

Смена парадигм в современном российском культурно-историческом контексте (размышления о «Постижении истории» Тойнби)

Сокращенный перевод на русский язык многотомного фундаментального труда А. Дж. Тойнби «Постижение истории» (М., 1991) вышел в свет тридцать лет спустя после того, как впервые был опубликован заключительный ХН-ый том этого произведения выдающегося английского историка. Как и работы многих других крупных мыслителей Запада новая книга пришла к нашему читателю по истечении достаточно долгого срока после того, как стала достоянием мировой научной мысли. В чем значение этого события? Разумеется, многие наши ученые-профессионалы. — историки, философы, психологи, социологи и др. — были и раньше знакомы с работами корифеев европейской мысли, в том числе и Тойнби. Очевидно, что основные идеи западной исторической науки, социологии, философии и во времена «железного занавеса» оказывали влияние на состояние умов в СССР. Но влияние это было главным образом косвенное. Для того чтобы стать в полной мере фактом духовной биографии народа, произведение иностранного автора должно все-таки выйти за пределы узкого круга специалистов, стать относительно общедоступным.

Хотя отечественный читатель уже имел возможность познакомиться в свое время с идеями великого английского историка, представленными в ряде посвященных ему работ, среди которых есть весьма интересные и значительные¹, система взглядов Тойнби на мировую историю только теперь становится непосредственным фактором нашей духовной жизни.

Количество тем, которые могут быть затронуты в связи с оценкой труда Тойнби, даже если ограничиться наиболее важными, столь велико, что от автора этой небольшой критической работы неизбежно требуется самоограничение. Однако подобное самоограничение должно быть, в свою очередь, как-то обосновано. Здесь необходимо сказать прежде всего о том, что в нынешнем русском издании полностью отсутствуют материалы последних двух томов «Постижения истории», в том числе ХП-го тома («Переосмысленное»), в котором Тойнби вносит существенные коррективы в свои построения. Так что вряд ли читатель получит представление

¹ Рашковский Е. Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби (опыт критического анализа). М., 1976; М у ч н и к В. М. В поисках утраченного смысла истории. (Генезис и эволюция исторических взглядов А. Дж. Тойнби). Томск, 1986.

об эволюции взглядов английского историка в ходе работы над главным трудом всей его жизни. В этой связи обнадеживает обещание Е. Рашковского² издать в 1993 году второй том сочинений Тойнби, включающий его поздние работы. Однако, так или иначе, дать всестороннюю оценку «Постижения истории» без материалов заключительного тома весьма затруднительно. Кроме того, фундаментальное «Постижение истории» все же не исчерпывает всего творчества Тойнби. Более того, сам этот труд можно адекватно оценить лишь в свете дальнейшей духовной эволюции ученого, приходящейся на 60—70-е годы. Не абстрагируясь всецело от таких тем, как эволюция взглядов Тойнби и общая оценка его творчества, я сосредоточу внимание на одном определенном ракурсе тойнбианской проблематики — выяснении значения труда Тойнби для отечественной социогуманитарной мысли в современном культурно-историческом контексте ее функционирования.

Цивилизационный подход в свете принципа дополнительности

Тойнби является основоположником и одним из главных представителей особого подхода к истории, который может быть условно определен как цивилизационный. В чем значение тойнбианской теории цивилизаций для нашей гуманитарной науки? На мой взгляд, изучение и критический анализ этой теории могут в принципе сыграть важную роль в преодолении того глубокого мировоззренческого кризиса, который характерен для нынешнего состояния умов отечественных ученых-гуманитариев. Главное условие выхода из кризиса состоит в преодолении особого подхода к явлениям общественной жизни, который доминировал у нас на протяжении всего советского периода истории. Думаю, наиболее адекватное обозначение этого подхода — *формационный редукционизм*, означающий сведение всего многообразия общественной жизни к формационным характеристикам³. Осознание того, что социологическая категория "цивилизация" отражает существенные характеристики исторического процесса, стало одним из первых и главных симптомов разворачивания сложного и драматического процесса преобразования мировоззренческих основ отечественного обществознания. Осмысление широкого и разностороннего исторического материала, содержащегося в книге Тойнби, в немалой степени может способствовать этому мировоззренческому сдвигу.

Однако, для того чтобы преодолеть формационный редукционизм, недостаточно декларировать свой отход от него. Не случайно за подобными декларациями (зачастую вполне искренними) нередко скрывается духовная инерция старого подхода. Важно понимание того, что формационный редукционизм представляет собой лишь частный случай построения научной теории редукционистского типа. Ее суть — в сведении всего многообразия детерминаций, действующих в реальной действительности, к какой-либо одной, якобы определяющей поведение того или иного объекта или класса объектов. Так, весьма распространен физический (физикалистский) редукционизм, сторонники которого, вполне справедливо утверждая, что законы физики действуют во всех сферах материального мира, в то же время склоняются к тому, чтобы считать подобные законы главным, определяющим фактором эволюции любых систем вне зависимости от уровня их сложности и дифференцированности. Другим ярким примером редукционизма — на сей раз психологического — могут

² См. Рашковский Е. Читаем Тойнби. В кн. Тойнби А. Дж. Постижение истории, с. 644.

³ См. Шемьякин Я. Г. Проблема цивилизации в советской научной литературе 60—80-х годов. «История СССР», 1991, № 5.

служить воззрения некоторых сторонников фрейдизма, которые считают основой любых политических и духовных движений Эдипов комплекс с такой же неумолимой последовательностью, с какой приверженцы догматической версии марксизма объявляют подобной основой материальные интересы.

Здесь нужно сделать одно уточнение. В принципе, любая теория, рассматривая действительность под каким-то одним углом зрения, неизбежно предполагает абстрагирование от иных измерений многомерного мира. В этом смысле теоретическая модель как орудие познания необходимым образом основана на принципе редукции, т. е. на сведении сложного к более простому, доступному для понимания. Поэтому возможность познания реальности во всем ее многообразии ограничена во всякой отдельно взятой системе теоретического истолкования определенными пределами. Отсюда следует вывод о невозможности полного и исчерпывающего объяснения действительности в рамках какого-либо одного научного подхода. Более или менее адекватно отразить реальный мир во всем богатстве составляющих его элементов и связей может только совокупность различных дополняющих друг друга методов описания действительности. Но редукционизм как способ построения теории основан на абсолютизации принципа редукции. Суть редукционизма выражается в претензии дать исчерпывающее объяснение исследуемой реальности в рамках какого-либо одного научного подхода.

Редукционистский способ построения теории представляет собой наиболее яркое проявление старой общенаучной парадигмы. Она основывалась на достижениях классического естествознания, ньютоновской науки (в том виде, как она сложилась в XVII—XIX веках). В последние десятилетия гносеологическая ситуация в мировой науке (это касается как наук о природе, так и наук об обществе) характеризуется драматическим, идущим со многими коллизиями процессом смены научных парадигм. Новая парадигма формируется в рамках ряда научных направлений, прежде всего Брюссельской школой во главе с И. Пригожиным⁴.

Процесс смены научных парадигм захватил и нашу науку, в том числе гуманитарную. Если рассматривать духовное наследие Тойнби в этом контексте, то можно обнаружить его далеко неоднозначную роль.

Любой редукционизм по сути своей несовместим с принципом дополнительности, впервые сформулированным Н. Бором (в соответствии с этим принципом ни одна теория не может описать объект исследования столь исчерпывающим образом, чтобы исключить возможность альтернативных подходов⁵).

Введение принципа дополнительности означает отказ от претензии на достижение всеведения в рамках того или иного теоретического построения. Против претензий такого рода выступил со свойственным ему темпераментом и Тойнби. Достаточно вспомнить страстное осуждение им тех ученых, которые поддались духовному искушению, включившись в «мучительную гонку за блуждающим огоньком всеведения»⁶. Стремление достичь совершенства в познании того или иного конкретного предмета исследования (к примеру, исторической эпохи) или создать всеобъемлющую схему, претендующую на объяснение всего и вся, по Тойнби, есть результат потери смирения (в христианском смысле), не-

⁴ См. Гленсдорф П., Пригожин И. Термодинамическая теория структуры, устойчивости и флуктуации. М., 1973; Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.

⁵ См. Бор Н. Квантовая физика и философия. «Успехи физических наук». Т. 67, вып. 1. М., 1959, с. 42.

⁶ Тойнби А. Дж. Указ. соч., с. 627.

понимания того, что «человеческой душе не достичь совершенства в посюстороннем мире»⁷.

Как мне представляется, великий английский историк в определенной мере предвосхитил тот процесс смены научных парадигм, который разворачивается на наших глазах. Встает, однако, вопрос: насколько сам Тойнби был последователен в проведении в жизнь требования отказа от претензии на всеведение? Всякий, кто внимательно прочел «Постижение истории», не может, думаю, не согласиться с тем, что перед нами — грандиозная попытка создания метатеории, претендующей на полное и исчерпывающее объяснение по меньшей мере одной глобальной эпохи в человеческой истории: от возникновения первых цивилизаций до современности. А это уже противоречит методологии дополнительности.

Сотни, если не тысячи страниц книг и статей как зарубежной, так и отечественной «тойнбиады» посвящены выявлению различного рода противоречий и неувязок в тойнбианской концепции цивилизации. Однако в большинстве случаев подобного рода противоречия являются в конечном счете следствием одной глубинной причины — попытки дать исчерпывающее теоретическое объяснение действительности в рамках одной глобальной теории и в рамках одного научного подхода — цивилизационного. В попытке создать своего рода всеобъемлющую тотальную методологию Тойнби проявляет неожиданное сходство с марксизмом.

Сказанное отнюдь не означает, что цивилизационная теория Тойнби — вообще неадекватный инструмент исторического познания. Напротив, по моему мнению, разработанные Тойнби объяснительные схемы позволяют многое понять в истории и обладают несомненной эвристической ценностью. Однако с помощью цивилизационного анализа невозможно в полной мере рассмотреть все измерения исторической действительности. Анализ концепции Тойнби позволяет выявить пределы объяснительных возможностей цивилизационного подхода и показать, что его попытка выйти за эти пределы стала причиной того, что понятие «цивилизация» оказалось перегруженным противоречивыми смыслами и в результате потеряло четкие очертания, его содержание стало неопределенным. А это обернулось серьезными издержками в анализе исторических реалий с помощью применения данного понятия. Не случайно и сам подбор конкретного состава участников драмы всемирной истории различных цивилизаций выглядит у Тойнби как операция достаточно произвольная: на протяжении своего двенадцатитомного труда ученый дает три варианта типологии цивилизаций, каждый раз пересматривая этот список заново.

Приведу пример противоречия, в плену которого оказывается мысль Тойнби, когда он пытается определить содержание центрального понятия своего исследования. Согласно одному из его многочисленных определений, «цивилизации суть целостности, чьи части соответствуют друг другу и взаимно влияют друг на друга»⁸. Целостность неизбежно предполагает, что цивилизация есть нечто качественно определенное, следовательно, завершенное в основных чертах своего исторического облика. Но в то же время, по Тойнби, ни одно общество не прошло по пути цивилизации до конца, т. е. все они суть незавершенный исторический опыт и, следовательно, не есть полноценные целостности.

В полемике с О. Шпенглером Тойнби отвергает подход к цивилизации как к «неделимой целостности, состоящей из взаимосвязанных и взаимозависимых частей»⁹. Признание цивилизации такой целостностью ведет, по мнению Тойнби, к принятию точки зрения Шпенглера на культуру как на нечто качественно неизменное и статичное. Тойнби противопоставляет

⁷ Там же.

⁸ Тойнби Е. А. J. A study of history. Vol. 3. London, 1934, p. 380.

⁹ Тойнби А. Дж. Постижение истории, с. 289.

этому подходу понимание цивилизации как «динамического процесса, движения или порыва — стремления создать нечто сверхчеловеческое из обычной человеческой породы»¹⁰. Подобная трактовка центральной категории прямо связана с жестким противопоставлением цивилизации как состояния «ян» (состояние социальной активности, динамизма) первобытности как воплощению статического состояния «инь». Абсолютизация их противопоставления выливается у Тойнби в абсолютизацию динамического аспекта понятия «цивилизация». При этом остаются в стороне такие существенные характеристики исторического процесса, как преемственность, передача от поколения к поколению основных черт и особенностей культуры, целостность социальных организмов, сохраняющаяся на протяжении различных исторических эпох. Между тем именно для познания этих характеристик категория «цивилизация» приспособлена более всего. Кстати, это хорошо видно из текста «Постижения истории».

А вот со стремлением объяснить, основываясь на данном понятии, все динамические аспекты человеческой истории (вплоть до современной эпохи) связано, на мой взгляд, и наибольшее количество разного рода натяжек в труде Тойнби. При попытках интерпретировать такие стороны исторической реальности, как общечеловеческое единство, стадиальность, перерывы постепенности, несмотря на титанические усилия автора, цивилизационный подход начинает «давать сбои». По-видимому, отдавая себе в этом отчет, английский историк попытался преодолеть противоречивость своих построений, обратившись к концепции высших религий (универсальных церквей). Последние, будучи воплощениями единого духовного субстрата мировой истории, представляют собой в интерпретации Тойнби предпосылку возможного перехода в будущем к качественно новой, постцивилизационной стадии развития человечества¹¹. Хотя в рамках данной концепции была намечена перспектива дальнейшей эволюции взглядов английского мыслителя уже после окончания работы над «Постижением истории», теоретически разрешить противоречия своей цивилизационной теории Тойнби так и не удалось. Видимо, не случайны в этом плане явная потеря интереса Тойнби к проблематике сравнительного исследования региональных цивилизаций в 60—70-е годы и переключение внимания на вопросы формирования единства человечества¹².

Безусловно, центральная тема всего творчества Тойнби, прежде всего «Постижения истории», — соотношение сакрального и мирского измерений истории. Эта проблематика много раз рассматривалась как в зарубежной, так и в отечественной литературе, посвященной ученому. Решающая роль духовной стороны человеческой жизни, духовной культуры в структуре цивилизации для Тойнби не подлежит сомнению. Однако это отнюдь не означает, что Тойнби сводит все многообразие действующих в реальной истории факторов к одному единственному. В полемике с Р. Дж. Коллингвудом, по утверждению которого «вся история — история мысли»¹³, Тойнби отмечает, что мысль отнюдь не является единственным фактором, определяющим деятельность человека¹⁴.

Главное содержание истории, согласно Тойнби, составляют поиски человеком ответов на Божественное вопрошание. Само это вопрошание на уровне конкретной истории воплощается во множестве вызовов самого различного характера (как внешних по отношению к человеку, так и возника-

¹⁰ Там же.

¹¹ См. там же, с. 515—540.

¹² См. Рашковский Е. Б. Указ. соч., с. 169—186; Мучник В. М. Указ. соч., с. 162—186.

¹³ Коллингвуд Р. Дж. Идеи истории. Автобиография. М., 1980. с. 204.

¹⁴ См. Toynbee A. J. A study of history. Vol. 8. London, 1963, pp. 721—732.

ющих в глубине его внутреннего мира) — природных, социальных и др. Отсюда множественность детерминаций, воздействующих на человека в истории. Тем самым концепция Тойнби противостоит различным видам редукционизма. И в этом, как мне представляется, особое значение его творчества и для мировой, и для отечественной гуманитарной мысли в эпоху формирования новой научной парадигмы.

Здесь хотелось бы подчеркнуть следующее обстоятельство. Отказ от какого-то определенного типа редукционизма не всегда означает преодоление редукционистского способа построения научной теории. Так, в условиях очевидного кризиса формационно-классовой парадигмы в общественных науках возродились иные типы редукционизма. Основными (но не единственными) разновидностями «неформационного» редукционизма являются, условно говоря, «духовный» редукционизм, характеризующийся гипертрофией роли духовной культуры (в предельном случае — сведением к ней всего содержания общественной жизни), и «природный» редукционизм, представители которого рассматривают общество и человека лишь в качестве естественных, природных феноменов.

Как «духовный», так и «природный» редукционизм характерен не только для отечественной, но и мировой теоретической мысли. Пожалуй, наиболее известным западным представителем редукционистского (по своей основной направленности) подхода к истории является Ф. Фукуяма, чья небольшая работа «Конец истории?»¹⁵ вызвала, без преувеличения, колоссальный резонанс. В данном случае перед нами яркий пример «духовно-идеологического» редукционизма: в интерпретации Фукуямы, торжество идеи либерализма во всем мире однозначно предопределяет «финал истории». Человечеству просто некуда дальше развиваться, ибо более правильной идеологии (в широком смысле) и более совершенной общественной организации, чем либеральная, не существует и существовать не может. То, что принципы либерализма отнюдь не везде еще получили сколько-нибудь полное практическое воплощение, не имеет существенного значения. Апеллируя к гегелевскому подходу к истории, Фукуяма утверждает: коль скоро идея либерализма воплощает абсолютную истину, неизбежно в конечном счете ее практическое воплощение во всех человеческих сообществах.

Бесспорно, те или иные варианты редукционистского подхода надо оценивать конкретно-исторически. Некоторые из них, фиксируя внимание исследователей на тех аспектах социальной жизни, которые ранее игнорировались или вообще мало изучены, могут помочь восполнить определенные пробелы в нашем знании. Однако типичная для всех видов редукционизма абсолютизация какого-либо одного из факторов общественной эволюции закрывает путь к познанию общества как целостности во всей его сложности и противоречивости, во всем богатстве составляющих его элементов и связей.

По моему убеждению, эта тенденция объективно и вне зависимости от того, что к ней могут примыкать весьма яркие и одаренные люди, противоречит как потребностям развития науки (в том числе наук об обществе), так и вообще глубинным потребностям человеческого духа на современном этапе его эволюции. По-видимому, это почувствовал и сам Фукуяма, совершив в конце своей работы неожиданный поворот к признанию того, что после, казалось бы, неизбежного финала история может «начаться вновь». В результате ее «конец» обернулся новым началом, а предопределенность — альтернативностью. И только прочитав последние строки статьи, начинаешь понимать, почему в ее названии после слов «конец истории» стоит знак вопроса.

«Постижение истории» и духовная жизнь современной России

А вот для многих отечественных «западников», похоже, никакого вопроса здесь нет и быть не может. Непреложные законы общественного развития неотвратимо влекут, по их логике, все народы к принятию западной модели. Эта логика наиболее полно представлена в современном варианте теории модернизации, трактуемой как переделка незападного мира по западному образцу. Следует отметить, что в нашей литературе имеются и серьезные попытки научного обоснования этой позиции¹⁶. В то же время идея «вестернизации всей страны» в определенной мере «овладела массами», представ в вульгаризированном виде в многочисленных газетных и журнальных публикациях, теле- и радиопередачах. В трактовке понятия «цивилизация» в массовом сознании сейчас преобладает вполне определенная тенденция: цивилизация отождествляется с цивилизованностью, а в качестве единственного, полностью цивилизованного общества рассматривается капиталистический Запад. Мера приближения к западной модели, согласно подобной логике, есть та же мера цивилизованности. Кроме того, категория цивилизации отождествляется с понятием общечеловеческой нормы: цивилизованное общество — синоним нормального общества. Соответственно, в качестве нашей национальной сверхзадачи выдвигается «возвращение к норме». Подобный возврат, требуя гигантского напряжения сил, в то же время отнюдь не требует никакого творчества, сводимого к утопическому экспериментированию.

В нашем общественном сознании произошла любопытнейшая метаморфоза: поскольку нормальное-цивилизованное-рыночное общество оказывается в реальности не менее далекой перспективой, чем в свое время коммунизм, оно также приобретает характер «заветной цели», к которой необходимо стремиться несмотря на жертвы и ради которой можно и нужно потерпеть временные лишения. Рыночное демократическое общество западного типа отождествляется со строем всеобщего изобилия и неограниченных возможностей. В результате подобное общество приобрело в массовом сознании знакомые очертания утопии. Собственно говоря, сформировался новый миф. При всей своей внешней противоположности коммунистическому и почвенническому мифам об исключительности исторического пути России он по глубинной сути своей им родственен. Эти современные мифы нашего общественного сознания воспроизвели в нынешних исторических условиях важнейшую особенность мифологического типа мышления, которая заключается в том, что «логика мифа исключает диалог» (К. Леви-Стросс), его содержание утверждается в качестве цельной, единственно возможной, безальтернативной истины. Применительно к «западному» мифу нашего массового сознания это означает, что сам Запад предстает как некая совершенная модель общественного устройства. При этом полностью игнорируются те реальные проблемы и противоречия, которые характерны для «фаустовской» цивилизации. Приверженцы подобного «одномерного западничества» совершенно не принимают во внимание ту мощную традицию самокритики западной цивилизации, без которой невозможно представить себе ее реальный духовный облик. Не будь беспощадной критики пороков и недостатков этой цивилизации многими видными западными мыслителями, Запад никогда бы не стал таким, каким мы его знаем, никогда бы не достиг нынешних высот.

Видное место среди таких мыслителей занимает Тойнби. Его беспощадная критика европоцентризма, представления о Западе как о

¹⁶ См. Крупные развивающиеся страны в социально-экономических структурах современного мира. М., 1990.

единственной цивилизации, окруженной морем варварства, прозвучавшая на страницах «Постижения истории»¹⁷, имеет, я думаю, особое значение для нашего современного духовного развития. Внимательное чтение Тойнби вполне может помочь преодолеть тенденцию к односторонней идеализации западного опыта и связанную с ней склонность к нетворческому, механическому копированию рожденных в иной социокультурной среде идей и институтов. Сказанное отнюдь не значит, что мы не должны стремиться укоренять на отечественной почве такие общечеловеческие достижения, до которых первым «доработался» Запад, — принципы демократии, права, гражданского общества. Однако восприятие чужого опыта может быть подлинным лишь в том случае, если оно будет творческим. А творчество исключает механическое копирование. *Российская демократия не может быть простой калькой западных образцов.* Либо она будет продуктом нашего собственного исторического творчества, либо ее не будет вообще.

Необходим перевод западных идей и принципов на язык национальной культуры. Попытки внедрить их, не учитывая особенностей этой культуры, гипертрофированное стремление к голому подражанию при отказе от собственного исторического творчества опасны прежде всего тем, что провоцируют мощную обратную тягу к актуализации антизападнических начал российской традиции (тенденции к подчинению личности обществу, гипертрофированное развитие государственности за счет иных сфер общественной жизни), к попыткам утверждения цивилизационной основы, противоположной по своему характеру европейской. Как показывает опыт, главное содержание подобных попыток составляет отрицание принципа индивидуальной свободы во всех сферах жизни. С этим непосредственно связаны авторитаризм и обожествление российского государства, в особенности его прошлого¹⁸. В данном случае мы сталкиваемся с явлениями, которые были охарактеризованы Тойнби как идолопоклонство (поклонение институту тварного мира — государству) и «эвокация» (вызывание) призраков прошлого, т. е. связанное с безудержной идеализацией прошлого стремление реанимировать отжившие структуры. Напомню, что Тойнби рассматривал идолопоклонство как смертельный, едва ли не главный грех, совершаемый человеком в истории, как фактическое отрицание «Предельной духовной реальности», т. е. Бога, как одну из главных причин, ведущих к надлому и распаду цивилизаций. Над этими его рассуждениями стоит серьезно задуматься тем, кто сегодня стремится осуществить «эвокацию» призрака российской империи — не важно, в «дооктябрьской» или «послеоктябрьской», советской, ее форме.

Тойнбианская концепция множественности цивилизаций, рассматриваемых как разнообразные формы исторического, прежде всего духовного опыта, при всех своих недостатках имеет важное значение также и для критики различных форм этноцентризма. Демонстрируя все многообразие «мира людей», Тойнби в то же время утверждает идею общечеловеческого единства, прежде всего — единого духовного содержания мирового исторического процесса. Именно в этом вопросе Тойнби и Шпенглера (циклическая схема последнего, безусловно, оказала серьезное влияние на английского историка) разделяет пропасть.

Шпенглер, несомненно, известен в нашей интеллектуальной среде. Его влияние — прямое и еще более косвенное — ощущалось и ранее и становится особенно заметным сегодня. Хотя концепция Шпенглера, согласно которой каждая культура обладает неповторимыми индивидуальными чертами целостности, заслуживает самой высокой оценки, в

¹⁷См. Тойнби А. Дж. Постижение истории, с. 81—85 и др.

¹⁸См., например, Гулыга А. Формула русской культуры. «Наш современник», 1992, № 4.

основном его воздействие на мировую и российскую общественную мысль носит, на мой взгляд, негативный характер. Я целиком солидарен с теми, кто отвергает шпенглеровское отрицание общечеловеческого единства, проводимую им в рамках схемы натуралистического циклизма идею полной непроницаемости каждого из человеческих миров для чужого духовного опыта, отожествление культуры с биологическим организмом.

Полемика Тойнби с этими воззрениями Шпенглера весьма актуальна и сегодня несмотря на определенные недостатки и слабые места в позиции самого английского историка, о чем уже говорилось выше. Но еще большее значение имеет то обстоятельство, что тойнбианская критика мировоззренческих оснований концепции Шпенглера в контексте духовной жизни в «бывшем СССР» объективно поворачивается своим острием против еще одной теории, созданной уже нашим соотечественником, работы которого, несомненно, гораздо более широко известны и популярны у российского читателя, чем труды Шпенглера. Речь идет о Л. Гумилеве — по-видимому, самым ярким и талантливым современным представителем «природного» редукционизма. Хотя Гумилев на словах признает, что социальные формы движения материи подчиняются своим собственным законам, на деле это признание носит все же формальный характер: история для Гумилева — это история этносов, а этнос — естественное образование, полностью подчиненное природным закономерностям¹⁹ Гумилева роднит со Шпенглером отрицание общего духовного субстрата истории, утверждение идеи «монадности» каждого из человеческих миров.

Следует отметить, что концепция Гумилева — единственная оригинальная концепция мировой истории в отечественной мысли последних десятилетий, сопоставимая по охвату фактического материала и по глобальности замысла с тойнбианской²⁰. В условиях глубокого кризиса марксизма и резкого падения его популярности, похоже, мы имеем в настоящее время на нашем «рынке идей» две глобальные (по замыслу и по охвату) концепции всемирной истории, во многом противоположные по своей направленности, — Гумилева и Тойнби. Учитывая, что построения Гумилева пытаются активно использовать идеологи «национал-патриотических» сил для подведения квазинаучной основы под свое мировоззрение, что теории этого ученого берут на вооружение и евразийцы, ставящие своей целью формирование на базе России антизападной по своей направленности цивилизации, проблема «Тойнби и Гумилев» приобретает в российском духовном контексте особое звучание. В принципе, она заслуживает отдельной статьи. Здесь же хотелось бы отметить лишь следующее.

В основе всей концепции Гумилева — абсолютизация верной по сути своей мысли: развитие общества и человека регулируется в том числе и определенной совокупностью законов, общих для всего мироздания, в частности законами термодинамики, а также общими принципами построения и развития систем. Верно и то, что социальная сфера отнюдь не отгорожена непроницаемой перегородкой от действия закономерностей, свойственных иным формам движения материи. Более того, возможны ситуации, при которых детерминации, исходящие из иных сфер мироздания, прорываются на высший уровень иерархии социальных систем,

19 См. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989.

20 Мне известна лишь одна цельная и самостоятельная концепция историко-философского плана, родившаяся в нашем современном духовном космосе и противоположная по своей идейной направленности построениям Гумилева, — теория субэкумен Г. Померанца. Четко сформулированная и ясно изложенная, она ограничена, однако, рамками нескольких небольших статей: Померанц Г. С. Шэньши как тип средневекового книжника. В кн. История и культура Китая. М., 1974; его же. Теория субэкумен и проблема своеобразия восточных культур. Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по востоковедению. Тарту, 1976.

в результате чего общество и человек теряют импульс самодетерминации, попадают во власть природных стихий, которые начинают ими управлять, не только извне, но и изнутри. Собственно, такую возможность допускает и Тойнби. Однако в его концепции потеря способности к самодетерминации, тенденция подчинения природным закономерностям, регресс к досоциальному по сути своей состоянию («анимализм»)²¹ оказывают разрушительное воздействие на общество и оцениваются резко отрицательно.

Согласно Тойнби, этой тенденции подчинения природным ритмам противостоит собственно социальная детерминация, проявляющаяся прежде всего в духовной сфере, в способности человека делать свободный, спонтанный выбор. Именно эта способность, в которой непосредственно проявляется сопричастность человека Предельной духовной реальности, Вселенной и сливаются воедино в конечном счете мирское и сакральное измерения человеческого бытия, составляет, по Тойнби, ось мировой истории.

Для Гумилева подобная свобода выбора человека — не более чем фикция. Не видя в истории никакой иной детерминации, кроме природной, он утверждает неотвратимость действия второго закона термодинамики по отношению к социальным организмам. Согласно этому закону, закрытые системы развиваются в направлении увеличения энтропии, т. е. необратимого рассеяния энергии и неизбежной деградации. По Гумилеву, этнос — энергетическая замкнутая система (довольно странное утверждение с точки зрения термодинамики); этногенез — природный процесс, подчиненный закону возрастания энтропии, в конце которого любой этнос может ожидать только смерть, «естественный и желанный конец процесса»²². Человек в схеме Гумилева выступает как марионетка или, в лучшем случае, медиум природных космических сил; максимум, на что он способен, — «создать зигзаг на кривой развития»²³. Но о том, чтобы изменить направление развития, не может быть и речи: подход Гумилева к истории, подобно формационному редукционизму, безальтернативен.

Тойнби решительно возражает против идеи неотвратимости действия закона возрастания энтропии в обществе. По его убеждению, надлом и последующая гибель цивилизаций в истории не были предопределены: они — результат человеческих ошибок, следствие неспособности той или иной конкретной общности найти адекватный Ответ на Вызов²⁴. По Тойнби, всегда есть возможность избежать скольжения в пропасть. Все зависит от живого пульсирующего ядра истории — от человека, от того, хватит ли ему духовных сил противостоять мировой энтропии. Тем самым Тойнби утверждает принцип альтернативности исторического развития.

Провозглашая христианский характер своих убеждений²⁵, Тойнби, конечно, не может отказаться от идеи Божественного предопределения: никакой альтернативы тому видению судеб человечества, которое изложено в Евангелиях, не предполагается. Однако для Тойнби человек — отнюдь не марионетка в руках Бога. История — это именно диалог человека с Богом, в ходе которого разные сообщества людей дают различные ответы на Божественное вопрошание. На уровне конкретной истории человек свободен в своем выборе. Именно от того, будет ли найден правильный Ответ на очередной Вызов, зависит судьба той или иной цивилизации — дальнейший ее рост или надлом и гибель. Более

21 См. Тойнби А. Дж. Указ. соч., с. 206—208.

22 Гумилев Л. Н. Указ. соч., с. 288.

23 Там же, с. 471.

24 См. Тойнби А. Дж. Указ. соч., с. 293—294, 300.

25 Речь идет, разумеется, о Тойнби в период написания «Постижения истории».

того, свободно в своем выборе — сохраниться и развиваться дальше или погибнуть — и все человечество в целом.

Таким образом, альтернативность оказывается у Тойнби отнюдь не внешней, но сущностной характеристикой исторического процесса. В своем подходе к этому вопросу Тойнби эпохи написания «Постижения истории» непосредственно превзошел одну из важнейших особенностей мировоззрения сторонников формирования новой научной парадигмы. Так, картина мира, создаваемая И. Пригожиным и его единомышленниками, особенно в контексте осмысления «точки бифуркации» как поворотного момента в развитии подавляющего большинства систем нашей Вселенной, опирается на принципы альтернативности и многовариантности развития²⁶.

Утверждая идею свободы выбора, Тойнби тем самым утверждает ответственность человека за свои деяния. По убеждению английского мыслителя, эта ответственность резко усиливается в нашу эпоху, когда последствия индивидуальных действий отдельных людей вполне могут приобрести глобальный характер. Здесь воззрения Тойнби и сторонников Брюссельской школы также прямо перекликаются между собой²⁷.

В заключение отмечу следующее. Я вполне согласен с теми исследователями творчества Тойнби, которые рассматривают «Постижение истории» как грандиозную попытку переосмысления и переобоснования на материале мировой истории основных либерально-гуманистических ценностей. Несмотря на все недостатки его объяснительных схем, эта попытка Тойнби, по моему убеждению, сохраняет свое значение и по сей день, в том числе и в контексте современной отечественной духовной жизни. Однако нельзя не сказать о том, что сама попытка основывалась, по-видимому, на достаточно шаткой методологической базе. Косвенным свидетельством непрочности созданной им мировоззренческой конструкции стал тот кризис основоположений либерально-гуманистического мировоззрения Тойнби, который наблюдался в 60-е и особенно в 70-е годы²⁸.

Каковы конкретные причины и последствия этого кризиса? Для того чтобы ответить на этот вопрос, нужно сопоставить идеи, изложенные в настоящем издании книги, с материалами заключительного, XII-го тома «Постижения истории», а также с другими поздними трудами Тойнби. Прежде чем писать об этом, следует, по-видимому, подождать, пока упомянутые работы станут достоянием нашего массового читателя.

²⁶ См. Пригожин И., Стенгерс И. Указ. соч., с. 28—29, 226—227, 269.

²⁷ Там же, с. 269, 386.

²⁸ См. Мучник В. М. Указ. соч.