биография историка, исследование его мысли, всего чрезвычайно разностороннего его творчества в динамике. Уже отмечалось, что труды Тойнби могут быть поняты как своего рода самокритика буржуазного историз-

¹⁵ Невнимание к эволюции воззрений Тойнби нередко приводит исследователей его творчества к ошибочным историографическим оценкам. Так, С. В. Кирхоглани, анализируя религиозную проблематику трудов мыслителя, пишет: «История религии английского социолога, как и вся его философия истории, не лишена европоцентризма, роль модели для сравнения религий у него выполняет христианство, чье преимущество над другими религиями он все время подчеркивает» [99, 4]. Если относительно взглядов Тойнби, выраженных в 10-ти томах «Исследования Истории» это положение с известными оговорками (учитывая весьма заметную уже в этих томах тенденцию к религиозному синкретизму, во-первых, и категорически не соглашаясь с приемлемостью в данном случае примененного Кирхоглани термина «европоцентризм», во-вторых) можно принять в качестве констатации изначально христианского фундамента тойнбианской философии истории, то по отношению к работам Тойнби 60-х гг., в которых мыслитель достаточно откровенно переориентируется на восточную духовную традицию, это положение уже неприемлемо. Тем более неверно оно в применении к последним работам Тойнби, в которых христианство как идеологическая основа западной цивилизации подвергается беспощадной

ма, как самокритика западного либерального сознания. Анализ интеллектуального пути Тойнби — серьезный стимул для размышлений об исторических судьбах либерализма и буржуазного историзма — этих двух теснейшим образом между собой связанных проявлений «духа» западной цивилизации. Учет философско-исторического фона, на котором создавались книги английского историка, — необходимое условие адекватной интерпретации «феномена Тойнби». Генезис, развитие, кризис мировоззрения английского историка автор данной работы, таким образом, пытался рассматривать в общем контексте эволюции той духовной традиции, на которую опирался и которую переосмысливал Тойнби в своем творчестве.

Проблематика книги определила круг привлекаемых источников. Центральное место в обширном наследии английского мыслителя занимает, безусловно, «Исследование Истории». Этот труд — основа как для выявления фундаментальных историко-теоретических представлений Тойнби, так и для характеристики мировоззренческой эволюции историка на протяжении 30 — начала 60-х гг. Автором использованы 2-е (1—6-й тома) и 3-е (7—10-й тома) издания «Исследования», а также 1-е издание стоящего в известной степени особняком 12-го тома этого труда, где Тойнби, защищая и поясняя основоположения своей философско-исторической системы,

критике. Ж. П. Белова, например, интерпретирует воззрения Тойнби на проблему социальной революции, отраженные в его работах 60—70-х гг., следующим образом: «Абсолютно отрицательно в последних работах буржуазного мыслителя оцениваются великие освободительные революции прошлого, т. е. революции буржуазные и социалистические» [74, 171]. Это заключение в значительной степени справедливо по отношению к сочинениям Тойнби до 50-х гг. включительно, в которых социальная революция как средство переустройства мира ввиду ее насильственного характера действительно оценивалась отрицательно. Однако уже в 60-е гг. намечается определенная эволюция отношения Тойнби к революционному изменению. Историком подчеркивается объективная обусловленность последнего и его в основном прогрессивный характер. Тем более ошибочно заключение Ж. П. Беловой применительно к работам Тойнби 70-х гг., в которых, несмотря на содержащиеся и в них оговорки относительно предпочтительности реформ и «моральных издержек» социальной революции, последняя рассматривается мыслителем в качестве едва ли не единственной реальной альтернативы грядущему ядерному апокалипсису.

одновременно внес в нее некоторые довольно существенные коррективы (в 11-м томе «Исследования» помещены атласы и карты). Кроме того, в работе использовано упоминавшееся уже нами издание «Исследования» в сокращении Д. Сомервелла.

Тойнби — историк, очень склонный к самоанализу. В большинство его работ обильно вкраплен автобиографический материал (особенно примечателен в этом плане 10-й том «Исследования»), нередко используемый мыслителем как основа для важных историко-теоретических обобщений. В конце 60-х гг. этот материал был систематизирован Тойнби в двухтомнике мемуаров «Встречи» (1967 г.) и «Самопознание» (1969 г.). Мемуары Тойнби — важнейший источник как для уяснения его идейно-теоретических взглядов вообще, так и для выявления его мировоззренческой эволюции.

Характеризуя ранний этап биографии Тойнби, мы обращались к работам, написанным им на протяжении 10—30-х гг. Важнейшее место среди них безусловно занимает «Обзор международных отношений» — фундаментальный труд, вышедший под эгидой Королевского института международных отношений, возглавлявшегося Тойнби с 1925 по 1954 гг. В «Обзоре», выпускавшемся Тойнби и коллективом руководимых им авторов, ежегодно анализировались важнейшие события политической, социальной и экономической жизни межвоенного времени. Любопытно, что если по поводу «Исследования» Тойнби пришлось выслушать массу упреков в непрофессионализме, то глубочайшая его компетентность как автора «Обзора» была на Западе общепризнанной. Сам же историк постоянно подчеркивал, что два его основных труда тесно между собой связаны [30, 85—87]. И действительно, в «Исследовании» важнейшие философско-исторические выводы постоянно подкрепляются Тойнби примерами из современной ему исторической эмпирии. Равным образом «Обзор» не является простым сводом фактов международной жизни — под эти факты Тойнби постоянно стремится подвести широкую историко-теоретическую основу, найти современным событиям некие аналоги в жизни прошлого (подчас очень отдаленного). Без обращения к «Обзору», а также другим работам по международным отношениям, которые были написаны историком в 10—30-е гг., представление

о формировании и эволюции его взглядов было бы заведомо неполным.

Анализируя философско-исторические воззрения мыслителя, мы наряду с «Исследованием Истории» использовали такие концептуально примыкающие к нему работы, как «Цивилизация перед Судом», «Мир и Запад», «Взгляд историка на религию», «Перемены и Привычка». Эти работы важны также при реконструкции мировоззренческой эволюции Тойнби на протяжении второй половины 40—60-х гг. Взгляды позднего Тойнби выявляются нами на основе его посмертно опубликованного труда «Человечество и Матерь Земля», ряда диалогов Тойнби с западными общественными деятелями и других его работ 70-х гг.

Значительное место в наследии Тойнби занимают его исследования, посвященные проблемам античной истории, представлявшей для Тойнби предмет особого интереса с самого начала его научной карьеры вплоть до последних лет жизни. Воспроизводя облик Тойнби-историка, мы сочли необходимым обратить внимание и на эту сторону его творчества, тем паче, что взгляды Тойнби на античность неразрывно были связаны с его общен историческими воззрениями. Материалом для анализа в данном случае были три ранних эссе Тойнби по проблемам античной истории («Рост Спарты», «Александр и Эллинизм», «История»), античная проблематика, «Исследования Истории», написанная в конце 50-х гг. книга «Эллинизм».

В работе были использованы также выходившие в периодической печати статьи Тойнби, его путевые заметки.

10—30-е гг.: ОТ ВИКТОРИАНСКИХ ИЛЛЮЗИЙ К ИСТОРИЧЕСКИМ РЕАЛИЯМ

Арнольд Джозеф Тойнби родился 14 апреля 1889 г. в состоятельной интеллигентной семье, принадлежавшей к «среднему классу». Среди его предков—фермер Джордж Тойнби (прадед по отцу), известный в свое время лондонский врач (дед по отцу), промышленник (дед по матери) [11, 2—4]. Историком была его мать, Эдит Тойнби, и пробуждением интереса к прошлому Арнольд Тойнби обязан именно ей. «...Я историк, — пишет Тойнби в мемуарах, — потому что моя мать была историком... Когда мне бывало плохо, она развлекала меня рассказами об английской истории от ее начала до 1895 г.» [30, 89; 20, 1, VIII].

До сих пор считается не утратившим своего научного значения труд его дяди Арнольда (племянник — первый мальчик, родившийся в семье после ранней смерти А. Тойнби старшего, — был назван в его честь [11, 21]) «Промышленный переворот в Англии» [146]. К одному из переизданий этой книги А. Тойнби младший впоследствии написал предисловие [41]. В семье глубоко чтит память безвременно скончавшегося историка¹. Сам А. Дж. Тойнби на склоне лет, имея всемирную известность, писал: «Я счел бы, что прожил жизнь не зря, если бы обо мне можно было сказать, что я сделал для людей хотя бы половину того, что сделал для них Арнольд Тойнби за отпущенные ему 30 лет жизни» [11, 36]. В литературе уже отмечалась определенная бли-

¹ С культом А. Тойнби старшего, существовавшим в семье, связано то обстоятельство, что под своими работами А. Тойнби младший ставил подпись «Арнольд Джозеф Тойнби» (Джозеф — имя деда по отцу). Родственники были возмущены, когда свою первую работу он подписал просто «Арнольд Тойнби» — они считали нескромным, чтобы молодой историк подписывался столь громким именем [11, 33—35].

зость либерально-гуманистических установок, присущих работам дяди и племянника [133, 66—67; 218, 3], хотя, конечно же, различные сферы исторических изысканий, различный их масштаб, временной интервал, отделяющий «Исследование Истории» от «Промышленного переворота...» — все это не дает оснований говорить о сколько-нибудь глубокой преемственности между трудами двух историков, принадлежащих разным поколениям одной семьи.

Другой дядя будущего историка — П. Тойнби — был филологом, специалистом по Данте. Он в свое время советовал племяннику сузить сферу исторических интересов, сетуя на то, что молодой историк слишком разбрасывается. Последний, однако, не последовал совету и впоследствии писал, что не жалеет об этом [21, 10, 28—29].

Обучаясь сначала в привилегированной public school, затем в Винчестерском колледже и, наконец, в Оксфорде (колледж Баллиоль), Тойнби получил прекрасное классическое образование. В Оксфорде окончательно оформился его интерес к древней истории. «Одним из наиболее волнующих интеллектуальных впечатлений в Оксфорде, — писал Тойнби позже, — стал для меня курс древней истории, прочитанный тьютором Нового колледжа А. Е. Циммерном» [11, 49]. Любопытна следующая оценка теоретических взглядов Циммерна в «Исследовании Истории»: «Альфред Циммерн за 8 лет до публикации *Teoriae Storis della Storiographia* Бенедетто Кроче в 1917 г. показал мне, что «всякая правдивая история есть история современная»» [21, 10, 232]². Большинство последующих штудий в области древней истории самого Тойнби, что им, кстати, никогда не скрывалось, будут теснейшим образом связаны с вопросами, задаваемыми современностью.

«Универсализм» своих воззрений на историю Тойнби позже связывал в немалой степени именно с «классиче-

² Примечательно, что исследователь античности А. Циммерн (его перу принадлежит имевшая в свое время довольно широкую известность в Англии биография Перикла, а также исследование «Греческая государственность») после окончания первой мировой войны принимал активное участие в работе одной из комиссий Лиги Наций, а в Оксфорде занимал пост профессора международных отношений [221, 224].

ским» их фундаментом. «...Классическое образование, — писал он, — дает человеку позицию, с которой он может смотреть на собственную цивилизацию извне, дает ему возможность свежего взгляда... До тех пор, пока западный наблюдатель будет находиться в зачарованном кругу представлений собственного общества, западный мир будет совпадать для него с миром в целом, а западная цивилизация — с цивилизацией как таковой. Рассматриваемый с точки зрения эллиниста... и экспатрированный таким образом собственный мир европейца выглядит менее значительным и величественным» [22, 581].

Очевидно, однако, что «классическое» образование само по себе, если и создает предпосылки для преодоления европоцентризма, то решающим условием в этом плане быть не может. Во всяком случае, что касается Тойнби, это несомненно. Викториански-прогрессистские воззрения, определявшие строй его мысли перед первой мировой войной, в своей основной тенденции были, безусловно, европоцентричны. Свидетельство этого — ряд позднейших самооценок мыслителя.

«Англичанин, выходец из среднего класса, родившийся в 1889 г. полагал с того дня, как начал сознать мир вокруг себя и вплоть до Августа 1914, что рай земной находится недалеко, за углом, — писал Тойнби. — Индустриальным рабочим дадут справедливую долю продукта. Установление парламентского правления будет завершено в Германии и достигнуто в России. Христиане, все еще находящиеся под властью Оттоманской Турции, добьются политического освобождения. Рай будет достигнут. В этом новом Золотом Веке нехристианские подданные христианских империй останутся под управлением христиан, что, впрочем, лучше для них же в сравнении с хаотическими условиями их жизни до утраты ими политической независимости. Ребенку моего поколения из английской семьи среднего класса казалось в 1897 г. (год, когда британцы отмечали бриллиантовый юбилей королевы Виктории), что мир, в котором он живет, как бы преодолел историю, что история — это прошедшие века несправедливости, насилия и страдания, оставленные «цивилизованными» народами позади и не подлежащие возвращению. Западная цивилизация наивно считалась Цивилизацией. Предполагалась ее

уникальность. А подъем и всемирная власть ее считались неизбежными и заслуженными наградами за ее достоинства. «Цивилизация» пришла к пределу. И именно поэтому история была преодолена...» [37, 577—578; 21, 9, 421—424; 21, 10, 91—92; 30, 187—202].

История, таким образом, казалась «преодоленной», а перспективы всего мира и европейской цивилизации — «законного» лидера этого мира — ясными и ничем не замутненными. Примечателен эпизод из жизни предвоенного Оксфорда, воспроизводимый Тойнби в мемуарах. Л. Нэмир (в годы первой мировой войны — коллега Тойнби по работе в Форин оффис, будущий известный консервативный историк, а пока — товарищ Тойнби по Баллиольскому колледжу) после поездки на родину в Галицию в конце 1912 — начале 1913 гг., беседуя с друзьями, предсказывает неизбежность войны в Европе. «...На словах «Европейская война», — продолжает Тойнби, — большинство из молодых англичан, к которым обращался Бернштейн (Нэмир — псевдоним от «Немирово» — название галицкого местечка, где он родился. — В. М.) на дворе Баллиоля разразилось смехом. Так смеялись афиняне, когда Св. Павел, обращаясь к ним в Ареопаге, дошел до слов «воскресение из мертвых»... Через три года после этой удивительной беседы на баллиольской лужайке половины из этих хохотавших бедняг не было в живых» [11, 64—65]. Не был ли, однако, и сам Тойнби среди смеявшихся? Ведь и им в это время политические события воспринимались как «внешние» по отношению к «его» миру [30, 17].

Учитывая характер дальнейшей мировоззренческой эволюции мыслителя — позднейшие его интенсивные религиозные искания, представляет интерес свидетельство Тойнби о том, что по окончании Оксфорда он стал религиозным агностиком, «...утратив традиционную христианскую веру... заключил, что религия вообще — пустая иллюзия» [30, 127]³.

Уже в молодости Тойнби много путешествует. В

³ Детство Тойнби прошло в атмосфере довольно сдержанной и либеральной религиозности. Родители его, придерживаясь англиканского вероисповедания, «...верили в доктрины христианства как теологические, так и этические без фанатизма, но и без оговорок» [30, 127], были, по свидетельству Тойнби, весьма веротерпимы [11, 8].

1910 г. он посещает Скандинавию, в 1911—1912 гг. — Грецию, Италию, Турцию (в качестве студента Афинской археологической школы). Второе путешествие особенно важно. Во-первых, эти места к тому времени уже стали (и останутся до конца жизни) основным предметом исторического интереса Тойнби. Во-вторых, именно в это время и именно здесь происходят первые столкновения историка с современностью: он с ужасом наблюдает следы резни мусульман на Крите, становится жертвой шпиономании (в качестве улики для его ареста послужила «армейская» «фляга» «негреческого» образца), видит начало Балканских войн [30, 35—36]. «Мое первое греческое образование обратило меня к прошлому, второе — к настоящему...», — отмечал в воспоминаниях Тойнби [30, 44]. Тем примечательнее следующая его констатация: «Однако даже тогда я не почувствовал, что мы также вовлечены в историю» [28, 7].

По возвращении из путешествия Тойнби в 1912 г. женится на Розалин Мюррэй⁴, дочери известного специалиста по античной истории Гилберта Мюррэя (в годы первой мировой войны одного из виднейших в Великобритании пропагандистов создания Лиги Наций). Взгляды молодого Тойнби, в особенности на античную историю, во многом оформлялись под влиянием тестя.

На протяжении трех последующих лет Тойнби работает тьютором в Оксфорде. В 1913 г. публикуется первая его крупная статья «Рост Спарты»⁵. Статья эта, открывающаяся, кстати, описанием места действия, каким его увидел Тойнби в своей недавней поездке [50, 246] (характерная черта всех работ историка, в которых впечатления Тойнби-путешественника органически вплетаются в ткань исторического повествования, а по-

⁴ Этот брак окончился разводом в 1945 г. Второй женой Тойнби стала его сотрудница по «Обзору международных отношений» Вероника Баултер.

⁵ Оценивая эту статью в конце 40-х гг., профессор древней истории Лейденского университета Ван ден Боер отмечает, с одной стороны, оригинальность высказанных в ней соображений относительно военной организации Спарты, блестящую интерпретацию привлеченных для анализа литературных текстов, с другой — недостаточное фактическое обоснование содержащихся в статье теоретических обобщений [221, 223]. «Рост Спарты» — вторая публикация Тойнби. Первая же относится к 1910 г. — это небольшая статья о Геродоте [199, 58].

рой даже служат в качестве исходного материала для исторического обобщения), посвящена, главным образом, истории государственного устройства Спарты. Позже спартанская история послужит Тойнби в качестве эмпирической основы для формирования одного из основополагающих символов его философско-исторической системы. В «Исследовании Истории» Спарта третируется как «застывшая цивилизация». В этой же статье история Спарты излагается в целом академически беспристрастно. Причины краха Спарты Тойнби выявляет здесь на уровне конкретно-историческом — кризис этого государства рассматривается им в контексте общего кризиса полисной системы, природу которого историк видит в противоречии между ограниченным земельным фондом и ростом населения [50, 272—275]. С симпатией характеризуя демократические реформы Клеомена, Тойнби констатирует их запоздалость — дни полиса истекли: «...Спарта опоздала. Родись Клеомен в 7 в. до н. э...., город-государство, им созданный, мог бы править миром. Но судьба его была стать вторым основателем Спарты именно тогда, когда полис доживал свои последние дни. Его враг, Антигон Македонский, опирался на ресурсы политической системы, построенной на несравненно более широком фундаменте и обладающей соответственно более широкими возможностями для развития Национального государства» [50, 274—275].

Античные штудии Тойнби были временно прерваны первой мировой войной, которая нанесла сокрушительный удар по викторианской основе его мировоззрения, заставила внимательно приглядеться к процессу жизнедеятельности собственной цивилизации. «Август 1914 г.» — несомненно важнейшая веха как в общепланетарной переориентации Тойнби, так и в формировании его философии истории. Именно «август 1914 г.», как это не раз отмечал сам мыслитель, сравнивая свое мироощущение перед лицом катастрофы, потрясшей мир в XX в., с мироощущением Фукидида в эпоху Пелопоннесской войны, толкнул его к написанию труда по всемирной истории, вообще говоря, историзировал его мышление [21, 10, 233; 22, 156—157; 30, 45].

В годы первой мировой войны Тойнби, не будучи призванным в армию по состоянию здоровья, работал в

МИД консультантом по проблемам Среднего Востока⁶. Одно из направлений его работы — публикация документов о насилиях над гражданским населением со стороны Германии и ее союзников [46; 48]. Особенно ужасающими были документы и устные свидетельства, с которыми Тойнби пришлось столкнуться в ходе работы над книгой «Армянские резни. Уничтожение нации» [17]. Позднее в мемуарах Тойнби сам оценивал задачу этой и других публикаций как проагандистскую [11, 150—153]⁷. Однако нет оснований сомневаться в искренности его субъективных ощущений, возникших в период работы над этими документами: «Мертвых... не оживить. Но мы надеялись (увы, напрасно) сделать хоть что-нибудь, дабы не допустить ради тех, кто выживет, возобновления варварства, приведшего к гибели столь многих их собратьев» [11, 149].

Теоретические работы Тойнби, написанные в это время («Национальность и война», а также приложение к ней «Новая Европа. Несколько очерков относительно реконструкции» [39; 51]), закономерно посвящены анализу современной ситуации. И уже для них характерно стремление подвести солидный исторический фундамент под объяснение происходящих событий, найти корни этих событий в предшествующей истории Запада.

«Мы в трансе идем через руины», — восклицает Тойнби [39, V]. «Впервые в нашей жизни мы оказа-

⁶ Вероятно, эта (и последующая) работа Тойнби в качестве государственного чиновника дала ему определенные основания для следующего скептического наблюдения: «Творец официальных документов никогда не вдохновляется академической целью писать правду для блага будущих историков» [21, 9, 207]. Одно из достоинств эллинской истории как предмета анализа Тойнби как раз усматривал в том, что историческая база не перегружена в данном случае официальной документацией — и это дает историку возможность объективной сбалансированной оценки [28, 4].

⁷ Немаловажно отметить, что о пропаганде вообще в своих мемуарах Тойнби писал следующее: «Пропаганда всех видов умаляет достоинство человеческой природы, представляет угрозу чести и разуму — неотъемлемым моральным атрибутам общественной жизни» [30, 285]. Исходя из столь суровой оценки пропагандистской деятельности, он сопоставляет собственные занятия в годы первой мировой войны с деятельностью одного из своих родственников известного в начале века химика П. Ф. Франкланда, «дяди Перси», который в это же время был занят усовершенствованием методов применения иприта [30, 303—304].

лись в полной неопределенности относительно будущего. Обычная ситуация для нецивилизованного человека; но в Европе XX века мы приучились смотреть вперед, тщательно изучать лежащее перед нами, затем выбирать свой путь и следовать им постепенно до конца. Мы считали это, и правильно считали, естественной чертой цивилизованного человека... Мы были насильственно вырваны из плодотворной, созидательной, напряженной работы, требовавшей лучшего от нас и делавшей нас лучше, были втянуты в борьбу за существование с таким же народом, как и мы, с которым мы не имели ссоры» [39, 1]. В качестве своеобразного эпиграфа к трудам Тойнби этого времени можно, наверное, поставить приводимые им в книге «Армянские резни» слова одной из жертв геноцида, женщины, у которой был живьем сожжен ребенок: «Разве вы не видите, что случилось? Бог сошел с ума» [17, 38]. Ужасаясь абсурдности, иррациональности происходящего, несовместимости войны со сложившимися устоями цивилизации — «Война выносит на поверхность дикий субстрат человеческого духа, сметает укоренившиеся обычаи, построенные поколениями цивилизации... Война приносит с собой восстановление обветшалых точек зрения, давно похороненных и забытых в нашей реальной нормальной жизни...» [39, 3], Тойнби пытается выяснить ее глубинные причины.

«Идеал нации — угроза нашей цивилизации», — делает вывод Тойнби [51, 18]. Если непосредственным виновником войны он провозглашает в это время Германию [39, 20; 51, 16—17], то внутренней ее причиной Тойнби считает саму «идеологию национального государства», «идею нации», господствовавшую в Европе XIX в. и приведшую к войне в XX в. [39, 7—8]. В Германии же, поздно достигшей политического единства, тотальная национальная целостность стала высшим принципом, а прусская военно-бюрократическая машина, обеспечившая проведение этой идеи в жизнь, была обожествлена [51, 16—17]. Конечно, ограниченность и пропагандистская заостренность этого рассуждения Тойнби не вызывает сомнения. И все же его наблюдениям относительно специфики воплощения национального принципа в Германии в связи с ее исторической судьбой не откажешь в определенной проницательности.

Отметим, что мысль о национализме как возможной непосредственной причине гибели Запада, войдет в контекст поздних, более обстоятельных и глубоких рассуждений Тойнби на эту тему.

Судя по всему, Тойнби не был во время войны затронут шовинизмом (во всяком случае, учитывая определенную многозначность этого термина, шовинизмом в его грубых формах с апологией насилия и национальной спесью). Считая непосредственным виновником войны Германию, он, однако, пишет об абсурдности, иррациональности духа реванша и мести [39, 4]. Здесь дело не только в том, отмечает Тойнби, что экономическое разрушение Германии ударило бы и по английской экономике, но и в том, что «...нельзя разрушить благосостояние Германии, не парализовав при этом германский интеллект и искусство, а европейская цивилизация, если (!—В. М.) она будет продолжать развиваться, не сможет существовать без них» [39, 6].

Какими же представляются Тойнби в это время послевоенные перспективы Европы и мира в целом? Главное—он настаивает на возможности и необходимости предотвращения в будущем новой войны. Для этого, по Тойнби, прежде всего необходимо принципиально новое решение проблемы национального государства (сама идея «национального государства» как таковая им не отвергается) — определение национальных границ с учетом свободного волеизъявления населения⁸, а также экономических реалий⁹. Будущее Европы мыслится им как экономическая интеграция при сохранении национального суверенитета. «Итак, идентифицировав Национальность с Демократией и отличив их от экономической взаимосвязи, — рассуждает Тойнби, — мы предположили, что, проводя по возможности точно эти принципы в практику, мы, таким образом, разрешим проблемы Европы, породившие эту войну, и зложим фундамент новой Европы, которая в экономическом отношении возможно будет едина, но политически будет дифференцирована на независимые, самоудовлетворя-

⁸ «...Единственный реальный критерий национальности, — пишет Тойнби, — свободное, гласное волеизъявление данной группы населения» [51, 39].

⁹ В экономическом смысле, замечает историк, Европа интернационализирована со времен индустриальной революции [51, 34—36].

мые, саморазвивающиеся фракции, способные жить в гармонии бок о бок» [51, 61—62].

Итак, для обеспечения будущего Запада, согласно работам Тойнби этого времени, необходимо лишь справедливо решить проблему национальных границ, заключить справедливый мирный договор (без ограбления победителями побежденных), а также, что очень важно, создать международную организацию — гарант прав и суверенитета государств [39, 490]. Интересно, что в либеральных тонах им в это время рисуется также будущее России. «...Русская бюрократия принадлежит прошлому; либерализм на пороге, и он будет преобладать», — предсказывает Тойнби [39, 299]. Что до остального мира, то разрешение его проблем обеспечивается, по мнению Тойнби, опекой Запада, устройством человечества на основе принципов, взлелеянных Западом, т. е. посредством процесса, позже названного Тойнби «вестернизацией». «В мире, где честь и сила, культура и благосостояние — плоды национального государства и монополия немногих, достигших этого уровня, какими же должны быть отношения между немногими избранными нациями и остальными его обитателями, которых эволюция до сих пор не вывела в полной мере из тьмы?», — вопрошает Тойнби [51, 62]. И как видим, вопрос сформулирован с весьма европоцентристским акцентом. Таков же ответ. Национальное становление «отсталых» стран (трактуемое Тойнби в это время как безусловное благо) обеспечивается посредством экономических связей с Западом, а в качестве третейского судьи опять-таки будет выступать определенный международный представительный орган [51, 62—73].

Несомненно, в этих прогнозах заметны рецидивы предвоенного европоцентристски ограниченного видения истории, непосредственные истоки которого лежат в либерально-прогрессивистском мировоззрении викторианской эпохи. Тем более интересна концовка книги «Национальность и война»: «Если они (государство Европы. — В. М.) смогут использовать настоящий кризис, чтобы освободить свою энергию для высших целей, — пишет Тойнби, — тогда Царство Божие будет достигнуто. Если же вдохновение оставит их в этот час, тогда мы будем свидетелями начала «великих бедствий

Эллады», и суверенные нации Европы подвергнутся тому же разрушению, что и суверенные города Греции» [39, 500]. Это высказывание, безусловно, выражает пессимистические предчувствия относительно будущего Европы. А из сравнения Запада и Эллады позже вырастет целая концепция всемирной истории.

Итак, первая мировая война заставила Тойнби усомниться в предопределенности счастливого будущего — привела его к осознанию кризисных тенденций в развитии Запада, определенно историзировала его мышление. Тем не менее резюме Е. Б. Рашковского о том, что в результате первой мировой войны Тойнби «...уверил себя в регрессивном характере нового времени» [133, 70], представляется излишне категоричным. Война несомненно стала причиной появления пессимистических мотивов в мировоззрении Тойнби, но для того, чтобы они стали доминирующими (на определенное время), мыслителю понадобилось еще более десяти лет наблюдений над жизнью межвоенного Запада.

Будучи сотрудником МИД, Тойнби участвует в работе Версальской конференции и получает определенный материал для размышления относительно взаимоотношений идеальных проектов мироустройства и реальной политической практики. Да, одним из результатов конференции стало создание Лиги Наций — международного представительного органа, необходимость которого Тойнби столь горячо отстаивал в годы войны. Однако позже в мемуарах, написанных в 60-х гг., характеризуя дух конференции, Тойнби приведет такой примечательный эпизод: «Однажды, как раз после переговоров по проблемам Среднего Востока, я должен был вручить несколько бумаг Ллойд Джорджу... Встреча длилась не более минуты-двух, но неожиданно оказалась весьма показательной. Взяв бумаги и изучая их, Ллойд Джордж, к моему восторгу, забыл о моем присутствии и стал думать вслух: «Месопотамия... так... нефть... ирригация... Месопотамия должна быть наша; Палестина... так... Священная Земля... Сионизм... Палестина должна быть наша; Сирия... х-м... что там в Сирии? Пусть ее Франция забирает». Бессознательный монолог Ллойд Джорджа показал хорошую его осведомленность относительно экономических и политических активов арабских стран; однако же здесь не было

внятного упоминания о человеческом факторе... Перебирая различные достоинства арабских стран, Ллойд Джордж проигнорировал права и устремления самих арабов» [11, 211—212].

В 1919 г. Тойнби занимает пост профессора современной византийской и греческой истории в Лондонском университете и возвращается к занятиям античной историей. Непосредственный результат этих занятий — два эссе (одно — в соавторстве с Ф. Марвином)¹⁰, раскрывающих воззрения Тойнби этого времени не только на античность, но и в значительной степени — на историю современную (оба эссе написаны, очевидно, до января 1921 г. — даты отъезда Тойнби в Грецию и Турцию в качестве корреспондента «Манчестер Гардиан») ¹¹.

В предисловии к сборнику, в котором опубликовано совместное с Марвином эссе «Александр и Эллинизм», прямо говорится: «Этот курс (лекций. — В. М.) составлен в непосредственной связи с Лигой Наций и представляет собой своеобразное историческое введение к Лиге. Составители сборника полагали, что знание тех аспектов истории, которые в нем рассматриваются, необходимо, если мы хотим иметь осведомленное общественное мнение в поддержку Лиги Наций» [14, 3]. Помещенная в этом сборнике статья Тойнби и Марвина «Александр и Эллинизм» посвящена греческой экспансии на Восток. Несущие с собой дух активности и рационализма, греки противопоставляются пассивному варварскому Востоку [14, 9]. Работа представляет собой прямую апологию первой (пусть неудачной в конечном счете) попытки объединения мира на основах рационализма и завершается такими словами: «...Дух греков жив и, будучи духом разума, он везде и всегда вотирует за мир во всем мире, ибо последний может опираться только на разум, контролирующий и координирующий различные, часто выходящие из-под контроля, аспекты человеческой жизни...» [14, 23]. Направ-

¹⁰ Еще один результат античных штудий Тойнби в 20-е гг. — две выпущенные им в 1924 г. и впоследствии не раз переиздаваемые хрестоматии, целью которых было дать характеристику древнегреческой цивилизации устами ее представителей [31; 32].

¹¹ Предисловия к сборникам, в которых помещены статьи, датированы апрелем [14] и октябрём [35] 1921 г.

ленность «современного» подтекста этой статьи не нуждается в комментариях.

Другое эссе Тойнби — гораздо более пространное — попытка сжатого очерка всей античной истории. В нем содержатся важные соображения историка о сущности цивилизации, о связи между античностью и современной историей. «Социальная жизнь, — пишет Тойнби, — определяется двумя противоположными факторами: духом человека и окружающей средой. Социальная жизнь есть отношение между ними, и она достигает уровня цивилизации только в том случае, если в этом отношении доминирует дух человека. Доминирует, а не подавляется средой (как в тропических лесах Центральной Африки или Бразилии) и не приспособливается к ней (как в степях Центральной Азии или Аравии среди кочевников). Он приспособливает среду для своих целей, «выражает» себя, «навязывая» себя миру. Исследование цивилизации не отличается в сущности от исследования литературы. В обоих случаях мы имеем дело с творением человеческого духа, или, если употребить более знакомые слова, с произведением искусства... Цивилизация, создание бесчисленных индивидуальностей и многих поколений, отличается в этом смысле от поэмы или статуи не по сути, но только количественно. Это социальное проявление искусства, выражающееся в социальном действии, подобно ритуалу или пьесе. Нельзя найти ему лучшего названия, нежели трагедия с сюжетом. История же и есть собственно сюжет цивилизационной трагедии» [35, 296—297]¹².

Отметим, что летом 1920 г. Тойнби, по рекомендации Л. Нэмира, познакомился со шпенглеровским «Закатом Европы». По свидетельству английского историка, книга произвела на него большое впечатление и вместе с тем оттолкнула своим догматизмом [28, 9]¹³. Приве-

¹² По свидетельству К. Томпсон, понятие «цивилизации» для обозначения «умопостигаемой области исторического исследования» впервые используется Тойнби в обзорной лекции по истории Древней Греции, прочитанной в Оксфорде в мае 1920 г. (основные положения ее, видимо, отражены и в разбираемом эссе) [221, 210].

¹³ Отметим, что само представление о необходимости поиска альтернативы линейно-прогрессистскому способу моделирования истории сложилось у Тойнби, по-видимому, еще до знакомства с «Закатом Европы». Немаловажное влияние в этом смысле оказали на Тойнби труды Эд. Мейера, с которыми он познакомился еще в

денное выше тойнбианское определение «цивилизации» по сути своей противоположно шпенглеровскому представлению о «культуре». Определение Тойнби, в котором, кстати, содержится ядро будущей концепции «Вызова—Ответа», классически в рационалистическом духе идеалистично. Тойнбианская «цивилизация», трактуемая как проявление духовной активности индивида, разительно отличается от шпенглеровской «культуры», которая, напротив, как бы «прорастает» в подсознательных глубинах каждого из индивидов, ее составляющих.

Отмечая общий рационалистический контекст построений Тойнби того времени, следует, однако, обратить внимание на истолкование мыслителем истории как трагедии — здесь он уже весьма далек от благополучного прогрессистского видения истории, господствовавшего в «позитивистском» XIX в., далек от того, чтобы видеть в истории безличный процесс движения по восходящей. Представляет интерес приведенный в работе

Баллиоле. «Эдуард Мейер своим эссе «Der Gang der Allen Geschichte: Hellas und Rom» (Тойнби ссылается на издание 1910 г. — В. М.) помог мне порвать со стандартной принадлежащей девятнадцатому веку интерпретацией истории как пьесы в трех актах: «Древняя история», «Средние века», «Новое время», показав мне, что история «Греции и Рима» была единым целым, содержащим в себе собственные Темные Века, Средневековье и Новое Время» [21, 10, 233]. Немаловажно отметить, что циклизм Мейера не исключал определенных моментов преемственности между цивилизациями, не был столь безоговорочен, как циклизм Шпенглера. В одной из известных своих работ Мейер пишет: «Необходимо самым решительным образом указать на то, что история народов, живущих у Средиземного моря, представляет два параллельных периода; что с падением древнего мира развитие начинается сызнова и что оно снова возвращается к тем первым ступеням, которые уже давно были пройдены. Древний мир погиб не вследствие какого-либо разрушительного внешнего переворота, а вследствие внутреннего разложения совершенно выработанной и по своему существу вполне современной культуры, умершей естественной смертью» [115, 11]. Это рассуждение, в котором обосновывается идея цивилизационного цикла, сопровождается, однако, у Мейера такой примечательной оговоркой: «Самое важное, что новейшая культура получила от древности, это всеобщая связь, которая, несмотря на процессы разложения, уже не могла исчезнуть и продолжает существовать в идее единой церкви и единого государства. Это внесло в христианогерманское средневековье такой фактор, который еще совершенно отсутствует в аналогичный период древней истории» (выделено нами. — В. М.) [115, 11].

«сюжет» античной истории, в котором Тойнби выделяет три «акта»:

«Акт I (II в. — 431 г. до н. э.)

1. Синойкизм (образование города-государства, ячейки греческого общества). II в. — 750 г. до н. э.
2. Колонизация (распространение города-государства по Средиземноморью). 750—600 гг. до н. э.
3. Экономическая революция (переход от экстенсивного к интенсивному развитию). 600—500 гг. до н. э.
4. Конфедерация. (отражение натиска Восточной универсальной империи и создание межгосударственной федерации, Делосской лиги). 500—431 гг. до н. э.

Акт II (431—31 гг. до н. э.)

1. Греческие войны (провал межгосударственной федерации). 431—355 гг. до н. э.
2. Азиатские войны (сверхчеловек, завоевание Востока, борьба за добычу, варварское вторжение). 355—272 гг. до н. э.
3. Первое восстановление (изменение масштаба и новые попытки создания федерации — Селевкидовская Азия, Римская Италия, Этолийское и Ахейское «универсальные» государства). 272—218 гг. до н. э.
4. Римские войны (разрушение четырех великих держав одной, опустошение Средиземноморья). 218—146 гг. до н. э.
5. Классовые войны (капитализм, большевизм, наполеонизм). 146—31 гг. до н. э.

Акт III (31 г. до н. э. — 7 в. н. э.)

1. Второе восстановление (последняя попытка создания федерации — компромисс между автономией города-государства и капиталистической централизацией). 31 г. до н. э. — 180 г. н. э.
2. Первый распад (внешний фронт прорван варварами, внутренний — Христианством). 180—284 гг. н. э.
3. Последнее восстановление ... 284—378 гг. н. э.
4. Последний распад (гибель традиции) 378 г. — 7 в. н. э.» [35, 303—304].

Основные моменты приведенной схемы античной истории (в частности, трактовка римской истории как своеобразного эпилога истории греческой¹⁴) в несколько видоизмененном облике (Тойнби откажется от прямой модернизации истории — поисков в античности «капитализма» и «большевизма», датирует более ранним временем «конец» античности) войдут впоследствии в «Исследование Истории». Драматизация же истории станет одной из отличительных особенностей тойнбианского историописания.

Следует обратить внимание также на трактовку в этом эссе западной цивилизации как «ребенка» цивилизации «эллинской» [35, 289]. Это положение будет также сохранено и развито в последующих трудах Тойнби (правда, со временем он станет рассматривать западную цивилизацию как «дочернюю» не только по отношению к «эллинской», но и к «сирийской» ввиду синтезной природы христианства). Важно здесь то, что уже в ранних своих работах английский историк берет в качестве исходного положения идею, совершенно чуждую по духу «Закату Европы», — идею духовной преемственности между различными цивилизациями.

Отметим, что ощущение кризиса, возникшее у Тойнби в годы войны, нашло свое отражение и на страницах этой статьи. «...Шок от Пелопоннесской войны был ... интеллектуальным стимулом для Фукидида и заставил его предварить историю этой войны критическим анализом, коротким, но плодотворным, происхождения эллинской цивилизации — знаменитыми вступительными главами книги 1-й. Может быть, эти главы указывают

¹⁴ В данной работе, мотивируя объединение греческой и римской историй, Тойнби исходит из следующих соображений. Во-первых, он отмечает единство литературной формы — эллинской в своей основе, даже если язык литературного источника — латынь. Во-вторых, империя также трактуется Тойнби как «греческий в сущности институт», предпосылкой которого была федерация городов-государств и создание которого было решением политических проблем, вставших перед Грецией в V в. до н. э. Даже такая особенность Римской империи, как наличие централизованной бюрократии, находит, по мнению Тойнби, свой аналог в административной системе птолемеевского Египта [35, 304—305]. Не отказавшись в «Исследовании Истории» от трактовки римской истории как «эпилога» греческой, Тойнби заслужил многочисленные нарекания специалистов по античности [215, 380—381; 221, 236—237].

дорогу и нам в нашем исследовании собственной истории», — заключает Тойнби [35, 298—299].

Важнейшая работа Тойнби начала 20-х гг. — изданный в 1922 г. труд «Западный вопрос в Греции и Турции. Изучение контакта цивилизаций» — результат путешествия историка по Греции и Турции с января по сентябрь 1921 г. в качестве корреспондента либеральной «Манчестер Гардиан». Позже в «Исследовании Истории» Тойнби отмечал, что знания о Западе он получал, не занимаясь специально западной историей, но изучая проблему влияния западной цивилизации на другие общества [21, 10, 228]. Это замечание имеет самое непосредственное отношение к работе «Западный вопрос...». «Эта книга, — формулирует во введении к исследованию его цель Тойнби, — попытка подвести историческую базу под недавние события на Ближнем и Среднем Востоке и сделать из них определенные выводы о неких новых тенденциях, имеющих большее значение, нежели эти события сами по себе» [56, 7]. Задача обобщения опыта взаимоотношений Запада и Востока тем более важна, рассуждает Тойнби, что парадоксальным образом Запад, на протяжении длительного времени оказывая громадное и самое непосредственное влияние на Восток, Востока не знал и им интересовался [56, 4—5]. В то же время приходится констатировать определенные отрицательные последствия западной экспансии для стран Востока — так, по мнению Тойнби, причиной острой вспышки на Востоке национальной розни стало проникновение туда «западной идеи национального государства» [56, 15—16, 26]. Результатом же вспышки стало массовое распространение геноцида, возвращающего людей к дочеловеческому, досознательному, животному состоянию¹⁵.

В конце книги Тойнби рассматривает три возможных варианта взаимоотношений между западной цивилизацией и ее соседями: борьбу за преобладание, «несотрудничество», нахождение «позитивного *modus vivendi*». Первый вариант взаимоотношений был по

¹⁵ Изучению этого феномена, становившегося обыденным явлением войн XX в., с которым Тойнби впервые столкнулся при работе над сборником «Армянские резни» (насилия греческой солдатни над турецкими крестьянами сопоставляются им именно с армянскими резнями [56, 265]), посвящена целая глава книги.

вине Запада и единственным вплоть до настоящего времени, что ни к чему хорошему не привело, резюмирует английский историк [56, 357—358]. Путь «несотрудничества с Западом», пропагандируемый Ганди, по мнению Тойнби, утопичен. Он справедливо указывает на «вестернизаторские» в сущности аспекты программы самого Ганди, предрекая сохранение в Индии ряда важнейших «западных» институтов даже в случае обретения ею политической независимости [56, 358—361]¹⁶. Нахождение путей сосуществования, настаивает Тойнби, возможно только на основе преодоления этноцентристских предубеждений и европоцентризма, в частности, на основе лучшего знания друг о друге [56, 361—363]. Оценивая эту книгу как важный этап в мировоззренческом формировании А. Дж. Тойнби в смысле изменения его взглядов относительно роли Запада в будущем мироустройстве, преодоления им европоцентристских иллюзий, отметим, однако, что выработку путей сосуществования между Западом и Востоком историк оставляет все-таки за Западом как «величайшей цивилизацией в мире» [56, 361].

Интересно даваемое в книге определение понятия «цивилизация». «Цивилизации, — пишет Тойнби, — это наиболее реальные и фундаментальные формы человеческого общества... Их различие не во внешних проявлениях, таких как цвет кожи, психические особенности, место рождения или родной язык, но в образе мышления. И если эфиоп не может изменить цвета кожи, иностранец — избавиться от акцента, а подданному определенного правительства трудно сменить свидетельство о рождении, то умы людей можно даже за час до полуночи сдвинуть с разрушительного пути. Цивилизации различаются по образу мышления, и, к счастью, есть широкие возможности урегулировать взаимоотношения между представителями различных цивилизаций (выделено нами. — В. М.)» [56, 36].

¹⁶ Ср. с известным ленинским анализом программы Сунь Ят-Сена в работе «Демократия и народничество в Китае». На «вестернизаторскую» сущность этой программы (несмотря на ее национальный и социалистический колорит) В. И. Ленин указывал со всей определенностью, отмечая ее несомненную типологическую близость русскому народничеству [5].

Отметим важные аспекты этого высказывания, дополняющего и развивающего приведенное нами ранее определение «цивилизации» из эссе «История». Во-первых, это выделение цивилизации как основного структурного элемента истории, более важного, фундаментального, нежели нация, государство. Во-вторых, рационалистическое определение ее как «образа мышления». В-третьих, утверждение возможности взаимопонимания между различными цивилизациями (попутно постулируется очень важное для Тойнби положение об «обратимости» истории, развиваемое позднее в русле концепций «свободы выбора»).

«Западный вопрос» — важный этап в становлении Тойнби — теоретика истории. По-видимому, не случаен тот факт, что в конце путешествия (17 сентября 1921 г.), результатом которого была эта книга, Тойнби набросал план другой книги — знаменитого «Исследования Истории» [21, 7А, 11—12].

Основное направление работы Тойнби в 20-е гг. — изучение международных отношений. Возглавляя Королевский институт международных отношений, Тойнби является основным автором публикаций, выпускаемых институтом. В работах Тойнби первой половины 20-х гг. отразились его большие надежды, которые он связывал в то время с Лигой Наций и многочисленными переговорами по разоружению. Можно сделать вывод об определенных иллюзиях историка относительно устойчивости послевоенной системы межгосударственных отношений, учитывая, например, что в 1926 г. он все еще писал об ослаблении духа национализма в Европе после войны и в связи с этим даже предсказывал стабильность государственных границ здесь на ближайшие полвека [57, 63].

Однако многие явления современности вызывали у Тойнби беспокойство практически с самого начала 20-х гг., ибо никак не согласовывались с его идеальной моделью мирного, либерального, парламентарного содружества наций.

С большим интересом Тойнби изучает в это время феномен национально-освободительных движений¹⁷. От-

¹⁷ См. подробнее об этом в исследовании Е. Б. Рашковского [133, 73—76].

пошение его к ним неоднозначно. Тойнби подчеркивает двойственность их облика. С одной стороны, движения эти «антизападнические», поскольку цель их — национальная независимость, разрыв с бывшими метрополиями, а в качестве их движущей силы выступают «зелотски» настроенные социальные низы (их антипод — «продниански» настроенная часть местных социальных верхов)¹⁸. С другой стороны, поскольку эти движения связаны с модернизацией социальной структуры, то они направлены к более (как в Турции) или менее (как в Индии) сознательному усвоению ряда «западных» институтов, обстоятельству, которому, казалось бы, должен симпатизировать Тойнби. Однако методы, посредством которых революционными лидерами Востока зачастую внедрялись «западные» институты, были для Тойнби явно неприемлемы. Под оболочкой «модернизации» внимательный наблюдатель часто мог обнаружить чисто средневековые фанатизм и нетерпимость [20, 3, 101].

В этом смысле символичен эпизод, приводимый Тойнби в путевых заметках, написанных в ходе полугодового путешествия на Восток (23 июля 1929 г. — 29 января 1930 г.), и посвященный соотношению «старого» и «нового» в послереволюционной Турции. Раньше в Турции, пишет Тойнби, в трамваях вешали занавес, деливший их на мужскую (задние сидения) и женскую (передние сидения) половины. Теперь Тойнби уже занавеса не застал. Однако по реакции пассажиров он вскоре выяснил, что его попытка занять одно из передних сидений либо предложить женщине место на одном из задних — столь же вопиющее нарушение этикета, как и раньше. Места по-прежнему, и не менее строго, чем до революции, подразделялись на «мужские» и «женские». «Занавес» стал незримым, но по-прежнему

¹⁸ «...Под «проднианством» Тойнби понимает позицию части обеспеченных и сервилитски настроенных автохтонных кругов в отношении колонизаторов. В основе этой позиции Тойнби усматривает стремление приобщиться к внешнему блеску культуры завоевателей и восприятие всех жестокостей колониальной системы как неизбежной платы за приобщение к культуре метрополий. Что касается «зелотства», то в данном случае у Тойнби речь идет о негативистской и метительной установке темных низов в отношении ко всем без разбора проявлениям культуры колониальных пришельцев» [133, 75].

оставался на своем месте», — констатирует Тойнби [13, 65—66].

Любопытны зафиксированные в этой же книге впечатления Тойнби от беседы с каким-то гоминьдановским деятелем. «...В ходе нашего разговора о современной политической ситуации,—пишет Тойнби,—я сделал предположение, что в соревновании между враждующими правительствами, партиями и военными лидерами Китая конечная победа будет не за тем, кто попытается навязать единство посредством силы, но за тем, кто попытается дать народу то, чего народ в глубине души хочет. «Вы совершенно правы,—оживленно сказал партийный чиновник,—мы действительно должны узнать, как нам использовать народ. Если нам это не удастся, наши противники используют его против нас». Использовать народ! Этот подвергшийся столь тяжким испытаниям, этот безропотный и многострадальный народ, чьи бедствия трогают даже случайного путешественника-иностранца! И так к нему относится один из его представителей, человек, который должен быть его пастырем на протяжении «периода опеки», предполагаемого политическим апокалипсисом доктора Сунь Ят-Сена! И он говорил это так наивно, даже не замечая, сколь глубоко он меня поражает... Бедный Китай!» [13, 251—252].

Понятная обеспокоенность Тойнби антигуманными аспектами национальных движений на Востоке тем, в частности, что в ходе «модернизации» у Запада зачастую заимствуются лишь административно-технологические навыки (причем в большинстве случаев только с целью усиления военной мощи, что ведет к быстрой милитаризации «модернизируемых» стран) [13, 275] без усвоения западного духовного наследия, а также неприязнь его к «утилитаристскому» характеру мышления и деятельности многих национальных лидеров — все это было причиной известного скептицизма Тойнби при оценке этих движений. Оговаривая известную ограниченность наблюдений английского историка, отметим все же, что по большей части им нельзя отказать в справедливости. Тойнби в данном случае удалось избежать однозначно негативных выводов и оценок. Он с симпатией писал о прогрессивных переменах в той же Турции, не делая из эпизода с занавесом «циничного

вывода о том, что все по-старому» [13, 66]. Надо сказать, что с начала 20-х гг. практически непрерывно внимание Тойнби к деятельности Ганди, которая оценивалась британским историком все более положительно; было очевидно, что программа индийского лидера наряду с национальным самоосвобождением, достигаемым, что очень важно для Тойнби, ненасильственными средствами, ведет также к усвоению Индией ряда «западных» институтов, милых сердцу либерального мыслителя: парламентской демократии, буржуазно-демократических свобод.

Однако, вынужден констатировать Тойнби в конце 20-х гг., в то время как «западная» идея парламентского правления (и другие, к ней примыкающие) продвигается на Восток, она же утрачивает почву во многих западных странах и странах, с Западом связанных, где эта идея ранее, казалось бы, прижилась. Речь здесь идет о «феномене диктатуры, появившемся по окончании мировой войны 1914—1918 гг.» [47, 36].

В полном соответствии со своими либеральными взглядами Тойнби не принял Октябрьской революции, опровергнувшей, кстати, сделанные им в годы войны прогнозы относительно грядущей либерализации России. В 20-е гг. он с неприязнью пишет об «иррационально-религиозном» характере большевизма [43, 1924, 164]. Однако, видимо, прав Е. Б. Рашковский, подчеркивающий, что уже в то время английскому историку был чужд «антикоммунистический активизм» [133, 71]. Большевизм, считает в это время Тойнби, — явление типично русское, чуждое духу Запада (этому духу, по его мнению, соответствуют европейские социалистические партии, действующие в парламентских рамках [57, 66]), скорее движение за национальное самосохранение (типологически близкое кемалистской революции), нежели социальное с интернациональной ориентацией. [56, 42—43; 21, 3, 364—365]. Если он и пишет о наличии интернационалистского течения в большевизме, то все равно предсказывает преобладание в будущем другого — выдвигающего на первый план национальные интересы [43, 1924, 67]. Октябрьскую революцию по ее значению для России Тойнби сопоставляет с введением Владимиром христианства и петровской «вестернизацией» [43, 168]. В русской революции им

всячески подчеркивается ее «традиционные», российские корни [13, 301—302, 328—331].

Несравненно большую тревогу Тойнби вызывает другое «антипарламентарное» движение того времени — фашизм, попытка «...навязать диктатуру меньшинства посредством «прямого воздействия» физической силы» [57, 67], определяемое Тойнби как «буржуазный большевизм» выделено нами.—В. М.) [57, 66]. При всей некорректности и политической тенденциозности этого определения оно вместе с тем указывает на социальную природу фашистского движения, а также на то, — и это особенно тяжело сознавать Тойнби, — что родиной движения является Запад. Уже в 1923 г. Тойнби писал о фашизме с вполне определенной антипатией ввиду явно «антилиберальной и антиинтернационалистской» природы итальянского варианта этого движения [45]. Отмечая, что победа фашизма в Италии «...пробила первую брешь в конституционном единстве государств Западной Европы» [57, 67], Тойнби с особой тревогой констатировал экспансионистские устремления государства Муссолини [43, 1927, 116]. Феномен фашизма уже в 20-е гг. дает английскому историку основания для размышлений относительно внутренней природы кризисных тенденций, присущих западной цивилизации.

Важнейший рубеж в окончательном оформлении пессимистических настроений Тойнби накануне публикации «Исследования Истории» — мировой экономический кризис 1929—1933 гг., знаменовавший собой крах экономической системы, сложившейся после первой мировой войны. «...В 1931 г., — пишет Тойнби, — люди всего мира серьезно размышляли и открыто говорили о возможности краха и прекращения деятельности западной общественной системы... В 1931 г. члены этого древнего, великого и доселе триумфально развивавшегося общества задавали себе вопрос — не подходит ли к концу процесс жизни и роста Запада?» [43, 1931, 1]. Кризис окончательно приводит историка к мысли о серьезной внутренней болезни, поразившей западную цивилизацию и представляющей серьезнейшую угрозу самому ее бытию. «...Катастрофа, с которой столкнулись западные умы в 1931 г., была не разрушительным натиском какой-либо внешней силы, но спонтанной дезин-

теграцией общества изнутри... — делает вывод Тойнби.—Если искать исторический прецедент спонтанному внутреннему разложению — начинающейся потере воли, разума и жизнеспособности, с чем впервые в своей истории столкнулось западное общество в 1931 г. — историку следует обратиться ко времени, задолго предшествующему рождению западного общества, — ко времени смерти общества, существовавшего перед ним. В надломе «классической» цивилизации и распаде Римской империи, последовавших после смерти Марка Аврелия, в фатальном и конечном повторении этого процесса после смерти Феодосия... мы встречаемся с ужасной картиной спонтанного разложения общества изнутри, предающего и оскверняющего самое себя... (выделено нами. — В. М.)» [43, 1931, 5—6]. Вновь, как и во время первой мировой войны, Тойнби, комментируя современные ему события, прибегает к параллели между западной и «эллинской» цивилизациями. Только теперь его выводы звучат явно более пессимистически.

Не только экономический кризис, но и все развитие событий в 30-е гг. определенно толкало Тойнби к печальным выводам относительно перспектив западной цивилизации. Японская агрессия на Дальнем Востоке, итальянская агрессия в Эфиопии, гражданская война и иностранная интервенция в Испании — вот события, которые ему пришлось комментировать в «Обзорах международных отношений». Приход к власти нацистов в Германии и начало военных действий на Дальнем Востоке — эти два зловещих исторических факта 30-х гг. приводят Тойнби к заключению о том, что «...послевоенная глава истории завершилась; открылась новая глава, несомненно чреватая важнейшими испытаниями... для всего человечества» [43, 1933, 111].

В 30-е гг. Тойнби много пишет об агрессивности «держав оси», трезво указывает, например, на то обстоятельство, что «Антикоминтерновский пакт» направлен не только против СССР, что его цель — в принципе «подготовить мир к агрессии» [43, 1937, 36]. Он критикует как недальновидную и беспринципную политику «умиротворения» за счет слабых стран [43, 1937, 50]¹⁹.

¹⁹ Характеризуя в послевоенном «Обзоре» деятельность одного из главных творцов политики «умиротворения» Чемберлена, Тойнби не без сарказма заметил, что последнего надо критиковать от-

В дискуссии, посвященной Мюнхенскому соглашению, Тойнби выступил с его резкой критикой и попутно дал общий анализ сложившейся к концу 30-х гг. международной обстановки.

Отмечая большой военно-экономический потенциал гитлеровской Германии, а также вероятность нарастания агрессивных тенденций в ее дальнейшей политике [12, 7—8, 13], Тойнби указывает на утопичность надежды спасти собственную страну, предоставив агрессору возможность спокойно расправляться с соседями, на необходимость ~~активного~~ ~~противодействия~~. Третьему Рейху. «Нельзя сохранить симпатичную уютную комнату с паровым отоплением в здании, именуемом «Британской Империей», в тот момент, когда в остальном мире — ледяной век, — пишет Тойнби. — Если похолодает везде, мы тоже замерзнем. Нельзя отторгнуть фунт плоти от остального мира, не обескровив тем самым и Британскую Империю. Сейчас фунт плоти отторгнут от Чехословакии. Я считаю, что кровоточащая рана нанесена и Британской Империи» [12, 14]. Целью британской политики, настаивает Тойнби, должно быть «...предотвращение усиления в Европе агрессивного, неспокойного, антидемократического, милитаристского государства» [12, 15]. Однако в 30-е гг. английское правительство руководствовалось в своей внешней политике совершенно иными установками: «Сегодня мы, англичане, носим медаль с гравировкой «Мир». Но эта медаль состоит из нескольких пластин. Приглядевшись внимательнее, мы видим, что на одной из них выгравировано «Манчжурия», на другой — «Абиссиния», на следующей — «Испания», затем — «Китай» и «Чехословакия». Таким образом, наша медаль чеканена за счет других народов» [12, 15].

Однозначно негативно прокомментировав в «Обзоре» за 1933 г. уже первые (в высшей степени характерные) действия гитлеровского режима: уничтожение парламентской системы, антисемитскую кампанию, развязывание политического терроризма [43, 1933, 114—115,

нодь не за то, что «...он принес идеалы других людей в жертву Realpolitik, но за то, что он принес собственно Realpolitik в жертву своим идеалам» [43, 1939—1946, 42].

121—122, 164—165]²⁰, Тойнби и здесь, по своему обыкновению, предпочёл «визуальное» изучение данного исторического явления. В 1936 г. он посетил Германию и даже получил аудиенцию у Гитлера²¹.

С особым трагизмом осознавалось Тойнби то печальное обстоятельство, что «...Италия и Германия не являются посторонним придатком в социальном организме Запада, они плоть от плоти, кость от кости Запада; и, может быть, социальная революция, произошедшая вчера на наших глазах в Италии и Германии, завтра произойдет во Франции, или в Англии, или в Нидерландах, или в Скандинавии» [20, 5, 159]²². Таким образом, Тойнби со всей определенностью заключает, что у западной цивилизации отсутствует иммунитет против фашизма, что фашизм—ее закономерный продукт²³. Трудно переоценить влияние этого вывода на всю систему воззрений историка.

²⁰ В «Исследовании Истории» Тойнби с ужасом констатирует возрождение в гитлеровской Германии средневекового обычая сожжения книг, воспроизводящего наяву самые жуткие фантазии О. Хаксли [20, 3, 101].

²¹ Перипетии этого визита подробно описаны им в мемуарах [11, 276—295]. Согласно Гитлера на аудиенцию, по мнению Тойнби, было связано с тем, что руководитель Третьего Рейха был уязвлен сопоставлением в «Обзоре международных отношений» его политики с действиями американского гангстера, «убирающего» неудобных ему людей (речь шла о «ночи длинных ножей» и убийстве канцлера Дольфуса [43, 1934, 325—326]). «Обзоры международных отношений» играли большую роль в формировании британского общественного мнения, и Гитлер, давая аудиенцию их составителю, как считает Тойнби, стремился исправить свою репутацию в глазах этого мнения.

²² Относительно неправомерной трактовки фашистского переворота как «социальной революции» отметим, что боязнь «восстания масс», в котором Тойнби усматривал прежде всего угрозу либеральным ценностям, постоянно приводила его к сближению прогрессивных массовых движений с движениями реакционными. Лишь в поздних своих работах он стал в этом плане более осторожен. В сочинениях же английского историка 30—50-х гг. антикоммунистические настроения выражены вполне отчетливо. Постоянно проводимая параллель между фашизмом и коммунизмом — пример тому.

²³ От этого вывода Тойнби не отказывался и в дальнейшем. Примечательно, что такие маститые западные критики Тойнби, как Г. Кон и П. Гейл, полемизируя с ним, выступали, в частности, и против этого положения, доказывая, что фашизм для западной цивилизации — явление «внешнее» [183, 194; 219, 121; 221, 357].

Ярко характеризуют предвоенные настроения английского мыслителя слова из предисловия, написанного им ко второму трехтомнику «Исследования Истории» (датировано 4-м марта 1939 г.): «...Современная атмосфера, в которой создавались настоящие три тома, болезненно соответствует темам «надлома» и «разложения» — предмету этих томов. Были минуты, когда казалось искушением Судьбы и напрасным трудом продолжение книги, которая писалась много лет — ведь в течение нескольких недель или дней катастрофа могла перевернуть мир автора».[20. 4, VIII—IX].

Таким было мироощущение Тойнби в те годы, когда он создавал первые шесть томов своего монументального труда, в котором, своеобразно обобщив опыт тысячелетней истории человечества, английский мыслитель попытался ответить на болезненные вопросы современности.

ГЛАВА II

В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО СМЫСЛА ИСТОРИИ

(«Исследование Истории» и кризис рационалистической парадигмы)

«Исследование Истории» — основной труд Тойнби, занимает особое место в истории буржуазного историзма. По своему значению, труд Тойнби сопоставим с такими сочинениями, как «Новая наука» Дж. Вико, «Философия истории» Гегеля, «Идеи к истории человечества» Гердера. Разумеется, «Исследование Истории» было отнюдь не единственной попыткой теоретического осмысления исторического процесса, предпринятой буржуазными историками в новейшее время, не единственной попыткой философско-исторического переоснования либерал-гуманизма. В этом смысле близки «Исследованию» по духу и своим задачам «Истоки истории и ее цель» К. Ясперса, «Идея истории» Р. Дж. Коллингвуда, сочинения М. Вебера, И. Хёйзинги, основоположников школы «Анналов». Причем Тойнби подчас уступал многим своим западным коллегам в изощренности философских рассуждений, в тонкости применяемых исследовательских методик. Однако по объему охваченной эмпирии, по грандиозности исторической перспективы, по глубине воздействия на сознание западной интеллигенции «Исследование Истории» трудно сопоставить с каким-либо из исторических трудов, ему contemporaneous.

Анализ основных постулатов тойнбианской концепции всемирной истории, изложенной «в Исследовании»¹, представляется бесполезным предварить крат-

¹ Основным материалом для анализа служат 10 томов «Исследования Истории» (1—3-й тома — 1934 г., 4—6-й — 1939 г., 7—10-й — 1954 г.) и другие, написанные Тойнби в промежуток времени между серединой 30-х и серединой 50-х гг. и концептуально примыкающие к десятитомнику работы. Материалы из 12-го тома «Исследования» привлекаются нами постольку, поскольку здесь

ким изложением общих идейно-теоретических предпосылок ее возникновения.

Положение о том, что философия истории Тойнби отражает определенные кризисные явления в буржуазном историческом сознании XX в. и в то же время является своеобразной попыткой их преодоления, бесспорно. Однако есть необходимость это положение конкретизировать.

В философской литературе существует представление о двух этапах развития буржуазной философии, классическом и постклассическом. Причем своеобразным фундаментом различных направлений «классической» буржуазной философии считается рационализм (в данном случае термин употребляется не в гносеологическом плане — рационализм как установка, противоположная сенсуализму, а в плане культурно-историческом — рационализм как представление о «разумности» и умопостигаемости бытия). «Отношение к миру как разумному в конечных своих основаниях, упорядочивающемуся под знаком благосклонности к человеку, было основой внутренней установки классической философии, ее глубинной «интенцией» реальности. Этому центральному онтологическому ожиданию соответствовало представление о субъекте познания как существе, призванном (и способном) абсолютно мыслить, т. е. осуществлять познавательные акты с сознанием их «чистоты» и беспредпосылочности, с убеждением, что образы и знания, возникающие в голове интеллектуала, как бы по самой своей природе представительны и абсолютны» [110, 54—55]. Различные кризисные явления в буржуазной философии XX в. связываются именно с распадом ее рационалистического фундамента [144, 5—26, 218—236].

Данная типология, без сомнения, бесплодна и при анализе эволюции буржуазной философии истории [102]. Представляется возможным говорить о рационализме (взятом в том же культурно-историческом аспекте) как философской предпосылке и фундаменте доми-

содержатся разъяснения некоторых идей, высказанных мыслителем ранее. В то же время данный том, вносящий ряд существенных коррективов в философию истории Тойнби, заслуживает и специального анализа. Это касается и других, более поздних работ Тойнби, цитируемых в настоящей главе.

нирующих тенденций классического буржуазного историзма. Конечно, на развитие идеалистического историзма XIX в. несомненное влияние оказал романтизм—без этого влияния трудно себе представить складывание историзма как такового. Кроме того, в ходе развития историзма преодолевались определенные крайности рационалистического подхода к истории. Однако же бесспорно то обстоятельство, что развитие идеалистического историзма XIX в. в целом шло при сохранении основных исходных принципов рационализма, а именно (применительно к историческому процессу): в онтологии — представления об единстве истории (а в подавляющем большинстве случаев — и о прогрессивном ее движении), в гносеологии — представления о постигаемом рационально характере объекта исторического исследования².

Период развития идеалистического историзма по восходящей не случайно совпадает с расцветом идеологии либерализма. Последнюю можно рассматривать как стремление воплотить рационалистические принципы в сфере политической практики, сменившее революционный радикализм ранних фазисов развития буржуазного общества. Либерализм—социально-политический фундамент доминирующих тенденций идеалистического историзма XIX в.

Если все попытки практического воплощения рационалистических идеалов в социально-политической сфере постоянно приводили к осознанию известного противоречия между этими идеалами и действительностью, то аналогично следствием внутренней логики развития историзма было осознание ограниченности его рационалистического фундамента. Так, например, осознавалась упрощенность линейно-прогрессистских представлений о всемирно-историческом процессе³, являвшихся отражением социального оптимизма буржуазного общества

² Рационалистическая подоснова доминирующих тенденций буржуазного историзма XIX в. является предпосылкой таких, казалось бы, неожиданных параллелей, как параллель между позитивистами и Ранке [118, 84], между Боклем и Дройзеном [98, 91].

³ Отечественные авторы неоднократно писали о мифологизирующем аспекте буржуазно-прогрессистского видения истории, провиденциалистских его истоках. Так, М. А. Киссель отмечает со всей определенностью, что «...предпосылкой (прогрессистской философии истории. — В. М.) был провиденциализм, только на ос-

в период «благополучного» его развития и в той или иной степени с неизбежностью тяготевших к европоцентризму, что вело к явным абберациям при анализе неевропейских культур (как известно, к концу XIX в. благодаря археологическим и этнографическим открытиям неизмеримо возрос запас «неевропейского» эмпирического материала, подлежащего теоретическому осмыслению). Все более осознавалась специфика гуманитарного познания, несводимость его процедур к процедурам познания естественнонаучного — тогда как рационалистический подход к историческому познанию в своем пределе вел к отрицанию этой специфики (отрицанию, совершенно пагубному, например, для историко-культурного исследования), что в наибольшей степени нашло свое воплощение в методологических построениях теоретиков первого позитивизма. Тот же позитивизм в своей тенденции заключал культ тотальной социальной целостности, противостоящей индивиду и подавляющей его (социология О. Конта. [105])⁴, что отражало общую направленность рационализма к растворению индивидуального в абстрактновсеобщем.

Вместе с тем при всех недостатках рационалистического подхода к истории он обладал очевидным и не подлежащим сомнению достоинством: верой в единство, смысл и прогресс истории, которым индивид мыслился в той или иной степени сопричастным (а потому можем говорить и о гуманистическом потенциале — большем или меньшем — различных вариантов рационализма).

Однако же несомненно, что к началу XX в. распад рационалистической парадигмы был предопределен. Гносеологическая предпосылка ее краха, как уже отмечалось, — накопление наукой эмпирического материала, не умещавшегося в рамки этой парадигмы. Онтологически же распад классической рационалистической карти-

нове которого и могло быть воздвигнуто учение о трансцендентном смысле исторического процесса, об априорном «плане истории», постепенно реализующемся в деятельности людей» [100, 96].

⁴ Недаром либерально-индивидуалистически настроенные английские позитивисты пытались отмежеваться от этой стороны учения Конта [143, 53—54, 60]. Впрочем, обоснование самоценности человеческой личности в рамках, скажем, «социальной органики» Спенсера также весьма проблематично.

ны мира был обусловлен отчетливо выявившимися к этому времени «неразумными» тенденциями в развитии западной цивилизации. Самоуверенный либерал-прогрессизм викторианского толка обнаружил свою несостоятельность перед лицом грандиозных социальных катаклизмов, потрясших в новейшее время буржуазное общество. На смену оптимистическим иллюзиям пришел глубокий скепсис относительно возможности воплощения в жизнь социальных идеалов, сформировавшихся в период прогрессивного развития этого общества. Одним словом, вера в «рацио» была поколеблена в самых своих основаниях.

«... Историзм, если из него изъять все «субстанциальное», ведет к релятивизму...», — отмечает П. П. Гайденок [85, 256]. «Субстанцией» классического идеалистического историзма были различные формы «рацио»⁵. Отказ от «рацио» означал для буржуазной философии истории в сфере теоретико-методологической отказ от познания истории «как это было на самом деле» (и во всяком случае от претендующего на объективность исторического обобщения), а также как следствие, усиление интуитивистских мотивов. Но что в наибольшей степени отражает кризис рационалистической парадигмы — это проникновение релятивизма в сферу онтологии, когда история объявляется не только не познаваемой при помощи рациональных методов, но и лишенной единства и смысла по самой своей сути.

Типичным выражением такого умонастроения стала культурфилософия О. Шпенглера, как ее характеризовал в свое время В. Ф. Асмус: «...манифест современного буржуазного антиинтеллектуализма» [70, 382], «...противоречивый синтез элегической романтики отмирающего феодализма и холодной, трезвой, делаческой идеологии крупной фашизирующей буржуазии»

⁵ Ю. Н. Давыдов выделяет три сменявшие одна другую формы рационализма: просветительскую, гегельянскую, неокантиански-позитивистскую. При всех их несомненных различиях этим трем формам свойственна некая общая, объединяющая установка: «И просветительский рассудок, и гегелевский разум, и естественнонаучное рацио неокантианцев (и позитивистов) покоились на одной и той же исходной посылке, согласно которой «дух» (интеллект) ведет человечество куда следует», — отмечает Ю. Н. Давыдов, констатируя далее, что именно эта установка и была окончательно утрачена в начале XX в. [44, 23].

[70, 413]. Отрицая единство всемирно-исторического процесса, редуцируя сущность культуры к темным иррациональным глубинам прасимвола, резко противопоставляя культуру природе и соответственно науку о культуре (основывающуюся на интуитивном созерцании) науке о природе, немецкий культурфилософ претендует на полный разрыв с рационалистической традицией⁶.

Однако парадоксальным образом система Шпенглера, не унаследовав достоинств рационализма, унаследовала, да еще и в гипертрофированном виде, некоторые его недостатки. Шпенглеровское противопоставление культуры природе, по сути, декларативно — ведь теоретический стержень «Заката Европы» — грубейшая (и банальнейшая) аналогия между культурой и биологическим организмом; соответственно шпенглеровская «судьба» культуры при ближайшем рассмотрении приобретает явные черты обычного биоцикла. «Закат Европы» в полной мере воплотил также характерную для рационализма тенденцию к выхолащиванию индивидуального из истории, с той существенной разницей, правда, что присущие рационализму и выступавшие в качестве родовых по отношению к индивиду общечеловеческие категории («прогресс», например) были замещены здесь «духом культуры», гнездящимся в иррациональных ее глубинах. Сущность культурфилософии О. Шпенглера хорошо выражает внешне парадоксальная, но точная внутренне дефиниция Р. А. Гальцевой — «дионисийствующий позитивизм» [144, 16].

Странную двойственность Шпенглера, романтически тоскующего по «культуре» и одновременно утверждающего «свинцовую», закономерную необходимость утверждения «цивилизации», противопоставляющего историю природе и строящего свою культурфилософию на

⁶ Теоретической предпосылкой культурфилософии О. Шпенглера, — отмечает С. С. Аверинцев, — стало четкое осознание исторической наукой начала века «необходимости изучать культуру прошлого как структуру, в которой наиболее сложные компоненты связаны со специфическим восприятием элементарных вещей...» [64, 152]. Такой подход к другим культурам был, безусловно, невозможен в пределах прогрессистской исторической парадигмы, с ее ярко выраженной европоцентристской ориентацией. Однако предложенное Шпенглером решение проблемы было в целом лишь ее вульгаризацией.

параллели между культурой и биоорганизмом, заметили уже первые наблюдательные читатели «Заката Европы» в начале 20-х гг. [126]. Среди них был и Т. Манн, определенно отметивший наряду с «двойственностью» шпенглеровской культурфилософии и общее деструктивное влияние питающего ее умонастроения на духовный климат Европы [112]. Два десятилетия спустя, обогащенный историческим опытом, подтвердившим наблюдения, сделанные им в 1924 г., Манн в «Докторе Фаустусе» вкладывает в уста гуманиста старого толка С. Цейтблома следующую тираду: «Я ни на секунду не скрывал от себя, что они (представители «шпенглеровского» умонастроения, нашедшего главное отражение на страницах романа в образе Х. Брейзахера.— В. М.) с недюжинной чуткостью прислушиваются к пульсу времени и прорицают будущее по показаниям этого пульса. Только, повторяю, я был бы им бесконечно признателен..., если бы они сами чуть больше страшились своих умозаключений и противопоставляли бы им хоть какую-нибудь нравственную критику. Они могли бы сказать: «К несчастью, похоже, что события разворачиваются так-то и так-то. Следовательно, нужно вмешаться, предостеречь от надвигающегося, сделать все, что в твоих силах, чтобы его предотвратить». А они, напротив, говорили другое: «Это придет, это придет, а когда это настанет, мы не ударим лицом в грязь. Это интересно, даже прекрасно, просто потому, что это — грядущее и познать его — уже достаточный подвиг и удовольствие. Не наше дело этому препятствовать». Так мысленно говорили эти ученые. Но насчет радости познания они лгали, они сочувствовали тому, что познавали, и чего бы, наверное, вообще не познали без такого сочувствия, вот в чем была штука» [III, 432—433].

И действительно, отрицание единства и смысла истории заведомо исключает возможность прибегнуть к ее помощи в обосновании каких бы то ни было гуманистических ценностей, что в драматических коллизиях XX в. нередко вело к интеллектуальной (а порой и практической) капитуляции перед антигуманным и иррациональным, к утрате определенной нравственной позиции. «Эстетское» видение истории Шпенглером было видением заведомо и принципиально аморальным.

В британской историографии идеи смысла истории, исторического прогресса в конце 20 — начале 30-х гг. подвергаются ожесточенной атаке со стороны представителей так называемого «неоконсервативного» историзма. Л. Нэмир, Г. Баттерфилд, развенчивая «либерально-вигскую легенду», ниспровергая традиционный для британской историографии морализм, проповедуют крайнюю детализацию историописания, идиографизм. Викторианская интерпретация истории устарела — взамен предлагается отказаться от интерпретации как таковой [124] ⁷.

Вот на каком философско-историческом фоне создается основной труд Тойнби. Нет никакого сомнения, что «Исследование Истории», само по себе также являя собой пример критики викторианских иллюзий относительно истории — и критики острой. Однако же при этом необходимо со всей определенностью подчеркнуть следующее. Философия истории Тойнби — это попытка переоснования подвергнутых сомнению идей единства истории, исторического прогресса, попытка вычленения во всемирно-историческом процессе определенного гуманистического стержня, наконец, попытка теоретического обоснования и (что главное) практического воплощения идеи претендующего на объективность и эмпирическую верифицируемость ⁸ всеобъемлющего исторического синтеза. По всем приведенным параметрам «Исследование Истории» — явная антитеза релятивизму, распространившемуся на Западе как в форме обычного гносеологического скепсиса (оборотная сторона чего — стремительный рост числа историков-эмпириков, превращение гуманитарного знания в своего рода отрасль индустрии, с присущим последней разде-

⁷ Отказ от позиции «учителей жизни», проповедь идиографизма в методологии — все это не означало, конечно, что «неоконсерваторам» удалось реализовать свои методологические принципы в конкретной историографической практике, т. е. «очистить» эту последнюю от теории и неразрывно в гуманитарном исследовании с теорией связанных оценочных суждений. Общеизвестен, скажем, вклад Л. Нэмира в теоретическое переоснование истории британского парламентаризма.

⁸ Противопоставляя собственную методологию установкам Шпенглера, Тойнби постоянно подчеркивал свой «эмпиризм» в противовес шпенглеровскому «догматизму» [22, 245].

лением труда и выпуском «массовой» продукции⁹), так и в той его глобальной, «онтологической» форме, воплощенном которой была культурфилософия О. Шпенглера.

Несомненно, в каком-то смысле (учитывая также постоянные апелляции к разуму в тойнбианской социально-политической доктрине) можно говорить о сохранении в философии истории Тойнби определенного наследия рационализма. Однако положение это требует существенных оговорок. Очевидное своеобразие исторической рефлексии Тойнби — в четком осознании мыслителем невозможности классически рационалистического обоснования как либерально-гуманистических ценностей, так и искомого исторического синтеза. В своем поиске новых путей обоснования старых постулатов Тойнби пытался преодолеть ограниченность как «чисто» рационалистического, так и иррационалистического видения истории, в частности, найти методологию, сочетающую «... научный, логико-теоретический, рационалистический подход, лежащий в русле сайентистских традиций, с художественно-интуитивистским, иррационалистическим, антисайентистским по своей направленности и истокам» [140, 26]. Этот поиск, который, как нам представляется, был изначально отягощен изрядной долей скепсиса (в этом смысле можно говорить об «Исследованиях» как о грандиозном опыте самопреодоления), обрекал систему Тойнби на методологическую неустойчивость, парадоксальным образом связанную с устойчивостью основных тенденций мировоззрения мыслителя-либерала (осознающего, что важно, кризис той идеологической системы, ценности которой он пытается отстаивать).

Концептуальное ядро тойнбианской философии истории составляют несколько взаимосвязанных идей, вычленение которых, на наш взгляд, необходимо предположить логически упорядоченному (и в общем соответ-

⁹ Примечательно, что первые страницы «Исследования» как раз и посвящены проблеме «индустриализации» знания в современном мире. Описывая этот процесс, Тойнби ссылается на одно из ярких впечатлений своего детства — впечатление от эволюции книжных полок в комнате знакомого профессора, где фундаментальные труды постепенно вытеснялись стандартными сериями специальных журналов в одинаковых унылых обложках [20, 1, 2].

ствующему логике построения «Исследования Истории») изложению хода рассуждений английского мыслителя.

«Постоянный и регулярный элемент в истории — природа человека», — писал Тойнби в одной из последних своих работ [60, 26]. Философско-историческая система мыслителя принципиально антропоцентрична. Лейтмотив ее (начиная с выхода в свет первых томов «Исследования»¹⁰) — августиновское представление о «двумирности» (Е. Б. Рашковский) человека, принадлежности его Граду Земному и Граду Божьему (противопоставление, часто выступающее у Тойнби в форме истолкованной в христианском духе китайской мифологии Инь-Ян¹¹). Человек — связующее звено между различными цивилизациями (предпосылкой сравнительно-исторического метода, на котором зиждется «Исследование», где «Август 1914 г.» так легко соотносится с 431 г. до н. э., а общественный строй античной Спарты — с государственным устройством Османской Турции — как раз и является принципиальный антропоцентризм Тойнби). Наконец, тойнбианская концепция человека — основа предпринятой мыслителем попытки синтеза двух способов моделирования истории — циклического и линейного (повторяющиеся цивилизацион-

¹⁰ Следует сделать замечание о времени формирования тойнбианской концепции всемирной истории. Сама идея обобщающего труда такого рода возникла у Тойнби еще в 1920 г. (до знакомства с «Закатом Европы»), план работы был составлен в 1921 г. [30, 101], интенсивная подготовка материала к книге велась с 1927 г. [21, 10, 22], а непосредственно к ее написанию историк приступил летом 1930 г. [30, 101]. Несмотря на то, что отдельные идеи, высказанные Тойнби в 20-е гг. позже без особых изменений войдут в «Исследование» (в частности, представление о цивилизации как реальном субъекте исторического процесса и объекте исторического изучения), формирование тойнбианской концепции всемирной истории в целом мы, учитывая характер и темпы мировоззренческой эволюции мыслителя в 20-е гг., склонны датировать самым рубежом 20—30-х гг. Показательно, что именно в это время в сочинениях Тойнби начинают появляться религиозные мотивы.

¹¹ В китайской традиции Инь и Ян, сочетаясь, образуют фундамент вселенской гармонии, у Тойнби же, по большей части, — резко противопостоят (как Зло и Добро). Впрочем, встречается в «Исследованиях» и иная интерпретация этой мифологии. Так конечная цель истории местопологается Тойнби в гармоничном, непротиворечивом «царстве Инь» [20, 3, 389—390].

ные циклы, отражающие закономерность исторического бытия Града Земного — предпосылка духовного прогресса человечества на его пути к Граду Божьему).

Принципиально важна попытка Тойнби обосновать идею человеческой свободы. Решение этой едва ли не важнейшей для английского мыслителя проблемы философии истории непосредственно связано с общей его концепцией «двумирного» человека. В этом решении тесно переплетаются рационалистические и иррационалистические мотивы, вскрывается мировоззренческий синкретизм Тойнби.

Обсуждению этой проблемы посвящен один из разделов «Исследования» («Закон и Свобода в истории»), по сути дела, оно либо прямо, либо в скрытой форме проходит через весь труд. Происхождение человеческой несвободы в истории Тойнби объясняет подчинением человека Закону Природы (Инь) — ведь человек — обитатель Града Земного, и его действия в истории ограничены физически, биологически и т. д. Кроме того, Тойнби как историк, конечно, осознает, что в каждый данный момент действия человека связаны с предшествующей историей (впрочем, социально-историческая детерминация в рамках системы Тойнби сущностно родственна природной, ибо действует на подсознательном уровне). В этом контексте тойнбианская концепция «свободы выбора» означает ограничение «свободы воли» определенными объективными условиями. Соответственно возникновение и развитие цивилизации означает, по Тойнби, возрастание степени человеческой свободы, ослабление тисков социально-природной детерминации — трактовка вполне рационалистическая, уже не говоря о том, что сама способность к выбору определенно связывается Тойнби с сознательным уровнем человеческой психики. «... В то время как подсознательный уровень человеческой природы общ для человечества и по крайней мере некоторых других разрядов живых существ, две отличительные способности принадлежат только человеческой природе (они взаимосвязаны) — это сознательность и способность, которую дает нам сознательность, сделать выбор», — читаем мы в письме Тойнби к Н. И. Конраду [90, 271] ¹².

¹² «Свобода делать выборы — определенно дар Сознания», — подчеркивает в «Исследовании» Тойнби [21, 9, 331].

В то же время, стремясь выделить в бытии человека, сферу «чистой» свободы, Тойнби смещает проблему исторического выбора в область морали. Именно здесь, а надо учесть, что каждый исторический выбор, по Тойнби, — это выбор между Добром и Злом, и осуществляется абсолютная свобода человека. Такая интерпретация истории служит Тойнби основанием для того, чтобы настаивать на конечной непредсказуемости исторического выбора человека. Именно поэтому феномен человека, согласно Тойнби, ни в коем случае не может быть исчерпан в рамках любой системы рациональных категорий. За границами этой системы всегда останется некий иррациональный «осадок», «интимный», «таинственный» и непредсказуемый аспект истории.

Синкретизм мировоззренческих установок Тойнби вскрывается и в его методологической доктрине. П. Гейл в свое время писал о неустойчивости методологических позиций английского теоретика. В предшествующих 10-ти томах «Исследования» Тойнби ратовал за возможность рационального истолкования истории на базе широких каузальных обобщений, писал Гейл, комментируя 12-й том, теперь же (в «Пересмотре») проявляет явную непоследовательность, рассуждая о наличии «таинственного и непредсказуемого аспекта истории» [183, 188]. Представляется, что эти две установки (на обобщение истории через систему рациональных категорий и на несводимость истории к этой системе) не сменяют одна другую, а одновременно присутствуют в системе Тойнби, выражаясь в контексте одних рассуждений более, в контексте других — менее ярко и отражая, в частности, одно из основных онтологических отношений системы — отношение Закона и Свободы.

Столь же противоречиво и осмысление в работах Тойнби сущности взаимоотношений историка и исследуемого материала. Здесь у Тойнби также соседствуют две установки: с одной стороны, он пытается обосновать объективный характер получаемых теоретических конструкций, их эмпирическую верифицируемость, с другой — осознает своеобразие субъект-объективных отношений в гуманитарном исследовании, теоретическую заданность исторического факта — и это осознание вносит

в его методологические построения изрядную долю скепсиса и (в качестве средства преодоления скепсиса) интуитивизма.

«Антисубъективистские» методологические устремления Тойнби отчетливо вскрываются в его критических соображениях относительно идей Р. Дж. Коллингвуда. Вся полемика Тойнби, по сути дела, ведется против ключевого тезиса Коллингвуда, в наиболее лаконичной его формулировке гласящего: «Вся история — история мысли» [102, 204]. Прежде всего, отмечает Тойнби, мысль не является единственным детерминатором деятельности человека в истории. Констатируя множественность фактов, обуславливающих эту деятельность [21, 8, 721—722], Тойнби, на наш взгляд, в неявной форме отстаивает идею объективной обусловленности в истории. «...Если Коллингвуд прав — а он действительно прав здесь, требуя от историка «войти» в опыт другого человека, «пережить» этот опыт, то он не прав в том, что инструктирует историка игнорировать все стороны этого опыта за исключением стороны интеллектуальной», — пишет Тойнби [21, 8, 732].

Именно вера Тойнби в объективную сущность исторического процесса (и в возможность объективного познания¹³) заставляет его в полемике с Коллингвудом настаивать на возможности и необходимости использо-

¹³ В мемуарах Тойнби любопытным образом сопоставляет собственный исторический метод с методом Л. Нэмира, признанного мастера эмпирического исследования. Отметив существенное внешнее различие их методологических установок: одна заключается в рассмотрении древа истории как целого, другая — в скрупулезном исследовании отдельных листьев этого древа, Тойнби в то же время настаивает, что его метод и метод Нэмира объединяет некая глубинная общность. И заключается она в том, что оба они, как считает Тойнби, стремятся «... каждый по-своему найти некий путь изображения исторических событий в терминах не мифа, но реальности: *wie es eigentlich gewesen ist*, как гласят знаменитые слова Ранке». [11, 66—67]. Заключительная, внешне парадоксальная в устах Тойнби ссылка на Ранке, отражает, на наш взгляд, существенную особенность мышления английского историка. Творчество Тойнби, самого немало преуспевшего в мифологизации истории и, конечно же, весьма далекого от Ранке, при всем том действительно пронизано стремлением познать объективную сущность исторического процесса «как это было на самом деле», стремлением, отличающим автора «Исследования» от большинства его скептически настроенных западных современников.

вания «исторических моделей» [21, 8, 723]¹⁴. Едва ли можно признать вполне корректным известное рассуждение Тойнби о том, что Коллингвуд как археолог, работающий с материальными свидетельствами, опровергает Коллингвуда-философа, рассматривающего историю как сферу исключительно интеллектуального творчества [21, 8, 723], ибо в рамках коллингвудовской методологии любое историческое свидетельство интерпретируется как проявление этого творчества. В данном замечании Тойнби более всего важна сама его направленность — явно антисубъективистская. Соглашаясь с Коллингвудом в том, что для историка история не спектакль, коего он (историк) внешний наблюдатель, но самопознание, и потому, отвергая коллингвудовское обвинение в «позитивистском», «внешнем» подходе к истории (будь это обвинение справедливым, пишет Тойнби, оно означало бы, что он (Тойнби), не имеет права называть себя историком. [21, 8, 731]), автор «Исследования» в то же время настаивает на необходимости существования определенной дистанции между субъектом и объектом, указывает на отсутствие таковой в методологии Коллингвуда. Идея *re-enactment*, по мнению Тойнби, приводит (при последовательном ее воплощении) к идентификации субъекта исторического исследования с его объектом, а значит — к невозможности для историка объективного суждения об истории к фактическому поглощению личности историка исследуемым материалом [218, 733—735].

Еще раз подчеркнем, сама мысль Коллингвуда о соотнесении мотивов действия исторической личности с внутренним опытом историка как средстве понимания этих мотивов Тойнби несомненно близка (сколько раз сам он писал о переживаниях «Августа 1914-го» как предпосылке своего проникновения во внутренний мир Фукидида). Однако же поскольку Коллингвуд, порывая здесь с высокочтимым им Гегелем, отказывается от единства истории в онтологическом смысле (хотя и объявляет это единство необходимой предпосылкой

¹⁴ Примечательно, что один из западных критиков Тойнби, рассуждая об его «исторических моделях», противопоставляет ему в этом плане именно Коллингвуда [177, 40].

исторического знания), отказывается от идеи исторического прогресса, то в рамках его концепции историк не может претендовать на соотнесение своих суждений с чем-то абсолютным, а значит, в конечном счете, — и на объективность этих суждений.

Каков же путь самого Тойнби при решении проблемы познаваемости истории вообще и теоретического обобщения в историческом познании в частности? В 12-м томе «Исследования», отвечая на многочисленные упреки критиков, разоблачавших несостоятельность отстаиваемого им «английского эмпиризма» применительно к глобальному философско-историческому конструированию, Тойнби вынужден был специально пояснить, что именно он понимает под «эмпирическим подходом». Автор «Исследования» писал, что в своем понимании «эмпирического подхода» он всегда исходил из представлений о теоретической заданности исторического факта, его «рукотворной» природе [22, 229—230], и принципиальной невыводимости теории из эмпирии (теория не выводится из фактов, а только проверяется посредством сопоставления с ними [22, 241—242, 245]). Кроме того, как уже отмечалось, Тойнби всегда настаивал на принципиальной неполноте любой системы рациональных категорий применительно к истории. Вообще, заключает историк, любая мыслительная операция (здесь имеется в виду несомненно рациональная мыслительная операция, связанная с использованием логических конструкций) искажает реальность, расчленяя ее, — по сути же своей реальность неделима [22, 258].

Таким образом, Тойнби прекрасно осознает невозможность «чистоты», беспредпосылочности и «прозрачности» познавательного акта, постулируемых классическим рационализмом прошлого. Апелляция же к субъективной честности исследователя [22, 248—250] едва ли достаточна для обоснования гностической установки. Заполняя образовавшиеся в нем лакуны, Тойнби приходит к итуитивизму. «Бергсоновская идея творчества как интуитивного самоотнесения индивида с динамической целостностью бытия стала одной из центральных в системе Тойнби, — пишет Е. Б. Рашковский. — Но как она изменилась! В системе Тойнби натуралистическая концепция целостности и конечной инстанции

бытия заменялась теистической; интуиция, нравственно нейтральная у Бергсона, у Тойнби оказалась важнейшей функцией богоискания, понимаемого как основная потребность нравственной природы человека. Тойнбианское представление об интуиции приобрело, таким образом, моралистическую окраску» [133, 79]. Так, в системе Тойнби гносеология увязывается с онтологией. С категорией «абсолютной духовной реальности» связывается не только представление о единстве истории, но и представление о самой возможности исторического познания. Интуитивное приближение историка к «абсолютной духовной реальности» дает ему право на объективное суждение об истории.

Конкретный анализ тойнбианской концепции всемирной истории следует начать с расшифровки значения (или значений) ключевой в этой концепции категории «цивилизация». Здесь нам важно выяснить, насколько членение истории на цивилизации, предпринятое английским мыслителем, соотносится с его общепhilософскими воззрениями.

В своем известном сочинении «Россия и Европа» теоретик почвенничества Н. Я. Данилевский писал: «... Только внутри одного и того же типа цивилизации... можно отличить те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история. Это деление есть только подчиненное, главное же должно состоять в отличении культурно-исторических типов... самостоятельных своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития». Отсюда — следующая интерпретация им сущности всемирно-исторического процесса: «Кому суждено будет вновь идти, тот... должен будет отправляться с иной точки и идти в другую сторону. Прогресс состоит не в том, чтобы все идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях...» [89, 88—90]. В своей концепции Данилевский, находившийся под несомненным влиянием консервативно-романтической традиции философствования об истории (что, впрочем, не исключало и определенных позитивистских «реминесценций»), формулирует, таким образом, основные

принципы альтернативной линейному прогрессизму «натуралистически-циклической» (Е. Б. Рашковский) интерпретации истории: 1) родовая сущность человека, к которой апеллируют рационалисты, — фикция, поэтому единство и поступательное движение истории — также фикция; 2) культура — замкнутая в себе монада, характеристики которой (как и биоорганизма) обусловлены периодом жизни, ею переживаемым.

Шпенглер, отличаясь от Данилевского более глубокой философско-исторической эрудицией, несомненно превосходя его литературным дарованием (что немало способствовало успеху шпенглеровской культурфилософии), опирался в своих построениях на те же самые принципы.

Нами уже отмечалось, что поиск альтернативного линейному прогрессизму способа моделирования исторического процесса имел глубокие гносеологические корни. Проблема не утратила своей актуальности до сих пор. Свидетельством этого являются, в частности, многочисленные (особенно в последнее время) соображения целого ряда ученых-марксистов, настаивающих на том, что современная историческая теория нуждается в дополнении традиционного — основополагающего для марксистской методологии формационного членения истории определенными категориями, которые отражали бы идею культуры как своего рода целостности, имеющей внутренние, не сводимые к общесоциологическим, закономерности¹⁵.

¹⁵ В одном из выступлений на симпозиуме по философии истории в Тарту (1979 г.) отмечалось: «В историческом материализме центральной категорией исторического познания является категория общественно-экономической формации. Долгое время периодизация и типологизация развития культуры подчинялись разделению истории по формациям. Однако специальные исследования показали, что эта категория является слишком общей, отражающей предельное, самое абстрактное отношение социального развития, основанного на смене способов производства. При этом из системы понятий, выражающей структуру формации, во многом ускользает реально-историческое содержание культуры, связанное с этническими процессами, с собственными закономерностями развития культуры» [72, 35]. Широко развернувшаяся в последние годы среди советских философов полемика о месте понятий «культура» и «цивилизация» в системе категорий марксистского обществоведения, обещающая, как и всякий спор о понятиях, быть долгой, — очевидное свидетельство актуальности культурологических про-

Однако, резко противопоставляя культурно-исторический тип (культуру) человечеству (а следовательно, и единичному человеку в его несводимой к «культурному стилю», как и к социуму, сущности), а циклический принцип моделирования истории — линейному, и Данилевский, и Шпенглер фальсифицировали реально существующую проблему. Биологические аналогии не объясняли истории, а подменяли ее. Причем оказалось, что построения, призванные, по мысли их создателей, отразить специфику исторического процесса, напротив, нивелируют историю в гораздо большей степени, нежели любая, даже самая примитивная, «линейная модель», уже не говоря о том, что выхолащивают из истории какое бы то ни было гуманистическое содержание.

«Цивилизация» же Тойнби есть нечто принципиально иное, нежели замкнутые сами в себе культурно-исторические монады Данилевского и Шпенглера. Открывающие «Исследование Истории» страницы содержат полемику Тойнби с принципами традиционной «национальной» историографии. История страны не может быть понята вне связи ее с историями других стран, сама по себе, настаивает Тойнби. Показывая влияние на историю Англии таких факторов, как христианство,

блем для отечественной науки (отметим, что независимо от хода и результатов этой дискуссии для теоретической социологии обсуждаемые в ней проблемы давно и плодотворно разрабатываются в истории и филологии С. С. Аверинцевым, Л. М. Баткиным, А. Я. Гуревичем, Д. С. Лихачевым, С. Ф. Лосевым, Ю. М. Лотманом, Г. С. Померанцем и др.). Возвращаясь к цивилизационной проблематике «Исследования», отметим, что Ю. Н. Семенов в полемике с тойнбианской концепцией «глокальных цивилизаций» также указывает на необходимость дополнения формационного членения истории членением ее по «историческим регионам» [140, 48—49]. (Многие соображения этого автора относительно тойнбианских представлений о структуре исторического процесса справедливы. Нельзя, однако, согласиться с категоричным выводом о том, что «...несостоятельность представлений Тойнби о всемирной истории как сумме «локальных цивилизаций» заключается в абсолютизации отдельного в истории и недооценке общего, имеющего всемирно-историческое значение в жизни человечества» [140, 52]. В системе Тойнби «общее» вовсе не вытесняется «отдельным», а, скорее, напротив, преобладает. Другое дело, что «общее», находящееся в истории английским мыслителем, по большей части отличается от того «общего», что обнаруживает в ней марксист).

завоевания датчан и Вильгельма, Ренессанс, Реформация, автор «Исследования» категорически отрицает правомерность «национального» подхода и приходит к выводу о том, что «...действующие силы не национальны, но обусловлены более глубокими причинами, действующими в каждой из частей (данной общности людей. — В. М.) и не поддающимися пониманию в своем частичном действии. Необходима всеобъемлющая оценка их действия в обществе» [20, 1, 22]. Далее Тойнби замечает, что связи Англии можно локализовать в пределах Западной Европы, а взаимовлияние Англии и, например, Византии или России следует считать менее значительным. Следовательно, заключает он: «... Умопостигаемая область исторического исследования — не нация и (если взять с другого конца шкалы) — не человечество как целое, но определенная часть человечества, которую мы называем обществом» [23, 11]. Так Тойнби обосновывает выделение цивилизации как единицы исторического исследования.

Любопытно, что английский мыслитель не дает сколько-нибудь развернутого «онтологического» обоснования цивилизационного членения истории (подобного, скажем, тому, что было дано в «Закате Европы», где все явления каждой данной культуры рассматриваются через призму ее прасимвола). Тойнби, по сути дела, ограничивается здесь простой констатацией того, что, во-первых, каждая цивилизация обладает определенным стилем в искусстве («эстетический тест», как он пишет, наиболее надежен при отграничении одной цивилизации от другой), во-вторых — определенными «доминирующими линиями активности»: эллинская — эстетической, индская и индусская — религиозной, западная — «материалистически-машинной» и т. д. [23, 241—243]. К проблеме формирования «индивидуального стиля цивилизации», поскольку она связана в тойнбианской философии истории с проблемой критериев прогресса, мы еще вернемся. Пока лишь отметим, что удивительный лаконизм Тойнби в рассуждениях на эту тему (сравнивая опять-таки со Шпенглером) объясняется, на наш взгляд, тремя обстоятельствами. Первое: эмпирический материал, обобщаемый в «Исследовании», — это в наибольшей мере социально-политическая (не без внимания к экономическим фак-

торам) и религиозная история; собственно же культурологический материал, анализ которого совершенно необходим для сколько-нибудь четкого разграничения цивилизаций, представлен в «Исследовании» довольно скудно. Второе: Тойнби достаточно четко осознает некоторую условность самой культурно-исторической типологии. Таких типологий на протяжении «Исследования» им было дано три — и ни одна не удовлетворила историка (в очередной раз пересмотрев в 12-м томе список цивилизаций, Тойнби в более поздних своих работах вообще отказывается от попыток такого рода). Абсолютная грань между культурами — иллюзия. Проведение таких граней (подобное тому, что сделано в «Закате Европы») облегчает задачу классификатора, но, однако же, является явным насилием над историей. Тойнби четко осознает это обстоятельство, понимает, что выделяемые им цивилизации — в достаточной мере абстракция, что выделять их — означает абстрагироваться от некоторых реально существовавших в истории связей. Таким образом, само внимание Тойнби к исторической эмпирии заставляло его быть достаточно осторожным в этом плане. Наконец, третье (и главное): в своих построениях английский мыслитель исходил из презумпции единства истории, и главное для него — во всем эмпирическом многообразии исторического процесса уловить мотивы этого единства.

В критической литературе часто приводилось высказывание Тойнби о «философской эквивалентности и одновременности» цивилизаций как свидетельство «шпенглеризма» английского историка. Более внимательный анализ данного высказывания дает возможность раскрыть еще одну важную смысловую нагрузку, которую несет категория «цивилизация» в системе Тойнби, нагрузку, безусловно отличающую его «цивилизацию» от шпенглеровской «культуры».

Тойнби мыслит цивилизации как «философски эквивалентные и одновременные» в отношении к предшествующей многотысячелетней истории, противопоставляя активное Ян цивилизации пассивному Инь «примитивного общества» [20, 1, 172—176]. Если в «примитивном обществе» жизнь каждого из его членов ориентирована на традицию, жестко детерминирована природой и социумом, что, по Тойнби, исключает малейшую

возможность индивидуальной свободы, то на стадии цивилизации степень этой свободы неизмеримо возрастает. В своей трактовке соотношения цивилизации и «примитивного общества» автор «Исследования» объективно противостоит той традиции в западной культурологии, представители которой (Ф. Ницше, М. Хайдеггер) были склонны неумеренно сетовать на разрыв человека с мифом, разрыв, лишаящий человека целостного взгляда на мир. В «Исследовании» трезво указывается на те издержки, которыми окупалась «целостность», присущая сознанию человека «примитивного общества»¹⁶.

Заслуга Тойнби в том, подчеркивал Ортега-и-Гассет, что он зафиксировал скачкообразный характер перехода от «примитивного общества» к цивилизации. Однако, отмечал испанский философ, Тойнби неправомерно игнорирует то обстоятельство, что предпосылки возникновения цивилизации складывались именно в недрах «примитивного общества» [203, 220—221].

Противопоставляя цивилизацию «примитивному обществу», Тойнби использует бергсоновскую категорию «жизненного порыва». Переход на стадию цивилизации — *elan vital*, вырывающий человека из социально статичной жизни на стадии «примитивного общества». Впрочем, следует учесть возможность различных интерпретаций этой категории. Возможна, например, ее биологизация. Тойнби же, напротив, стремится максимально дебиологизировать идею «жизненного порыва». В интерпретации английского мыслителя она приобретает моралистическую окраску и до известной степени рационализируется.

И в бергсоновском, и в тойнбианском понимании идея «жизненного порыва» непосредственно связана с идеей свободы. Ранний Бергсон дихотомию «свобода—

¹⁶ Своеобразную параллель предпринятому Тойнби членению истории на периоды «цивилизации» и «примитивного общества» можно найти в философии истории К. Ясперса с ее «историей» и «доисторией» и с не менее жесткими, чем у Тойнби инвективами в адрес мифологического сознания (типологическое подобие ясперсовскому «осевому времени» в «Исследовании Истории» является эпоха создания «высших религий» на переходе от цивилизаций второго поколения к цивилизациям третьего поколения). Тойнби и Ясперс объединены стремлением построить в философии истории объективно-идеалистическую альтернативу культурно-историческому релятивизму.

несвобода» редуцировал фактически к дихотомии «длительность—пространство», исключая тем самым какую бы то ни было возможность интеллектуального, а тем более эмпирически-исторического обоснования идеи свободы—ведь невозможно, полагает французский философ, интеллектуальное (рациональное) понимание длительности (времени). Сама попытка такого обоснования квалифицируется им в работе «Время и свобода воли» как «переведение идеи свободы на язык, которым она не может быть выражена» [75, 178—179].

В поздней работе Бергсона «Два источника морали и религий», написанной в 1932 г. [170], проблема свободы решается совершенно по-иному. Противопоставляя «открытое общество» с «динамической моралью», допускающей и стимулирующей индивидуальную активность личности, «обществу закрытому» с его «статической моралью», подразумевающей ориентацию на привычку, подчинение личности коллективу, Бергсон (говоря словами его раннего сочинения) как раз и «переводит идею свободы на язык, которым она не может быть выражена», т. е. дает ее относительно рациональное обоснование.

В тойнбианской трактовке идеи свободы чувствуется значительное влияние именно поздней работы Бергсона, кстати, многократно в «Исследованиях» цитируемой. В противопоставлении цивилизации (где социальная жизнь ориентирована на «творческую элиту», где для индивида возможен выбор линии поведения, где появляются исторические альтернативы¹⁷) «примитив-

¹⁷ Интерес к проблеме альтернативности исторического процесса характерен не только для «Исследования Истории», но и для конкретно-исторических работ Тойнби. Так, в весьма серьезной работе «Некоторые проблемы греческой истории» встречаем два полноточных эссе «Если бы Филипп и Ох не умерли тогда», «Если бы Александр не умер тогда» [42а, 421—486], посвященных исследованию возможного хода всемирной истории в этих двух гипотетических случаях. (Эссе об Александре переведено на русский язык [8] и сопровождается обсуждением известных советских ученых, которые в общем сошлись на том, что Тойнби преувеличивает степень альтернативности истории [97]). В двухтомнике «Наследие Ганнибала» встречаем рассуждение о возможном ходе римской истории в том случае, если бы экспансия Александра Македонского была в свое время направлена на Запад, а не на Восток. Поскольку Рим едва не был сокрушен Пирром, рассуждает Тойнби, то более раннего вторжения, более значительного

ному обществу», в котором социальная жизнь строго ориентирована на традицию, нетрудно узнать бергсоновское противопоставление «открытых» и «закрытых» обществ.

Однако тойнбианская концепция не является простой копией бергсоновской. Если в «Двух источниках...» противопоставление «динамической» и «статической» морали, детерминизма и свободы имеет совершенно абсолютный характер [78, 136], то в «Исследовании Истории» дело обстоит несколько иначе. Тойнби работает с исторической эмпирией, в которой элементы свободы и несвободы тесно переплетены между собой. Английский мыслитель вынужден это обстоятельство учитывать. Его цивилизация представляет собой сочетание двух начал. Тойнби приходится признать существование элемента несвободы даже в пределах развивающейся цивилизации. В то же время в его мысли прочно укоренена тенденция к недиалектическому расчленению исторического бытия на два домена: «духовного» и «тварного», свободы и необходимости. В своей основе мысль Тойнби дуалистична. Это одна из основных концептуальных предпосылок неустойчивости предпринятого им историко-теоретического синтеза.

Будучи эквивалентными по отношению к «примитивному обществу», цивилизации в концепции Тойнби эквивалентны и по отношению к предполагаемой в будущем постцивилизационной эпохе. Таким образом, в системе Тойнби определенно присутствует идея «цивилизации в целом» как стадии в развитии человека, в его освобождении. «Цивилизации приходят и уходят, но Цивилизация с большой буквы остается», — замечает по этому поводу мыслитель [28, 24]. Можно сказать, что в тойнбианской концепции звучат определенные

завоевателя Рим не выдержал бы. И, возвращаясь к этой мысли при обсуждении географического положения Рима, он заключает: «Завоюй Александр Италию, он непременно основал бы на месте Рима новый греческий город, который был бы назван его именем и стал бы столицей его доминиона в Италии, подобно тому, как историческая Александрия на Ниле была столицей доминиона его наследников, Птолемеев, в Египте. Случись это, Александрия на Тибре стала бы ныне одним из известнейших городов мира, а ее исконное название «Рим» было бы предано забвению подобно тому, как было предано забвению исконное название Александрии на Ниле...» [33, 1, 268—269, 272].

рационалистически-прогрессистские обертоны. Очевидно, однако, что в «Исследовании Истории» они обнаруживают себя значительно слабее, чем в более ранних работах мыслителя. То новое, что отличает «Исследование», — это постоянно проводимая Тойнби мысль о «нестойкости» цивилизации, о постоянной возможности внутреннего ее перерождения и краха, возможности, имманентно заложенной в самой ее природе.

«Цивилизации — не статические состояния общества, но динамические движения эволюционного¹⁸ типа», — пишет Тойнби [20, 1, 176]. Какова же модель развития цивилизаций в тойнбианской концепции всемирной истории? Анализируя причины, обусловившие генезис цивилизации, Тойнби прежде всего отвергает в качестве возможных позитивных факторов расу и географическую среду. Любое рассуждение об особой роли определенной расы в прогрессе человечества, по Тойнби, основывается на элементарном предрассудке, возникающем вследствие столкновения культур разного уровня, представленных различными расами. Подчеркивая абсурдность расизма как методологической установки, английский теоретик приводит следующий пример: японцы считают признаком «вышей расы» слабое развитие вторичного волосяного покрова, так как сравнивают себя с «волосатыми» айнами, находящимися на низшей ступени культурного развития [23, 55].

Отмежевываясь от географического детерминизма, Тойнби замечает, что в сходных природно-климатических условиях возникают несходные культурно-исторические типы (например, в Аравии сухие степи породили тип кочевников-скотоводов, но ничего подобного не произошло в сходных условиях в Австралии или Аргентине) и, наоборот, в несходной среде возникают сходные структуры [23, 59].

Следовательно, заключает Тойнби, «... ни раса, ни окружающая среда, взятые сами по себе, не могут быть тем позитивным фактором, который за последние шесть

¹⁸ Определяя цивилизацию как движение эволюционное, Тойнби отдает чисто внешнюю дань эволюционизму — важнейшей составляющей викторианства. Данное определение, как нам кажется, не совсем точно отражает динамику развития цивилизации в собственной его концепции, достаточно четко фиксирующей идею противоречивости этого развития.

тысяч лет вырвал человечество из статичного сна на стадии примитивного общества и отправил в рискованные поиски цивилизации» [23, 59]. Далее он выдвигает следующее важнейшее основоположение: «В новом поиске мы по-прежнему будем иметь дело с расой и окружающей средой, однако, будем рассматривать их в новом свете. Мы не будем более искать простой причины генезиса цивилизации, причины, которую можно видеть всегда и везде производящей одно и то же следствие. Мы не будем более удивляться, если при создании цивилизации та же раса, та же среда окажутся в одном случае плодотворными, в другом — бесплодными. Наконец, мы не будем более принимать научный постулат об униформности природы, как мы это до сих пор были вынуждены делать, думая о нашей проблеме в научных терминах как о результате игры неодушевленных сил. Мы готовы сейчас признать, что даже если мы полностью ознакомимся со всеми расовыми данными, данными среды и другими, поддающимися научной формулировке, мы не сможем предсказать результата взаимодействия между силами, представленными этими данными, подобно тому как военный эксперт не может предсказать результата битвы или кампании, обладая «внешним» знанием» диспозиции и ресурсов обоих генеральных штабов, или специалист по бриджу — результата игры, обладая аналогичным знанием обо всех картах, находящихся на руках у каждого. Есть одно обстоятельство, остающееся неизвестным качеством для наблюдателя, информированного наилучшим образом... Это неизвестное качество — реакция действующих лиц на испытание, когда оно... приходит... Эти психологические факторы, которые невозможно взвесить или измерить, а потому и оценить научно заранее, являются теми самыми силами, которые в конечном счете решают проблему, когда наступает испытание» [23, 67—68].

Избегая различных вариантов «внешнего» детерминизма, с одной стороны, и самообусловленности, замкнутости, совершенной необъяснимости с исторических позиций, характерных для культурно-исторических монад Шпенглера — с другой, Тойнби приходит к выводу о том, что природа генезиса и развития цивилизации кроется в сложном, динамичном взаимодействии факто-

ров, внутренних и внешних. Причем «внешний»¹⁹ фактор, за редким исключением, рассматривается английским теоретиком лишь как стимул к проявлению внутренней активности цивилизации. Это взаимодействие приобретает вид мифологемы «Вызов—Ответ», по свидетельству Тойнби, играющей «ключевую роль» в его «картине человеческих отношений» [22, 254].

Концепция «Вызова—Ответа» отражает два плана тойнбианской философии истории — «сакральный» и «мирской». В «сакральном» плане каждый «вызов» есть стимул к осуществлению людьми абсолютно свободного выбора между Добром и Злом, предоставляемый им богом. В плане «мирском» «вызов» — проблема, с которой сталкивается цивилизация на пути исторического развития: ухудшение природных условий (похолодание, наступление пустыни или джунглей и т. д.), освоение новых земель, завоевание — «удар» (и по отношению к завоевателям, и по отношению к завоевываемым), «давление» («удар», растянутый во времени), раздробленность «материнской» цивилизации, появление в недрах цивилизации новых социальных сил, гнет «универсального государства» и т. д. Причем возможно одновременное сосуществование нескольких «вызовов»: так, при генезисе западной цивилизации, по Тойнби, сосуществовали такие «вызовы», как раздробленность «материнской» «эллинской» цивилизации, освоение новых, труднодоступных территорий, давление варваров [23, 60—139].

На начальных стадиях развития цивилизации преобладают «вызовы» природно-географического характера. Однако для Тойнби они не имеют самодовлеющего значения, оставаясь в подавляющем большинстве случаев (некоторые исключения будут оговорены нами ниже) лишь стимулом к проявлению творческой активности цивилизации.

Концепция «Вызова—Ответа», несомненно, фиксирует развитие истории через противоречие, что, кстати, отмечал и сам Тойнби, когда писал, что примененный им в данном случае термин «схватка» в сущности есть

¹⁹ Слово берется нами в кавычки, поскольку не совсем точно отражает фактический ход мысли Тойнби. О чисто внешних факторах в его концепции можно говорить лишь применительно к самым ранним этапам развития цивилизации.

«персонализация» категории «диалектическое взаимодействие» [22, 12, 254]²⁰. Известный польский исследователь Е. Топольский, таким образом, не без основания характеризовал построения Тойнби как «концепцию диалектического автодинамизма идеалистического толка» (между прочим, противопоставляя в этом смысле Тойнби Шпенглеру [147, 269]) и, развивая эту мысль, отмечал, что идею «Вызова—Ответа» «... можно считать своеобразным проявлением борьбы противоположностей в рамках данной целостности или источником автодинамизма» [147, 272].

Нами уже отмечалось, что, комментируя переход от стадии «примитивного общества» к стадии цивилизации, Тойнби неправомерно игнорирует значение внутренних факторов в этом процессе. Однако применительно к его анализу дальнейших стадий развития цивилизации это обвинение в невнимании к внутренним факторам социальной эволюции едва ли будет правильным. Согласно Тойнби, по мере развития общества происходит переориентация «вызовов» из внешней среды во внутреннюю, и эта переориентация рассматривается теоретиком как важнейший критерий развития цивилизации. Причем перемена сферы действия «вызова» при комментировании этого процесса эмпирическим материалом приобретает на время в «Исследовании» вид смены противоречий с природной средой и внешними врагами противоречиями, в сущности, социальными.

С проблематикой «Вызова—Ответа» в системе Тойнби непосредственно связан вопрос альтернативности исторического развития — вопрос, как уже отмечалось, весьма для Тойнби важный, поскольку вытекает из контекста одной из центральных проблем его творчества — проблемы человеческой свободы в истории. Каждый «вызов», будучи стимулом к проявлению творческой активности цивилизации, порождает веер возможных альтернативных «ответов». Так, античные полисы, по Тойнби, «опробовали» различные программы решения проблемы аграрного перенаселения: колониза-

²⁰ Представляется далеко не случайным, что уже в одной из первых рецензий на «Исследование» тойнбианская концепция «вызова—ответа» рассматривалась как очевидная реминисценция из Гегеля [206, 55]. Впоследствии это наблюдение еще не раз повторялось исследователями творчества Тойнби [219, 66; 209, 62].

цию, захват территории соседей, интенсификацию производства. Последний вариант, предложенный Афинами, оказался наиболее удачным и определил дальнейший путь развития античной цивилизации [23, 4, 188—189]. Удачное осуществление выбора предопределяет дальнейшее развитие цивилизации, в случае же неудачного выбора, а таковым, по Тойнби, может быть каждый из осуществляемых цивилизацией на ее историческом пути, цивилизация гибнет.

Поэтому альтернативность у Тойнби — не только набор возможных путей развития общества (здесь свобода ограничена, будучи связана с предшествующей чередой «вызовов—ответов»; выбор здесь ограничен числом возможных вариантов). Двойственная природа цивилизации, цивилизационного человека предполагает на всем протяжении ее истории сохранение глобальной альтернативы между Добром и Злом. В границах именно этой альтернативы Тойнби и пытается найти осуществление абсолютной свободы человека. Отметим, что предлагаемые в «Исследовании» же трактовки истории зачастую не укладываются в рамки категоричной морализирующей схемы (об этом говорит приведенный выше пример «мирской» альтернативности, допускающей, очевидно в той или иной степени возможность паллиативных решений).

Каковы же критерии развития цивилизации по Тойнби? Обозревая предшествующие попытки разрешения данной проблемы, теоретик выделяет два наиболее распространенных подхода.

1. Критерий развития — географическая экспансия цивилизации, «прогрессивное освоение человеческой среды». Отвергая эту точку зрения, без сомнения связанную в той или иной степени с апологией насилия, Тойнби отмечает (приводя по обыкновению многочисленные примеры), что географическая экспансия в форме милитаризма более всего характерна для цивилизации в «период усобиц», т. е. после «надлома», а потому не может быть показателем развития [20, 3, 128—154].

2. Введение в качестве критерия развития цивилизации «прогрессивного освоения природной среды» (технологического процесса). «Данная корреляция (между технологическим прогрессом и прогрессом как таковым. — В. М.) рассматривается как сама собой разумеющаяся

в классификации, изобретенной современными западными социологами и с готовностью принятой западным общественным мнением, — пишет Тойнби. — В этой классификации предполагаемая серия стадий в развитии материальной техники — индикатор соответствующей последовательности глав в «Прогрессе Цивилизации». ...Прежде всего подозрительна сама ее широкая популярность — ведь поддержка, которую этой классификации оказывает общественное мнение, объясняется вовсе не ее теоретическими достоинствами. Она была принята столь широко, ибо апеллировала к эмоциям общества, зачарованного собственными недавними технологическими триумфами... Вторая причина для подозрительного отношения к технологической классификации социального прогресса связана с другим феноменом... — тенденцией исследователя становиться рабом исследуемых им материалов, случайно оказавшихся в его руках. С научной точки зрения простой случайностью является то обстоятельство, что материальные орудия, созданные доисторическим человеком, сохранились, в то время как его психологические особенности, его институты и идеи погибли. Третье априорное основание для подозрительного отношения к технологической схеме прогресса — в том, что она — вопиющий пример ошибочного представления о развитии с большой «Р» как простом движении по прямой линии, а о цивилизации — с большой «Ц» — как единичном и уникальном процессе...» [20, 3, 155—156].

Отмечая, что технический прогресс отнюдь не всегда может служить критерием развития цивилизации, Тойнби иллюстрирует это соображение следующим знаменательным примером: «В связи с тем, что война (первая мировая. — В. М.) в ее все возрастающей интенсивности выдвигала все новые и новые требования к воюющим нациям... в Англии настал момент, когда помещения Министерства образования в Уайтхолле были переданы в распоряжение нового департамента Министерства обороны, созданного для интенсивных исследований в области окопной войны. Изгнанное Министерство образования нашло приют в Музее Виктории и Альберта, где его терпели как курьезный реликт ушедшего прошлого. Так, за несколько лет до Перемирия 11 ноября 1918 г. в самом сердце нашего Западного

мира в стенах общественного здания, построенного для того, чтобы образование служило жизни, образование было поставлено на службу резне... Каждому понятно, если Министерство образования Великой Западной Страны предается забвению, а за его счет ведутся исследования в области военного искусства, это значит, что улучшение в нашей военной технике означает разрушение нашей Западной цивилизации» [20, 3, 167—168].

Общее разочарование мыслителя в технологическом прогрессе, вполне понятное в контексте исторических явлений новейшего времени, критика им вульгарно-технологического подхода к истории²¹, безусловно, представляющего большую опасность для исторического и, в особенности, историко-культурного исследования, являются основой для последовательно идеалистической программы в вопросе о критериях развития цивилизации.

Тойнби вводит два взаимосвязанных критерия: «самоопределение» (с сопутствующей ему и составляющей суть этого процесса «эфирнизацией» — одухотворением) и «дифференциация».

«...Данная серия успешных Ответов на последовательные Вызовы должна интерпретироваться как свидетельство развития, — рассуждает Тойнби, — если, по мере продолжения ее, действие имеет тенденцию из области внешнего окружения — будь то окружение природное или человеческое — сместиться внутрь развивающегося индивида или развивающейся цивилизации... Другими словами, критерием развития является прогресс по направлению к самоопределению, что является прозаической формулой, описывающей чудо вступления жизни в Царство Божье» [20, 3, 216]. Комментируемый историческим материалом, этот процесс имеет следующую направленность: от противоречий с природой (внешними врагами) на предцивилизационном и ранне-

²¹ Отметим здесь, что подлинно материалистическое понимание истории остается в данном случае за пределами тойнбианского анализа. Это несомненно даст автору «Исследования» заведомые преимущества в полемике с материалистической интерпретацией истории как таковой, а его оппоненту-материалисту — веские основания для оценки тойнбианской критики как не вполне корректной с научной точки зрения.

цивилизационном уровнях — к противоречиям социальным — и, наконец, к противоречиям духовным, что знаменует собой кульминацию процесса. Суть процесса «самоопределения» — в «эфириализации», что расшифровывается Тойнби следующим образом: «В терминах морфологических «эфириализация» означает прогрессивное изменение в организации от сложности к простоте; в терминах биологических — *Salvus Naturae* от Неживого к Жизни; в терминах философских — переориентация человека от Макрокосма к Микрокосму; в терминах религиозных — поворот духа от Мира, Плоти и Дьявола к Граду Божьему» [20, 3, 191—192].

Если же «ответ» не удовлетворяет условиям «эфириализации», цивилизация гибнет (гибнет прежде всего духовно, что у Тойнби вовсе не обязательно тождественно формальному ее разрушению).

В этом плане важна выделяемая Тойнби категория «застывших цивилизаций» [20, 3, 1—111]. «Эти цивилизации, сохранившие жизнь, но не сумевшие расти» [23, 164]. Отвечая на «вызов», настаивает Тойнби, общество должно совершенствоваться, меняться, порождая в результате новые «вызовы». «Рост достигается тогда, — пишет Тойнби, — когда индивид, или меньшинство, или целое общество дает такой Ответ на Вызов, который является не просто Ответом, но также предполагает, что отвечающий получит новый Вызов, который в свою очередь потребует нового Ответа» [23, 241]. Причем этот процесс чередования «вызовов» и «ответов» имеет, по Тойнби, вполне определенное направление и смысл — духовное совершенствование цивилизации.

В «застывших же цивилизациях» «ответ» на «вызов» — пассивное приспособление общества к создавшимся условиям, общее подчинение цивилизации и каждого ее представителя этим условиям с единственной целью — формальным сохранением структуры цивилизации.

В «Исследовании» выделены следующие «застывшие цивилизации»: эскимосская, полинезийская, нома-

дическая²² («застыли» в результате неудачного «ответа» на «вызовы» природы), спартанская²³, оттоманская (здесь «вызовом» была «человеческая среда»). Характерные черты этих образований: специализация, кастовость, рабское подчинение единичного человеческого бытия общественному. Решая возникшую проблему уподоблением общества природе (именно в этом случае Тойнби не скупится на биологические параллели), все эти цивилизации скатываются к статичному существованию в Царстве Инь. Характеризуя «застывшие цивилизации», Тойнби в качестве иллюстративного материала использует тексты различных утопий, начиная с сочинений Платона (ибо, по его мнению, утопии пишутся в деградирующем обществе, единственная цель которого — сохранение стабильности, та же, что и у застывших цивилизаций)²⁴. В этом контексте знаменательно обращение английского мыслителя к блестящей антиутопии своего соотечественника О. Хаксли. «...Эта западная антиутопия, — констатирует Тойнби, — несет печать времени и места своего создания. Написанная в Англии и опубликованная через четырнадцать лет после Перемирия 11 ноября 1918 г., она является отражением Великой войны 1914—1918 гг. и Великой экономической депрессии, начавшейся в 1929 г. Автор рисует воображаемое будущее поколение нашего Западного общества, готовое прине-

²² Ряд возражений против тойнбианской трактовки истории номадов высказал И. Я. Златкин [93]. Он считает ошибочной теорию Э. Хантингтона о пульсации климата, на которую опирается Тойнби, объясняя периодическую миграцию номадов, критикует предлагаемую автором «Исследования» хронологическую границу возникновения кочевого скотоводства, а главное — оспаривает тезис английского историка о статичности социальной организации кочевников, доказывая наличие там определенной социальной динамики. Впрочем, вывода Тойнби об исторической обреченности номадизма, о тупиковом (с точки зрения социального развития) характере этой ветви истории человечества И. Я. Златкин не оспаривает, оговаривая, правда, возможность революционной перестройки социальных отношений у кочевников в настоящее время, выводящей их на путь социального прогресса (Монголия).

²³ Против выделения спартанского общества в отдельную цивилизацию решительно возражает Т. В. Блаватская [77, 52].

²⁴ Вот краткая характеристика, даваемая Тойнби социальной утопии Платона: «Не счастье и не прогресс, но стабильность есть альфа и омега социального кредо афинского философа» [20, 3, 96].

сти в жертву индивидуальность и прогресс, дабы избежать разрушения чудовищными новыми силами Индустриализма и Демократии, вызвавшими к жизни Войну и Депрессию» [20, 3, 100].

Третируя ужасающую бездуховность «застывших цивилизаций», рабскую подчиненность их социально-природной детерминации, полное поглощение в них индивида обществом и противопоставляя им цивилизации развивающиеся, Тойнби настойчиво подчеркивает духовную природу прогресса последних²⁵. Содержание же его обращения к истории современной западной цивилизации говорит в данном случае само за себя и не нуждается в каких-либо комментариях. Заканчивая сюжет, посвященный «застывшим цивилизациям», отметим, что этой категорией Тойнби объединяет общества, слишком различные по своему характеру — недаром позднее, в 12-м томе, он отказывается выделять эту группу цивилизаций²⁶.

²⁵ Едва ли все инвективы Тойнби в адрес культурно-исторических образований, причисленных им к «застывшим цивилизациям», можно принять без оговорок. Со всей определенностью надо отметить, скажем, немалый и до сих пор подчас недооцениваемый вклад тех же помадных, полярных и океанических обществ в культурную (в широком смысле этого слова) историю человечества. Если и можно здесь говорить о «застывании», то только в одном и строго определенном смысле — в смысле большей или меньшей социальной статичности обществ, о которых идет речь. Оценивая же суждения Тойнби на этот счет, помимо всего прочего, надо иметь в виду и то, что категория «застывших цивилизаций» была введена автором «Исследования», видимо, не столько для того, чтобы дать концептуальную характеристику обществ, подпавших под определение «застывших», сколько для того, чтобы более рельефно обозначить (по контрасту) особенности цивилизации «развивающейся».

²⁶ В «Пересмотре» Тойнби пишет, что из всех выделенных им ранее «застывших цивилизаций» лишь помадическую можно квалифицировать как собственно «цивилизацию» (да и то «цивилизацию — сателлит»). Что касается обществ спартанцев и османов, то это, как отмечает Тойнби, — лишь обладающие известным своеобразием фрагменты больших по размеру цивилизаций (и действительно, Пелопоннесская война, одним из основных действующих лиц которой, как известно, была Спарта, всегда рассматривалась Тойнби как война в рамках цивилизации «эллинской»). Остальные же социальные структуры, которые трактовались ранее как «застывшие цивилизации», вовсе не достигли цивилизационного уровня, завершает свою мысль историк [22, 553—554].

«Дифференциация» — второй критерий развития цивилизаций, вводимый Тойнби, — это процесс формирования самобытных черт каждой цивилизации, уже упоминавшихся «определенных линий активности» [20, 3, 377—390]. Этот критерий, несомненно, связан с «самоопределением» и в некотором смысле произведен от него — «самоопределение» цивилизации подразумевает обретение ею неповторимого исторического опыта, что является основой «дифференциации» (между прочим, здесь Тойнби опять-таки следует противопоставить Шпенглеру: у английского мыслителя «индивидуальный стиль» цивилизации формируется исторически и, таким образом, можно говорить о попытке Тойнби, пусть и не подкрепленной в должной мере эмпирическим материалом, — рационально объяснить факт культурного своеобразия в истории; шпенглеровский же «прасимвол» культуры задан ей изначально и совершенно безотносительно к ее истории). Очень важно, что «дифференциация» периода роста противопоставляется Тойнби «стандартизации» периода разложения цивилизации. Это противопоставление связано с той коренной идеей Тойнби, что по мере развития цивилизации возрастает степень свободы человека, а значит — степень вариантности истории. Знаменательно, что Тойнби сопрягает «дифференциацию» с рациональным, сознательным уровнем деятельности человека в истории, в то время как «стандартизация» знаменует собой, как он считает, торжество бессознательного, наличие которого в истории и предопределяет собственно существование в ней повторяемости, несвободы [22, 241—242].

Как уже отмечалось, вопрос об «индивидуальном стиле цивилизации» разработан в «Исследовании Истории» гораздо менее подробно, нежели в «Закате Европы». Английского теоретика больше занимает единство судеб цивилизаций, чем особенности в их развитии. «Множественность, обнаруживающаяся в Человеческой Природе, человеческой жизни и институтах, является поверхностным феноменом, который маскирует сущностное единство, но не нарушает его. Мы уподобили наши цивилизации скалолазам. Хотя ...каждый скалолаз — это отдельная индивидуальность, они заняты одним делом. Все они пытаются забраться на одну скалу из одного исходного пункта на нижнем вы-

ступе к одной цели — уступу, находящемуся выше (выделено нами. — В. М.). ...Зерна, бросающиеся в землю. Сеятелем, отделены одно от другого... Но все зерна одного сорта, и все они посеяны одним Сеятелем в надежде получить один урожай... Целью индивидуализирующего Ян-движения периода роста является Инь-состояние интеграции...» [20, 3, 389—390].

Так, строя рассуждение о критериях прогресса на основе идеалистических постулатов, Тойнби с необходимостью был вынужден ввести категорию цели исторического процесса. Телеологизм тойнбианской философии истории, в дальнейшем (в томах «Исследования», посвященных разложению цивилизации), выраженный еще более ярко, — закономерное следствие идеалистических ее посылок.

Одна из центральных проблем тойнбианской философии истории — проблема взаимоотношений индивида и общества. Прежде чем предложить собственную ее трактовку, Тойнби обсуждает две возможности «однозначного» решения этой проблемы:

1. Единственная реальность — индивид, а общество — совокупность индивидов, и ничего более. Полемизируя с этой точкой зрения, Тойнби замечает: «Истина в том, что ни одно человеческое существо в действительности никогда не жило по образу и подобию мифических Циклопов (в совершенной изоляции от своих братьев. — В. М.), ибо человек... — в сущности социальное животное, в том смысле, что социальная жизнь — предполагаемое условие эволюции До-Человека в Человека, условие, без которого эта эволюция не могла бы иметь места...» [20, 3, 218]. Разумеется, такой чисто «индивидуалистический» подход неприемлем для Тойнби уже потому, что безусловно предполагает отказ от идеи социальной закономерности, — отказ, совершенно невозможный для автора «Исследования Истории».

2. Реальность — общество, оно составляет совершенное и удобопознаваемое целое, тогда как индивид — лишь функция от этого целого. Такая точка зрения, разделявшаяся, как это отмечает Тойнби, его соотечественниками Гоббсом и Спенсером, а в новейшее время нашедшая свое яркое воплощение в концепции Шпенглера [20, 3, 219—221], неприемлема для Тойнби.

Тойнби отстаивает принципиальную несводимость человека к социуму, прекрасно осознавая, что «... апофеоз коллектива влечет за собой рабство для индивида, как это показывают опыт германского народа под властью нацистского режима и жертвенная роль индивида в коллективной жизни социальных насекомых» [25, 26]. В мемуарах, описывая свое знакомство с известными английскими общественными деятелями, супругами Сиднеем и Беатриссой Вебб, он приводит любопытный пример «антигуманного» образа мышления, являющегося следствием, как он считает, функционального подхода к человеку. «Однажды в конце войны (первой мировой.—В. М.), — рассказывает Тойнби, — я зашел по делу к Сиднею Веббу... Войдя в комнату, я увидел его работающим с двумя параллельными колонками цифр. Это арифметическое упражнение заинтериговало меня — было заметно, что Вебб придает ему большое значение. Я попросил объяснить, что обозначают цифры. Сидней сказал, что это кубические футы. Левая колонка обозначала количество кубических футов послевоенной жилплощади, которая будет сэкономлена в результате превратностей войны (погибшие, конечно; будут поселены быстро и дешево на шести футах земли). Правая колонка обозначала количество кубических футов, требующееся для тех граждан Объединенного Королевства, которые в мирное время облегчили бы жилищную проблему, эмигрировав, но, по причине войны, были оставлены Правительством в Британии, дабы в случае необходимости быть посланными на смерть. Суммировав цифры в обеих колонках, Сидней собирался найти разницу в кубических футах, служивших для него эквивалентом общего числа уже убитых людей, и равным образом — мерой исчисления потенциальных эмигрантов — мужчин призывного возраста, оставленных на родине, чтобы по мере надобности быть посланными на смерть. Если сумма во второй колонке окажется больше, то при помощи нехитрой арифметической операции можно подсчитать в кубических футах потенциальное количество смертей, требуемое для ликвидации послевоенного дефицита жилой площади. Пока Сидней объяснял свои цифры, передо мной стояли лица моих убитых друзей...» [11, 113—118].

Сведение личности к роли функции от общества²⁷, подавление ее свободы, отрицание ее духовных возможностей, в том числе возможности преодоления социально-исторической обусловленности, есть, по Тойнби, подчинение природному, победа Инь, застой (образец — судьба «застывших цивилизаций», в полной мере реализовавших функциональный подход к личности).

Антиномию «общество — индивид» Тойнби пытается преодолеть следующим образом: «... Человеческое общество, само по себе, — система связей между человеческими существами, которые являются не только индивидами, но и социальными животными в том смысле, что они не могут существовать, не будучи связанными друг с другом. Можно сказать, что общество — продукт связей между индивидами, и эти их связи возникают из совпадения индивидуальных областей действия. Это совпадение включает индивидуальные области в общее целое; и это общее целое есть то, что мы называем обществом...» [23, 211]. Позже эту несколько неопределенно сформулированную мысль Тойнби пояснил более подробно: «Допуская, ... что социальные явления представляют какую-то реальность, мы в то же время сознаем, что это реальность другого порядка, чем реальность слабых человеческих существ, бесчисленные действия которых приводят эти гигантские силы в движение... Социальные явления — это со-

²⁷ Представление о «несводимости» сущности человека к социуму само по себе не противоречит марксистской социологии. Советский философ Г. К. Мяло, полемизируя с известным французским философом-марксистом Л. Сэвом, в частности, замечает: «Правомерна ли сама попытка дать категорическое и исчерпывающее определение человеческой сущности, оставаясь только в рамках социума? Не означает ли это описать феномен человека как нечто ставшее и завершенное, так что и исторический процесс окажется не движением в сторону реализации человеческой сущности и свободы, а постоянным воспроизводством социально-коллективного в индивидуально-психологическом. Если исторический процесс направлен, — а, согласно Марксу, он направлен в сторону «царства свободы», — то феномен уравнивания индивидуально-психологического в социально-коллективном есть именно показатель искажения глубинной человеческой сущности, показатель ее нереализованности в данных исторических рамках, в границах «царства необходимости» [123, 142; 73, 100]. Вполне понятно однако, что марксистские представления о «родовой сущности человека» отличны от представлений о ней Тойнби, тяготеющих, в конечном счете, к теологии.

вокупность отношений между человеческими существами. Уберите человеческие существа, и социальное явление, генерированное их отношениями, растает в воздухе. Но уберите социальные явления, и человеческие существа, которые были причиной их существования, останутся. Будучи общественными животными, они, конечно, не смогут существовать в полном социальном вакууме; но если бы их насильно лишили какого-то общественного института или если бы они сами ликвидировали его, почувствовав к нему отвращение, они создали бы какой-нибудь новый институт, чтобы заполнить образовавшуюся брешь. По-видимому, это показывает, что реальность человеческих существ — это реальность более фундаментального порядка, нежели реальность общественного института» [22, 115—116].

Об антиномии «единичное — общее», по замечанию Б. Г. Могильницкого, «разбился буржуазный историзм» [118, 80]. То, каким образом автор «Исследования» пытается разрешить один из вариантов этой антиномии («личность — общество»), — важная предпосылка определенной шаткости воздвигнутой им философско-исторической конструкции. В тойнбианской картине социального бытия основополагающая роль отводится все же индивиду. «Самостность» личности отстаивается, в конечном счете, посредством выведения ее за границы социума, посредством теологизации истории. Обостренное внимание либерала Тойнби к проблеме индивидуальной свободы в условиях всемерного роста государственно-бюрократических структур, уничтожающих личность как таковую, превращающих ее в безликую «Маску» (термин К.-Г. Юнга), — вполне понятно. В то же время нельзя не отметить, что тойнбианская интерпретация не выявляет в должной мере действительной диалектики взаимоотношений между личностью и обществом, того, что общество не только создает материальные предпосылки бытия личности, но и в значительной степени (хотя не нацело) конституирует ее самое. Тойнби, постоянно работая с исторической эмпирией, не может — не сталкиваясь с такого рода детерминацией — и это, ввиду присущего автору «Исследования» обостренно-антиномического видения взаимоотношений между личностью и обществом, тождественно для Тойнби сомнению в самоценности личности.

А ведь вера в свободу человека, сущностную его надприродность и надсоциальность является своеобразным стержнем тойнбианской философии истории.

Как известно, в качестве движущей силы истории Тойнби рассматривал «творческое меньшинство». Выступая с проповедью элитарной идеи, он, разумеется, не был оригинален, да, пожалуй, на оригинальность и не претендовал. Очевидно, что элитарные построения Тойнби (как и, например, Ортеги-и-Гассета) — вполне закономерная реакция западного либерально настроенного интеллигента на «восстание масс» (несомненный для Тойнби результат омассовления культуры — фашизм, воплощение рабства индивида в условиях сверхколлективизма²⁸).

Следует отметить, что модель социально активной элиты в теории была окончательно скомпрометирована Шпенглером. «... Элитарная идея, — отмечает Ю. Н. Давыдов, — ... эксплицируется автором «Заката Европы» в ее реальном историческом содержании как идея элитарного, иерархического, чиновничье-бюрократического «социализма» [87, 275]. Политическая практика лидеров Третьего Рейха, при всех их многочисленных апелляциях к «массе», была несомненным наглядным воплощением идеи социально активной «элиты» ... и столь же наглядным опровержением этой идеи в глазах западного интеллигента уже хотя бы по одному тому, что облик фашистских «вождей» был очень и очень далек от рафинированных представлений этого интеллигента о сущности элиты (Гитлер ведь даже не гениальный практик цезаристского типа, пришествие которого чаял и предсказывал Шпенглер). Поэтому, отмечает Ю. Н. Давыдов, представители элитарной тенденции постшпенглеровского периода стремились преодолеть

²⁸ Анализируя процесс омассовления культуры в новейшее время, Тойнби замечает, что такое, казалось бы, сугубо положительное явление, как рост общеобразовательного уровня населения, привело к возникновению «желтой прессы», появлению невиданных ранее возможностей манипулировать сознанием [20, 4, 192—198]. А это, в свою очередь, одна из важнейших причин жизнестойкости диктаторских режимов. «... Истории послевоенных диктатур показали, что монополия на ... средства массовой информации, в конечном счете, — столь же мощное оружие подавления оппозиции, предотвращения новых ее выступлений, как и монополия на пулеметы», — отмечает Тойнби [43, 1933, 130—131].

социологическую конкретность шпенглеровских построений. «При этом, — продолжает советский философ, — само понятие элиты истолковывается таким образом, чтобы можно было очистить его от социологического классово тенденциозного содержания, зафиксированного еще поздним Ницше и выставленного на всеобщее обозрение Шпенглером» [87, 278—279]. Вариант такого «преодоления Шпенглера» — строго эстетическая концепция принципиально замкнутой на самое себя, совершенно чуждой политической практике элиты, проповедуемая Ортегой-и-Гассетом.

Трудность для Тойнби состояла в том, что ему надо было «сохранить» активность элиты (коль скоро последняя выступает у него в качестве двигателя исторического процесса)²⁹ и в то же время отмежеваться от одиозных в политическом отношении элитарных построений предшествующего периода. Попытка решения этой проблемы, предпринятая Тойнби, заключалась в умышленном избавлении от какой бы то ни было социологической конкретности при характеристике элиты. Тойнбианское «творческое меньшинство» принципиально лишено расовых, национальных, социальных особенностей [22, 149] и может быть представлено как отдельной личностью, так и целым государством (Афины по отношению к «эллинской» цивилизации — удачно отвечающие на два «вызова» — персидское нашествие и аграрную перенаселенность [23, 230—231]).

Различие между «творческим меньшинством», персонифицированным Ян, и остальными представителями цивилизации лежит исключительно в сфере духовной. «Индивиды, обеспечивающие процесс развития общества, которому они «принадлежат», — это нечто большее, нежели простые люди. Они могут делать то, что для простых людей кажется чудом, ибо они сверхлюди как в буквальном, так и в метафорическом смысле...

²⁹ Впрочем, отметим, что ортегианский снобизм Тойнби был чужд вообще. Примечательно, что собственно в области эстетической он вполне определенно высказывался против концепции «эзотерического» искусства. Следствие разъединения элиты и массы — «реварваризация» общества; вероятность воплощения этой опасной тенденции в жизнь особенно велика в нынешнее время, ввиду узкой специализации современного общества, указывал Тойнби [18].

слова... Новая специфическая особенность их духа, разбивающая порочный круг социальной жизни примитивного человека... может быть определена как индивидуальность. Именно благодаря внутреннему развитию индивидуальности отдельные человеческие существа получают возможность производить те созидющие акты вовне, которые являются причиной роста человеческих обществ...» [23, 212].

Социологической определенности в трактовке проблемы элиты Тойнби отчасти избегает опять-таки посредством морализации — «творческое меньшинство» лишь более духовно и более «морально», чем «масса». Причем оно не замкнуто на самое себя. Переделка макрокосма в соответствии с вызревшим у элиты идеалом (т. е. приобщение «массы» к данному идеалу) является для «творческого меньшинства» органической необходимостью [23, 213].

Конечно, в элитарной концепции Тойнби, как и в любой другой концепции такого рода, есть определенный элемент волюнтаризма. Тем более, что некоторые основания для волюнтаристских выводов дает также рассмотренная нами выше тойнбианская трактовка взаимоотношений индивида и общества, настойчивое стремление мыслителя обосновать свободу в истории. Однако следует отметить, что элита Тойнби не может направлять развитие общества, куда ей вздумается. «Творческое меньшинство» остается таковым (т. е. истинной элитой) лишь до тех пор, пока действует в соответствии с внутренней логикой развития цивилизации, пока обеспечивает духовный прогресс цивилизации в рамках «эфирIALIZации» (а значит, в контексте тойнбианского мышления действует опять-таки морально).

Механизм действия элиты описывается в «Исследовании» мифологемой «Удаление—Возвращение» [20, 3, 248—263]. «Удаление» — период осознания идеала, период устранения от активной деятельности вовне, накопления духовной энергии, «пересоздания собратьев-людей в собратьев-творцов воображением элиты», «возвращение» — период практической реализации идеала. Е. Б. Рашковский сопоставляет данную мифологему с «глубинной психологией» К.-Г. Юнга — посредством интроверсии человек приходит к осознанию

действительности на таком уровне, какого нельзя достичь посредством эмпирического освоения внешнего мира [133, 144]; см. также: 194, V)³⁰.

Природа развивающейся цивилизации в концепции Тойнби описывается также с помощью категории «мимезиса». «Мимезис» — добровольное подражание большинства представителей цивилизации «творческому меньшинству». Используя эту категорию, Тойнби, как уже отмечалось, различает «примитивные общества», в которых подражание ориентировано на традицию, и цивилизации, в которых подражают «творческому меньшинству», что дает обществу силу, создающую возможность прорыва из природного Инь. Естественно для Тойнби, что воздействие элиты на неэлигу мыслится им как сугубо ненасильственное, как результат «очарования» цивилизационного большинства творческой силой, привлекательностью элиты [23, 214—216]. Это дает ему основания даже в 12-м томе «Исследования», содержащем весьма примечательные оговорки относительно роли насилия в истории, резко противопоставлять свои воззрения концепциям фашистского элитизма [22, 149].

Будучи неотъемлемым атрибутом развивающейся цивилизации, «мимезис» в то же время несет в себе нечто от предшествующей стадии развития человечества, от Инь, нечто механическое, природное, явно свидетельствующее об определенной несвободе человека в рамках даже развивающейся цивилизации, настоятельно подчеркивает Тойнби [23, 278]. Эта мысль — проявление все той же коренной его идеи о двойственной природе цивилизации, представляющей собой един-

³⁰ Вообще воздействие идей Юнга на Тойнби не вызывает сомнения. Известны многочисленные положительные отклики автора «Исследования» на труды немецкого ученого. «... По-моему, Юнг расширил историю еще на одно измерение, открыв историкам вход, через который они могут проникнуть в подсознательные глубины психики», — писал Тойнби [55, 193]. Преимущество Юнга перед Фрейдом он усматривал в том, что Юнг в отличие от своего учителя не редуцировал все многообразие истории к одному фактору [55, 193]. Относительно же «удаления—возвращения» категорически говорить о влиянии в данном случае на Тойнби идей Юнга, пожалуй, не стоит. Дело в том, что ссылки на сочинения немецкого психолога появляются лишь во втором трехтомнике «Исследования», тогда как сама эта мифологема вводится уже в первом.

ство двух начал, Ян и Инь, Града Божьего и Града Земного.

«Мы — тягостная смесь божественного и тварного», — резюмирует Тойнби в одной из поздних своих работ [60, 41]. Инь и Ян в его системе — не безличные сущности, им сопричастен каждый человек. Последний волен выбирать между Добром и Злом, что, по Тойнби, важнейшая отличительная черта его как Homo Sapiens, и отвечает за свой выбор [25, 11—18].

С наибольшей силой мотив ответственности человека за судьбы культуры оттеняется Тойнби при описании кризиса цивилизации и анализе его причин (в этом смысле, конечно, немаловажным является то обстоятельство, что тома «Исследования», посвященные «надлому» и разложению цивилизации, были опубликованы в самый канун второй мировой войны), когда в тойнбианской трактовке истории наиболее явственно выступают на первый план черты истории-драмы, истории-трагедии³¹.

³¹ Видение истории как безличного процесса с изначально заданными координатами обнаружило свою полную несостоятельность уже в начале XX столетия. Ко времени написания «Исследования» традиция критики такого видения, шедшей под флагом полемики с позитивизмом, была уже весьма основательной. Любопытный ее пример — следующая «антипозитивистская» филиппика Н. А. Бердяева, чьи попытки религиозной интерпретации истории оказали, как известно, немаловажное влияние на буржуазную философию истории новейшего времени (отдельные ссылки на английский перевод одной из поздних работ Бердяева «Смысл истории» есть и в «Исследовании Истории»). «Теории прогресса позитивистов всегда считают зло категорией прошлого, а добро — категорией будущего, — констатировал Бердяев. — ...Теория прогресса в обыденном сознании бестрагична, — это прекраснодушная теория, которая хоть и утверждает страдальческий и кровавый путь истории, но верит, что все идет к лучшему в этом лучшем из миров... Прогрессисты видят внешнюю цель истории, но не замечают внутренней ее драмы, которая все более и более обостряется. Только в свете религиозного сознания видна двойственность исторических судеб человечества, видно грядущее в мире разделение на конечное добро и конечное зло, виден трагический и трансцендентный конец истории, а не благополучный и имманентный. Смысл мировой истории не в благополучном устройении, не в укреплении этого мира на веки веков, не в достижении того совершенства, которое сделало бы этот мир не имеющим конца во времени, а в приведении этого мира к концу, в обострении мировой трагедии, в освобождении тех человеческих сил, которые призваны совершить окончательный выбор между двумя царствами, между добром и злом (в религиозном смысле слова)» [76, 192—193].

Исследуя причины «брейкдауна», Тойнби даже на тех страницах «Исследования», которые были написаны им в конце 30-х гг., когда он наиболее настойчиво акцентировал трагическую повторяемость судеб различных цивилизаций, категорически отрицал абсолютную неизбежность их гибели, критикуя в этой связи различные циклические теории, в том числе и натуралистический циклизм [20, 4, 7—39]. Признание такого рода неизбежности в корне противоречило бы стержневому принципу тойнбианской философии истории, принципу свободы человека, возможности преодоления им природно-социальной детерминации. Любые попытки искать причину кризиса цивилизации вовне ее, по Тойнби, бесплодны. «Грешник гибнет не по Божьей воле, но по своей собственной», — подчеркивает он [20, 4, 256].

«Природу надлома цивилизации, — пишет Тойнби, — можно суммировать в трех пунктах: утрата созидательной силы меньшинством, отказ от мимезиса части большинства и последовательная утрата социального единства обществом в целом» [20, 4, 6]. Что же является, по Тойнби, причиной этих процессов?

Может быть, «надлом» цивилизации — результат «потери власти» над средой, природной или человеческой, т. е. результат технологической деградации или иноземных вторжений? Согласно всему строю мысли Тойнби, он мог ответить на этот вопрос только отрицательно. Можно обнаружить случаи, — рассуждает автор «Исследования», — когда технический прогресс совпадает с периодом статичного состояния цивилизации или с периодом ее деградации. Есть и обратные примеры — когда техника статична, а цивилизация прогрессирует или деградирует. Этого наблюдения, в котором возможная связь между «техническими обстоятельствами» оп-

Усматривая определенные параллели в тойнбианской и бердяевской трактовках истории, не следует, впрочем, преувеличивать степень их близости. В частности, для Тойнби в очень большой мере все-таки характерен интерес к «имманентной» истории и «имманентным» путям ее «устроения». В воззрениях Тойнби, при всех его многочисленных нападках на прогрессизм «позитивистского» толка (именно эти нападки, несомненно связанные с острым ощущением проблематичности судеб Запада, — основа некоторых параллелей между философией истории Тойнби и русской идеалистической мыслью рубежа веков), очень часто заметны отзвуки «старомодных» прогрессистских представлений.

ределенного периода развития цивилизации и общим ее состоянием воспринимается слишком уж прямолинейно, без учета реальной сложности этой связи, обязательной ее опосредованности через социальные отношения³², достаточно Тойнби для того, чтобы категорически отвергнуть технологический регресс в качестве возможной причины краха цивилизации (подобно тому, как ранее им была отброшена какая бы то ни было связь между прогрессом технологии и развитием цивилизации). Равным образом отвергается в качестве причины краха и нападение извне [20, 4, 40]. И технологический регресс, и иноземные вторжения могут быть, по Тойнби, лишь симптомами краха цивилизации. Причина же в другом.

В философии истории Тойнби «брейкдаун» есть категория возможности, постоянная перспектива, которая может реализоваться в любое время вследствие все того же рокового несовершенства цивилизации, цивилизованного человека, вынужденного постоянно осуществлять выбор между Добром и Злом. Собственно «брейкдаун» есть следствие выбора «творческого меньшинства», трагической его ошибки, попытки ответить на очередной «вызов» при помощи средств, стимулирующих Инь.

Казалось бы, трактовка проблемы принципиально надысторическая. Однако, разграничивая два уровня рассуждений Тойнби, философский и исторический, следует отметить, что в ходе непосредственного анализа проблемы кризиса «эллинской», например, цивилизации (то, что обозначено нами как «исторический уровень») английский теоретик выделяет ряд весьма конкретных обстоятельств, обусловивших этот кризис: наиболее перспективным путем преодоления проблемы аграрной перенаселенности, вставшей перед «эллинской» цивили-

³² Характеризуя марксистский подход к этой проблеме, сошлемся на известные слова Ф. Энгельса: «...Согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом в конечном счете является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является единственным определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу, (выделено Энгельсом. — В. М.)» [4, 394].

зацией, оказался афинский (интенсификация производства, сопровождаемая социальной солоновой революцией); но это решение создало новую проблему — проблему преодоления политического трибализма цивилизации (результатом интенсификации производства была экономическая интеграция, требовавшая достижения политического единства), следствием же попыток разрешения этой проблемы посредством насилия и экспансии становится Пелопоннесская война [20, 4, 200—214]. Таким образом, «технологическая» проблематика, изгнанная Тойнби при рассмотрении причин кризиса цивилизации с общеполитических позиций, присутствует на уровне исторического анализа этих причин.

Тойнби часто критиковали за то, что он якобы считает возможным детерминировать одним событием, трактуемым как «брейкдаун» последующий ход истории цивилизации. В 12-м томе он дал такой ответ оппонентам: «Проблема природы и диапазона причинности... не является, по-моему, главной в моих дебатах с критиками о правомерности проведения резких разграничений при попытке дать обзор человеческой деятельности. Главный вопрос — в следующем: оправданно ли придавать значение отдельным событиям для понимания хода событий в целом... Мои ключевые события, даты и процессы служат мне в качестве символов, т. е. ориентирами, которые, подобно зарубкам первопроходца, необходимы для указания на объекты, находящиеся за ними» [22, 159]. Очевидно, что Тойнби мыслит политическое событие, обозначаемое им как «надлом» данной цивилизации, лишь в качестве символа более глубоких кризисных процессов, протекающих в недрах цивилизации, символа, наиболее отчетливо выражающего особенности ее кризиса. «Надлом» цивилизации в широком смысле слова — не событие, а процесс. Кроме того, следует учитывать, что «брейкдаун» (да и вообще любое концептуально важное событие) символизирует в тойнбианской философии истории наряду с некоторой социологической закономерностью развития данного общества в данный период времени и некие сакральные внеисторические законы человеческого бытия.

Тойнбианская трактовка сущности «ошибки» «творческого меньшинства» закономерно идеалистична. Элита деградирует, полагает историк, когда меняет цен-

ности духовные, непреходящие на ценности земные, преходящие, явление, обозначаемое в «Исследовании» термином «идолатрия». «Идолатрию можно определить как подслеповатое интеллектуально и морально поклонение части вместо целого, творению вместо Творца, времени вместо Вечности», — пишет Тойнби [20, 4, 261]. «Идолатрии» социальная общность может подвергнуть институты (полис, касту, парламент, короля, бюрократию), самое себя (как «избранный народ»), технику [20, 4, 303—504].

Результат «надлома» цивилизации — начинающийся процесс ее разложения, «дезинтеграции», в котором Тойнби выделяет две стороны — внешнюю (политическая и социальная нестабильность, рост милитаризма) и внутреннюю, сущностную (духовная деградация цивилизации).

Деградирует элита — «творческое меньшинство» превращается в «меньшинство господствующее», «лира Орфея» сменяется «кнутом Ксеркса» [20, 4, 131]. Теперь вся деятельность элиты направлена к сугубо утилитарной цели — сохранению собственного привилегированного положения в обществе и достижению социальной стабильности³³. Олицетворением этой деятельности «господствующего меньшинства» является «универсальное государство», насаждаемое «спасителем с мечом» (для разлагающейся цивилизации Тойнби вводит еще один «ритм» — «Восстановление — Распад»: «универсальное государство» временно даст возможность достичь политической стабильности и, более того, будучи разрушенным, может быть восстановлено, однако «восстановление», так или иначе, будет временным, рано или поздно за ним последует конечный «распад» [20, 6, 278—287]). «Универсальное государство» — попытка преодолеть политическое разложение цивилизации, попытка, в конечном счете, неудачная именно по причине своей голой насильственности.

В целом деятельность «спасителей с мечом» (Августа, Цинь Ши-хуанди, Ивана Грозного и др.) закономерно трактуется в «Исследовании» резко отрицатель-

³³ Характерно, что на страницах «Исследования», посвященных «универсальному государству», вновь возникает реминесценция из «Бравого нового мира» [21, 7 А, 4].

но. Лишь для одного из них делается исключение — Александра Македонского. Правда, великий завоеватель со всей определенностью относится английским историком именно к этому типу исторических персонажей, «творчество» которых по всей логике «Исследования» заведомо обречено на конечную неудачу [20, 6, 183]. Однако в то же время деятельность Александра рассматривается Тойнби как нереализовавшаяся вследствие преждевременной смерти полководца предпосылка перехода эллинов от «Города-Государства к Космополису». А в этом случае, настаивает автор «Исследования», «...эллинская цивилизация возможно продолжила бы свою творческую жизнь...» [20, 4, 305]. Александр даже сопоставляется с Христом как носитель идеала «братства людей» и общего их равенства перед единым богом [20, 6, 7—9]³⁴.

Подобная, сложившаяся, по всей видимости, не без влияния В. Тарна, апологетическая трактовка образа Александра Македонского в «Исследовании Истории»³⁵ — прямое следствие обращения в античность вынашиваемого Тойнби уже в конце 30-х гг. «ойкуменического» идеала грядущего религиозного братства людей, в котором будет окончательно снято извечное противоречие Запада и Востока.

В противоположность «дифференциации», присущей цивилизации в период развития, характерной чертой периода разложения становится «стандартизация» — ведь «надлом» цивилизации означает «поражение» свободы в истории, торжество необходимости [23, 555—558]. Пример такой жесткой обусловленности — деятельность «господствующих меньшинств» в период «дезинтеграции»: все они преследуют одну и ту же цель — достижение социальной стабильности — и используют, в

³⁴ Здесь Тойнби ссылается на известное свидетельство Плутарха о посещении Александром Македонским египетских жрецов и его беседе с Псаммоном. «...Из всего сказанного философом ему (Александру. — В. М.) больше всего понравилась мысль о том, что всеми людьми управляет бог, ибо руководящее начало в каждом — божественного происхождения. Сам Александр по этому поводу судил еще более мудро и говорил, что бог — это общий отец всех людей, но что он особо приближает к себе лучших из них», — сообщает Плутарх [128, 416].

³⁵ Советской наукой об античности апология Александра, как известно, отвергается [153, 33—36, 246—249].

сущности, одно и то же средство — насилие [20, 6, 322].

«Социальная схизма» рассекает деградирующую цивилизацию на стремящееся к социальной замкнутости [20, 5, 31] «господствующее меньшинство» и «внутренний пролетариат». Следует учесть, что «пролетариат» в трактовке Тойнби — категория не социологическая, а, скорее, социопсихологическая. «Пролетарианизм, — пишет Тойнби, — в большей степени состояние чувств, нежели вид внешнего положения... Яркая отличительная черта пролетария — не бедность, не низкое происхождение, но осознание того обстоятельства, что он лишен своего наследственного места в обществе, а также — чувство обиды, вызываемое этим сознанием» [23, 377]. По всей видимости, психологизм в трактовке понятия «пролетариат» способствовал эволюции воззрений Тойнби относительно места западноевропейских промышленных рабочих в социальной структуре общества: если в 30-е гг. английский историк, не высказывая на этот счет никаких сомнений, включал их в «пролетариат» западной цивилизации [20, 5, 164—165], то в 70-е гг., солидаризируясь с многочисленными лево-радикальными теоретиками, он пишет об ассимиляции западных промышленных рабочих системой «истэблшмента», противопоставляя им, например, хиппи [60, 44—45]. Для «пролетария» характерно осознание кризисности сложившейся ситуации, что отличает его от представителей «господствующего меньшинства». Последнее после насаждения «универсального государства» окончательно перестает осознавать реально существующее положение вещей (одна из стержневых черт социальной психологии «господствующего меньшинства» — «мираж бессмертия» [23, 565]).

Первые действия выходящего на историческую арену «внутреннего пролетариата», который вынашивает в себе новое «творческое меньшинство»³⁶, имеют насиль-

³⁶ Едва ли можно согласиться с мнением Ю. Н. Семенова, который полагает, что «...«внутренний пролетариат» толкуется им (Тойнби. — В. М.) как чисто «негативная» разрушительная сила, способная лишь привести общество к гибели, препятствующая его нормальному «естественному» функционированию» [140, 85]. Во-первых, деструктивную функцию «пролетариат», по Тойнби, выполняет в отношении общества, которое никак не может «нормально» и «естественно» функционировать, поскольку находится на стадии «дезинтеграции». Во-вторых, и это главное, именно в недрах «внут-

ственный характер. В недрах разлагающейся цивилизации зарождаются такие широкие социокультурные ориентации, как «архаизм» (разочарование в настоящем, идеализация прошлого), «футуризм» (полный разрыв с традицией, построение социальных утопий). На эти ориентации опираются лидеры «внутреннего пролетариата», пытающиеся посредством насилия перестроить разлагающееся общество — «спасители с машиной времени» («архаисты»: Агис, Клеомен, братья Гракхи; «футуристы»: Аристоник, Катилина (?), Евн, Сальвий [20, 6, 49—131, 213—241]).

Согласно всему строю мысли Тойнби насильственное решение проблемы не может быть удовлетворительным. Да и вообще никакие социальные проекты спасти разлагающуюся цивилизацию уже не могут. «...Мирское оружие, обнаружено ли оно, или находится в ножнах, не может быть действенным средством даже мирского спасения», — констатируется в «Исследовании» [20, 6, 357]. Эти движения терпят неудачи. «Пролетариат» отказывается от попыток разрешить проблему вовне — наступает следующий этап его исканий — «отчуждение», выражающееся в отказе от любого рода общественной активности. [20, 6, 132—148]. Однако и этот путь, взятый сам по себе, настаивает историк, не может принести спасения. Он плодотворен лишь в том случае, если служит предпосылкой единственно верного, по Тойнби, решения, «преображения» — создания новой религии, опирающейся на принципиально иную систему ценностей, нежели разлагающаяся цивилизация [20, 6, 170]. Если речь идет о цивилизации «второго поколения» (а именно к числу таких относится цивилизация «эллинская», послужившая для Тойнби моделью при построении концепции всемирной истории), то вновь возникшая система ценностей — это религия «высшая», суть которой в непосредственном общении индивида с «абсолютной духовной реальностью».

ренного пролетариата» зарождается, согласно Тойнби, «высшая религия», и, таким образом, «внутренний пролетариат» осуществляет важнейшую «позитивную» функцию по отношению ко всемирной истории в целом. Любопытно контрастирует с точкой зрения Ю. Н. Семенова высказывание одного из критиков Тойнби «справа» Л. Стечкини, который обвиняет автора «Исследования» в том, что он, «...следуя марксизму (!), сделал пролетариат движущей силой всех исторических изменений» [197, 67].

Параллельно процессу религиозного «преображения» «внутреннего пролетариата» происходит разрушение остова разлагающейся цивилизации, «универсального государства», «внешним пролетариатом», находившимся в пору расцвета цивилизации под воздействием ее «духовной радиации». История цивилизации, таким образом, заканчивается.

Однако означает ли конец каждой данной цивилизации лишь завершение исторического цикла, либо это есть нечто иное? Представляется, что ответ на этот вопрос — своего рода кульминация размышлений Тойнби об истории (в косвенном виде он был дан английским мыслителем еще в 4-м томе «Исследования» при рассмотрении проблемы «надлома» цивилизации).

«В действии тех сил, что ткнут ткань человеческой истории, действительно можно различить элемент простой повторяемости, — пишет Тойнби, — ...Однако челн, что постоянно снует взад-вперед по ткацкому стану Времени, в своем движении создает ткань — и здесь очевиден «целенаправленный прогресс», а не просто «бесконечное повторение»... Движение колеса... повторяется по отношению к его оси, но само колесо сделано и насажено на ось с тем, чтобы двигался экипаж, к сего колесо — лишь часть, причем двигался отнюдь не по траектории карусели...» [20, 4, 34—35]. А потому, заключает свою мысль историк, «...если мы, анализируя цивилизационный процесс, выявили периодически повторяющиеся движения, то из этого вовсе не следует, что сам этот процесс... имеет циклический характер. Напротив, если и делать какой-нибудь вывод, наблюдая периодичность этих малых движений, то можно скорее заключить, что в отношении большего движения они подобны монотонно повторяющимся взмахам крыльев. Другими словами, это большое движение — не повторяющееся, а прогрессивное» [20, 4, 37].

Таким образом, автор «Исследования» пытается сочленить повторяющиеся циклы развития цивилизации с необратимым духовным прогрессом и духовным единством человечества. И здесь, учитывая общий контекст тойнбианской философии истории как вполне закономерный для мыслителя (и единственно для него возможный), оценим конечный его вывод о том, что «...история религии оказывается единой и прогрессивной в проти-

воположность множественности и повторяемости цивилизационных историй» [21, 7 В, 426].

Заключительные тома «Исследования», посвященные, в частности, проблеме формирования «высших религий», были опубликованы в 1954 г. Однако вывод о том, что смыслом и высшей целью истории является создание религии, был Тойнби впервые определенно сформулирован гораздо раньше — в лекции «Христианство и Цивилизация», прочитанной в Оксфорде 23 мая 1940 г.³⁷ и вошедшей позже в сборник «Цивилизация перед Судом». Вот как звучал этот вывод (любопытна, кстати, его проекция в современность): «...Историческая функция цивилизаций — посредством собственного падения служить ступенями прогрессирующего процесса все более глубокого религиозного озарения и создавать все большие возможности действия в соответствии с этим озарением. Поэтому можно считать, что общества, называемые цивилизациями, выполняют свою функцию, когда порождают зрелую высшую религию. Исходя из этого, собственная наша Западная пост-Христианская цивилизация, может быть, в лучшем случае — ненужное повторение до-Христианской, Греко-Римской, а в худшем — пагубный поворот с пути духовного прогресса» [28, 236].

Телеологическая направленность тойнбианской философии истории, изначально заданная исходными ее посылками³⁸, в последних частях «Исследования Истории» становится особенно заметной. На страницах, посвященных рассмотрению феномена «универсального государства», Тойнби задается вопросом, сама формулировка которого — яркое свидетельство телеологической направленности его мышления: «Каким образом может сослужить какую бы то ни было службу кому бы то ни было институт, пассивный, консервативный, архаичный, вообще, негативный во всех отношениях?... Как может

³⁷ О том, что этот вывод содержался в лекции 1940 г. (а не был приведен позже — при ее послевоенной публикации) есть свидетельства людей, присутствовавших на ней [187, 240]. Что же касается 6-го тома «Исследования», то в нем вопрос об окончательном соотношении цивилизации и религии оставался Тойнби открытым [20, 6, 326].

³⁸ В 12-м томе «Исследования» Тойнби подчеркивал, что переход к «метаистории» был детерминирован всем ходом его мысли [22, 649].

(используя выразительное китайское обозначение ритма Вселенной) столь бесперспективное состояние Инь быть предпосылкой нового расцвета активности Ян?» [21, 7 А, 56]. Отвечая на этот вопрос, Тойнби на многочисленных примерах пытается показать, что «универсальное государство» способствует возникновению и распространению «высших религий», поскольку создает нивелированную, сверхпроводящую социальную систему, к тому же, в идеологическом отношении — совершенно бесплодную (в рамках «универсального государства» естественно невозможно рождение сколько-нибудь жизнеспособной идеологии), что в совокупности и является предпосылкой восприятия принципиально новых идей [21, 7 А, 53—379].

Таким образом, вся всемирная история фактически интерпретируется Тойнби через соотношение категорий «средства» и «цели». Причем в качестве «цели» определенно мыслится создание «высшей религии», из чего логически должен следовать вывод о том, что «мирская» история не более чем «средство» достижения этой «цели» (и здесь, конечно же, заслуживает внимание приведенное выше рассуждение автора «Исследования» относительно того, не является ли западная цивилизация, оценивая ее с точки зрения всемирно-исторической, изначально — регрессом).

В результате перед Тойнби встала проблема обоснования внутреннего смысла «мирской» истории. Ход его мысли здесь весьма примечателен и со всей очевидностью вскрывает осознание самим Тойнби сложности своей позиции: исходя из его установок, трудно не вынести смысл истории полностью за ее пределы. Рассуждая на эту тему, английский мыслитель, что вполне для него логично, отвергает концепцию исключительно «мирского» прогресса, по мнению приверженцев которой смысл истории — в создании совершенного социального строя. По Тойнби, имея исключительно «посюстороннюю» позицию при разрешении вопроса о смысле истории, человек с неизбежностью приходит к преклонению перед «Левиафаном», к апологии прогресса ради прогресса, к растворению индивидуального в социальном-всеобщем [28, 249—250, 254—255].

Однако Тойнби осознает также проблематичность исключительно «потусторонней» точки зрения в вопросе о

смысле истории. Ему ясно, что, вставая на эту позицию, приходится полностью обесмысливать собственно «мирскую» историю — ведь познание бога есть акт индивидуальный и возможный в любой точке истории. (Признание обратного, того, что познание бога — приоритет избранных, которым «посчастливилось» жить в наиболее благоприятные с точки зрения возможности духовного развития периоды времени, влечет за собой сложную этическую проблему — большинство исторически существовавшего человечества в таком случае отрывается от бога, от духовной истории, остается всецело принадлежащим Инь). «...Точка зрения, согласно которой весь смысл существования человеческого духа лежит за пределами истории, создает трудности... с позиций христианства непреодолимые, — пишет Тойнби. — Прежде всего, любая интерпретация такого рода не совпадает с христианскими воззрениями на природу Бога, а именно — с верой в то, что Бог любит Свои творения, так любит, что был распят ради спасения душ людей, живущих на Земле. Трудно представить себе любящего Бога, который сотворил бы мир чувствующих созданий не как самоцель, но как средство достижения другого мира, для счастливых обитателей которого наш мир — лишь пустырь за оградой... Наконец, вне зависимости от того, возможно это для Бога или нет, это невозможно для человека — рассматривать собственные отношения с другими людьми в этом мире как лишённые смысла, сами по себе, лишь как средство собственного спасения. В конце концов, веря в то, что все души представляют абсолютную ценность в их отношении к Богу, мы не можем не верить также и в то, что они представляют абсолютную ценность и в отношении друг друга... абсолютная их ценность в этом мире не может противоречить абсолютной их ценности в том...» [28, 258—260].

Итак, Тойнби пытается обособить свою позицию и от одностороннего спиритуализма. Богоскание, настаивает он, будучи актом индивидуальным, в то же самое время является актом социальным — оно обретает свой смысл лишь в том случае, когда человек не только познает истину, но и передает ее другим людям [28, 248]. Высший смысл «мирского» прогресса, полагает Тойнби, — в расширении возможностей познания бога [28,

261—262]. «...Этот мир, — завершает свои рассуждения историк, — является не духовным полигоном, находящимся за стенами Царства Божия, но провинцией этого царства. Всего лишь провинцией, и не самой важной, но однако имеющей столь же абсолютную ценность, как и все остальные. А это значит, что духовное воздействие может и должно иметь место в нашем мире, ценность этого воздействия очевидна и непреходяща, остальное же — суэта» [28, 263]. Едва ли этим рассуждением Тойнби удастся снять антиномию между «мирским» и «сакральным», расшатывающую его философию истории. Примечательно однако само это стремление сохранить в рамках теодицеи представление о «мирском» прогрессе. Стремление к такого рода синтезу было чревато для Тойнби многими методологическими осложнениями.

Представляется, что с попытками Тойнби отстоять имманентный смысл «мирской» истории связана и постепенная эволюция его воззрений в сторону религиозного синкретизма. В том случае, если христианство рассматривать как единственный путь познания бога, то вся дохристианская история превращается, строго говоря, в предысторию. Впрочем даже в конце 30-х гг. (время, когда «христианские» предпосылки воззрений Тойнби выявлялись в его работах наиболее отчетливо) позиция английского историка была отлична от ортодоксально-христианской. В лекции «Христианство и Цивилизация» возникновение христианства трактуется им как кульминационный пункт развития высших религий [28, 251]. Позднее же, уже в 7—10-м томах «Исследования», Тойнби рассматривает христианство лишь как один из равноправных путей познания бога. Представление о равноправии религий вытекает из стремления автора «Исследования» избежать односторонней сакрализации истории (коль скоро каждая из «высших» религий трактуется как равноправный путь духовного развития человечества, то их появление можно рассматривать как этап всемирно-исторического процесса в целом).

В общих трудах, посвященных проблемам религиозной мысли Запада в новейшее время, имя Тойнби постоянно соседствует с именами П. Тиллиха, К. Барта,

Г. Баттерфилда³⁹, Р. Нибура. Автор «Исследования» квалифицируется как один из наиболее крупных представителей «христианского ренессанса» 30-40-х гг. в западной общественной мысли [185, 9, 176—190; 214, 79, 83]. Однако же небезынтересно то обстоятельство, что ряд современников Тойнби, которым, казалось бы, должны были импонировать его религиозные искания, подвергли религиозную доктрину, сформулированную автором «Исследования», серьезной критике.

Так, ортодоксальный англиканин Дж. Кассерли пишет: «Можно сказать, что религиозные взгляды Тойнби... в большей мере суть взгляды девятнадцатого века, переполненные обертонами идеалистической философии и опирающейся на мировоззрение старомодной школы сравнительного религиоведения и философии религии» [174, 70]. И далее: «В Тойнби мы находим парадокс историка, который, настаивая на том, что придерживается религиозного взгляда на историю, на самом деле склоняется к историческому взгляду на религию. Мне кажется, что это наиболее серьезный недостаток тойнбианского синтеза» [174, 83].

Р. Макгвайр в «Католическом историческом обозрении» (официальном органе «Американской католической ассоциации») писал: «Несмотря на то, что в этих последних томах («Исследования». — В. М.) религии отводится значительно большая роль... теологию Тойнби следует квалифицировать как рационалистическую и релятивистскую... Характер его христианства определенно эллинистический, и временами оно более философия, нежели религия в строгом смысле слова» [196, 326—327].

Коллега Тойнби по ойкуменическому движению, один из крупнейших теоретиков религиозного модернизма, Р. Нибур оценивает тойнбианский синтез как «комбинацию классического, христианского и современного

³⁹ Любопытно контрастируют попытки сочетать историю и теологию у либерала-Тойнби и консерватора-Баттерфилда. Если у Тойнби богословие — неотъемлемая часть самого процесса исторического описания: лишь соприкасаясь с «абсолютной духовной реальностью», историк обретает целостное, осмысленное видение истории как прогрессивного движения, то для Баттерфилда характерно стремление развести «техническую историю» и религию — ведь Баттерфилд считает делом безнадежным искать в истории смысл, целостность и прогресс. Подробно это сравнение развивается в работах Х. Ниттби и А. М. Неймана [124, 37—39].

воззрений». «Плюрализм» тойнбианской концепции, выделение автором «Исследования» отдельной цивилизации как первичной единицы исторического процесса, по мнению Нибура, восходит к «классической модели». Представление об исторической «судьбе», включающей в себя элемент свободы, о «гордыне» как причине краха цивилизаций — это «библейски — августирианское добавление к классической концепции исторической повторяемости». Наконец, заключает Нибур, тойнбианская интерпретация истории включает в себя «современную идею прогресса в виде предположения, что подъем и падение цивилизаций представляют собой обороты колес, влекущих колесницу вперед» [201, 123].

Характеризуя историко-теоретический синтез Тойнби как «одно из наиболее впечатляющих интеллектуальных предприятий нашего времени» [201, 124], Нибур однако категорически возражает против привнесения идеи прогресса в сферу сакрального [201, 125—126]. Американский теолог, в противоположность Тойнби, исходит из идеи абсолютной неустраняемости зла из реальной истории [201, 153] и потому, в частности, подвергает сомнению мысль Тойнби о возможности объединения человечества на базе синкретической религии [201, 275] — мысль, различные варианты которой отстаивались Тойнби на протяжении очень длительного времени и которая, несомненно, является одним из принципиально важных звеньев тойнбианской концепции всемирно-исторического процесса.

Во всех этих оценках концепции Тойнби религиозными его оппонентами выделяется и подвергается критике именно рационалистическая подоплека религиозной доктрины мыслителя. И попытка компромиссного решения проблемы смысла истории, и стремление выделить определенные стадии религиозного развития человечества, и религиозный синкретизм — все это свидетельствует о настойчивом желании Тойнби связать религиозную историю с историей цивилизации, всемирной историей. Еще раз подчеркиваем: религиозные построения Тойнби — средство обоснования традиционно рационалистических ценностей, таких как «свобода индивида», «родовая сущность человека», «исторический прогресс», средство, использование которого английским мыслителем связано с распадом прогрессистской исто-

рической парадигмы, господствовавшей в период «благополучного» развития западной цивилизации.

Социально-политический фундамент тойнбианской концепции всемирной истории — либеральная традиция. Центральная идея «Исследования» — идея освобождения человека в истории, то, каким именно образом Тойнби мыслит самую свободу индивида и пути ее достижения — все это указывает на кровную связь английского историософа с либеральным наследием. В то же время следует указать на то обстоятельство, что традиционные идеи либерализма Тойнби переосмысливаются — и подчас весьма радикально. Ведь простая констатация того факта, что «...симптомы социального надлома... в наши дни, кажется, видны повсеместно...» [20, 4, 9], зачастую обесмысливает для Тойнби историю западной цивилизации, а когда этот пессимизм распространяется на всемирную историю в целом, то оказывается под сомнением каждый из традиционных постулатов либерализма.

Очевиден общий гуманистический пафос тойнбианской концепции всемирной истории. Проповедь человеческой свободы (а значит, и ответственности за свои действия перед историей), обращение к духу и разуму человека в противопоставление тварно-иррациональному (сочетающееся, впрочем, что характерно, с настойчиво проводимой мыслью о неисчерпаемости «феномена человека» в рамках категорий разума), неприятие насилия, суровая критика милитаризма, расизма, национализма, т. е. своеобразное отрицание «с позиций цивилизации» всех тех «доцивилизационных» пластов общественной жизни, которые столь четко обозначились в новейшее время — все это свидетельствует о немалом гуманистическом потенциале идей Тойнби.

Однако очевидное противоречие между многими теоретическими конструкциями английского мыслителя и реальной историей, внутренняя противоречивость самой тойнбианской философии истории, колеблемой так и не снятыми в ее рамках антиномиями индивидуального и социального, свободы и необходимости, «сакрального» и «мирского», — все это диктовало необходимость

поиска новых, более адекватных исторической эмпирии, интерпретаций, обуславливало мировоззренческую эволюцию Тойнби в годы, последовавшие за формулировкой им основных положений своей концепции всемирной истории.

ГЛАВА III

СЕРЕДИНА 40-х — 70-е гг.: НАДЕЖДЫ И РАЗОЧАРОВАНИЯ

Период научной деятельности Тойнби, охватываемый настоящей главой, весьма длителен. За 30 послевоенных лет мыслитель не раз модифицировал свою философско-историческую систему; существенные изменения претерпевали и его социально-политические взгляды. В ходе этой эволюции, связанной со стремлением Тойнби по возможности сблизить свои историко-теоретические построения с исторической эмпирией (включая реалии современности как ее очень существенную часть), постепенно расшатывались самые основы тойнбианского либерал-гуманизма, что привело английского историка в последние годы его жизни к острому мировоззренческому кризису.

Концепция современности в работах Тойнби середины 40—50-х гг.

После второй мировой войны тойнбианская концепция всемирной истории была увенчана целостной концепцией современности. Тойнби, исходя из окончательно выработанных им к этому времени общих представлений о ходе исторического процесса, попытался проанализировать историю и перспективы развития западной цивилизации, найти ее место во всемирной истории, определить сущность ее отношений (в прошлом и настоящем) с остальным миром и выработать программу этих отношений на будущее (такую программу, которая позволила бы свернуть с самоубийственного пути ко всеобщему

взаимоуничтожению), указать пути к духовному рождению Запада и мира в целом.

Британский историк всемерно акцентирует выходы на современность таких разделов 7—10-го томов «Исследования», как «Контакт цивилизаций во времени», «Контакт цивилизаций в пространстве», «Закон и Свобода в истории», а один из разделов 9-го тома прямо назван им «Перспективы Западной цивилизации». Предельно заострено современное звучание таких примыкающих к «Исследованию» и популяризирующих основные его положения работ, как «Цивилизация перед Судом», «Мир и Запад», «Религия с точки зрения историка».

Нами уже отмечалось, что к рубежу 30—40-х гг. у Тойнби окончательно выработалось представление о сущностном единстве всемирной истории, которой, несмотря на элементы повторяемости и регресса, в целом было свойственно поступательное движение. Важное место в этом процессе, по Тойнби, занимает современность, сплотившая человечество географически и технологически в единое целое. Этот процесс «материального объединения» человечества начался в эпоху великих географических открытий, а завершился уже в наши дни, — полагает Тойнби, — что ознаменовало собой достижение принципиально нового рубежа человеческой истории — реальное превращение ее в историю «всемирную». «Примерно с 1500 г. (прибегая к особой нашей западной хронологии) происходил процесс объединения человечества в единую всемирную общность, — констатирует историк. — От начала человеческой истории до этого времени земной дом человечества был разделен на множество квартир; примерно с 1500 г. человечество было собираемо под общую крышу» [28, 64—65].

Представление о рубежности современного этапа истории, отчасти присущее и более ранним работам Тойнби, достигает в его послевоенных книгах небывалой степени эсхатологической напряженности. Историк мыслит в рамках категорической альтернативы: либо технологически единое, но раздробленное в национальном, политическом и духовном плане человечество совершит в ближайшее время самоубийство при посредстве изобретенного недавно ядерного оружия, либо оно найдет пути к духовному обновлению и мирному объе-

динению, что ознаменует собой начало постцивилизационной эры всемирной истории.

Тойнби приходится с сожалением констатировать, что пока в этом процессе объединения человечества преобладала тенденция негативная: «Ойкумена, которая столь быстро объединялась и сжималась, параллельно не менее быстро превращалась из общего дома Человечества во всеобщую бойню» [21, 9, 485].

Выясняя причины преобладания этой негативной тенденции, Тойнби с необходимостью должен был обратиться к истории западной цивилизации — ведь роль объединителя человечества сыграла именно она. Тойнби в это время уже был очень далек от того, чтобы идеализировать процесс «вестернизации». Так, он вполне однозначно констатирует вину Запада перед остальным миром за предшествующие века экспансии. «Хотя незападные народы мира и отличаются друг от друга по языку, расе, цивилизации, религии, однако если западный исследователь станет выяснять их мнение о Западе, то их ответы будут идентичны, — пишет Тойнби... — Они заявят этому исследователю, что Запад был сверхагрессором нового времени, и каждый приведет собственный пример агрессивности Запада...» [58, 2—3]. Причем, что очень важно для Тойнби, ему приходится писать о бездуховности, голом прагматизме западной экспансии, о том, что современный Запад не несет остальному миру никакой позитивной идеи. А это, с беспокойством отмечает английский историк, дает преимущества коммунизму в его борьбе с Западом за влияние в мире [58, 63]. Попытку «вестернизации» мира Тойнби сопоставляет с Рах Романа — римляне в своем стремлении объединить мир потерпели неудачу, ибо созданное ими «универсальное государство» было бездуховно. Не ожидает ли судьба Рима и Запад? [58, 85—89].

Духовный кризис современной западной цивилизации для Тойнби — факт бесспорный. Правда, в своих послевоенных работах он мог с удовлетворением констатировать разгром в ходе второй мировой войны тех сил, которые впрямую угрожали ввергнуть человечество в доцивилизированное состояние. Однако, настойчиво подчеркивает Тойнби вновь и вновь, фашизм был порожден именно западной цивилизацией [21, 9, 433]. В своих послевоенных работах как на очередной аргумент в

пользу вывода об отсутствии у Запада иммунитета против фашизма Тойнби имел возможность сослаться на духовный климат в США при Маккарти [21, 9, 451].

Как же Тойнби интерпретирует причины не вызывающей у него сомнений духовной болезни западной цивилизации, коренящиеся в истории этой последней? Отвечая на этот вопрос, мы будем, главным образом, опираться на соответствующие главы книги «Религия с точки зрения историка», где западная история интерпретируется в полном соответствии со сложившейся у Тойнби к этому времени религиозной трактовкой всемирной истории в целом.

Согласно цивилизационной схеме 7—10-го томов «Исследования», западная цивилизация — цивилизация «третьего поколения», «дочерняя» по отношению к «эллинской». Возникшая в недрах разлагающейся «материнской» цивилизации «высшая религия», христианство, оформилась в «универсальную церковь», ставшую доминирующим институтом цивилизации, вновь родившейся.

Пик «христианства» Тойнби приходился, очевидно, на конец 30 — середину 40-х гг., но и в начале 50-х (работы «Религия с точки зрения историка» — запись курса лекций, прочитанных Тойнби в 1952—1953 гг.) он не жалеет красок для описания достоинств общества, объединенного духовной гегемонией церкви. «...Средневековый западнохристианский образ жизни все еще выглядит как одно из редчайших достижений человечества, — настаивает Тойнби. — Представляется, что суть его в хрупком, но творческом балансе авторитета и свободы. В социальном плане это был баланс между моральным авторитетом римского папы и политической свободой суверенных князей... Эта гибкая организация обеспечивала западнохристианскому содружеству разнообразие в единстве... В интеллектуальном плане Западная *Respublica Christiana* представляла собой баланс между теологическим авторитетом существующего западнохристианского догмата и философской свободой для ученых под эгидой теологии культивировать аристотелевскую философию и науку, причем не только в сфере нерелигиозных исследований, но и в домене самой теологии» [16, 169—170].

Итак, духовное единство, сочетание свободы и авторитета высшей духовной инстанции — вот те достоинства, которые находит Тойнби в жизни средневековой Европы и которые, по его мнению, были утрачены в процессе секуляризации, пережитой Западом. Непосредственной предпосылкой секуляризации была, по мнению английского историка, утрата католической церковью морального авторитета вследствие политических амбиций папства [16, 70]. В числе исторических перипетий, подрывавших моральный авторитет церкви, Тойнби называет Авиньонское пленение, «Великий раскол» 1378 г. Окончательное же падение этого авторитета для Тойнби знаменуется Реформацией и последовавшими за ней религиозными войнами, что трактуется им как «надлом» западнохристианского образа жизни [16, 70—171] ¹.

Попыткой заполнения «духовного вакуума», образовавшегося вследствие утраты церковью своего авторитета, является, по Тойнби, Возрождение. Проблеме

¹ Реформация и религиозные войны — это второй возможный «надлом» западной цивилизации, вводимый на страницах работ Тойнби (чаще всего в качестве такового в сочинениях историка, как известно, фигурировал «август 1914»). В «Пересмотре», отвечая на упреки критиков по этому поводу, Тойнби пишет о том, что точно определить период «надлома» можно только для той цивилизации, история которой уже закончилась. В случае с западной цивилизацией, история которой все еще продолжается, исследователь может говорить лишь о возможности ее «надлома» в то или иное время. Поэтому, рассуждает Тойнби, «...можно говорить о нескольких основных событиях западной истории, каждое из которых не без оснований могло бы квалифицироваться как надлом западной цивилизации. Одно из них — Реформация. Она разрушила то церковное единство, которым отличался Запад под главенством папства. Церковное содружество было основополагающим институтом западной цивилизации. Поэтому разрушение этого содручества Реформацией вполне могло бы означать надлом западной цивилизации. С другой стороны, как надлом могут быть обозначены и начавшиеся позже католико-протестантские религиозные войны, гражданские и международные — ведь именно в этих войнах Реформация собрала свой урожай насилия и жестокости. Другая возможная дата надлома западной цивилизации — восстание масс во Франции в 1792 г., ознаменовавшее собой наступление на Западе эры тотальных войн. Еще одна дата — год 1914-й — начало первой мировой войны, тотальной войны, взявшей на вооружение... результаты промышленной революции. Наконец, еще одна — год 1945-й, увидевший, как впервые была сброшена атомная бомба» [22, 512].

Возрождения посвящен один из разделов «Исследования» («Контакт цивилизаций во времени») и несколько глав в книге «Религия с точки зрения историка». Для Тойнби характерна крайне расширительная трактовка Ренессанса, в котором он видит не специфическое явление западноевропейской истории, но «повторяющийся исторический феномен» [21, 9, 4] «Ренессансы» в тойнбианской концепции — один из феноменов, свидетельствующих о принципиальном единстве человеческой истории. Суть любого из «ренессансов», как ее видит Тойнби, — в возрождении определенных институтов умершего общества цивилизацией — наследницей для собственных нужд. С большим или меньшим успехом подобные явления Тойнби удается обнаружить повсеместно в истории. С его точки зрения, «каролингский ренессанс» (интерпретируемый в «Исследовании» как возрождение «призрака Римского универсального государства» для преодоления анархии «темных веков» [21, 9, 125—126]) — явление, типологически подобное Ренессансу «классическому». Каковы же в интерпретации Тойнби конкретные характеристики этого последнего?

Интерес к античной древности, обращение к ее философским системам, науке, искусству — это, по Тойнби, лишь внешнее выражение Ренессанса. В качестве стержневого процесса, имевшего место в культурной и социальной жизни ренессансной Европы (с точки зрения дальнейшей истории Запада) Тойнби рассматривает возрождение «двух греко-римских идолов» — «обожествления локального общества» и «обожествления ойкуменической империи», двух вариантов поклонения силе человеческого коллектива [16, 172, 211—219]. Учитывая, что основным критерием общеисторического прогресса, выработанным в «Исследовании Историй», была последовательная смена трех основных типов религии: «природопоклонства» — «человекопоклонством», последнего — непосредственным постижением «Абсолютной Духовной Реальности» в «высших религиях» (одна из которых — христианство), — закономерно, что Ренессанс, знаменующий собой возврат к «человекопоклонству», трактуется английским мыслителем как явление в целом регрессивное. Основной формой постренессансного «человекопоклонства» стала, по Тойнби, идеология национа-

лизма, по мере усиления которой западная цивилизация распадалась как единое целое [16, 213—214].

Одно из основных проявлений секуляризации западного образа жизни, ответом на которую собственно и было возрождение «человекопоклонства», — изменение цели человеческого бытия в глазах европейца, — полагает английский историк. Такой целью в глазах человека XVII в., который, по Тойнби, знаменовал собой окончательное наступление эры «секуляризма» в жизни Запада, стало не достижение «Царства Божия», но построение «Рая на Земле» [16, 188]. Соответственно развиваются те институты, которые должны обеспечить достижение этого материального благополучия, т. е. результатом секуляризации стало бурное развитие технологии: на смену христианскому святому пришел «непобедимый техник» [16, 220—238].

В это время отношение Тойнби к технологическому прогрессу еще не было однозначно негативным. Технология рассматривалась им как сила в общем нейтральная, а технологическая унификация мира даже трактовалась как возможная предпосылка его объединения. Однако он со всей определенностью писал, что на протяжении новой и новейшей истории Запада развитие технологии не было скорректировано духовно, и результаты отсутствия этой корректировки печальны. «Априорное заключение Гиббона, что прогресс в технологии и прогресс в сфере морали должны по самой природе вещей идти бок о бок, было столь эффективно опровергнуто опытом следующих 170 лет человеческой истории, что западный историк, рассматривающий данную проблему в 1952 г., не может не видеть обратного: технология не только не гарантирует прогресс добродетели и благополучия, но, напротив, является вызовом ему, — пишет Тойнби. — Каждый раз с увеличением мощи материальных орудий человека увеличивалась также моральная тяжесть результатов его действий» [21, 9, 756—757].

Достижение высочайшего технологического уровня в сочетании с господством «человекопоклоннических» идеологий — таков, по мнению Тойнби, итог развития западной цивилизации в новое и новейшее время. Итог, угрожающий самому бытию человека на Земле. «Геометрически прогрессирующая технология ныне воору-

жила постоянно возрождающийся Первородный Грех оружием, достаточно мощным для того, чтобы позволить грешному человечеству уничтожить самое себя», — констатирует английский историк [21, 9, 467].

Тяжесть ситуации, как ее видит Тойнби, усугубляется тем, что, вступая в эру духовного кризиса, Запад увлек за собой остальной мир. Технологические «победы» западной цивилизации были предпосылкой «вестернизации» ойкумены. Для того, чтобы противостоять западной экспансии, незападные народы, по мнению Тойнби, должны были усвоить и усваивали передовую западную технологию, а вместе с ней по необходимости и другие элементы западной цивилизации (ведь те или иные элементы технологии связаны с целой совокупностью институтов), причем по большей части негативные, в частности, идеологию национализма. В той мере, в которой они «вестернизировались», они утрачивали собственную культуру, (впрочем Тойнби осознавал, что процесс вытеснения автохтонных традиций не был в этом случае абсолютным; по мере дальнейшего разочарования мыслителя в западной цивилизации он стал все большие надежды возлагать как раз на факт сохранения странами Востока «дозападных» духовных пластов). А в результате перед ними вставали те же проблемы, что и перед Западом. «Таким образом, — заключает Тойнби, — незападное большинство Человечества, пережив одну духовную революцию — процесс вытеснения своих традиционных цивилизаций секуляризированной западной цивилизацией, ныне непосредственно нашло себя вовлеченным во вторую духовную революцию, которой не предвидело. Как только Человечество усвоило секуляризованную западную цивилизацию, оно обнаружило себя вовлеченным в непредвиденный самим Западом духовный кризис XX века» [16, 154]².

² Из этих построений Тойнби непосредственно вытекает оправдание им духовного противодействия «вестернизированных и «вестернизируемых» обществ Западу. На протяжении послевоенного времени Тойнби со все большей симпатией будет писать о процессе становления национального самосознания в странах «запоздального буржуазного развития», что явится предпосылкой сочувственного усвоения многих тойнбианских категорий социальной мыслью этих стран. Так, немалый интерес к культурфилософским размышлениям Тойнби проявила, по свидетельству И. А. Тертерян, латиноамериканская социология [145, 100].

Таковы в интерпретации Тойнби исторические предпосылки возникновения «феномена современности». Существенный антиисторизм фундаментальных положений этой концепции английского мыслителя для историка, руководствующегося марксистской методологией, очевиден. Можно указать на то, например, что Тойнби без сомнения преувеличивает идеологическую однородность средневековой Западной Европы. Безусловно, он преувеличивает также степень политической и интеллектуальной свободы в условиях господства католицизма (сам же настойчивый поиск элементов этой свободы — очередное свидетельство либеральной заданности исходных установок Тойнби). Глубоко идеалистичны представления английского историка о причинах Реформации и Возрождения. Оппонент Тойнби, стоящий на материалистических позициях, обязательно укажет также на коренные различия в социально-экономической природе западного «национализма» и античного «человекопоклонства». Можно также отметить, что с представлением Тойнби о постренессансном духовном регрессе западной цивилизации не согласуется факт возникновения именно в это время идеологий и институтов, несомненно гуманистических и прогрессивных (не вдаваясь в подробности, сошлемся на то, что ведь именно в это время развивается столь чтимый самим Тойнби институт парламентской демократии). Одним словом, та интерпретация западной истории, которая была дана в работах Тойнби второй половины 40—50-х гг. и основные положения которой были тесно увязаны с выработанными мыслителем к этому времени представлениями о ходе всемирной истории в целом и его концепцией религиозного прогресса, в частности, весьма уязвима для критики.

Однако при анализе данной тойнбианской концепции западной истории основное внимание необходимо сконцентрировать не на разборе ее недостатков. Более важно, как нам кажется, ответить на такие вопросы: 1) что означает данная концепция с точки зрения эволюции либеральной идеологии в целом? 2) в какие отношения она ставила Тойнби с доминировавшими тенденциями западной общественной мысли?

1. Около 500 лет западной истории, которые трактовались традиционным либеральным сознанием как

период непрерывного поступательного движения, рассматриваются Тойнби как время духовного регресса. В его концепции отрицается постулируемая либеральной традицией «просветительская» роль Запада по отношению к незападным обществам. То, что подобная историческая концепция формулируется в работах мыслителя, по своим исходным установкам, несомненно, либерального, — очередное, и достаточно выразительное, свидетельство трудностей с осмыслением истории и выработкой программ на будущее, переживаемых либерализмом в XX в. Устами Тойнби, что бы ни говорил он сам о своей приверженности Западу, фактически либерализм отрекается в этих рассуждениях от той цивилизации, что его взрастила. «... Кризис буржуазной исторической науки выступает в настоящее время в первую очередь как кризис ее социальной функции», — подчеркивает Б. Г. Могильницкий [120, 63]. «Пораженчество» мыслителя, всецело сохраняющего преданность основным абстрактно-гуманистическим идеалам либерализма, свидетельствует о том, сколь трудно было либеральной идеологии дать западной исторической науке в XX в. основу для отправления этой наукой своей социальной функции.

2. Весомый заряд критицизма в адрес западной цивилизации, который содержался в приведенных рассуждениях Тойнби (приходящихся, кстати, о чем не следует забывать, на период «холодной войны»), не остался не замеченным теми западными обществоведами, которые стояли на позициях безоговорочной поддержки «истэблишмента». Так, в ответ на работу Тойнби «мир и Запад» откровенно правый Д. Джерролд выпустил памфлет с примечательным названием «Ложь о Западе». Согласно Джерролду, в книгах Тойнби «... нас (Запад. — В. М.) призывают спустить флаг, признать наши ошибки, исходя из предположения, что наш флаг — это лишь интеллектуализированная версия Веселого Роджера, а наши ошибки суть обычные ошибки всех тех людей, которые поклоняются фальшивым богам» [189, 9]. Показательно однако, что обвинение Тойнби в «пораженчестве» высказывалось не только койсервативными его критиками (типа Джерролда), но и критиками-либералами. Так, например, П. Гейл в одной из своих критических статей писал: «Я знаю,

что говорю сейчас не как историк, хотя и опираюсь на собственные исторические штудии. Я говорю как сын той самой западной цивилизации, в которой живу и которую люблю. Я счёл бы низкой изменой ей принять с готовностью приговор о бесславном ее конце, приговор, который Тойнби, увлеченный своей мечтой о всемирном единстве, выносит со столь легким сердцем» [221, 363—364].

Не следует, конечно, преувеличивать степень расхождения Тойнби в 40—50-е гг. с идеологией «истэблшмента». Либеральная основа мировоззрения мыслителя заведомо ограничивала возможный масштаб этого расхождения. Однако между либералом Тойнби и либералом Гейлом есть некое существенное расхождение. «Пораженчество» Тойнби объясняется чрезвычайно острым ощущением проблематичности воплощения в жизнь самих либеральных идеалов в условиях XX в. Это ощущение, так ярко запечатленное в работах Тойнби, и послужило причиной той резкой критики, которой подверглись его построения со стороны не только правых, но и либералов типа П. Гейла.

При всем том, однако, работы Тойнби середины 40—50-х гг. проникнуты мыслью о принципиальной возможности преодоления той кризисной ситуации, в которой находится современный мир. Обосновывая это положение, английский историк опирается на уже известную нам концепцию «свободы выбора». «Нам не обязательно заставлять историю повторяться, — настаивает Тойнби. — Она открыта для нас. В наших собственных силах ... дать истории некий новый и беспрецедентный толчок. Как человеческие существа мы обладаем этой свободой выбора; и нам не следует сваливать ответственность на плечи Бога или природы. Мы должны нести ее сами» [28, 128].

Какую же программу преодоления кризиса выдвигает Тойнби? Наиболее насущная в это время для него проблема объединения мира. Сама неизбежность объединения у него не вызывает сомнения, ибо в ядерный век у этого процесса не может быть, по Тойнби, иной альтернативы, кроме прекращения человеческого рода. Однако, как он считает, возможны два пути объединения. Один из них тот, что был опробован всеми цивилизациями прошлого — путь войн, путь объединения

насильственного. В прошлом в результате насилия возникали империи типа Римской или Циньской, ныне — вполне возможный итог этого пути — гибель человечества [28, 217; 21, 9, 409]. Но есть, по Тойнби, и иной путь — путь «ненасильственного сотрудничества». Может быть, предполагает историк, первым шагом в этом направлении была в межвоенный период Лига Наций, а после второй мировой войны стала ООН (хотя Тойнби были не чужды и сомнения относительно способности ООН сыграть столь важную роль). Такой вариант развития, если люди все-таки изберут его «...может открыть нам совершенно новые перспективы, не имевшие прецедентов ранее, в последние пять или шесть тысяч лет, когда мы предприняли многочисленные попытки построения цивилизации», — утверждает Тойнби [28, 128]. В эти и последующие годы он является одним из самых известных на Западе пропагандистов идеи «всемирного правительства» как политической альтернативы ядерной войне [140, 131—132].

Наряду с политическим аспектом проблемы объединения Тойнби рассматривает и социальный ее аспект. Здесь, конечно, следует отметить, что коль скоро послевоенное противостояние социальных систем описывалось им как противостояние принципов «тоталитарной автократии» и «парламентской демократии», то все его симпатии были на стороне последней [21, 9, 245]. В своем неприятии коммунизма, рассматриваемого как один из вариантов поклонения силе человеческого коллектива, Тойнби 40—50-х гг. весьма последователен. «... В сущности Национализм и Коммунизм — вариации одной и той же извращенной партитуры — эгоцентрического поклонения человека самому себе», — утверждал Тойнби в одной из своих работ второй половины 50-х гг. [26, VII]. Характерны были для Тойнби в это время, как это справедливо отмечается Ю. Н. Семеновым, и иллюзии относительно возможной позитивной роли США как политического лидера послевоенного Запада [140, 130—131]³.

³ Отметим, что пик этих иллюзий приходился на вторую половину 40-х гг. По мере осмысления уроков маккартизма и «холодной войны» они постепенно развенчивались, о чем свидетельствует ряд критических суждений в адрес США, содержащихся уже в послевоенных томах «Исследования».

При всем этом, однако, уже первые послевоенные сочинения Тойнби свидетельствовали о появлении в его творчестве совершенно новой проблемы — проблемы социальной несправедливости. Причем Тойнби вполне определенно писал, что технологические достижения, общее повышение жизненного уровня в новейшее время не только не сняли эту проблему, но, напротив, усугубили ее: «... Не хлебом единым жив человек. Как бы высоко ни поднимался минимальный уровень материального благосостояния, это не избавит дух от стремления к социальной справедливости. Поэтому, ввиду последних технологических изобретений Западного Человека неэквивалентное распределение мировой продукции между привилегированным меньшинством и непривилегированным большинством превратилось из неизбежного зла в нетерпимую несправедливость» [28, 26]. Решение проблемы Тойнби видится в достижении «золотой середины» между «свободным предпринимательством» и социализмом [28, 27—28]. Исходя из представления о возможности достижения этой «золотой середины», Тойнби видит основу диалога двух социальных систем (без которого невозможно объединение) в «деидеологизации» их социальных программ. «... То, чего миру надо сейчас более всего, — настаивает Тойнби, — это лишить борьбу свободного предпринимательства и социализма ее идеологического пьедестала и рассматривать ее не с точки зрения полурелигиозной веры и фанатизма, но как обычный практический вопрос, решаемый методом проб и ошибок» [28, 148].

Однако как идея «всемирного правительства», так и идея социального компромисса занимают в тойнбианской программе объединения человечества все же подчиненное место. Ключевую роль в этой программе играет идея «духовной революции». По Тойнби, только осуществление этой последней может, в конечном счете, спасти западную цивилизацию, весь мир, объединить человечество.

Известно, что основное место в этом процессе духовного обновления Тойнби отводил религии. Во второй половине 40-х гг. он вообще считал, что создание единой синкретической религии является первоочередной предпосылкой объединения [28, 94].

В исследовании «Религия с точки зрения историка», содержащем наиболее подробную разработку этого сюжета, Тойнби уже более сдержан. Речь у него идет уже не о религиозном синтезе, а о выработке некоего нового подхода ко всем исторически сформировавшимся «высшим религиям», подхода, очищающего общую их сущность. «Можно предположить, что в следующей главе (истории. — В. М.) все ныне существующие веры будут по-прежнему сосуществовать бок о бок и делить между собой привязанность Человечества. Но можно также и предположить, что индивидуальная привязанность к определенной вере будет зависеть... не от места рождения человека, а от добровольного выбора им веры, к которой он чувствует наибольшую привязанность, чувство, которое будет, по-видимому, определяться типом его психологической организации и ориентации. Таким образом, последователи каждой религии в будущей главе наверное постепенно распределятся по всей Ойкумене, и можно также ожидать, что в этом процессе они, в конечном счете, перемешаются с последователями всех других религий...» [16, 141—142]⁴. Суть

⁴ Религиозный синкретизм Тойнби отразился в его практической деятельности. В 40—50-е гг. Тойнби — активный участник экуменического движения, член комиссии Всемирного совета церквей по международным отношениям [185, 18]. В своих путешествиях по разным странам мира 50 — начала 60-х гг. Тойнби с особым вниманием относился к тем обществам, в которых сосуществовали приверженцы многих религий. В таком сосуществовании он видел прообраз будущего всемирного братства людей. В 1956 г. во время кругосветного путешествия Тойнби с удовлетворением констатировал мирное сожительство трех «высших религий» в Индонезии, усматривал в этом добрый знак на будущее [29, 49]. Путешествуя по Африке в 1964 г., Тойнби с большой симпатией писал о Нигерии, где, как ему казалось, также удалось добиться мира между религиями [24, 20—22]. В Нигерии год спустя после поездки Тойнби последовала вспышка религиозной вражды, сопровождаемая актами геноцида и вылившаяся в затяжную гражданскую войну, что дало основание Р. Стрёмбергу иронизировать относительно «нескорректированности Клио глобального пророка» [218, 97]. Что же касается Индонезии, то сосуществование в ней религий не спасло ее от массового геноцида по политическому признаку в середине 60-х гг. Эти два примера лишний раз показывают, насколько представления английского историка о «религиозной революции» как средстве решения проблем современности, сочетающиеся в его сочинениях 50—60-х гг. с достаточно явной идеализацией положения дел в странах «третьего мира», были далеки от реалий окружающей действительности.

этого нового подхода к религиям, являющегося предпосылкой подобного религиозного сосуществования, — в признании всех «высших религий» равноправными путями постижения «Абсолютной Духовной Реальности» [16, 271—275].

Представляется, что уже к моменту написания 7—10-го томов «Исследования» и работы «Религия с точки зрения историка» религиозные воззрения Тойнби в основном утратили те мотивы, наличие которых давало возможность некоторым критикам говорить о «христианоцентризме» религиозной доктрины английского мыслителя [140, 134—135]. Уже в начале 50-х гг. Тойнби упрекает христианство в нетерпимости к другим религиям [16, 297]. Дальнейшее развитие этот мотив получает в работе «Христианство среди религий мира» (запись курса лекций, прочитанных Тойнби в 1956 г.), где корни фанатизма и нетерпимости, терзающих современную западную цивилизацию и мир в целом, Тойнби склонен отчасти усматривать в христианском прошлом этой цивилизации [26, 80]⁵.

Важное место в религиозноведческой проблематике работ Тойнби занимает тема взаимоотношений религии и науки. При всех своих нападках на «секуляризацию» Тойнби в 40—50-е гг. (и позже) ратует за сочетание религиозного и научного взглядов на мир, что отражает общий синкретизм его мировоззренческих установок. Известна в высшей степени положительная оценка им творчества Тейяра де Шардена в рецензии на английский перевод «Феномена Человека». Основным достоинством этой «великой книги», характеризующейся как «акт духовного освобождения», Тойнби представляется синтетическое видение мира, а важнейшей составляющей этого видения — как раз попытка сочетания религиозной и научной «истин» [61].

Достичь этого сочетания, по мнению Тойнби, отраженному в «Религии с точки зрения историка», можно лишь при условии четкого разграничения тех сфер человеческого духа, к которым апеллируют религия и наука. Научные изыскания — плод интеллекта. Интеллект постоянно прогрессирует. Поэтому любая добытая

⁵ В этой же работе Тойнби окончательно отвергает идею создания единой синкретической религии [26, 103—104].

им истина относительна. Религиозное же откровение — это истина «поэтическая», оно имеет отношение к той сфере человеческого духа, которая статична во времени. Следовательно, религиозная истина абсолютна. Поэтому, очищая общую сущность религий от накопившейся за века и разъединяющей религии догматической шелухи, важно не облачить их в то же время в новомодные одеяния науки XX в. [16, 125—130].

Наконец, следует обратить внимание еще на один чрезвычайно важный аспект тойнбианской программы «духовной революции». Речь идет о том месте, которое отводилось в этой программе историческому познанию. В современной ситуации, — писал английский мыслитель, — когда весь мир фактически стал единым целым, его и следует рассматривать как целое. Необходимо преодоление всех форм этноцентризма, в особенности — европоцентризма. Этот последний по-прежнему господствует в мировоззрении западной цивилизации, в исторических представлениях западного человека, все еще склонного рассматривать историю собственной цивилизации как явление уникальное, исключительное, вне связи ее с историями других обществ, а то и просто как апогей всемирной истории, вновь и вновь подчеркивает Тойнби. Причем «вестернизированные» общества в этом смысле давно обогнали Запад, вольно или невольно усвоив мысль о принципиальном единстве истории [28, 83—84].

Представляют интерес критические замечания, высказанные Тойнби в адрес «Кембриджской современной истории» в статье с примечательным названием «Современный мир или современный Запад». «Это отнюдь не история Человечества за последние 450 лет. Это история западноевропейских народов, их заокеанских колонистов, подданных и жертв...». И далее Тойнби отмечает глубокий анахронизм фундаментальной методологической установки, положенной в основу «Кембриджской истории». Согласно этой установке, «...история последних 450 лет — это история прогрессирующего освоения всего мира первоначально лишь региональным Западным обществом; и этот процесс должен был стать центральной темой «Кембриджской современной истории»... Причем предполагалось, что незападное большинство человечества должно или пойти по пути За-

пада... или погибнуть. Когда лорд Актон составлял свой план («Кембриджской истории». — В. М.) в 1896 г. ... были определенные обстоятельства, которые оправдывали эту ошибочную концепцию. Однако драматические события XX века... бросили новый свет на все прошлое, начиная с первых воздействий Современного Запада на другие общества. Незападный Человек отнюдь не был «приведен в соответствие», не был «ассимилирован». Вызов Запада его независимости и самому его существованию послужил для него стимулом, пробудил его к действию...» [38]⁶.

Уже из приведенных соображений Тойнби явствует, что в его программе «духовной революции» немаловажная, если не ключевая, роль отводилась кардинальному изменению исторических воззрений человечества, и Запада прежде всего. Тойнби настаивает на том, что современное состояние мира — фактически свершившееся его «технологическое» объединение и настоятельная необходимость объединения духовного — создает насущную потребность в новой истории, вернее даже — в новой синтетической науке о человеке, свободной от узкой, бессмысленной специализации, от этноцентризма, предполагающего рассечение принципиально единой истории на истории, например, «западную» и «восточную», науки, мыслящей с точки зрения категорий общечеловеческих.

«В наши дни, — пишет Тойнби, — существует великая интеллектуальная возможность для историков. Впервые в истории у нас появился шанс увидеть две вещи. Мы можем видеть ныне историю цивилизаций... как целое, вместо того, чтобы быть ограниченными, подобно нашим предшественникам, частичным созерцанием ее кусков и обрывков. Кроме того, сейчас мы можем увидеть также все аспекты человеческого бытия именно как аспекты единой человеческой природы вместо того, чтобы, подобно нашим предшественникам, исследовать человека по частям, искусственно разбивая изучение его на ряд независимых «дисциплин» [52, 12].

⁶ Отметим, кстати, что нападки Тойнби на влиятельную «Кембриджскую историю» едва ли способствовали улучшению его и без того натянутых отношений с британской академической историографией.

Причем роль скоро основного фактора, свидетельствующего о единстве исторического процесса в тойнбианской концепции выполняет религиозная эволюция, то вполне логично, что в качестве фундамента этой новой, синтетической науки о человеке Тойнби мыслит именно религиозную историю [28, 94]. Так сомкнулись представления английского мыслителя о роли исторического познания в жизни общества с его религиозной доктриной.

Для работ Тойнби 40—50-х гг. характерно настойчивое утверждение социальной роли исторического познания. Исходя из постулата «открытости» истории для духовного воздействия, Тойнби пишет о существующей для историка возможности позитивно воздействовать на ход общественного развития, возможности, неизмеримо возросшей в современных условиях. «Я верю, что историки наших дней имеют великую возможность, и что великая эта возможность есть также великая ответственность», — этим утверждением завершает он одну из своих работ [52, 15].

Так, по мысли Тойнби, выглядели в то время пути преодоления всемирного кризиса. Очевидна прямая связь между предлагаемой им позитивной программой и тем, как он интерпретирует исторические истоки этого кризиса (и всемирную историю в целом). Давая общую оценку данной тойнбианской концепции современности, отметим следующее.

1. Намечаемая Тойнби программа преодоления кризиса, несомненно, свидетельствует о либеральном характере его мировоззрения.

2. Идеалистическая интерпретация истоков кризиса — предпосылка утопичности позитивной программы Тойнби. Действительно, вера Тойнби в возможность достижения «золотой середины» в социально-экономических отношениях, пропаганда им идеи «всемирного» правительства» и в особенности его идея религиозного обновления западной цивилизации и мира в целом — все это в совокупности должно быть охарактеризовано как утопия. «Утопия в политике есть такого рода пожелание, которое осуществить никак нельзя; ни теперь, ни впоследствии — пожелание, которое не опирается на общественные силы и которое не подкрепляется ростом, развитием классовых сил», — отмечал В. И. Ленин в из-

вестной работе «Две утопии» [7, 117]. Характеризуя социальную программу русских либералов именно как утопическую, он указывал на основную социально-психологическую предпосылку этого либерального утопизма — боязнь «движения масс» [7, 118; 6, 472]. Очевидно, в полной мере данное заключение можно отнести и к социально-политической программе Тойнби (для английского мыслителя при всем свойственном ему социальном критицизме было характерно крайне настроенное отношение ко всем формам массовых социальных движений; проповедь элитарной идеи в «Исследованиях» — *to him* подтверждение). Более того, не вызывает сомнения, что по мере нарастания общего кризиса либеральной идеологии в XX в. должна была возрасти и «утопическая составляющая» этой идеологии.

3. Характеризуя тойнбианские построения и в особенности его программу религиозной революции как утопические, заметим, что для английского историка при всем том характерно достаточно трезвое осознание того, что с западной цивилизацией в XX в. «не все в порядке». В этом смысле Тойнби, пожалуй, менее утопист, чем многие его либеральные же оппоненты. Когда К.-Р. Поппер, обвиняя Тойнби в «иррационализме», «антирационализме», противопоставляет тойнбианской программе религиозного обновления свою веру в возможности «разума», «рацио» [205, 2, 251, 256, 258], то за этим, как нам представляется, стоит менее четкое, нежели у Тойнби, осознание проблематичности воплощения в жизнь основных либеральных ценностей в современных условиях (это осознание, собственно, и является причиной религиозных исканий Тойнби), большая вера в потенции «открытого общества». У Тойнби же эта вера подрывалась, в частности, хорошо исторически фундированным знанием того, что «открытое общество» вовсе не гарантировано от превращения в «общество закрытое», более того, что определенные тенденции в недрах самого «открытого общества» с достаточной долей вероятности приводят к подобной трансформации. Концепция Поппера, безусловно, не дает ответа на такой чрезвычайно важный для Тойнби вопрос, почему, собственно, такое «открытое общество», каким была в свое время Веймарская республика, превратилось вдруг

в общество, по всем параметрам «закрытое» — Третий Рейх?

4. Отсюда, из осознания расхождения между либеральными идеалами и западной действительностью XX в. и та изрядная доля критицизма в адрес Запада, которая содержится в работах Тойнби, и служит причиной обвинения его в «пораженчестве», высказываемого в том числе и либеральными критиками. Исходя из самого факта этой критики в адрес Тойнби, представляется, что квалификация его социальной позиции в конце 40 — начале 50-х гг. как «буржуазно-ортодоксальной», данная Ю. Н. Семеновым [140, 139], является по меньшей мере односторонней. Советский исследователь недооценивает степень расхождения Тойнби уже в это время с охранительной тенденцией буржуазного обществоведения.

5. Социально-политическим построениям Тойнби конца 40—50-х гг., несомненно, присущи и классовая ограниченность, и утопизм. Вместе с тем следует подчеркнуть веру мыслителя в возможность мирного, разумного решения существующих проблем, решения, основанного не на насилии, или угрозе его применения, а на диалоге, взаимопонимании, компромиссе. Отметим также, что, несмотря на свой достаточно последовательный антикоммунизм, Тойнби настойчиво выступает в это время за политику мирного сосуществования.

6. Важное место в тойнбианской программе «духовной революции» отводилось изменению исторических взглядов людей. Нельзя не отметить веры английского мыслителя в историю, в возможности ее духовного воздействия, пронизывающей все его работы этого времени. Привлекательны мысли Тойнби относительно необходимости интеграции науки о человеке, преодоления ею всех форм замкнутости, партикуляризма.

7. Неослабевающий интерес Тойнби к исторической эмпирии был предпосылкой постоянной модификации им своей социально-политической доктрины в последующие годы; эмпирия постоянно вносила коррективы в те программы, которые создавались английским историком.

Показательный пример взаимодействия эмпирии и теории в исторических изысканиях Тойнби — его античные штудии.

Второй лик Януса. Концепция античности в «Эллинизме»

Тойнби любил сравнивать человека с Янусом, один лик которого был обращен к будущему, другой — к прошлому [30, 105]. Эта метафора прекрасно схватывает самую суть работы историка, восстанавливающего связь прошлого и настоящего, с тем, чтобы четче разглядеть контуры будущего. Исторические изыскания самого Тойнби — зримое воплощение этой связи. Пытаясь осмыслить перспективы развития западной цивилизаций, Тойнби обращается к ее прошлому, его видение современности, отраженное в работах конца 40—50-х гг., тесно связано с его концепцией всемирной истории. Однако это еще не все. В 50-е гг. Тойнби возобновляет свои античные штудии. Результатом их стала теоретическая интерпретация античной истории в книге «Эллинизм»⁷.

Сразу отметим: «Эллинизм» не является работой конкретно-исторической. В этой книге Тойнби пытается дать общую концепцию «эллинской» цивилизации. В этом плане очевидна непосредственная связь между «Эллинизмом» и, если можно так выразиться, «античным срезом» «Исследования Истории»: ключевые моменты той схемы античной истории, которая зафиксирована в «Исследовании», реализуются и в «Эллинизме». В то же время «Эллинизм», безусловно, гораздо «конкретнее» «Исследования», интерпретация античной истории в более поздней работе менее схематична, а потому представляет больший интерес для историографа. Результат приближения Тойнби в «Эллинизме» к исторической эмпирии — отсутствие в этой работе некоторых недостатков, присущих схеме античной истории, набросанной в «Исследовании» (в частности, Тойнби отказывается от применения здесь некоторых общих категорий своей философии истории: понятий

⁷ В предисловии к книге, датированном 16 октября 1957 г., сказано, что эта работа была задумана еще летом 1914 г., тогда же был написан ее первый план. Вторично план книги был составлен в 1951 г. во время работы над последними страницами 7—10-го томов «Исследования», а сама книга — по окончании десяти-томника, во время кругосветного путешествия в 1956—1957 гг. [34, VII].

«творческого меньшинства», «застывшей цивилизации»). И тем больше бросаются в глаза концептуальные слабости книги, обусловленные теснейшей ее связью с тойнбианской концепцией всемирной истории вообще и концепцией современности, в частности, с самыми идеалистическими основами мировоззрения английского мыслителя.

Следует специально подчеркнуть, что связь своих античных штудий с концепцией современности Тойнби в «Эллинизме» не только не скрывает, но, напротив, максимально акцентирует. Его размышления над судьбой «эллинской» цивилизации — одновременно ответ на вопрос о том, что будет с цивилизацией западной в том случае, если она не преодолеет постигший ее духовный кризис, наиболее существенная черта которого, по Тойнби, как уже отмечалось, — возрождение «эллинского человекопоклонства». Своеобразную «идеологическую сверхзадачу» книги можно сформулировать следующим образом: в «Эллинизме» Тойнби попытался продемонстрировать порочность поклонения человеческому коллективу, которое, по его мнению, приведя к гибели «эллинскую» цивилизацию, может привести к аналогичному исходу и в случае с «дочерней» западной цивилизацией (с той существенной разницей, что исход этот в данном случае, вероятно, будет означать также гибель человечества в целом). Таким образом, «Эллинизм» представляет собой теснейшее переплетение представлений Тойнби об истории античной, истории всемирной. Каковы же результаты этого переплетения применительно к античности?

Книга начинается с попытки определения самого понятия «эллинизм». «Эллинизм, — пишет Тойнби, — был специфическим образом жизни, воплощением которого являлся доминирующий его институт — город-государство; и каждый, кто сумел бы приспособиться к той жизни, что велась эллинским городом-государством, превратился бы в эллина, независимо от того, какого он происхождения и откуда родом...» [34, 8]. Тойнби понимает однако, что понятие «город-государство» в очень небольшой степени раскрывает содержание феномена античного полиса, что институт города-государства как таковой не является специфически античным. Отсюда — необходимость продолжить определение. «От-

личительная черта эллинизма, — рассуждает далее историк, — в том, как именно использовался этот институт. А использовался он как практическое средство выражения определенного взгляда на Мироздание. Эллинскому философу пятого века до н. э. Протагору из Абдер принадлежит знаменитое высказывание: «Человек есть мера всех вещей». Используя традиционное иудео-христиано-мусульманское выражение, можно сказать, что эллины видели в человеке «Венец Творения» и поклонялись ему как идолу на месте Бога» [34, 9—10]. Однако из тойнбианской концепции всемирной истории явствует, что «человекопоклонство» (или «гуманизм») является стадией в развитии человечества в целом, т. е. это опять-таки не специфически «эллинский» институт. И все же Тойнби пытается отстоять данную дефиницию: «Что отличает эллинский эксперимент в Гуманизме — это наиболее искренняя и бескомпромиссная практика человекопоклонства из всех известных до сего времени» [34, 10].

На этом определение понятия Тойнби полагает законченным и формулирует основной вопрос своего исследования, который звучит так: «Какова связь между эллинским человекопоклонством и подъемом, достижениями и конечным крахом эллинизма?» [34, 10].

Первая глава книги завершается очень важным для понимания всей концепции Тойнби рассуждением о значении опыта «эллинской» цивилизации для всемирной истории в целом. «Эллинский эксперимент в цивилизации был бы впечатляющим эпизодом в истории человечества, даже если бы он не имел последствий. Но ретроспективно мы можем ныне видеть, что потомство обязано эллинизму важным и ценным вкладом в идеи и идеалы христианства, махаяны и других высших религий, особенно — ислама и постбуддистского индуизма, которые зародились в результате столкновения между эллинизмом и другими современными ему цивилизациями в Ханаане и Индии. Эти высшие религии являются величайшей духовной силой в сегодняшней жизни человечества; и эллинизм все еще жив в том влиянии, которое он на них оказывает. Вклад эллинизма в высшие религии имел позитивное и негативное значение. Его величайший негативный вклад заключался в трагической демонстрации порочности человекопоклонства, ве-

личайший его позитивный вклад — в пробуждении христианства, посредством введения в иудаизм чуждой последнему идеи воплощения бога в человеке» [34, 18].

В известных нам рецензиях на «Эллинизм» отмечалось, что понятие «человекопоклонства» является слишком узкой характеристикой даже применительно к явлениям собственно культурной сферы античной цивилизации. «Основной недостаток работы м-ра Тойнби, — писал один из западных рецензентов книги, — состоит в узкой и жесткой дефиниции эллинизма. Большая часть богатства и многообразия эллинского гения утрачивается при рассмотрении его как гуманизма, выражающегося в поклонении городу-государству... Образование и развитие эллинской цивилизации — сложный феномен и результат плодотворного смешения народов и культур. Природопоклонство, празднование Элевсинских мистерий, поклонение Дионису — все это выражение различных аспектов эллинизма, и не противоречит ему, как это стремится представить м-р Тойнби» [192, 35; 180, 345]. Следует отметить, что сам антропоморфизм греческой мифологии, к которому постоянно апеллирует английский историк, доказывая свой тезис о «человекопоклонстве», далеко не столь безусловен, как это представлено в «Эллинизме» — [84, 89].

Однако наиболее существенный недостаток содержащегося в первой главе «Эллинизма» определения специфики «эллинской» цивилизации как «человекопоклонства» состоит, на наш взгляд, в следующем. В «человекопоклонстве», которое, кстати, как это явствует из текста самой книги, не являлось специфическим явлением античности, Тойнби склонен усматривать основу практически всех существенных социальных процессов, происходивших на протяжении античной истории. Не чуждый в «Эллинизме» (как и в «Исследовании», причем в большей по сравнению с последним степени) интереса к социально-экономической проблематике, Тойнби, объясняя процессы, происходившие в недрах античного общества, отводит социально-экономическим факторам место, в конечном счете, подчиненное.

Основой марксистского учения об античности является, как известно, представление о двух структурообразующих и тесно взаимосвязанных элементах греко-римской цивилизации: античной гражданской общине,

базирующейся на античной форме земельной собственности и постепенно развивающемся рабовладельческом способе производства. К. Марксом экономическая суть античного полиса характеризуется следующим образом: «Община (как государство), с одной стороны, есть взаимное отношение между... свободными и равными частными собственниками, их объединение против внешнего мира; в то же время она их гарантия... Предпосылкой для присвоения земель здесь продолжает оставаться членство в общине, но, как член общины, каждый отдельный человек является частным собственником. Относясь к своей частной собственности как к земле, он в то же время относится к этой частной собственности как к своему членству в общине, и сохранение его как члена общины есть точно так же и сохранение существования общины, и наоборот и т. д. Хотя община, являясь здесь продуктом исторического развития и, следовательно, чем-то возникшим уже не только фактически, но и в сознании людей, выступает здесь как предпосылка собственности на землю, т. е. как предпосылка отношения трудящегося субъекта к природным предпосылкам труда как принадлежащим ему, но эта «принадлежность» опосредована его существованием в качестве члена, опосредована существованием государства, стало быть такой предпосылкой, которая считается божественной...» [2, 466].

Условием уяснения специфики античной цивилизации является уяснение специфики ее социально-экономического фундамента. А это предполагает ограничение феномена античности определенными социально-историческими рамками, а также понимание всего хода развития античной цивилизации в целом как исторически необходимого. Тойнби же, как нам представляется в конечном счете, не заинтересован в выявлении специфических черт, присущих античному обществу. Пытаясь показать некую общность судеб мира эллинского и мира западного в пределах своей концепции «человекопоклонства», а также настаивая на принципиальной возможности преодоления этого последнего, английский историк сколько-нибудь подробно обосновывать специфику эллинской цивилизации просто не может. Такого рода обоснование предполагало

бы два неизбежных следствия: во-первых, понимание социально-исторической обусловленности эллинского «человекопоклонства», существенного его отличия от западного «национализма», во-вторых, понимание невозможности преодоления «человекопоклонства» в условиях «эллинской» цивилизации, понимание исторической предопределенности ее кризиса. А это лишало бы необходимого исторического фундамента тойнбианскую концепцию современности и приходило бы в неразрешимое противоречие с тойнбианской концепцией всемирной истории в целом. Т. е. та дефиниция «эллинизма», которая дана в первой главе, предопределена всем ходом мысли Тойнби, она же, как нам представляется, обуславливает и основные концептуальные недостатки книги.

Во второй главе Тойнби дает очерк природно-климатических условий, в которых происходило формирование «эллинской» цивилизации, основываясь при этом в значительной мере на собственных впечатлениях от многочисленных путешествий по Греции, исследует возможную роль этих условий в формировании «эллинского образа жизни». В качестве наиболее существенных он выделяет три фактора: наличие морских коммуникаций, ограниченный фонд пригодных к обработке земель, сильные сезонные колебания климата. «Эти физические особенности Эгейского бассейна, — резюмирует Тойнби, — играли большую роль в эллинской истории. Недостаток плодородных земель дома и невозможность расширения здесь культивируемых площадей — это сначала заставило эллинов расширяться за счет более слабых соседей, а затем, когда этой экспансии был положен конец сопротивлением со стороны ее жертв, а также со стороны конкурентов, эллинам пришлось дополнить сельское хозяйство коммерцией и промышленным производством. То, что у порога эллинов было море, открыло им путь в больший и более сложный мир. А их знакомство с сильными сезонными изменениями эгейского климата натренировало их чувствовать себя как дома в самых разных природно-климатических условиях» [34, 24].

Рассматривая начальный этап становления «эллинской» цивилизации — процесс синойкизма, Тойнби интерпретирует его как «ответ» на политическую анар-

хию, вызванную крушением «минойской» цивилизации⁸. Суть синойкизма, по Тойнби, — в преодолении политической анархии посредством создания института города-государства. Причем английский историк особый акцент делает на насильственном, по его мнению, характере этого процесса, одной из наиболее существенных сторон которого было, как он считает, подчинение посредством военной силы «горцев» жителями равнинных плодородных земель. Именно в этом Тойнби видит предпосылку последующих социальных конфликтов [34, . 42]. Наиболее важно, однако, по Тойнби,

⁸ «Эллинская» цивилизация, по Тойнби, является «дочерней» по отношению к «минойской», история которой завершилась с нашествием дорийцев, сыгравших по отношению к ней роль «внешнего пролетариата». Т. В. Блаватская, рассматривая ахейское общество II тыс. до н. э. как этап становления античной цивилизации в целом, вступила по этому поводу в прямую полемику с Тойнби. «...Мы категорически не согласны с мнением известного английского ученого А. Тойнби, который определяет допрыйское переселение XII в. как *supreme catastrophe* и начинает эллинскую цивилизацию лишь с последдорийских времен, — пишет она. — ...Столь резко противопоставляя население страны в разные периоды ее развития, А. Тойнби искусственно отрывает греческую цивилизацию I тыс. от предшествующих ей ступеней. Отмеченное мнение Тойнби коренится в гипертрофированной им системе цивилизаций, на которые он разбивает историю человечества» [77, 52]. Впрочем, следует сказать, что точка зрения Т. В. Блаватской о континуитете в социокультурном развитии от Греции «ахейской» к Греции «классической» не является в отечественной науке общепризнанной. Так, в одной из появившихся недавно статей, посвященных проблеме становления полиса, читаем: «Катастрофы и социальные потрясения, обрушившиеся на Грецию в конце II тыс. (точнее в конце XIII — первой половине XII вв. до н. э.)... отбросили греческое общество далеко назад, едва ли не к той черте, с которой начиналось когда-то развитие цивилизаций Эгейского мира. Археологический материал наглядно свидетельствует о страшном экономическом и культурном упадке, охватившем Грецию уже в конце XII в. и непрерывно продолжавшемся до конца XI в.... Едва ли оправданию искать истоки греческой урбанизации VIII—VI вв. в глубинах микенской эпохи. Возникшие в эту пору зачатки городской или, вернее, протогородской культуры едва ли могли сохраниться в условиях катастрофического распада микенской социально-экономической системы» [66, 4—5]. Вопрос о том, происходит ли в Греции на протяжении XII—XI вв. до н. э. смена одной цивилизации другой, либо это время характеризуется «развитием типологически единых институтов» (Т. В. Блаватская), представляется окончательно не решенным. Кроме того, отметим, что тойнбианская концепция смены одной цивилизации другой вовсе не означает, как мы уже писали, отрицание какой бы то ни было преемственности между ними.

инное—формирование в процессе синойкизма политической традиции милитаризма, сыгравшей в дальнейшем трагическую роль в истории «эллинской» цивилизации, «Победа равнины над горами была достигнута посредством военной силы; и война, при помощи которой был сделан первый шаг в развитии эллинской цивилизации, стала, подобно городу-государству, фундаментальным институтом эллинской жизни» [34, 43].

Процесс синойкизма, как отмечает Ю. В. Андреев, действительно имел определенное своеобразие в сравнении с другими, исторически существовавшими формами урбанизации — решающую роль здесь на самом деле сыграл фактор политический. «Специфичность античной формы города, — пишет советский историк, — вытекает уже из самого ее генезиса, в котором чисто экономические факторы играли, по-видимому, лишь ограниченную роль, главенствующее же место принадлежало факторам военного и политического характера. Нельзя забывать о том, что в VIII в., т. е. в то время, когда в Греции... появились первые города-полисы, греческая экономика еще только начала выходить из состояния длительной депрессии, в котором она пребывала по крайней мере в течение трех столетий...» [66, 14].

Однако из того, что процесс становления полиса был действительно в значительной мере обусловлен фактором политическим, очевидно, вовсе не следует, что причиной войн, терзавших впоследствии эллинский мир, была некая сложившаяся на начальных этапах его истории политическая традиция. Широко известно суждение К. Маркса о том, что предпосылки войны были действительно имманентно заложены в самом строе жизни полиса. Однако не в традиции видел он истоки постоянного конфликта между полисами. «Затруднения, возникающие у одной общины, могут вызываться только другими общинами, которые либо уже раньше захватили земли, либо беспокоят общину в захваченных ею землях, — отмечает Маркс. — Поэтому война является той важной общей задачей, той большой совместной работой, которая требуется либо для того, чтобы захватить объективные условия существования, либо для того, чтобы захват этот защитить и увековечить» [2, 465]. Одним словом, согласно марксистской интерпретации, причина войн между полисами коренилась в

их социально-экономической природе. Как мы увидим, в концепции Тойнби социально-экономические факторы будут играть известную роль, однако в решающий момент английским историкам в ходе объяснения всегда будет выдвигаться на первый план идейно-политическая традиция⁹.

После завершения синойкизма древнегреческое общество столкнулось, по Тойнби, с новым «вызовом» — проблемой аграрного перенаселения. Первоначально оно предложило два пути решения этой проблемы. Причем, оба пути основывались на насилии. Один — колонизация, захват «заморских» земель, по которому пошло большинство полисов. Другой — захват земель своих соседей. По этому пути пошла Спарта. Примечательно, что сопоставляя в «Эллинизме» эти пути, Тойнби смещает по сравнению с «Исследованием» расставляемые акценты. Прежде всего он уравнивает их с моральной точки зрения. Поэтому в «Эллинизме» он уже не отделяет Спарту от остальной «эллинской» цивилизации, а пишет лишь о специфически спартанском варианте развития в пределах ее. «Это спартанское решение общей проблемы, видимо, не более аморально, нежели обычный захват земель за морем, однако воплотить это решение в жизнь оказалось сложнее», — отмечает Тойнби [34, 46]. «Заморские народы, — рассуждает далее историк, — конечно же, сопротивлялись греческой колонизации, однако по уровню развития культуры они уступали грекам, что стало предпосылкой их культурной ассимиляции. Мессенцы же, будучи в культурном отношении равны завоевателям-спартамцам, превратились в «поляков Эллинского мира», «...используя всякую возможность для восстания и не давая сломить свой дух никакими репрессиями» [34, 46].

⁹ Представляется, что непосредственная предпосылка этого — само обозначение полиса в «Эллинизме» как «города-государства», по сути своей достаточно неопределенное. С. Л. Утченко указывал, что понятие «город-государство», часто применяемое для обозначения античного полиса, не отражает его (полиса) внутреннего содержания [149, 19]. Отстаиваемое С. Л. Утченко определение полиса как «гражданской общины» гораздо более конкретно и в достаточной мере раскрывает взаимосвязь между своеобразными отношениями земельной собственности, лежащими в основе полиса, и его идеологическими установлениями.

Результатом завоевания Мессени стало то, пишет Тойнби, что «...пытаясь сохранить завоеванных мессенцев в качестве сельскохозяйственных рабов, спартанцы сами вынуждены были превратиться в рабов — рабов военной службы, будучи призванными на нее в возрасте от семи до шестидесяти лет. Они освободили себя от тяжелой работы на земле только для того, чтобы проводить все время на плацу или в бараках...» [34, 47]. Давая общую оценку социально-политическому устройству, возникшему вследствие «ликурговых реформ» (историчность Ликурга, историк, кстати говоря, категорически отрицает), Тойнби пишет: «Спартанский лирический поэт седьмого века Алкман был ровней своим современникам в других городах-государствах, но наследников в Спарте у него не было. О том же самом молчаливо свидетельствует местный музей сегодняшней Спарты. Осматривая экспозиции седьмого и шестого веков, видишь, что спартанцы, подобно их современникам во всей Элладе, культивировали искусство — росписи ваз и гравировки по кости. Но к концу шестого века эти искусства исчезают, а в следующей экспозиции — непримечательные барельефы, датируемые началом второго века до н. э. Бесплодный перерыв в три с половиной столетия совпадает с временем, на протяжении которого в Спарте была в силе ликургова система, а искусства переживали свой расцвет в остальной Элладе. Такой была судьба, которую навлекла на себя Спарта, пойдя собственным путем» [34, 47—48].

Таким образом, сама характеристика спартанского общественного строя в «Эллинизме» в целом совпадает с той, что была дана в «Исследовании»: подчинение индивида коллективу, милитаризм, культурная стагнация. Но в более поздней работе Тойнби, во-первых, по этому поводу не морализирует, а во-вторых, не отделяет Спарту как «застывшую цивилизацию» от всей Эллады, но предпочитает писать о специфике «спартанского образа жизни», «спартанского пути» в пределах «эллинской» цивилизации. Такая трактовка без сомнения более исторична¹⁰. Однако же заметим, что представ-

¹⁰ «...Переходящее в ненормальность своеобразие Спарты состоит не в том, что в сфере распространения полисной античной цивилизации она была носителем какого-то иного, совершенно чуждого ей экономического уклада или типа культуры, а скорее, на-

ление Тойнби о цивилизации развивающейся в значительной степени основывалось на противопоставлении ее цивилизации «застывшей». Отказ историка от категории «застывших цивилизаций», позже прямо зафиксированный им в «Пересмотре», — это один из тех внесенных под воздействием эмпирии коррективов, которые «ослабляли» его философию истории.

В четвертой главе Тойнби пытается дать общую оценку значения полиса как для античности, так и для всемирной истории в целом. Он трактует «эллинский город-государство» как институт, с помощью которого происходит окончательное преодоление «природопоклонства» (как остаточная форма последнего им рассматривается власть патриархальной семьи). Причем освобождая индивида, полис не становится в то же время совершенно отчужденным (наподобие империй прошлого и современного «национального государства») институтом, сохраняет элемент «интимности» в отношениях сограждан [34, 51—53].

В то же время Тойнби отмечает, что процесс «эмансипации» индивида даже на ранних этапах существования полиса, служившего предпосылкой этого процесса, продолжался, причем заходил так далеко, что индивид ощущал необходимость «эмансипации» и от самих полисных норм. Ссылаясь на поэзию Архилоха из Фароса, Алкея, Сапфо, Тойнби пишет: «Их темой были переживания сознающего самое себя индивида: удовольствия от секса и алкоголя и расплата за них, перипетии политической карьеры, но более всего «величие и тщета» жребия смертного. Архилох эмансипировался столь полно, что имел нахальство щеголять невыполнением своих гражданских обязанностей на поле боя... Архилох спасся однажды от смерти, бросив щит. Вместо того, чтобы посыпать свою голову пеплом, он хвастал этим негодим для воина поступком в поэме» [34, 54]. Это наблюдение Тойнби — одно из частных выражений той его общей мысли, что поклонение человеческому коллективу, одной из форм чего было поклонение «эллинскому городу-государству», с неизбежностью

оборот, в том, что некоторые основные особенности полисного строя проявились здесь с особенной силой и полнотой», — подчеркивает Ю. В. Андреев [67, 215—216].

преодолевалось в ходе исторического развития, основным критерием которого в тойнбианской концепции всемирной истории выступает освобождение индивида.

Резюмируя свои рассуждения о полисе, Тойнби констатирует два его коренных недостатка. Первый — тот, что «...институт городов-государств во множественном числе сопряжен был с институтом войны». Второй — ограниченность гражданского коллектива [34, 57—60].

Тема пятой главы книги — «экономическая революция» VI в. до н. э., произошедшая, как считает Тойнби, из-за невозможности дальнейшего вывода колоний в связи с появлением в Средиземноморье влиятельных сил, препятствовавших греческой колонизации. Суть этой «экономической революции» раскрывается следующим образом: «...Обработка земли для поддержания собственного существования сменилась специализированным промышленным и сельскохозяйственным производством на экспорт в обмен на продукты питания и сырье» [34, 76]. «Экономическая революция» сопровождалась революцией социальной — демократизацией жизни «города-государства». Как наиболее типичный случай последней в «Эллинизме» рассматриваются реформы Солона. Примечательно, однако, что здесь Тойнби фактически отказывается от рассмотрения Афин того времени как «творческого меньшинства» Эллады. «Были ли нововведения Солона значимы только для его страны, либо они имели значение для всего Эллинского мира, — рассуждает историк. — Существует опасность преувеличения роли Афин в Элладу на протяжении шестого, пятого и четвертого веков до н. э., так как значительная часть дошедшего до нас сюжета исходит в прямой или косвенной форме из афинских источников» [34, 77]. В «Эллинизме» социально-экономические преобразования, происходившие в Элладу VI в. до н. э., трактуются Тойнби как типичный «ответ» всех «эллинских городов-государств» на общий для них «вызов». Относительно же Афин историк замечает, что они лишь первыми конституционно оформили общие для всех полисов изменения [34, 77—79].

Социально-экономическая революция создала, по Тойнби, новую проблему, проблему политической интеграции, нерешенность которой обусловила, как он считает, в конечном счете, «надлом» «эллинской» цивили-

зации: «Экономическая революция сделала города-государства экономически взаимозависимыми, в то время как политически каждый из них оставался суверенным в своем маленьком доме. Такая дисгармония не могла длиться долго. Либо города-государства должны были снова стать в экономическом смысле автономными, как они были автономны в смысле политическом, что привело бы к падению жизненного уровня и вновь отбросило бы их к голоду и гражданской войне, либо они должны были в достаточной степени пожертвовать своей самостоятельностью ради создания некоего Панэллинского политического объединения, соответствующего Панэллинскому экономическому режиму, ставшему уже свершившимся фактом. На пути к этой обязательной ныне политической цели стояло препятствие в виде религий. Эллинский город-государство был, как мы уже видели, обожествлен своими гражданами. Могли ли почитатели города-государства сменить объект поклонения на некую Панэллинскую политическую организацию? Это потребовало бы духовной революции. Могли ли они совершить ее, причем достаточно быстро для того, чтобы спастись от катастрофы? В этот критический момент персы дали эллинам прекрасную возможность разрешить политическую проблему, возникшую как результат решения проблемы экономической. Персы принудили эллинов кооперироваться для самообороны, когда попытались включить эллинский мир в свою империю» [34, 81—82].

Делосский союз, возникший в результате агрессии персов, рассматривается Тойнби как предпосылка возникновения общеэллинской федерации. Предпосылка, которая в ходе реальной истории не реализовалась. В шестой и седьмой главах своей книги Тойнби повествует о вырождении Делосского союза в Афинскую «архэ». Начало этого процесса, по Тойнби, который, как обычно, склонен в «Эллинизме» к введению дат-символов, — 443 г. до н. э. — год, когда афиняне истратили деньги союзников на восстановление собственного города [34, 96—97].

«Это вырождение Делосской конфедерации в Афинскую империю было трагедией... — пишет историк. — Если бы афиняне преодолели искушение неверно использовать свое положение лидера конфедерации в соб-

ственных узконациональных интересах, то экономическая связь, способствующая более тесному политическому объединению, возможно была бы предпосылкой сохранения Делосской конфедерации на добровольных началах, а это могло бы в свое время привести к... добровольному политическому объединению всего Эллинского мира... Курс, взятый в этот драматический момент афинской политикой под перикловым руководством, привел к возобновлению братоубийственной войны, падению Эллинской цивилизации и запоздалому политическому объединению ее подавляющей силой Рима» [34, 109—110].

Последний раз, — полагает Тойнби, — «эллинская» цивилизация могла быть спасена Александром Македонским. В «Эллинизме» (как и в «Исследовании») дается апологетическая трактовка Александра как носителя идеи «братства людей» [34, 127], для марксистской историографии, как это уже отмечалось, неприемлемая. С преждевременной смертью Александра последняя возможность преодоления кризиса «эллинской» цивилизацией была утрачена.

Наиболее существенная характеристика кризиса, по Тойнби — утрата полисным коллективом морального суверенитета над членами полиса, «эмансипация индивида от города-государства», как характеризует этот процесс английский историк в названии девятой главы книги.

Одно из основных событий эллинской истории периода кризиса, которому отводится основное место в этой главе, — судебная расправа над Сократом, «первым мучеником Эллады». По Тойнби, «дело Сократа» сопоставимо по своему значению для Эллады с Пелопоннесской войной. Сама деятельность Сократа знаменовала собой неудовлетворенность интеллектуальной элиты эллинского мира старыми полисными идеалами. Расправа же Афин над своим мудрецом означала окончательный моральный крах этих идеалов. «...Принудив Афины к выбору: либо дать ему жить, как того требует его совесть, либо убить его, он нанес Афинам поражение более серьезное, чем их поражение от Спарты пятью годами ранее, — пишет Тойнби. — Поражения, нанесенные Афинам спартанцем-Лизандром, македонянами — Филиппом II и Антигоном Гонатом суть обычные военные

поражения. Поражение же от рук Сократа — поражение моральное... Ничто не сделало столь много как судебное убийство Сократа для отвращения сердец эллинов от города-государства как такового» [34, 129—130].

«Эмансипация индивида от города-государства» породила духовный вакуум, который эллинам уже ничем не удалось заполнить. «Люди, успешно эмансипировавшись от города-государства, не создали другого удовлетворительного идеала, — заключает Тойнби. — Эмансипация от тирании городов-государств была достигнута ценой болезненного ослабления веры и энтузиазма» [34, 138].

Объединение значительной части эллинизированного мира Римом происходило, таким образом, по мнению Тойнби, в условиях духовного вакуума. Отметим, что большое место историк отводит анализу социально-экономических процессов, связанных с превращением Рима — «города-государства» в Рим — «универсальное государство». Тойнби пишет о том, что войны на Аппенинском полуострове стимулировали процессы раскрестьянивания, урбанизации. Особое внимание он обращает на интенсификацию сельскохозяйственного производства за счет привлечения труда рабов, причем усматривает прямую связь между этой интенсификацией и кризисом мелкого крестьянского хозяйства [34, 178—181]. Все эти процессы обозначаются им как «экономическая революция II в. до н. э.». Очень любопытно проведенное историком сопоставление «экономической революции II в.» и «экономической революции VI в.». «В результате экономической революции шестого века до н. э. в выигрыше оказалось свободное крестьянство, — пишет Тойнби. — Возросшие доходы от земли попадали в его карманы. Революция второго века ударила по крестьянам, поскольку она основывалась на привлечении рабского труда. Во втором веке, как и в шестом, возрастание дохода от земли способствовало приросту населения. Но в шестом веке происходил рост всего населения, и сельского, и городского, тогда как во втором веке впервые в эллинской истории население в целом стало сокращаться, а рост городского населения продолжался и даже ускорялся. Это разрастание городов за счет обезлюдивания сельской местности сна-

чала открыло путь экономической революции второго века, а затем стимулировалось ею» [34, 180—181].

Тойнби, таким образом, противопоставляет две «экономические революции», одна из которых трактуется им как явление прогрессивное, другая же рассматривается в контексте движения общества по нисходящей. С марксистской точки зрения такое противопоставление неправомерно. Прежде всего, неправомерно сопоставлять те даты, которые сопоставляет Тойнби. Очевидно, что процессы, происходившие в римском обществе II в. до н. э. нужно сопоставлять с процессами, имевшими место в Греции в конце V—IV вв. до н. э., а не в VI в. В этом случае выявится типологическая общность сравниваемых процессов, обозначаемых в марксистской исторической науке понятием «кризис античного полиса» [149, 230—240].

Заметим, что Тойнби в своем описании «надлома» «эллинской» цивилизации обратил внимание на некоторые существенные черты этого кризиса. Действительно, зафиксированное им противоречие между экономической интеграцией греческого общества и его политической раздробленностью, войны, терзавшие Элладу, обветшание духовных норм «города-государства» — все это важные симптомы кризиса. Однако основными предпосылками этого процесса в Греции, как и в Риме, были интенсификация производства, основанная на развитии его рабовладельческого сектора, широкое внедрение товарно-денежных отношений. Непосредственным следствием этих процессов было ослабление традиционной и основополагающей для полиса связи между принадлежностью к гражданскому коллективу и земельной собственностью. Отсюда — ослабление уз, спаивающих гражданский коллектив, эрозия политических институтов и идеологических установлений полиса [85а]. Современное марксистское антиковедение при сравнении кризисных процессов, имевших место в Риме и греческих полисах, не игнорирует специфических черт, которые были присущи этим процессам. Однако при всем том историки-марксисты исходят из представления о принципиальной типологической общности кризисных процессов в греческом и римском полисе, из фундаментального положения о том, что в основе кризиса полиса лежит социально-экономическое развитие греческого и

римского общества, обуславливающее этот кризис с железной необходимостью. Тойнби же, обращая внимание на экономическую подоплеку кризиса римского общества во II в. до н. э., совершенно игнорирует эту подоплеку в своих рассуждениях, касающихся Греции.

Тойнби пытается доказать, что причина «надлома» «эллинской» цивилизации в конце V — IV вв. до н. э. — традиция «человекопоклонства». Его книга проникнута мыслью о том, что для «эллинской» цивилизации в принципе было возможно преодоление этой традиции и развитие в направлении, отличном от того, в котором она развивалась на самом деле. Тойнби настаивает на том, что эллины упустили в свое время возможность добровольной кооперации в рамках некоей Пан-эллинской федерации и последующего мирного сосуществования объединенных таким образом «городов-государств». Если бы британский историк вскрыл экономическую подоплеку кризиса греческого полиса, как это он отчасти делает применительно к полису римскому, то это ударило бы по всей его концепции. Ему пришлось бы сделать вывод о неизбежности и необратимости описанных им кризисных процессов, неизбежности саморазложения «города-государства» по мере интенсификации производства. Кроме того, и это уже отмечалось нами, анализ социально-экономического базиса античного полиса подводит к мысли о неизбежности военных столкновений между полисами (сам процесс демократизации античной гражданской общины мог осуществляться в конечном итоге только за счет внешней ее экспансии). Все эти выводы для Тойнби, учитывая постоянно проводимую им аналогию между цивилизацией «эллинской» и цивилизацией западной, совершенно неприемлемы по причине их детерминистического характера.

Таким образом, одно из основных различий между той интерпретацией античной истории, которая дана в «Эллинизме», и той, которая существует в марксистской историографии, заключается в следующем. Марксистская интерпретация, при всем современном интересе историков-марксистов к проблеме альтернативности истории, гораздо более детерминистична. Для историка-марксиста, изучающего античную историю, неизбежен вывод о том, что в целом «эллинская» цивилизация в V—IV вв. до н. э. могла идти только по тому пути, по

которому она пошла в действительности. Мысль Тойнби о возможности в данном случае альтернативы марксистской историографией принята быть не может.

Очевидно также, что с марксистской точки зрения кризис полиса еще не был кризисом античной цивилизации в целом. Античная цивилизация развивалась по восходящей линии до тех пор, пока не были исчерпаны потенции рабовладельческого способа производства, лежащего в ее фундаменте. Античная «гражданская община» сохранилась в рамках римского «универсального государства», более того, она была его основой. Сколь бы ни было велико имущественное и социальное расслоение в среде граждан Рима, «...государство, выросшее из гражданской общины и опиравшееся на новые общины-города, ни в эпоху Республики, ни в начале империи не могло лишиться составлявший органическую часть общины плебс «гарантий к существованию», — указывает Е. М. Штаерман [157, 166]. Социальное расслоение «гражданской общины» не могло, таким образом, привести к замене рабовладельческой основы римской экономики какой-либо иной. Но, как подчеркивает Е. М. Штаерман, рабовладельческое хозяйство «... не могло удовлетворить нужд всех сочленов гражданской общины» [157, 154], поскольку сама природа рабского труда ограничивала экономические возможности производства, основанного на этом труде [157, 123]. Поэтому для поддержания «гражданской общины» была необходима постоянная экспансия вовне, захват новых земель и материальных ценностей. Начало кризиса античной цивилизации в целом совпадает, таким образом, с прекращением римской экспансии в конце I — начале II вв. н. э. [157, 155]. Обусловленный этим кризис рабовладельческой экономики был в конечном счете предпосылкой кризиса в сфере культуры [158]. Такова в самых общих чертах марксистская интерпретация причин и сущности кризиса античной цивилизации.

Обратимся однако к заключительным главам «Эллинизма», в которых Тойнби повествует о кризисе и конечном крахе Эллинского мира. Вполне естественно, что основной акцент он делает на проявлениях этого кризиса в сфере духовной жизни, уделяя, в частности, осо-

бое внимание судьбе идеи «человекопоклонства» в римском «универсальном государстве».

Отмечая большие успехи принципата в административной и экономической областях, Тойнби однако акцентирует те моменты в жизни «эллинской» цивилизации после объединения ее (точнее средиземноморского ее региона) Римом, которые, как он считает, свидетельствуют об общем ее регрессе. Так он подчеркивает, что время принципата было временем растущего отчуждения личности, связанного с процессом превращения гражданина полиса в подданного империи [34, 212—214], временем растущей духовной деформации при отпавлении человеком своих гражданских обязанностей, деформации, так ясно дающей себя знать, замечает Тойнби, «... в меланхолическом тоне дневника, принадлежавшего императору-стоику Марку Аврелию» [34, 217]. Как одно из основных проявлений духовного кризиса Тойнби по-прежнему рассматривает «арханзм», делая, акцент, в отличие от «Исследования», на культурных, а не социально-политических аспектах этого явления (поэтому в «Эллинизме» ему удастся более корректно интерпретировать мотивы некоторых социальных движений — братья Гракхи, например, рассматриваются им здесь не как «архансты», а как выразители интересов римского обезземеливающегося крестьянства [34, 184]).

Суть же кризиса интерпретируется Тойнби следующим образом: римская форма «человекопоклонства» — культ богини Ромы и бога Цезаря, насаждаемый «истэблишментом», была лишь чисто внешним заменителем потерпевшего крах преклонения перед «городом-государством». Принципат не смог ничем заполнить духовный вакуум, возникающий вследствие «надлома» цивилизации [34, 211].

Принципат, по Тойнби, — заключительный этап существования «эллинской» цивилизации. Конец династии Антонинов — это конец цивилизации, ее «генеральный надлом» [34, 217]. Вместе с этой династией сходит со сцены «городской средний класс», который составлял социальную опору принципата и, соответственно, был носителем официального «человекопоклоннического» культа. Императоры-«иллирийцы» восстанавливают лишь «универсальное государство», но не саму цивилизацию, подчеркивает историк [34, 218].

Примечательно, что, датируя окончательный крах «эллинской» цивилизации III в. н. э., Тойнби в своей книге не находит места для такой даты, как 476 г. — даты падения Западной Римской империи, которую обычно используют, чтобы обозначить «конец» античности. Заключительные главы «Эллинизма» посвящены не политической истории Поздней империи, а религиозным процессам, происходившим в недрах разлагающейся цивилизации и оставшегося на ее обломках «универсального государства».

«Духовное банкротство эллинизма дало шанс миссионерским религиям», — пишет Тойнби [34, 223]. Историк обращает внимание на то, что процесс возникновения альтернативных официозному «человекопоклонничеству» культов имел всеобщий характер. В «индийской провинции Эллинского мира», Кушанском царстве, этот процесс выразился в распространении буддизма, которому, как отмечает Тойнби, эллинская культура дала прекрасные художественные средства для самовыражения [34, 224]. В «сердце Эллинского мира» сначала — в массовом распространении восточных культов: поклонение Исиде, Кибеле, митранизм [34, 225]. Апогей этого процесса в подвластной Риму части «эллинизированной» ойкумены — возникновение и последующий триумф христианства.

Тойнби указывает, что христианство, будучи изначально детищем «сирийской» цивилизации, вобрало в себя целый ряд элементов «эллинской культуры». «Христианские верования были облечены в техническую терминологию эллинской философии» [34, 228], языками теологической литературы и литургий стали латынь и греческий [34, 250], институциональная организация христианства — сочетание локальной автономии христианских общин с общим главенством «универсальной церкви» — отражала политическую структуру Эллинского мира, объединенного «универсальным государством» [34, 228—229]. Как уже отмечалось, культурным влиянием «эллинской» цивилизации Тойнби объяснил и одну из стержневых идей христианства — идею воплощения в человеке.

«Однако, — подчеркивает историк, — с одним из эллинских институтов у христианства компромисса быть не могло. А именно — с поклонением коллектив-

ной человеческой мощи всемирного государства, олицетворенного богиней Ромой и богом Цезарем. Христианская церковь, успешно завоевывая души эллинов, постоянно находилась в состоянии войны с этой поздней, наиболее практически полезной, а потому и наиболее трудно преодолимой из всех следовавших одна за другой версий эллинского человекопоклонства (таких версий Тойнби выделяется три: культ города-государства, культ мудреца-философа — например, у стоиков, культ ойкуменической империи. — В. М.)» [34, 229].

Описывая длительный конфликт между империей с насаждаемым ею официальным культом и христианством, Тойнби подчеркивает историческую обусловленность победы последнего. Однако, настаивает историк, победа христианства вовсе не означала, что оно было причиной краха «эллинской» цивилизации и наиболее внушительного социально-политического ее института — Римской империи. «Если слово «смерть» можно использовать для того, чтобы обозначить исчезновение какого-либо института, то «смерть» эллинизма — это случай самоубийства, а не убийства..., — пишет Тойнби. — Еще христианство не стало официальной религией эллинского всемирного государства, еще варвары не создали своих государств на том месте, что прежде было землею эллинов, а эллинизм был уже мертв. И умер он вследствие неудачного ответа самих эллинов на вызов, с которым они столкнулись еще в пятом веке до н. э. После того как совершенная ими экономическая революция шестого века до н. э. сделала локальные общества Эллинского мира экономически взаимозависимыми, эллинам не удалось достичь политического единства, требуемого новыми экономическими обстоятельствами. Следствием этой неудачи были международные и гражданские войны, которые, протекая почти без передышек, опустошили Эллинский мир за четыре столетия от начала великой Афино-Пелопоннесской войны 431 г. до н. э. Мир и порядок были восстановлены, наконец, Августом. Однако конечный исход свидетельствует о том, что раны, нанесенные эллинизмом самому себе, были смертельными...» [34, 243—244].

Завершая книгу, Тойнби в очередной раз акцентирует ее современную направленность. «Эллинистическая цивилизация может быть сметена прорывом беспокой-

ного эллинского духа, который, будучи погребенным под христианским или исламским покровами этой цивилизации, отнюдь не исчез под ними, — пишет он. — Сегодня западнохристианский мир все еще переживает эффект одного такого необычайно насильственного прорыва, известного под названием «Ренессанс», который, начавшись в Италии, охватил сначала Запад, а затем — и остальные части мира в ходе недавнего всемирного процесса «вестернизации». В области искусств и наук влияние было усвоено и преодолено западными умами уже к концу семнадцатого века. В области политики оживление эллинского поклонения идеализированному локальному государству является ныне доминирующей религией Запада и быстро вестернизирующегося мира... Современный мир должен решительно изгнать этого демона, если хочет избежать судьбы, постигшей эллинского предшественника этого мира» [34, 252—253].

Давая общую оценку тойнбианской концепции античной истории, запечатленной в «Эллинизме», отметим, что «эллинская» цивилизация в изображении Тойнби — из числа тех, бесконечно удаленных от «винкельмановского» идеального образа, трагических ликов античности, которыми так богато западное антиковедение новейшего времени, подобно зеркалу отразившее заботы и тревоги XX столетия [63]. Тойнбианская концепция античности теснейшим образом связана со взглядами английского мыслителя на всемирную историю в целом и современный отрезок этой истории, в частности. Достоинства и недостатки «Эллинизма» суть достоинства и недостатки общего взгляда Тойнби на историю.

«Эллинизм» в полной мере отражает такую несомненно привлекательную особенность исторического мышления Тойнби, как глобальное видение исторического процесса, стремление к теоретическому синтезу, восприятие исторических явлений не в изоляции одно от другого, но в их взаимосвязи и взаимообусловленности. Античная история постоянно рассматривается Тойнби в контексте истории всемирной. В «Эллинизме» полностью преодолен греко-романоцентризм — производная европоцентризма применительно к античности. Рассматривая контакт между «эллинской» цивилизацией

и ее современницами, Тойнби трактует его как взаимообогащение, а не как «просвещение» эллинами «варварского» Востока.

Данная в «Эллинизме» интерпретация античной истории несколько более адекватно отражает эмпирическую действительность по сравнению с той схемой развития «эллинской» цивилизации, которая была зафиксирована в «Исследовании». В частности, для «Эллинизма» характерно относительно большее внимание к социально-экономической проблематике (заметим здесь, что страницы книги, посвященные социально-экономической истории Поздней Римской Республики и Ранней империи, представляют собой своего рода набросок к подробным социально-экономическим штудиям в соответствующих главах «Наследия Ганнибала»).

Однако идеалистическая концептуальная основа «Эллинизма» изначально регламентировала степень возможного сближения предпринимаемых Тойнби теоретических обобщений и исторической эмпирии. Тойнбианская интерпретация античности непосредственно связана с представлением английского мыслителя о трех стадиях религиозного развития как основном критерии общен исторического прогресса. Данное Тойнби определение «эллинизма» как «человекопоклонства», безусловно отражающее определенные особенности социальной психологии полисного коллектива, но само по себе без конкретизации явно недостаточное, и проводимый в пределах этого определения анализ ключевых моментов античной истории не могут быть приняты историком-марксистом. Столь же неприемлемо представление Тойнби о возможности принципиально отличного от того, что имел место в действительности, хода античной истории, начиная с V в. до н. э., в случае преодоления эллинами поклонения «городу-государству». Коренной недостаток построений Тойнби — растворение специфики феномена античности в системе абстрактных идеалистических категорий¹¹. Это — обратная сторона тойнбианского «универсализма». Один

¹¹ В этом плане построения Тойнби шли вразрез с отчетливо проявившейся в западном антиковедении уже в 50-е гг. тенденцией к концептуальному осмыслению специфики античного общества, одним из самых ярких проявлений которой стали незаурядные работы соотечественника Тойнби М. Финли.

из рецензентов «Эллинизма» не без сарказма заметил, что в глазах Тойнби «непростительным недостатком эллинов» было то, что они «не были ни буддистами, ни христианами» [180, 345]. И действительно, доля анти-историзма, содержащаяся в построениях Тойнби, довольно значительна. Уяснение же исторической специфики феномена античности, представляло бы, как это уже отмечалось нами, угрозу всей тойнбианской концепции всемирной истории и, в частности, решительно разрушало бы параллель между историей античной и историей современной. А ведь в значительной мере именно ради этой параллели и был написан «Эллинизм».

В рассмотренной тойнбианской концепции античной истории непосредственно обнаруживаются либерально-гуманистические основы мировоззрения мыслителя, что определило как достоинства интерпретации, так и ее слабости. «Эллинизм» достаточно отчетливо отражает сложность взаимоотношений основных постулатов мировоззрения Тойнби и исторической эмпирии. Позднейшая мировоззренческая эволюция британского историка в определяющей степени была обусловлена этой сложностью.

От «Пересмотра» к «Самопознанию». Эволюция взглядов Тойнби в 60-е гг.

На протяжении 60-х гг. мировоззрение Тойнби претерпело существенную эволюцию. Можно выделить следующие основные ее направления: 1) усиление критицизма в адрес западной цивилизации, рост скепсиса относительно ее духовных потенций; 2) все большая переориентация на восточные духовные традиции в поисках альтернативы кризисным тенденциям; 3) дальнейшая дехристианизация религиозной доктрины, сочетающаяся с известной секуляризацией мировоззрения вообще; 4) корректировка основных постулатов философии истории, приводящая к некоторому ослаблению ее идеалистического фундамента. В результате этой эволюции изменяется общее настроение работ Тойнби. Пессимистический тон написанных им в конце 60-х гг. мемуаров резко констатирует с общим оптимистиче-

ским настроением 12-го тома «Исследования Истории».

Рост критицизма Тойнби в адрес западной цивилизации замечен уже в известной его работе начала 60-х гг. «Америка и всемирная революция», посвященной современному лидеру этой цивилизации — США. Подробный анализ этого сочинения английского историка содержится в монографии Ю. Н. Семенова [140, 140—149], поэтому мы ограничимся лишь выделением самых существенных черт книги.

Прежде всего, в данной работе Тойнби со всей определенностью констатирует, что основной целью политики США является ныне консервация существующих в мире отношений социального неравенства. «Америка сегодня — лидер мирового контрреволюционного движения в защиту власть имущих, — пишет Тойнби. — Она сейчас находится в той ситуации, в которой некогда находился Рим. Рим постоянно поддерживал богатых против бедных во всех обществах, находившихся под его покровительством. А так как бедных было всегда больше, чем богатых, политика Рима вела к неравенству, несправедливости, наименьшему счастью большинства» [15, 92—93]¹². Отмечая, что идеологической уста-

¹² Написанная в начале 60-х гг., когда в Белом Доме находился Кеннеди, которому Тойнби симпатизировал, эта книга еще содержит много рассуждений относительно возможного «морального возрождения» Америки, возвращения ее на принадлежавшие ей, по мнению английского историка, изначально позиции лидера мирового революционного движения. Ю. Н. Семенов отмечает определенное сходство между этими построениями Тойнби и официальной версией американской войны за независимость, пропагандировавшейся в США в связи с двухсотлетним юбилеем последней [140, 145]. В дальнейшем — и здесь большую роль сыграла война во Вьетнаме — критика Тойнби в адрес США становится все более резкой. В 1967 г. Тойнби писал, что, боясь коммунизма, «...США не могут допустить даже, чтобы своим ходом (без американской интервенции против нее) шла революция либеральная. В конечном счете, если США не будут демократией, в которой проблемы обсуждаются свободно и откровенно, а воля администрации не является законом, они могут стать проводником меттерниханской политики всемирных репрессий, политики, которую ненавидел американский народ, когда она практиковалась самим Меттернихом. Такая политика губительна. По своей своей природе она должна рано или поздно провалиться, о чем свидетельствует опыт самого Меттерниха. Меттерниханская политика состоит в том, чтобы остановить изменения, а их остановить нельзя, ибо изменение — синоним жизни» [36, 23—24]. Еще два года спустя, комментируя события в Индокитае, Тойнби сделал вполне однозначный вывод о подчине-

новой политики США является антикоммунизм, Тойнби указывает на недальновидность возведения антикоммунизма в политический принцип — прямым следствием этого было в свое время, как он подчеркивает, невнимание Запада к фашистской агрессии [15, 96]. Кстати, что немаловажно, историком специально оговаривается социальная заданность антикоммунистических настроений. «Богатые люди не только в Соединенных Штатах, но и повсеместно, по-моему, воспринимают коммунизм через призму слишком уж личных интересов, — пишет он. — Они видят в коммунизме угрозу собственным карманам... Это поразительно, ибо среди различных опасностей, которым мы подвергаемся в наше время, потерять собственность — не самое страшное» [15, 94—95].

Сохраняя и в это время антипатию к коммунизму как к одной из господствующих в современном мире идеологий «человекопоклонства», Тойнби все-таки вынужден констатировать наличие в несимпатичной ему идеологии определенного гуманистического содержания: «Коммунизм, — отмечает историк, — имеет в себе элемент универсализма. Он исходит из принципа социальной справедливости для той большей части человечества, которая прежде не получала законной доли в благах цивилизации» [15, 96]. Впрочем, замечание это сделано Тойнби в рамках очередного сопоставления коммунизма с нацизмом, каковое, конечно же, говорит само за себя. Признавая законность и необходимость постановки социальных проблем, Тойнби однако постоянно обвиняет коммунистическую идеологию в невнимании к человеческой личности [22, 625—626].

В работах начала 60-х гг. английский мыслитель продолжает подчеркивать свою приверженность общим принципам либерализма. Либерализм — «...это дар (человечеству. — В. М.), которым Запад может гордиться

нии современной Америки духу милитаризма. Даже если Соединенные Штаты и преодолеют эту болезнь, констатировал Тойнби, «...образ Америки в глазах Мира уже никогда не будет таким, каким он был прежде (до войны во Вьетнаме. — В. М.)» [30, 239]. Наконец, в одной из поздних своих работ грустную мысль о нежелании людей учиться у истории Тойнби иллюстрировал именно примером действий США в Индокитае (американцы проигнорировали имевшийся уже неудачный французский опыт на этот счет) [60, 48].

ся», — настаивает он [40, 3]. Однако для Тойнби становится все более проблематичным, способна ли сама западная цивилизация строить собственное будущее, руководствуясь либеральными ценностями. Тойнби пишет, что одна из центральных идей либерализма — идея парламентарного правления — проходит ныне испытание не только на Востоке, где она, кстати, уже принципиально отвергнута рядом стран, в частности, Россией и Китаем [53, 51—55], но и на самом Западе. Угрозу институту парламентской демократии представляют, по мнению историка, сами технологические достижения западной цивилизации в новейшее время. Развитие технологии, рассуждает Тойнби, привело к чрезвычайному усложнению сферы политических отношений; профессионализации, а отсюда — бюрократизации политики. Поэтому общественный контроль над политикой все более превращается в иллюзию, с горечью заключает он [53, 64—66].

Свои тревожные мысли о проблематичности судеб либерализма на Западе Тойнби подкрепляет ссылкой на западную историю. История эта свидетельствует о том, что со времени своего появления либерализм всегда испытывал у себя на родине достаточно сильную конкуренцию со стороны «человекопоклоннических идеологий». События же новейшего времени заставляют все более сомневаться, что конечная победа в этой конкурентной борьбе останется за либерализмом [40, 4]. «Запад подобен Янусу, — заключает приведенное рассуждение английский историк. — Двуликость эта — конфликт в его духе между двумя несовместимыми мировоззрениями и системами ценностей (либерализмом и его конкурентами. — В. М.). Данная истина заставляет содрогаться западных либералов. Нам самим трудно ей что-либо противопоставить. Однако это в силах великого незападного большинства человечества» [40, 5]. Сама эта апелляция западного либерала к «незападному большинству человечества» в поисках поддержки либерализму представляется в высшей мере примечательной и симптоматичной. Ведь она — яркое свидетельство того, что в рамках цивилизации, его взрастившей, либерализм, по мнению Тойнби, надежной поддержки уже не имеет.

Упования Тойнби на Восток подкреплялись, главным образом, опытом Индии, «бастиона парламентской демократии в Азии» [40, 42]. Обращаясь вслед за Дж. Неру в курсе лекций, посвященном памяти М. Азада, к индийской аудитории, Тойнби говорил: «Вы... дали высокую оценку либерализму, когда приняли крупнейшее со времени достижения вами политической независимости решение: вы предпочли усвоить демократическую, парламентарную, конституционную западную систему самоуправления» [40, 4].

К индийской же традиции Тойнби обращается в поисках духовной основы для мирного объединения человечества, каковое он по-прежнему считает первоочередной задачей. В это время все больше выявляется негативное отношение мыслителя к собственной религиозной традиции Запада. «...Христианство представляет собой контраст религиям и философиям индийского происхождения: оно в целом интеллектуально замкнуто и эмоционально нетерпимо, — пишет историк. — ...Нетерпимость объединяет христианство, ислам, иудаизм и зороастризм с современными западными идеологиями, которые расцвели в постхристианской среде: я имею в виду фашизм, нацизм, коммунизм...» [40, 57].

Ценность индийской культурной традиции для современного мира как раз и заключается, по Тойнби, в присущей этой традиции интеллектуальной терпимости [40, 55]. «Интеллектуальная терпимость индуизма, — замечает историк, — делает индуизм кандидатом *par excellence* на роль религии мирного сосуществования» [53, 49].

В этом контексте вполне логична та апологетическая оценка, которую дает английский мыслитель в начале 60-х гг. деятельности М. Ганди — искомому образцу политической практики, вдохновляемой идеей ненасилия и имевшей одним из следствий построение в Индии «парламентарной демократии». Спасителем человечества, — настаивает Тойнби, — «может стать тот, чья власть духовна. Нужно изо всех сил уповать именно на такого спасителя. Основания для надежды дает недавняя карьера человека великой души, человека, которого по прошествии времени возможно будут ставить выше всех его современников... Если бы Ганди прожил подольше, он мог бы сделать для всего мира что-нибудь

вроде сделанного им для седьмой части обитателей этого мира. Однако Махатма Ганди может сыграть свою роль и посмертно. Это был бы не первый случай, когда насильственная смерть, вызванная служением благородной цели, делает духовную власть посмертно неодолимой... Принцип ненасилия, который проводился в жизнь Ганди, его тактика достижения весомых политических результатов ненасильственными средствами отлично отвечают нуждам человечества в атомный век» [53, 72—73].

Таким образом, социально-политическая доктрина, сформулированная Тойнби в конце 40—начале 50-х гг., десятью годами позже, в общем сохранила основные свои контуры. В это время Тойнби по-прежнему проповедует необходимость мирного объединения человечества, критикует насилие во всех его формах, остается приверженцем парламентской демократии как наилучшей формы общественного устройства. Однако работы этого времени свидетельствуют также о возрастании неверия Тойнби в силы собственной цивилизации, в то, что современный Запад сможет внести свой вклад в дело духовного обновления человечества. Поэтому социально-политическая утопия Тойнби, сохраняя основные свои черты, приобретает вместе с тем все более отчетливый «восточный» акцент¹³.

Духовно ориентируясь на Восток, Тойнби, как известно, разделял увеличение значительной части западной

¹³ К любопытным результатам приводят «восточные симпатии» Тойнби, будучи обращенными в античность. Так, в «Пересмотре» встречаем следующую примечательную тираду: «Когда западный эллинист пытается сделать эллинам сомнительный комплимент, включая их вместе с собой в круг детей света по контрасту с находящимися во тьме «казнатами», я встаю против этой попытки превратить эллинов в партнеров Запада по дарованной им самому себе уникальности. Я тогда нахожу себя с Дарием против ионян и с Ксерксом против Эллинского союза» [22, 635]. Контраст приведенного высказывания Тойнби с «вестернизаторским» пафосом его же эссе «Александр и Эллинизм», написанного сорока годами ранее, симптоматичен. Любопытную трансформацию переживает в 60-е гг. и сам сюжет об Александре в интерпретации Тойнби. Упомянувшаяся выше эссе «Если бы Александр не умер тогда» — безусловно, апология всемирного объединения. Однако в высшей степени примечательно, что Александр и предводительствуемые им эллины рассматриваются здесь лишь как создатели политической основы объединения. Роль же культурного фундамента всемирного государства выполняет буддизм [42а, 472—474].

интеллигенции, которая обращалась к восточным учениям для того, чтобы преодолеть ощущение социального дискомфорта, вызванное современным состоянием западной цивилизации. Не подвергая сомнению общую гуманистическую направленность этих исканий, констатируя несомненную плодотворность их в области культуры¹⁴, следует отметить глубокую их утопичность как социальной программы в том случае, когда они претендуют на такую роль. И построения Тойнби не являются в этом смысле исключением¹⁵.

Представляется, что социально-политическая доктрина, сформулированная Тойнби в работах начала 60-х гг., свидетельствует об определенном увеличении разрыва между основными ценностями его мировоззрения, по сути — либеральными, и дальнейшим углублением критицизма в адрес западной цивилизации, уменьшением веры в ее силы. Этот разрыв тем более представлял угрозу самим основам мировоззрения мыслителя, что в 12-м томе «Исследования» содержался ряд констатаций, которые свидетельствовали об известном ослаблении под напором эмпирии философско-исторического обоснования тойнбианских социальных идеалов.

По большинству параметров 12-й том «Исследования» примыкает к предыдущим и коррективы, вносимые «Пересмотром» в концепцию всемирной истории, по большей части имеют своей целью сохранить ядро этой

¹⁴ ...Восточная эстетика, особенно в последние десятилетия, во многом определяет характер западного искусства и литературы», — определенно утверждает в своей известной книге, посвященной влиянию «чань» на современную западную культуру, Е. В. Завадская [92, 3].

¹⁵ Нельзя, разумеется, отрицать сам факт проникновения в «восточные» страны по мере их «вестернизации» либеральных ценностей. Наличие в этих странах определенных социальных слоев, могущих адаптировать и адаптирующих либерализм, не вызывает сомнения. Однако трансформация, которой подвергаются либеральные ценности по мере усвоения их на «Востоке», подчас заходит весьма и весьма далеко (небезынтересные свидетельства на этот счет в статье Е. Б. Рашковского [136]). Кроме того, представляется довольно проблематичной устойчивость «незападных» форм либерального сознания (не являющихся для «Востока» «почвенными») перед лицом всевозможных социальных катаклизмов. Главное же, вне зависимости от того, как сложатся судьбы либерализма на «Востоке», представляется в высшей степени сомнительным, чтобы восточные культурные инъекции сыграли сколько-нибудь существенную роль в судьбах либерализма на Западе.

концепции. Однако некоторые из этих коррективов в конечном счете представляли собой, как нам кажется, не модификацию концепции, а удар по ней.

Так, в 12-м томе Тойнби писал о чрезмерно резкой грани, проведенной им ранее между элитой и неэлитой, между меньшинством «творческим» и меньшинством «доминирующим» [22, 305—306], между «цивилизацией» и «примитивным обществом» [22, 604—605]. Как уже отмечалось, отказывается Тойнби здесь и от своей концепции «застывших цивилизаций». Кроме того, что очень важно, историк зафиксировал в «Пересмотре» недооценку им в предыдущих томах роли насилия в жизни общества, сопроводив, правда, эту констатацию оговоркой относительно сохранения веры в возможность и необходимость духовного воздействия [22, 616—617]. Все эти наблюдения Тойнби, справедливые сами по себе, расшатывали идеалистический фундамент его философии истории и мировоззрения в целом.

И. С. Кон трактует философскую основу построений Тойнби как «сплав двух идеалистических традиций»: английского позитивизма, с одной стороны, и немецкой спекулятивной философии — с другой. Анализируя рассуждения Тойнби в «Пересмотре», он делает вывод о том, что в этой работе усилена «позитивистская» составляющая воззрений английского мыслителя, а потому несколько ослаблены детерминистические мотивы его концепции [103, 182].

Выше уже не раз отмечалось, что для автора «Исследования» вообще была характерна установка на сочетание в своих построениях элементов детерминизма с представлением о свободе воли. «Пересмотр» создавался Тойнби в ответ на критику со стороны западной гуманитарной науки. Одним из основных мотивов этой критики было обвинение Тойнби в фатализме. Доказывая несправедливость этого обвинения, английский историк в 12-м томе «Исследования» обратил внимание на «антифаталистические» аспекты своей концепции. Именно на этих рассуждениях Тойнби и основывается приведенный вывод советского философа.

Следует однако отметить, что содержащееся в «Пересмотре» обоснование свободы воли (сопровожаемое соответствующими методологическими выводами) в общем не содержит ничего принципиально нового по

сравнению, например, с разделом «Закон и Свобода в Истории», входящим в 9-й том «Исследования». А вот те моменты построений Тойнби в 12-м томе, о которых говорилось выше, свидетельствуют, пожалуй, как раз напротив об определенном усилении здесь мотивов детерминистических. Во всяком случае то обоснование, которое давал английский мыслитель свободе индивида в истории, основывалось как раз на резком противопоставлении «цивилизации» — «примитивному обществу», цивилизации развивающейся — цивилизации «застывшей», элиты — неэлите, на представлении об истинном историческом творчестве как творчестве духовном, а потому — исключительно ненасильственным. Введенные же в «Пересмотре» оговорки расшатывали эти представления, а значит, ослабляли и стержневую в философии истории Тойнби концепцию свободы индивида¹⁶. Возможно, что это обстоятельство и не осознавалось вполне английским историком в то время, когда он работал над 12-м томом «Исследования». Однако с точки зрения дальнейшей мировоззренческой эволюции Тойнби оно представляется весьма существенным.

Любопытны также оценки, данные Тойнби в «Пересмотре» своим религиозным воззрением. Он называет себя здесь «экс-верующим» [22, 75], «религиозным агностиком» или «транс-рационалистом» [22, 313—314]. Суть этой позиции заключается, по его словам, в попытке достижения определенного компромисса между строго рационалистическим и теологическим взглядами на мир. Верующий уступает рационалисту, переставая вмешивать трансцендентное в вопросы познания, а рационалист верующему, признавая принципиальную неполноту любой системы рациональных законов применительно к человеческому бытию [22, 71—75, 313—314]. Стремление к компромиссу между рационализмом

¹⁶ Косвенным свидетельством усиления детерминистических мотивов в 12-м томе «Исследования» является также то обстоятельство, что в пропагандируемой на его страницах «эллин-синской» модели цивилизации [22, 197—210] по сравнению с традиционной «эллинской» несколько большая роль отводится экономическому фактору. Это, впрочем, не делает более позднюю модель менее произвольной. Достаточно сказать, что она подразумевает объясняемое экономическими потребностями чередование практически неограниченного количества «универсальных государств» с момента установления и последующего краха первого из них и может объединять, таким образом, историю уже нескольких цивилизаций.

и теологией было всегда присуще Тойнби. При всем том подобные оценки, довольно жестко ограничивающие сферу теологического, для его более ранних работ не характерны. Они свидетельствуют, на наш взгляд, об определенном ослаблении позиций теологии в его взглядах, а значит опять-таки об ослаблении идеалистических основ мировоззрения Тойнби.

Можно сказать, что «Пересмотр» уже содержит в себе определенные предпосылки мировоззренческого кризиса, постигшего английского мыслителя десятилетием позже. Впрочем, в самом 12-м томе (как и работах, написанных Тойнби 4—5 лет спустя¹⁷) эти предпосылки еще не реализовались. По своему основному настроению «Пересмотр» — работа оптимистическая. В начале 60-х гг. Тойнби по-прежнему уповает на возможность свободного и разумного выбора человечеством своей дальнейшей судьбы. Примечательно, что, обсуждая на страницах 12-го тома два возможных пути предотвращения всеобщего ядерного самоубийства — путь искусственного «улучшения» человеческой психики, следуя которым, люди уподобились бы социальным насекомым, и путь самовоспитания, «духовной революции», в результате которой каждый человек осознал бы

¹⁷ Наиболее значительной из них с общетеоретической точки зрения является книга «Перемены и Привычки. Вызов Нашего Времени», подробно проанализированная Ю. Н. Семеновым [140, 149—166]. Мы же относительно этой работы Тойнби заметим лишь следующее. 1. Это второй после «Исследования Истории» опыт обобщения всемирной истории в целом (хотя, конечно же, по своему масштабу эта книга с «Исследованием» несопоставима). 2. Сам факт выхода книги в свет свидетельствует о том, что Тойнби осознавал необходимость дальнейшей модификации своих взглядов на всемирную историю даже после написания им «Пересмотра». 3. Несмотря на явную свою концептуальную близость к «Исследованию», эта работа вносит по сравнению с ним и нечто новое. Таким «новым» является прежде всего окончательное перемещение внимания Тойнби на диахронные процессы в истории — и в этой связи значительно меньшее по сравнению с «Исследованием» место, которое уделяется здесь цивилизационному членению исторического процесса. 4. В этой книге нашел свое выражение также рост интереса Тойнби к экологической проблематике. Надо сказать, что экологическая «составляющая» сочинений Тойнби, начиная с середины 60-х гг., будет непрерывно возрастать, что в значительной степени определит основные тенденции мировоззренческой эволюции мыслителя. 5. Книга проникнута верой в то, что человечество сумеет отрешиться от дурных «привычек», преодолеть разъединяющие его тенденции.

себя членом всеобщего братства людей, Тойнби не просто отдает предпочтение второму, но и указывает на сохранение у человечества определенного духовного потенциала, делающего этот путь возможным [22, 564—572].

Однако оптимистические прогнозы Тойнби, его упования на близость «духовной революции», которая объединит человечество, не оправдались и в 60-е гг. Не сбылись надежды мыслителя на скорое ослабление идейно-политической конфронтации двух систем, которая по-прежнему постоянно грозила вылиться в конфронтацию военную. Продолжались вспышки насилия и геноцида в «вестернизированных» обществах, чему не было препятствием, зачастую вполне «парламентарное», государственное устройство этих обществ. Очередным симптомом внутреннего нездоровья западной цивилизации стали в конце 60 — начале 70-х гг. молодежные «контркультурные» выступления. Наконец, все более острым становился вопрос об ответственности, грозящей «технотронному» обществу, за длившееся веками насилие над природой. Все эти не располагавшие к оптимизму обстоятельства нашли свое отражение в работах Тойнби конца 60 — начала 70-х гг.

Книги его воспоминаний — «Встречи» (1967 г.) и «Самопознание» (1969 г.) — свидетельствуют о нарастании у мыслителя пессимистических настроений. Одна из центральных тем «Встреч» — поединок человека с безличной судьбой, поединок, в большинстве случаев оканчивающийся поражением человека [I, 221—227, 296—301]. Свои воспоминания о встречах с Дж. Неру Тойнби завершает такими словами: «Это так по-человечески — восставать против ограничений, накладываемых нашей человеческой природой, против смерти, против разрушения, против усталости. И потому столь по-человечески — ликовать, когда встречаешь человека, которому вроде бы удалось покорить Судьбу. Победа героя принадлежит не только ему. Это общая победа человечества. Увы! Наше ликование куплено дорогой ценой. Цена эта — трагическое зрелище конечного триумфа Судьбы. — «От Судьбы не уйдешь...» И рано или поздно каждый человек вынужден склониться перед этим противником. Последний раз встретившись с м-ром Неру, я обнаружил, что его, прежде жизнерадостный,

дух надломлен. Неру тоже не смог одолеть Судьбу. Его победы оказались иллюзией. Противник только оттягивал время для того, чтобы нанести решающий удар. Когда судьба в конце концов повергает человека необычайного духовного уровня, то она дает урок всем нам...» [11, 300—301]. Е. Б. Рашковский, комментируя приведенный отрывок, замечает: «Рыцарский поединок с Судьбой здесь, разумеется, метафора. Но достоверность личного опыта, стоящего за этими строками, несомненна» [134, 152]. Продолжая эту мысль советского исследователя, отметим, что «Судьбою» для Тойнби стала сама историческая эмпирия (и такая ее часть; как современная действительность), не укладывавшаяся в рамки его идеалистических концепций, подвергавшая сомнению выношенные им утопические программы мироустройства и сделанные на основе этих программ прогнозы, размывавшая самый фундамент либеральной идеологии, которая определяла основные ценностные ориентации английского мыслителя.

Большая часть второй книги мемуаров Тойнби отводится его размышлениям над основными проблемами современности. Едва ли не центральный сюжет книги — экологический. Внешне в «Самопознании» Тойнби повторяет свой старый вывод о том, что технология и наука безличны и могут быть использованы как во зло человеку, так и во благо ему [30, 288]. Однако же все свое внимание Тойнби сосредоточивает на издержках технологического прогресса. И если прежде технологическая унификация мира при всех оговорках рассматривалась им все-таки как благо, как важнейшая предпосылка объединения человечества, то в «Самопознании» вполне отчетливо обрисован наиболее вероятный с учетом современных тенденций общественного развития (как их видел в это время Тойнби) вариант подобного объединения — предельно механизированный, крайне уродливый с экологической точки зрения, подавляющий и растворяющий индивида «Ойкуменополис» [30, 357—358]¹⁸. Ключевая фигура в размышлениях Тойнби

¹⁸ Проблема урбанизации посвящено написанное Тойнби в конце 60-х гг. и выдержанное в довольно пессимистических тонах исследование «Города в движении» (предисловие к нему датировано декабрем 1968 г.) [27]. Значимость экологической проблематики в трудах Тойнби этого времени можно проиллюстрировать также

о современной роли технологии и науки — упоминавшийся уже нами ранее «дядюшка Перси», химик по профессии, проповедовавший в начале века грядущую гармонизацию человеческой жизни в результате развития науки, а в 1914—1918 гг. занимавшийся усовершенствованием методов ведения химической войны [30, 297—305].

В «Самопознании» Тойнби впервые рассуждает о том, что по мере исторического развития человек «сменил одно рабство на другое»: освободившись из-под власти природы, подчинился власти технологии [30, 356—357]. Это заключение, к которому мы еще вернемся, поскольку оно станет одним из основных мотивов работ Тойнби 70-х гг., ставит под сомнение один из ключевых постулатов тойнбианской философии истории — постулат об освобождении человека в ходе истории.

Для «Самопознания» характерно усиление мотивов социального критицизма. В этой связи следует отметить, что Тойнби с симпатией пишет в книге о нараставшем тогда молодежном движении [30, 359].

Наиболее же существенным нам представляется то обстоятельство, что в «Самопознании» Тойнби впервые говорит (правда, еще достаточно осторожно) о собственном пессимизме в оценке перспектив человечества [30, 185—186].

Одним словом, эта книга, написанная на рубеже 60—70-х гг., свидетельствует об окончательном формировании основных предпосылок острого мировоззренческого кризиса, постигшего Тойнби в последние годы его жизни.

Последние работы Тойнби:

эрозия либерально-гуманистического мировоззрения.

Читая последние работы Тойнби¹⁹, порой сталкиваясь со знакомыми декларациями о вере мыслителя

тем обстоятельством, что свое знакомство с К. А. Докснадисом, теоретиком и практиком градостроения, пытающимся решить проблему гуманизации жизни современного города и восстановления его нормальных отношений с окружающей средой, Тойнби квалифицирует в «Самопознании» как свое «третье греческое образование» [30, 41—44].

¹⁹ Тойнби скончался 22 октября 1975 г. в возрасте 86 лет. До августа этого года (когда он перенес удар и был парализован) историк не прекращал регулярной и интенсивной работы [199, V].

в человеческий разум, в победу терпимости и любви над нетерпимостью и ненавистью, в неисключенную возможность «духовной революции». Но соответствуют ли эти декларации основной направленности мысли историка в 70-е гг.? Не реликты ли это, напоминающие читателю о временах, когда писалось «Исследование Истории», но увы, уже не предполагающие под собой никакой твердой основы? Вопросы эти вполне закономерны. Ибо анализ книг, созданных английским историком в последние годы жизни, дает, на наш взгляд, все основания говорить о кардинальном переломе в его мировоззрении, переломе, который нашел свое отражение и в его философии истории, и в социально-политической доктрине.

В 1974 г. Тойнби отмечал, что в конце жизни он «... определенно менее оптимистичен, чем был, когда работал над «Пересмотром» [60, 105]. Констатацией того печального обстоятельства, что «человечество в кризисе, таком же тяжелом, как и две мировые войны, и перспектива запутана» [37, 587] определяются все построения мыслителя в 70-е годы и его концепция всемирной истории, в частности.

Обратимся к книге «Человечество и Матерь Земля», представляющей собой последнюю попытку Тойнби обобщить опыт мировой истории (книга была опубликована уже после его смерти в 1976 г.)²⁰.

Уже в самом названии подчеркивается единство судеб человечества как собственно в его истории, так и в истории его взаимоотношений с окружающей средой. Говоря об организации материала в книге, следует отметить, что в развитие тенденции, зафиксированной работой «Перемены и Привычки», членение истории на цивилизации отходит здесь на второй план. Несколько глав книги специально посвящены взаимоотношениям

²⁰ Несмотря на свой немалый объем (более 600 страниц), эта книга представляет собой лишь эскиз всемирной истории, или, по характеристике самого Тойнби, — всемирную историю «с высоты птичьего полета» [37, XI]. По объему охваченного эмпирического материала эта работа с «Исследованием», конечно, несопоставима. Кроме того, она, безусловно, беднее концептуально. Вероятно, по этим причинам ее, насколько нам известно, проигнорировали специальные исторические журналы. Единственную относительно подробную рецензию на это сочинение Тойнби опубликовал в двух своих выпусках лондонский ежемесячник «Книги и авторы» [165].

человека с природой в различные исторические периоды. Весь этот заключительный очерк всемирной истории проникнут стремлением понять, как возникла такая ситуация, когда не только бытие человека в окружающей его среде, но и сама эта среда подвергаются опасности уничтожения. «Материальная сила человека возросла ныне до такой степени, — пишет Тойнби, — что может сделать биосферу необитаемой, и действительно, приведет к этому самоубийственному результату в обозримый период времени, если человеческое население земного шара не предпримет быстрых и решительных действий, дабы прекратить загрязнение и грабеж, которым подвергается биосфера по причине его близорукой жадности» [37, 9]. Закономерно, что неизмеримо большее в сравнении с «Исследованием» место отводится здесь изучению роли материального фактора в истории. Еще одна особенность книги: в отличие от «Исследования», где «примитивные общества» привлекались к анализу лишь в качестве контрастного материала как «негативные клише цивилизации» [140, 62]. Здесь Тойнби исследует доцивилизационный и цивилизационный этапы на равных правах. Причем трактовка взаимоотношений между этапами коренным образом отличается от той, что давалась в «Исследовании». Тойнби решительно отказывается от апологии цивилизации при ее сравнении с «примитивным обществом».

Как важнейшие вехи в истории человечества Тойнби трактует «технологические революции» доцивилизационного цивилизационного периодов. Развитие технологии рассматривается им в трех аспектах: экологическом, социальном, духовном. Во всех трех случаях выводы мыслителя относительно роли технологического прогресса далеки от оптимизма. «Разделение труда — это технологическое обстоятельство. Социальным следствием его был обмен продуктами различных отраслей, а это, в свою очередь, создало до сих пор нерешенную и возможно неразрешимую этическую проблему. На каком принципе должно основываться распределение всеобщего общественного продукта среди различных групп производителей? Всеобщий продукт — плод совместного труда всех членов общества, но их сравнительный вклад неравноценен по эффективности и значимости. Неравен-

ство очевидно... Изобретение металлургии посеяло семена классовой дифференциации и общественного конфликта» [37, 42—43].

Возникновение цивилизации несет с собой новые проблемы. «Классовая дифференциация, акцентированная топографической сегрегацией, — первое из социальных зол, бывших ценой зарождения цивилизации в Шумере. Вторым злом, имманентно присущим цивилизации, была война. А экономической причиной обоих зол было производство прибавочного продукта», — констатирует Тойнби [37, 54]. Технологические «победы» — причина соответствующих изменений в духовной сфере: человек перестает поклоняться силе природы и начинает поклоняться собственной коллективной мощи [37, 54—55]. Связь между технологическим прогрессом и религиозной эволюцией была выведена Тойнби гораздо раньше, но в 70-е гг. историк дает этой эволюции принципиально новую, однозначно пессимистическую оценку. В работе «Как выжить в будущем» он пишет: «Переориентация человеческого поклонения от природы к собственной коллективной мощи представляется мне величайшим духовным регрессом» [44, 64].

Естественно, что основной акцент Тойнби делает на негативных аспектах развития технологии в новое и новейшее время, когда «нашествие» автомобилей привело к невыносимому загрязнению воздуха в городах, изобретение авиации — к бомбежкам, полностью игнорирующим разницу между войсками и гражданским населением, а исследование структуры атома — к трагедии Хиросимы. [37, 583] ²¹.

Причины катастрофически неуправляемого развития технологии в новейшее время «поздний» Тойнби склонен усматривать в религиозном фундаменте западной цивилизации, рассматривая христианскую доктрину «плодитесь и размножайтесь» как лицензию на уничтожение природной среды. Причем критику с иудео-христианской традиции Тойнби в последние годы распространяет на монотеизм вообще, призывая к «религиозной контрреволюции», отказу от монотеизма в пользу

²¹ В поздних трудах Тойнби очень часты также рассуждения о невиданном отчуждении производителя в новейшее время, поработившего его производимым продуктом [44, 32].

пантеизма [9, 53; 44, 5; 54, 300]²². В отличие от «классической» религиозной концепции Тойнби, которая была связана с обоснованием его представлений о конечной «несводимости» индивидуального человеческого бытия к социальным и природным детерминаторам, его религиозные построения последних лет выполняют сугубо служебную по отношению к социуму, «регламентирующую» функцию.

Соображения относительно негативных последствий технологического прогресса встречались, конечно, и в более ранних работах Тойнби. Здесь они важны для нас не сами по себе, но как ключ к пониманию природы коренных изменений, произошедших в мировоззрении мыслителя в 70-е гг. В последних своих работах, нападая на технологический прогресс, Тойнби приходит к фактическому отрицанию прогресса вообще, к косвенному отрицанию цивилизации, ибо вплотную увязывает существование последней с развитием технологии. «Успехи человека в области достижения господства над природой, — утверждает он, — были куплены ценой подчинения себя искусственной, созданной самим человеком среде. Эта новая среда более (!) неблагоприятна, тиранична, психологически беспокойна, чем старая, и эта замена (среды. — В. М.) — одна из причин современных неустроенности, конфликта, насилия, всеобщей фрустрации» [44, 30].

Если в «Исследовании Истории» скачок в цивилизацию мыслился как ступень в освобождении человека из тисков природной детерминации, то в последних своих работах Тойнби приходит к выводу о том, что на протяжении истории человек из этих тисков попадает в новые, гораздо более жесткие, тиски детерминации социально-технологической. Закономерен вывод: «Если рассматривать последние 10 000 лет человеческой исто-

²² Отметим, что в своей критике религиозного базиса западной цивилизации как причины экологического кризиса Тойнби среди западных обществоведов не одинок. Так, например, английский медиевист и историк науки Л. Уайт также склонен возлагать ответственность за современную экологическую ситуацию на иудео-христианское учение о человеке как «Венце Творения», сверхприродном существе [208, 270—272]. Подобная интерпретация причин экологического кризиса и намечаемые в русле этой интерпретации программы его преодоления вызвали возражения советских ученых [116; 132; 139; 140].

рии с точки зрения возможной двухмиллиардной продолжительности жизни человечества, мы можем, пожалуй, сделать вывод, что для наших потомков было бы лучше, если бы человек,... достигнув неолитического уровня технологии, более в этой области не прогрессировал» [37, 44]. А поскольку приходится констатировать, что технологический прогресс все же имел место, то вывод этот звучит как эпитафия. Если «Исследование Истории» — апология цивилизации в сравнении ее с «примитивным обществом», то «Человечество и Матерь-Земля» — отходная по ней.

Теперь становится понятным зафиксированное нами ранее изменение в оценке историком религиозной эволюции: поклоняясь природе, человек поклоняется природной необходимости, но, порывая с природой и начиная поклоняться собственной коллективной мощи, человек подчиняется гораздо худшей форме необходимости (которая, впрочем, в рамках тойнбианского мировосприятия сущностно родственна первой — обе представляют в истории одно и то же начало Инь в противоположность свободному духовному порыву Ян), что с большей долей вероятности влечет его к самоуничтожению. Призывы «позднего» Тойнби к «религиозной контрреволюции», к возрождению «природопоклонства» знаменуют собой, в сущности, его отказ от концепции религиозного прогресса, разработанной в «Исследовании», где «природопоклонство», «человекопоклонство» и непосредственный контакт с «Абсолютной Духовной Реальностью» в рамках «высших религий» трактовались как три последовательные прогрессивные стадии в духовном развитии человечества.

Мировоззрение Тойнби проходит эволюцию «... от превознесения надприродности человеческого до своеобразной капитуляции человеческого перед идеей природной необходимости», — отмечает Е. Б. Рашковский [132, 186]. «Природа по-прежнему наша госпожа: за ней, а не за человеком последнее слово» [9, 53]. Это резюме английского мыслителя означает, в частности, что в его новой «материализованной» концепции фактически нет места для принимавшейся ранее за исходную посылку свободы человека. Это влечет за собой новые, весьма печальные, коррективы в мировоззрении Тойнби.

В книге «Как выжить в будущем» есть любопытный эпизод. Тойнби, описывая свой визит в Пакистан, рассказывает о знакомстве с неким политическим деятелем. Этот человек, пользуясь преступными средствами, пришел к власти. Находясь у власти и также не особенно стесняясь в выборе средств, он навел порядок на подчиненной ему территории. Тойнби вынужден констатировать, что в результате этих аморальных действий население данной территории стало жить лучше [44, 14].

Ранее, по Тойнби, единственно спасительным могло быть моральное действие, действие ненасильственное, действие в духе Христа, Ашоки, Ганди. Однако новая тойнбианская картина мира, подчиненного железным законам необходимости, ставит перед историком дилемму: ненасильственное действие в пределах морали не соответствует законам, которые управляют этим миром, а потому — бесполезно и; напротив, аморальное действие может принести полезные результаты. В мире необходимости приходится действовать средствами необходимости. Такова фактически новая установка Тойнби при разрешении основных проблем, стоящих перед современным человечеством. И в 70-е гг. насущной задачей современности Тойнби считал объединение человечества. Однако на возможность такого объединения, учитывая то обстоятельство, что «... национализм — по-прежнему самая мощная идеология в мире» [60, 108], он уже смотрит весьма скептически. «... В настоящее время любая попытка объединить мир политически закончилась бы не унификацией, но саморазрушением, — констатирует Тойнби. — Партизанская война, с одной стороны, ядерная — с другой, делают унификацию посредством военной силы невозможной. Однако же я не знаю в прошлом политического объединения — а ни одно из них не было всемирным, которое было бы достигнуто без использования силы... Греческая история заставляет меня сделать пессимистический вывод относительно возможности политического объединения в сегодняшнем мире. В то же время я знаю, что человечеству не выжить, если оно не достигнет политического единства в ближайшее время. Поэтому я пессимист в оценке перспектив человечества» [54, 245]. Содержащаяся далее оговорка относительно неисключенной возможности религиозного обновления человечества,

учитывая общий пессимистический контекст высказывания, не выглядит сколько-нибудь убедительной.

Впрочем, поздний Тойнби не отказывает человечеству полностью в возможности предотвратить грядущее самоуби́йство. И в высшей степени примечательно, каким именно образом он представляет себе реализацию этой возможности. В этом смысле интересна написанная им в 1970 г. для сборника «Великие современные идеи», вышедшего под эгидой Британской Энциклопедии, статья «Революционное изменение» [42]. Статья посвящена проблеме социальной революции, ее места в прошлом и настоящем, возможной роли в будущем. В ней мы встречаем много рассуждений, знакомых по прежним сочинениям Тойнби: о предпочтительности эволюционных изменений по сравнению с революционными, о «моральных издержках» революции [42, 5]. Есть и парафраз из Токвиля: мысль о том, что в истории революций слишком часты случаи, когда, вопреки субъективным устремлениям революционных лидеров, плодом насильственных изменений становится очередное возрождение «старого порядка», пусть и под другим названием [42, 8]. Однако по своей основной идее эта статья коренным образом отличается от того, что писал Тойнби о революции прежде. Во-первых, здесь содержится вполне определенное признание объективной обусловленности революции самой сутью исторического процесса: революция — форма изменения, а изменение как таковое предотвратить невозможно [42, 25—26]. Во-вторых, и это, пожалуй, основное, Тойнби делает вывод о том, что по мере ускорения темпов исторического процесса роль революции возрастала, возрастает и будет возрастать впредь, а возможность нахождения мирного пути развития становилась и становится все более проблематичной [42, 19].

Знаменательно рассуждение, завершающее статью, в котором Тойнби по сути дела отвергается проповедуемая им ранее возможность ненасильственного решения проблем сегодняшнего мира, а революция и возникающий как ее неизбежное (по Тойнби) следствие авторитарный режим рассматриваются фактически как единственный реальный выход из создавшегося положения. «Какой долей свободы должны пожертвовать мы в наши дни, дабы избежать катастрофы, нам угрожаю-

шей? — рассуждает Тойнби. — Катастрофы, которая может принять любую форму. Не говоря уже о риске ядерной или бактериологической войны, существует ведь еще риск возникновения массового психоза вследствие скопления быстрорастущего населения в городах, где условия жизни становятся все более и более неестественными. Без сомнения, нам нужна передышка с тем, чтобы государственные деятели и специалисты имели возможность предотвратить эти страшные опасности. Неужели единственный выход — революция, которая, отрицая самое себя, возвестит приход к власти авторитарного режима? Любо́й человек, находящийся в здравом уме, предпочел бы эволюционное, а не революционное решение человеческих проблем. Но эволюция — процесс, требующий времени. А осталось ли необходимое время у нас в условиях акселерации темпов изменения человеческих отношений?» [42, 27].

«Необходимого времени не осталось», — такой ответ, как нам кажется, вытекает из контекста настоящей статьи Тойнби и других его работ 70-х гг. В книге «Как выжить в будущем» Тойнби предрекает грядущее пришествие «бравого нового мира» уже вполне определено. Только всемирное авторитарное правительство правого или левого толка (последнему отдается предпочтение) может, согласно «умозаключениям «позднего» Тойнби, спасти человечество от гибели²³. «... Я полагаю, есть реальная возможность того, что в следующей главе всемирной истории нам придется обеспечивать себе выживание ценой подчинения авторитарному правительству» [44, 82]; «... Я могу представить мир, собранный воедино и предохраняемый от войн в 2000 году ужасной тиранической диктатурой, которая не установится перед убийством или пыткой того, кто, по ее мнению, представляет угрозу ее беспрекословному авторитету... Оглядываясь на социальную историю прошлых веков, я с ужасом вынужден сделать вывод о том, что в современном состоянии мира установление всемирной диктатуры типа Аккадской, Персидской, Римской, Китайской империй — наиболее вероятная перспектива» [44, 113].

²³ Примечательно, что социально-политическая доктрина, проповедуемая Тойнби в этой работе, ассоциировалась у тех, кто ее рецензировал с именами Платона [193, 340] и Гоббса [176, 306].

Реестр подобных выписок из поздних сочинений Тойнби легко приумножить. Правда, подчас он склонен делать робкие оговорки относительно своих надежд на «невечность» будущей диктатуры, на возможность ее трансформации [44, 118]. Наивность такого рода надежд очевидна. В свое время весьма трезво по этому поводу высказывался К. Ясперс: «...Все, что нам известно о террористическом господстве с характерным для него тотальным планированием и бюрократией, свидетельствует о принципиальной невозможности остановить эту почти автоматически самосохраняющуюся машину, которая перемалывает всё то, что восстает против нее изнутри... Подобное господство не может быть сломлено, так же как не может быть сломлена силами заключенных власть тюремной администрации» [160, 2, 99—100]. Думается, что в глубине души поздний Тойнби и сам не очень-то верил в возможность какого бы то ни было «перерождения» нарисованного им тоталитарного общества, применяющего и методы интенсивной идеологической обработки (например, фабрикующей утопии, в которых идеализируются диктатуры прошлого [44, 83]), и, учитывая развитие науки, — прямое вмешательство в ход биологической эволюции человека, генную инженерию [44, 114].

Картина будущего, нарисованная Тойнби в последних работах, разумеется, не нова. Масса вариаций на эту тему содержится в многочисленных западных антиутопиях, на самые известные из которых («Бравый новый мир» Хаксли и «1984» Орвелла) Тойнби нередко ссылается. Отметим также, что критики [133, 175; 213, 84] указывали на ложность самой альтернативы, сформулированной Тойнби: либо ядерная война и экологическая катастрофа, либо тоталитарная диктатура, на недооценку «поздним» Тойнби тех сил, которые могли бы воспрепятствовать глобальной катастрофе. Для нас важен прежде всего сам факт появления подобной социально-политической доктрины в трудах Тойнби, непонимания им того очевидного обстоятельства, что всемирная тоталитарная диктатура — не менее жуткий конец для истории, чем ядерная война. Эта доктрина — яркое свидетельство общего кризиса либерально-гуманистического мировоззрения английского мыслителя.

Именно в таком контексте следует рассматривать, на наш взгляд, многочисленные «социалистические» декларации позднего Тойнби, не сопровождающиеся, кстати, сколько-нибудь существенным изменением его отношения к марксизму²⁴. Действительно, в его поздних работах критика западной цивилизации гораздо более радикальна, чем когда бы то ни было, что, очевидно, отражает общий процесс «полевления» значительных слоев западной интеллигенции в период массовых молодежных выступлений конца 60 — начала 70-х гг.²⁵ Отрицательно оценивается им сама экономическая основа этой цивилизации. Негативно относясь к возможности объединения мира богатым меньшинством в целях эксплуатации бедного большинства [44, 66], Тойнби в переведенном на русский язык эссе «Человечество в осадном положении» пишет о необходимости проведения в будущем всемирном государстве таких мероприятий, как национализация промышленности, регламентация доходов [10]. Но на первом плане для Тойнби стоят здесь соображения не социальной справедливости, а социальной регламентации, социальной дисциплины²⁶. «Социализм» «позднего» Тойнби связан не с верой в человека, а с глубоким неверием в него. И потому вывод, сделанный Ю. Н. Семеновым о том, что «... Тойнби в последний период жизни (выделено нами. — В. М.)... может рассматриваться как продолжатель линии крупнейших всемирно известных гуманистов XX века, ставивших во главу угла родовые интересы челове-

²⁴ В поздних своих работах он по-прежнему обвиняет марксистскую идеологию в невнимании к личности человека [60, 63—64].

²⁵ Как свидетельствует Э. Р. Норман, автор фундаментального исследования «Церковь и общество в Англии. 1770—1970», «левые» настроения охватили в это время даже определенную часть англиканской церковной иерархии. В книге приводится любопытный отрывок из выступления одного англиканского епископа перед кембрижскими студентами в 1968 г.: «Большинство ныне ничего не значит. Общественное мнение живо, ибо навязывается теми, в чьих руках средства информации. Реальная ситуация будет изменена не посредством баллотировочной корзины... Единственная надежда — революционная элита» [202, 465].

²⁶ В. Г. Афанасьев определенно квалифицирует будущее общество, изображенное Тойнби в данном эссе, как «казарменный коммунизм» [71]. Глубокая характеристика «казарменного коммунизма» дана К. Марксом в «Экономическо-философских рукописях» [1, 114—115].

чества» [140, 192], на наш взгляд, неправомерен. Ибо последние работы Тойнби, напротив, свидетельствуют о глубоком кризисе, который переживают его бывшие гуманистические идеалы. Некритическая в целом апелляция к «новым левым» [44, 19—22], положительная оценка китайской «культурной революции» как антибюрократического движения [60, 93] и в особенности казарменно-тоталитарный характер будущего общества, изображаемого в качестве единственной альтернативы ядерному (экологическому) самоубийству человечества,— все это, к сожалению, свидетельствует даже не просто о мировоззренческом кризисе и утрате идеалов, но и о недостатке обыкновенного политического здравомыслия, характерного для прежних книг Тойнби, в которых мыслителю удалось преодолеть столь многие искушения, предложенные XX в.

В соответствии с общей эволюцией взглядов Тойнби меняется и его представление о роли историка в жизни общества. Коль скоро развитие, вернее, деградация, человеческого общества детерминировано железными законами, а возможность рационального, духовного воздействия на историю практически сведена к нулю, то под сомнение ставится и социальная функция исторической науки: «Люди время от времени учились у истории... но, вполне реальная вещь, имея представление об уроках, которые приходилось получать у истории, мы можем игнорировать эту информацию. Подобно алкоголикам или наркоманам мы знаем, что идем к гибели, но привычка держит нас в своих объятиях» [60, 68]. Для мыслителя, который всю свою жизнь стремился к обобщению исторического опыта и страстно проповедовал возможность извлечения уроков из прошлого,— вывод печальный.

Можно спорить относительно закономерности того перелома, который претерпевает мировоззрение Тойнби в последние годы его жизни. Однако сам факт этого перелома не вызывает сомнения. Констатация поздним Тойнби собственного пессимизма — свидетельство трагического осознания английским мыслителем утраты былых идеалов, свидетельство острой неприязни к открывшейся вдруг «детерминистической» картине мира. Отказ Тойнби от стержневого постулата своей философ-

ско-исторической системы, несомненно связанного с идеалистическим (первоначально-христианским) фундаментом его воззрений — либерально-гуманистической концепции человека, наделенного свободой рационального выбора и освобождающегося по мере исторического развития, — знаменует собой крах этой системы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Можно с уверенностью сказать, что наследие Тойнби не раз еще будет предметом критического обсуждения и анализа. Смелость мысли, уникально широкий круг охваченной эмпирии — все это обеспечит заинтересованное внимание еще не одного поколения историков к «Исследованию Истории» и другим трудам английского мыслителя.

Видимо, временная дистанция, отделяющая современного читателя от Тойнби, пока еще слишком велика для того, чтобы вынести окончательное суждение о месте его работ в панораме исторической мысли XX столетия. Однако уже сейчас можно с уверенностью утверждать, что книги Тойнби стали важной вехой в истории буржуазного историзма и общественного сознания в целом, будучи наиболее развернутой в новейшее время попыткой буржуазного историзма дать целостное осмысление истории. Отношение к тойнбианскому синтезу в западной исторической литературе, с одной стороны, эволюция историко-теоретических представлений самого мыслителя — с другой, все это есть и будет впредь важнейшим источником для понимания основных тенденций развития буржуазного исторического сознания в XX в.

Облик Тойнби-историка определяли две связанные между собой установки. Во-первых, настойчивое стремление к интеграции и обобщению исторического знания, к преодолению этим знанием всевозможных междисциплинарных барьеров; во-вторых, «неакадемическая» тяга к прямому контакту с самыми широкими слоями читающей публики. Эти особенности резко выделяли Тойнби на фоне историографии новейшего времени с ее узкой специализацией и академической замкнутостью, привлекали на него множество обвинений в наивности, ди-

летантизме, безнадежном архаизме. Однако в последние 10—15 лет западные историки все чаще начинают с тревогой писать об утрате целостного взгляда на историю, а потому — об острой нужде в исторической генерализации. Ведь вследствие бесконечного дисциплинарного дробления усугубляется кастовая замкнутость исторической науки, история утрачивает те позиции в общественном сознании, которые обязана занимать. В этом смысле построения английского мыслителя, при всех их методологических изъянах, приобретают не предвиденную «академическими» критиками Тойнби актуальность. Представление о том, что история может существовать без «спекулятивной» философии истории, имевшее широкое хождение среди западных обществоведов, в полной мере обнаружило свою несостоятельность. Рефлексия над смыслом и внутренним содержанием исторического процесса — неотъемлемая составляющая истории как науки, немыслимой без этого элемента «спекулятивности». Не являясь простым инструментом политической конъюнктуры, история в то же время не может становиться и своего рода праздным времяпровождением эрудитов. И в том, и в другом случае она не только перестает выполнять свои социальные функции, но и в значительной мере утрачивает свои познавательные возможности. Целостный взгляд на исторический процесс, а также признание возможности для историка проникнуть во внутреннюю суть этого процесса — необходимые предпосылки сохранения историописанием своего общественного и научного статуса.

Труды Тойнби — наиболее грандиозная из предпринимавшихся в новейшее время попыток историко-теоретического переоснования либерально-гуманистических ценностей. Пытаясь найти в истории единство, смысл, прогресс, основы человеческой свободы, пытаясь извлечь объективное знание о прошлом, постулируя возможность учиться на основе исторического опыта, Тойнби в течение длительного времени противостоял релятивистским тенденциям в западном обществоведении. Как уже отмечалось, обратная сторона релятивизма — пораженчество перед лицом воинствующей иррационалистической мифологии, выступающей то в «почвенно»-националистическом, то в псевдорационалистическом облачении и постоянно используемой в XX в.

как идеологическое оформление наиболее реакционных и антигуманных политических акций. На этом фоне гуманистическая направленность проникнутых духом «универсализма» книг Тойнби выглядит особенно привлекательно и несомненно вызывает сочувствие.

Однако приходится констатировать, что в рамках своей мировоззренческой системы Тойнби так и не смог преодолеть тех антиномий, с которыми столкнулся буржуазный историзм еще на рубеже веков. Английскому мыслителю в конечном итоге не удалось развести в истории «тварное» и «духовное», совместить детерминистическое истолкование истории с обоснованием свободы и самоценности человеческой личности. Предпринятая им попытка историко-теоретического синтеза оказалась перед лицом реалий истории неустойчивой. Несбыточными оказались и те многочисленные проекты либерального мироустройства, которые на протяжении долгих лет пропагандировал Тойнби.

Итог мировоззренческой эволюции Тойнби (до некоторой степени отражающей определенные общие тенденции в развитии либеральной идеологии, хотя, безусловно, и не исчерпывающей собой этих тенденций) — безысходный пессимизм и разочарование в былых идеалах. Скепсис позднего Тойнби относительно способности людей найти гуманистическое решение стоящих перед ними проблем, неверие мыслителя в возможность найти иную, нежели «бравый новый мир», альтернативу ядерному самоубийству — все это разительно контрастирует со стоической проповедью гуманизма в «Исследовании Истории». Поздние работы Тойнби увенчаны скептической констатацией нежелания людей учиться у истории, фактической невозможности для кого бы то ни было, и для историка в том числе, — духовно воздействовать на ход общественного развития, что является вполне однозначным отрицанием первоначальных грандиозных замыслов автора «Исследования». Итог мировоззренческой эволюции Тойнби — одно из выразительных свидетельств кризиса буржуазного либерализма и основанного на его фундаментальных ценностях понимания истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 41—174.
2. Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 461—487.
3. Энгельс Ф. Положение в Англии: Томас Карлейль. «Прошлое и настоящее». Лондон, 1843. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 572—597.
4. Энгельс Ф. Письмо Йозефу Блоху в Кенигсберг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 37, с. 393—397.
5. Ленин В. И. Демократия и народничество в Китае. — Полн. собр. соч., т. 21, с. 400—406.
6. Ленин В. И. Кадеты и демократия. — Полн. собр. соч., т. 21, с. 471—472.
7. Ленин В. И. Две утопии. — Полн. собр. соч., т. 22, с. 117—121.
8. Тойнби А. Дж. Если бы Александр не умер тогда... — Знание — Сила, 1979, № 12, с. 39—42.
9. Тойнби А. Дж. Средство спасения? — Наука и религия, 1974, № 9, с. 52—54.
10. Тойнби А. Дж. Человечество в осадном положении. — Лит. раз., 1974, № 30, 24 июля, с. 11.
11. Тоунбее А. J. Acquaintances. London etc.: Oxford Univ. Press, 1967. 312 p.
12. Тоунбее А. J. After Munich: The World Outlook. — International Affairs, 1939, vol. 18, № 1, p. 1—28.
13. Тоунбее А. J. A Journey to China or Things Which Are Seen. London, Constable & Co. Ltd., 1931. 345 p.
14. Тоунбее А. J., Marvin F. S. Alexander and Hellenism. — In: The Evolution of World-Peace. London etc.: Oxford Univ. Press, 1921, p. 15—24.
15. Тоунбее А. J. America and the World Revolution and the Other Lectures. New York etc.: Oxford Univ. Press, 1962. 231 p.
16. Тоунбее А. J. An Historian's Approach to Religion. London etc.: Oxford Univ. Press, 1956. 318 p.
17. Тоунбее А. J. Armenian Atrocities. The Murder of a Nation. London etc.: Hodder & Stoughton, 1915. 115 p.
18. Тоунбее А. J. Art: Communicative or Esoteric. — In: On the Future of Art. New York: The Vicing Press, 1971, p. 3—19.

19. Arnold Toynbee. *A Selection from His Works*. Edited with an Introduction by E. W. F. Tomlin. Oxford etc.: Oxford Univ. Press, 1978. 327 p.
20. Toynbee A. J. *A Study of History*. 2. ed. London etc.: Oxford Univ. Press, 1948. vol. 1—6.
21. Toynbee A. J. *Study of History*. 3. ed. London etc.: Oxford Univ. Press, 1963. vol. 7—10.
22. Toynbee A. J. *A Study of History*. vol. 12. *Reconsiderations*. London etc.: Oxford Univ. Press, 1961. 740 p.
23. Toynbee A. J. *A Study of History*. Abridgement of vol. 1—10 by D. C. Somervell. London etc.: Oxford Univ. Press, 1966. 1003 p.
24. Toynbee A. J. *Between Niger and Nile*. London etc.: Oxford Univ. Press, 1965. 133 p.
25. Toynbee A. J. *Change and Habit. The Challenge of Our Time*. London etc.: Oxford Univ. Press, 1966. 240 p.
26. Toynbee A. J. *Christianity among the Religions of the World*. New York: Charles Scribner's Sons, 1957. 116 p.
27. Toynbee A. J. *Cities on the Move*. London etc.: Oxford Univ. Press, 1970. 257 p.
28. Toynbee A. J. *Civilization on Trial*. New York: Oxford Univ. Press, 1948. 263 p.
29. Toynbee A. J. *East to West. A Journey Round the World*. London etc.: Oxford Univ. Press, 1958. 243 p.
30. Toynbee A. J. *Experiences*. London etc.: Oxford Univ. Press, 1969. 417 p.
31. Toynbee A. J. *Greek Civilization and Character. The Self-Revelation of Ancient Greek Society*. 2. ed. 3. print. New York: A Mentor Book, 1961. 158 p.
32. Toynbee A. J. *Greek Historical Thought. From Homer to the Age of Heraclius*. 2. ed. New York: A Mentor Book, 1952.
33. Toynbee A. J. *Hannibal's Legacy. The Hannibalic War's Effect on Roman Life*. London etc.: Oxford Univ. Press, 1965. vol. 1—2.
34. Toynbee A. J. *Hellnism. The History of a Civilization*. New York etc.: Oxford Univ. Press, 1959. 272 p.
35. Toynbee A. J. *History*. — In: *The Legacy of Greece*. London etc.: Oxford Univ. Press, 1924, p. 289—320.
36. Toynbee A. J. *Looking Back Fifty Years*. — In: *The Impact of the Russian Revolution of 1917-67*. London etc.: Oxford Univ. Press, 1967, p. 1—32.
37. Toynbee A. J. *Mankind and Mother Earth. A Narrative History of the World*. New York etc.: Oxford Univ. Press, 1976. 641 p.
38. Toynbee Arnold. *Modern World or Modern West*. — *The Observer*, 1957, Sunday, October 27, p. 19.
39. Toynbee A. J. *Nationality and the War*. London etc.: J. M. Dent & sons Lth., 1915. 522 p.
40. Toynbee A. J. *One World and India*. New Delhi: New Age Printing Press, 1960. 63 p.
41. Toynbee Arnold J. *Preface to the Beacon Paperback Edition*. — In: *Toynbee Arnold. The Industrial Revolution*. Boston: The Beacon Press, 1956, p. IX—X.

42. Toynbee A. J. Revolutionary Charge. — In: The Great Ideas Today, Chicago etc.: Encyclopedia Britannica Inc., 1970, p. 4—27.

42a. Toynbee A. J. Some Problems of Greek History. London: Oxford Univ. Press, 1969.

43. Toynbee A. J. Survey of International Affairs. 1924—1946. London: Oxford Univ. Press, 1928—1952.

44. Toynbee A. J. Surviving the Future. New York etc.: Oxford Univ. Press, 1971, 164 p.

45. Toynbee A. J. The Anti-Lenin. — The Nation and the Athenaeum, 1923, vol. 33, № 17, p. 550.

46. Toynbee A. J. The Belgian Deportations. London: T. Fisher Unwin Lth. (1917). 95 p.

47. Toynbee A. J. The Conduct of British Empire Foreign Relations since the Peace-Settlement. London: Oxford Univ. Press, 1928. 126 p.

48. Toynbee A. J. The Destruction of Poland. A Study in German Efficiency. London: T. Fisher Unwin Lth. (1916). 30 p.

49. Toynbee A. J. The German Terror in France. London etc.: Hodder & Stoughton, 1917. 212 p.

50. Toynbee A. J. The Growth of Sparta. — The Journal of Hellenic Studies, 1913, vol. 33, p. 246—275.

51. Toynbee A. J. The New Europe. Some Essays in Reconstruction. London etc.: J. M. Dent & sons Lth., 1915. 85 p.

52. Toynbee A. J. The New Opportunity for Historian. Minneapolis: S. n., 1955. 15 p.

53. Toynbee A. J. The Present-Day Experiment in Western Civilization. London: Oxford Univ. Press, 1962. 74 p.

54. Toynbee A. J. The Toynbee—Ikeda Dialogue. Man Himself Must Choose. Tokyo etc.: Kodasha International, 1976. 348 p.

55. Toynbee Arnold. The value of C. G. Jung's Work for historian. — The Journal of Analytical Psychology, 1956, vol. 1, № 2, p. 193—194.

56. Toynbee A. J. The Western Question in Greece and Turkey. A Study in the Contact of Civilizations. London etc.: Constable & Company Lth., 1922. 420 p.

57. Toynbee A. J. The World after the Peace-Conference. London etc.: Milford-Oxford Univ. Press, 1926. 91 p.

58. Toynbee A. J. The World and the West. London etc.: Oxford Univ. Press, 1952. 99 p.

59. Toynbee Arnold. Thoughts from Spain. — The Observer, 1959, Sunday, August 30, p. 14.

60. Toynbee on Toynbee. A Conversation between A. J. Toynbee and G. R. Urban. New York: Oxford Univ. Press, 1974. 113 p.

61. Toynbee Arnold. Vision of Unity. — The Observer, 1959, Sunday, November 22, p. 21.

62. Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии. — В кн.: О современной буржуазной эстетике. М.: Искусство, 1972, с. 110—155.

63. Аверинцев С. С. Меняющийся образ античности. — Общественные науки, 1980, № 1, с. 118—133.

64. Аверинцев С. С. «Морфология культуры» О. Шпенглера. — Вопросы литературы, 1968, № 1, с. 132—153.

65. Автономова И. С. В поисках новой рациональности. Опыт типологической характеристики некоторых тенденций современного буржуазного сознания. — Вопросы философии, 1981, № 3, с. 145—156.

66. Андреев Ю. В. Начальные этапы становления греческого полиса. — В кн.: Город и государство в древних обществах: Межвузовский сборник. Л.: Изд-во ЛГУ, 1982, с. 3—17.

67. Андреев Ю. В. Спарта как тип полиса. — В кн.: Античная Греция. Т. I. Становление и развитие полиса. М.: Наука, 1983, с. 194—216.

68. Араб-Оглы Э. А. Философия истории Арнольда Дж. Тойнби. — Вопросы философии, 1955, № 4, с. 113—121.

69. Арзаканьян Ц. Г. Трактровка гуманизма в современных буржуазных концепциях культуры и цивилизации. — В кн.: От Эразма Роттердамского до Бертрона Рассела: (Проблемы современного буржуазного гуманизма и свободомыслия). М.: Мысль, 1969, с. 77—140.

70. Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм. — В кн.: Асмус В. Ф. Избранные философские труды. М.: Изд-во МГУ, 1971, т. 2, с. 209—443.

71. Афанасьев В. Арнольд Тойнби в положении лжепророка. — Лит. газ., 1974, № 30, 24 июля, с. 11.

72. Афонина В. Н. Тип культуры как категория философско-исторического сознания. — В кн.: Тезисы докладов межвузовской научной конференции «Современные проблемы философии истории». Тарту—Кярику, 16—18 апреля 1979 г., с. 33—37.

73. Баткин Л. М. Тип культуры как историческая целостность. Методологические заметки в связи с Итальянским Возрождением. — Вопросы философии, 1969, № 9, с. 99—108.

74. Белова Ж. П. Критика буржуазно-либеральной интерпретации идеала общественно-исторического развития: (На материале последних работ А. Тойнби). — В кн.: Социально-экономические проблемы развитого социализма. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1981, с. 166—179.

75. Бергсон А. Время и свобода воли. М.: Русская мысль, 1911. 238 с.

76. Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1911. 280 с.

77. Блаватская Т. В. Греческое общество второго тысячелетия до новой эры и его культура. М.: Наука, 1976. 172 с.

78. Блауберг И. И. Социально-этическое учение А. Бергсона и его современные интерпретаторы. — Вопросы философии, 1979, № 10, с. 130—137.

79. Болховитинов Н. Н. США: Проблемы истории и современная историография. М.: Наука, 1980. 405 с.

80. Бондаренко Ю. Я. Критический анализ учения А. Дж. Тойнби о роли религии в жизни общества: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1980. 24 с.

81. Бондаренко Ю. Я. Несостоятельность взглядов А. Дж. Тойнби на роль религии в жизни общества. — В кн.: Тезисы докладов межвузовской научной конференции «Современные проблемы философии истории». Тарту—Кярику, 16—18 апреля 1979 г., с. 192—197.

82. Быховский Б. «Восток» и «Запад» в изображении английского профессора Тойнби. — Новое время, 1947, № 46, 12 нояб., с. 27—31.

83. Васильева Н. А. Кризис буржуазной цивилизации: (Критический анализ социально-политической концепции А. Тойнби). — В кн.: Вопросы философии и социологии. Л.: Изд-во ЛГУ, 1980, с. 176—180.

84. Гайденок В. П. Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении. — Вопросы философии, 1969, № 9, с. 88—98.

85. Гайденок П. П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века. — В кн.: Философские проблемы исторической науки. М.: Наука, 1969, с. 225—262.

85а. Глускина Л. М. Проблемы кризиса полиса. — В кн.: Античная Греция: Кризис полиса. М.: Наука, 1983, т. 2, с. 5—42.

86. Гулыга А. В. Введение. — В кн.: Бур М., Ирриц Г. Притязание разума: Из истории немецкой классической философии и литературы. М.: Прогресс, 1978, с. 5—27.

87. Давыдов Ю. Н. Искусство и элита. М.: Искусство, 1966. 343 с.

88. Давыдов Ю. Н. Шпенглер и война: (Историческое эстетство в свете современного опыта). — Вопросы литературы, 1983, № 8, с. 76—113.

89. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. СПб.: Изд-во Н. Страхова, 1895. 629 с.

90. Диалог историков. — В кн.: Конрад Н. И. Избранные труды: История. М.: Наука, 1974, с. 270—282.

91. Енископосов Г. Л. Буржуазная идеология и проблема социальной революции. — В кн.: Проблемы теории социальной революции. М.: Изд-во МГУ, 1976, с. 163—175.

92. Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. М.: Наука, 1977. 167 с.

93. Златкин И. Я. Арнольд Тойнби об историческом прошлом и современном положении кочевых народов. — Вопросы истории, 1971, № 2, с. 88—102.

94. Израитель В. Я., Максимов Л. В. О структуре исторического процесса в концепции А. Тойнби. — В кн.: Труды Горьковск. ин-та инженеров водного транспорта. Сер. Обществ. науки, Горький, 1973, вып. 5, с. 122—128.

95. Ионин Л. Г. Георг Зиммель — социолог: (Критический очерк). М.: Наука, 1981. 128 с.

96. Исторнография новой и новейшей истории стран Европы и Америки. М.: Наука, 1977. 575 с.

97. История: неизбежное и случайное. — Знание — Сила, 1980, № 1, с. 38—42.

98. Кириленко Е. П. И. Г. Дройзен в немецкой буржуазной исторнографии. — Методологические и исторнографические вопросы исторической науки. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1982, вып. 15, с. 78—99.

99. Кирхголланд С. В. Вопросы религии в философии истории Арнольда Тойнби: (Критический анализ). Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1977. 19 с.

100. Киссель М. А. Задачи мета-философии истории. — В кн.: Тезисы докладов межвузовской научной конференции «Современные проблемы философии истории». Тарту—Кяярику, 16—18 апреля 1979 г., с. 95—99.

101. Киссель М. А. Немарксистская философия истории в XX веке. — В кн.: Кризис современной буржуазной идеологии. Л.: Изд-во ЛГУ, 1978, с. 15—25.

102. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. 485 с.

103. Коп И. С. А. Дж. Тойнби: Исследование истории. Т. XII. Пересмотр. — Вопросы истории, 1965, № 1, с. 180—184.

104. Коп И. С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли: (Критические очерки философии истории эпохи империализма). М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. 401 с.

105. Конт О. Дух позитивной философии: (Слово о положительном мышлении). СПб., 1910. 76 с.

106. Косминский Е. А. Историософия Арнольда Тойнби. — Вопросы истории, 1957, № 1, с. 130—140.

107. Левада Ю. А. Историческое сознание и научный метод. — В кн.: Философские проблемы исторической науки. М.: Наука, 1969, с. 186—201.

108. Леонтьев Б. Чудесные превращения Арнольда Тойнби. — Лит. газ., 1963, № 26, 28 февр., с. 4.

109. Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры: Материалы к курсу истории литературы. Тарту: Изд-во Тартус. ун-та, 1970, вып. 1. 105 с.; 1973, вып. 2. 95 с.

110. Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. — В кн.: Философия в современном мире: Философия и наука. Критический очерк буржуазной философии. М.: Наука, 1972, с. 28—94.

111. Манн Т. Доктор Фаустус: Жизнь немецкого композитора Адриана Леверкюна, рассказанная его другом. М.: Иностран. лит., 1959. 615 с.

112. Манн Т. Об учении Шпенглера. — Собр. соч., М., 1960, т. 9, с. 610—619.

113. Маркарян Э. С. О концепции локальных цивилизаций. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1962. 179 с.

114. Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: цельность, единство и многообразие, формационные ступени. М.: Наука, 1983. 532 с.

115. Мейер Э. Экономическое развитие древнего мира. СПб.: Изд-во М. И. Водовозовой, 1898. 116 с.

116. Михайловская М. И. Социально-классовая сущность теологической интерпретации экологических проблем. — В кн.: Вопросы философии и социологии. Л.: Изд-во ЛГУ, 1980, с. 102—106.

117. Могильницкий Б. Г. Буржуазная историческая мысль и современность. — Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1979, вып. 13, с. 12—30.

118. Могильницкий Б. Г. Марксистский и буржуазный историзм: (Опыт сравнительного анализа). — Вопросы истории, 1982, № 7, с. 71—88.

119. Могильницкий Б. Г. О природе исторического познания. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1978. 236 с.

120. Могильницкий Б. Г. Современный этап кризиса буржуазной исторической науки. — Вопросы истории, 1980, № 9, с. 62—77.

121. Монгайт А. Л. Переписка Н. И. Конрада и А. Тойнби. — В кн.: Проблемы истории и теории мировой культуры. М.: Наука, 1974, с. 143—160.

122. Мыльников А. С. Сравнительное изучение цивилизаций: некоторые вопросы критического анализа современных западных концепций культурно-исторического процесса. — В кн.: Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л.: Наука, 1979, с. 41—67.

123. Мяло Г. К. Проблемы марксистской теории личности. — Вопросы философии, 1972, № 4, с. 138—142.

124. Нейман А. М. «Старые» и «новые» пути в истории: (Некоторые проблемы методологии в английской буржуазной историографии 30—60-х гг. XX в.): Дис. ... канд. филос. наук. Томск, 1978. 220 с.

125. Новикова Л. И. Цивилизация и культура в историческом процессе. — Вопросы философии, 1982 № 1, с. 53—63.

126. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берег, 1922. 95 с.

127. Павленко Ю. В. Критический анализ теории зарождения цивилизации А. Дж. Тойнби. — В кн.: Теория и методы археологических исследований: Сборник научных трудов. Киев: Наукова думка, 1982, с. 89—110.

128. Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 3-х т. М.: Наука, 1963, т. 2. 548 с.

129. Печуро Е. А. Тойнби. — В кн.: Советская историческая энциклопедия, 1973, т. 14, с. 280—282.

130. Померанц Г. С. Концепция философии истории А. Тойнби. — В кн.: Современная буржуазная философия истории: Сборник рефератов. М.: АН СССР, фундам. биб-ка обществ. наук им. В. П. Волгина, 1965, с. 117—220.

131. Померанц Г. С. Теория субкумен и проблема своеобразия восточных культур. — Учен. зап./Тартус. ун-т., вып. 392. Труды по востоковедению, т. 3, Тарту, 1976, с. 42—66.

132. Рашковский Е. Б. Арнольд Джозеф Тойнби: история и культура в экологической перспективе. — Народы Азии и Африки, 1979, № 2, с. 167—187.

133. Рашковский Е. Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби: (Опыт критического анализа). М.: Наука, 1976. 199 с.

134. Рашковский Е. Б. Мемуаристика А. Дж. Тойнби. — Вопросы философии, 1971, № 11, с. 148—153.

135. Рашковский Е. Б. Структура и истоки исторической концепции А. Дж. Тойнби. — Вопросы философии, 1969, № 5, с. 111—119.

136. Рашковский Е. Б. Традиции и современность в трудах индийских социологов (70—80-е годы). Статья первая. — Азия и Африка сегодня, 1982, № 11, с. 38—41; Статья вторая. — Азия и Африка сегодня, 1982, № 12, с. 35—38.

137. Семенов Ю. Н. Вынужденные признания и тщетные надежды. — Вопросы философии, 1963, № 10, с. 102—110.

138. Семенов Ю. Н. Общественный прогресс и социальная философия современной буржуазии: Критика англо-американских теорий. М.: Наука, 1965. 297 с.

139. Семенов Ю. Н. Прав ли Тойнби? — Наука и религия, 1974, № 9, с. 54—56.

140. Семенов Ю. Н. Социальная философия А. Тойнби: Критический очерк. М.: Наука, 1980. 199 с.

141. Сергеев И. А. Некоторые проблемы дорийского вторжения в интерпретации Арнольда Тойнби. — В кн.: Вопросы отечественной и зарубежной истории, литературоведения и языкознания. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1981, с. 74—79.

142. Смирнов С. Хитроумие сэра Арнольда. — Знание—Сила, 1979, № 12, с. 39—40.

143. Спенсер Г. Причины разногласия с философией Конта. — В кн.: Спенсер Г. Классификация наук. СПб.: Тиблен, 1866, с. 35—64.

144. Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX века. М.: ИНИОН, 1979, вып. 1. 274 с.

145. Тертерян И. А. Латиноамериканская мысль и зарубежная культурология XX века. — В кн.: Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М.: Наука, 1978, с. 43—110.

146. Тойнби А. Р. Промышленный переворот в Англии в 18-м столетии. М.: Тип. Кольчугина, 1898. 329 с.

147. Топольский Е. Методология истории. М.: ИНИОН, 1977. 912 с.

148. Трухановский В. Г. Тойнби обучает американцев стратегии и тактике «холодной войны». — Мировая экономика и международные отношения, 1963, № 4, с. 145—148.

149. Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима: III—I вв. до н. э. М.: Наука, 1977. 254 с.

150. Чесноков Г. Д. Современная буржуазная философия истории. Горький: Волго-Вятское кн. изд-во, 1972. 207 с.

151. Шарифжанов И. И. Проблема объективности в современной англо-американской буржуазной историографии. — Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1974, вып. 9, с. 41—52.

152. Шарифжанов И. И. Современная английская буржуазная историография: «новые пути» в теории и методологии истории. — Методологические и историографические вопросы исторической науки, Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985, вып. 18.

153. Шофман А. С. Восточная политика Александра Македонского. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1976. 518 с.

154. Шофман А. С., Сергеев Н. А. Критика концепции Арнольда Тойнби в советской науке. — В кн.: Критика буржуазных концепций всеобщей истории. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1976, вып. 4, с. 107—132.

155. Шпенглер О. Закат Европы: Образ и действительность. М.: Пг.: Изд-во Френкеля, 1923. 446 с.

156. Штаерман Е. М. Античность в современных западных историко-философских теориях. — Вестник древней истории, 1967, № 3, с. 3—24.

157. Штаерман Е. М. Древний Рим: Проблемы экономического развития. М.: Наука, 1978. 220 с.

158. Штаерман Е. М. Кризис античной культуры. М.: Наука, 1975. 182 с.

159. Штаерман Е. М. Проблемы культуры в западной социологии. — Вопросы философии, 1967, № 1, с. 163—176.
160. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М.: ИНИОН, 1978. Вып. 1—2.
161. Ящук А. Н. Теоретико-методологические основы исторической концепции Р. Дж. Коллингвуда. Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1977.
162. Anderle O. F. A Plea for Theoretical History. — History and Theory: Studies in the Philosophy of History, 1964, vol. 4, № 1, p. 27—56.
163. Bailyn B. The Challenge of Modern Historiography. — The American Historical Review, 1982, vol. 87, № 1, p. 1—24.
164. Barnes H. E. Arnold Joseph Toynbee: Orosius and Augustine in Modern Dress. — In: Barnes H. E. An Introduction to the History of Sociology. Chicago-Illinois: The University of Chicago Press, 1950, p. 717—736.
165. Bazarov K. Progress and Faith. — Books and Bookmen. London, 1976, vol. 22, № 2, p. 40—41; № 3, p. 40—43.
166. Beard Ch. A. — The American Historical Review, 1935, vol. 40, № 2, p. 307—309.
167. Beard Ch. A. — The American Historical Review, 1940, vol. 45, № 3, p. 593—594.
168. Beard Ch. A. The Case for Historical Relativism. — In: Ideas of History. Ed. by R. H. Nash & E. P. Dutton & Co. Inc. New York, 1969, vol. 2, p. 162—176.
169. Bebbington D. W. Patterns in History. A Christian View. Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1979. 211 p.
170. Bergson H. The two Sources of Morality and Religion. New York: Henry Holt & Company, 1946. 308 p.
171. Berlin I. Historical Inevitability. Auguste Comte Memorial Trust Lecture № 1. London etc.: Oxford Univ. Press, 1959. 79 p.
172. Broughton T. R. S. — The American Historical Review, 1967, vol. 72, № 2, p. 537—539.
173. Burke P. Sociology and History. London etc.: George Allen & Unwin, 1981. 116 p.
174. Casserley J. V. L. Toward a Theology of history. London: A. R. Mowbray & Co. Lth., 1965. 238 p.
175. Colinvaux P. The Fates of Nations. 9 Biological Theory of History. New York: Simon & Schuster, 1980. 383 p.
176. Crick B. Painful Anvil. — New Statesman, 1971, vol. 82, № 2111, p. 305—306.
177. Diogenes. An International Review of Philosophy and Humanistic Studies. Chicago, 1956, Spring, № 13. 99 p.
178. Dray W. Toynbee's Search for Historical Laws. — History and Theory. Studies in the Philosophy of History, 1960, vol. 1, № 1, p. 32—54.
179. Evans J. A. S. — Classical Philology, 1973, vol. 68, № 2, p. 132—134.
180. Fine J. V. A. — The American Historical Review, 1960, vol. 65, № 2, p. 344—345.
181. Fisher A. L. A Universal Historian. — In: Fisher A. L. Pages from the Past. New York: Books for Libraries Press, 1969, p. 218—237.

182. Geyl P., Toynbee A. J., Sorokin P. A. *The Pattern of the Past: Can We Determine It*. Boston: The Beacon Press, 1949. 126 p.
183. Geyl P. *Toynbee's Answer*. Amsterdam, Noordholland-scheutgevers maatschappij, 1961. 26 p.
184. Geyl P. *Use and Abuse of History*. S. L.: Archon books, 1970. 97 p.
185. God, History and Historians. *An Anthology of Modern Christian Views of History*. Ed. by C. T. McIntire. New York: Oxford Univ. Press, 1977. 477 p.
186. Grew R. *The Case for Comparing Histories*. — *The American Historical Review*, 1980, vol. 85, № 4, p. 763—778.
187. Halles E. E. Y. *Arnold Toynbee's Study of History, part I: the theory outlined*. — *History Today*, 1955, vol. 5, № 4, p. 236—243.
188. Hammond N. G. L. *Perennial Problems of Greek History*. — *The Classical Review*, 1971, n. s. vol. 21, № 3, p. 415—420.
189. Jerrold D. *The Lie about the West*. New York: Sheed & Ward, 1954. 85 p.
190. Kelly T. — *The American Historical Review*, 1970, vol. 75, № 5, p. 1423—1424.
191. Kroeber L. — *American Anthropologist. New Series*, 1943, vol. 45, № 2, p. 294—299.
192. Lenadron R. G. — *The Classical Journal*, 1959, vol. 55, № 1, p. 35—36.
193. Letwin S. R. *On the Love of Toynbee*. — *Spectator*, 1971, vol. 227, № 7471, p. 339—340.
194. Martin P. W. *Experiment in Depth. A Study of Jung, Eliot and Toynbee*. 2. ed. Boston etc.: Routledge and Kegan Paul, 1976. 275 p.
195. Marwick A. *The Nature of History*. New York: Alfred A. Knopf Inc., 1971. 346 p.
196. McGuire R. P. M. *Toynbee's A Study of History: fruitful failure on the grand scale*. — *The Catholic Historical Review*, 1956, vol. 47, № 3, p. 322—329.
197. Mason H. L. *Toynbee's Approach to World Politics*. New Orleans: Tulane Univ. Press, 1958. 153 p.
198. Mehta V. *Fly and the Fly-bottle. Encounters with British Intellectuals: Hammersford, Middlesex*. Penguin books, 1965. 223 p.
199. Morton S. F. *A Bibliography of Arnold J. Toynbee with a Foreword by Veronica M. Toynbee*. Oxford etc.: Oxford Univ. Press, 1980. 316 p.
200. Namier L. B. *Civilization on Trial*. — In: *Avenues of History*. New York: The Macmillan Company, 1952, p. 11—19.
201. Niebuhr R. *Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History*. London: Nisbet & Co. Ltd., 1949. 287 p.
202. Norman E. R. *Church and Society in England. 1770—1970. A Historical Study*. Oxford: Clarendon Press, 1976. 507 p.
203. Ortega-y-Gasset J. *An Interpretation of Universal History*. New York: W. W. Norton & Company Inc., 1973. 312 p.
204. Pares R. — *English Historical Review*, 1956, vol. 72, № 279, p. 256—272.

205. Popper K. R. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1957, vol. 1—2.

206. Postan M. — *The Sociological Review*, 1935, vol. 27, p. 50—63.

207. Professor Arnold Toynbee a Great Historian. — *The Times*, 1975, October 23, № 5934, p. 19.

208. Reilly K. *The West and the World. A Topical History of Civilization*. New York etc.: Harper & Row Publishers, 1980. 571 p.

209. Robinson D. E. Economics and «the possibility of civilizations»: four judgements. — *The Quarterly Journal of Economics*, 1953, vol. 67, № 1, p. 50—75.

210. Rosselli J. *Through a Capacious Mind*. — *The Guardian Weekly*, 1971, vol. 105, № 5, p. 18.

211. Rule S. G., Crosby B. S. *Bibliography of works on Arnold J. Toynbee. 1946-60. — History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, 1965, vol. 4, № 2, p. 212—233.

212. Savelle M. *The Philosophy of the General: Toynbee versus the Naturalists*. — *Pacific Historical Review*, 1956, vol. 25, № 1, p. 55—67.

213. Shah A. B. *The Prophet's Nightmare*. — *Quest*, 1973, vol. 81, p. 83—88.

214. Shankel G. H. *God and Man in History*. Nashville, Tennessee: Southern Publishing Association, 1967. 268 p.

215. Smethurst S. E. *A Classicist Looks at Toynbee*. — *Queen's Quarterly. A Canadian Review*, 1961, vol. 68, № 3, p. 371—391.

216. Sorokin P. A. *Social Philosophies of an Age of Crisis*. Boston: Beacon Press, 1951. 345 p.

217. Slaveley E. C. — *The Journal of Roman Studies*, 1967, vol. 57, № 1—2, p. 244—246.

218. Strömberg R. N. *Arnold J. Toynbee: Historian for an Age of Crisis*. London etc.: Southern Illinois Univ. Press, 1972. 152 p.

219. *The Intent of Toynbee's History*. Ed. by E. T. Gargan. Chicago: Loyola Univ. Press, 1961. 224 p.

220. Thornhill J. *The Philosophical Assumptions, Implicit and Explicit, of Arnold J. Toynbee Philosophy of History*. — *The Thomist. A Speculative Quarterly Review of Theology and Philosophy*, 1962, vol. 25, № 2, p. 201—251.

221. *Toynbee and History: Critical Essays and Reviews*. Ed. by M. F. Ashley Montagu. Boston etc.: Porter Sargent Publishers, 1956. 385 p.

222. Trinkaus Ch. *Toynbee against History*. — *Science and Society*, 1948, vol. 12, № 2, p. 218—239.

223. Walbank F. W. — *The Classical Review*, 1966, n. s. vol. 16, № 3, p. 384—388.

224. Walsh W. H. *Philosophy of History. An Introduction*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1960. 176 p.

225. Westcott R. W. *The Enumeration of Civilizations. — History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, 1970, vol. 9, № 1, p. 59—85.

226. Winetrout K. *Arnold Toynbee. The Ecumenical Vision*. Boston: Twayne Publishers, 1975. 155 p.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава I. 10—30-е гг.: От викторианских иллюзий к историческим реалиям	33
Глава II. В поисках утраченного смысла истории («Исследование Истории» и кризис рационалистической парадигмы)	60
Глава III. Середина 40-х—70-е гг.: Надежды и разочарования	119
Концепция современности в работах Тойнби середины 40—50-х гг. Второй лик Януса. Концепция античности в «Эллинизме»	139
От «Пересмотра» к «Самопознанию». Эволюция взглядов Тойнби в 60-е гг.	162
Последние работы Тойнби: эрозия либерально-гуманистического мировоззрения.	174
Заключение	187
Литература	200

Виктор Моисеевич МУЧНИК

В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО СМЫСЛА ИСТОРИИ (Генезис и эволюция исторических взглядов А. Дж. Тойнби)

Редактор В. А. Малаховская
Художественный редактор Р. М. Вазиев
Технический редактор Г. Н. Гридина
Корректор Н. Н. Стенина

Сдано в набор 16.08.85. Подписано к печати 10.10.86 г. К306258.
Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 3. Литературная
гарнитура. Высокая печать. Печ. л. 6,25; усл. печ. л. 10,5;
уч.-изд. л. 9,6. Тираж 1000 экз. Заказ 5009. Цена 1 р. 50 к.

Издательство ТГУ, 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4.
Типография издательства «Красное знамя»,
634050, г. Томск, ГСП, пр. Фрунзе, 103.

16 50 к.



Издательство

Томского университета