

К настоящему времени в философии истории сложилась достаточно сложная ситуация, связанная с наличием большого обилия концептов всемирной истории, построенных, казалось бы, на принципиально различных методологических основаниях. Ряд исследователей определяет эту ситуацию как кризисную, поскольку, по их мнению, субстанциализм и радикальный историзм в равной мере исчерпали себя с точки зрения методологической и гносеологической значимости. Пути выхода из кризиса видятся в том, чтобы подойти к исследованию с иных позиций, найти неизменное и универсальное в самой истории, т.е. обнаружить метафизические основания исторического процесса.

Однако для того, чтобы данная задача могла быть осуществлена, требуется проделать предварительную работу, обусловленную необходимостью анализа философско-исторических парадигм с целью выявления общих исходных принципов их построения. Без этой работы, без обнаружения основных философско-исторических тенденций, общего и особенного в реализации исходных принципов едва ли возможно продвинуться хоть на шаг вперед.

Одним из центральных в построении парадигм всемирной истории, на наш взгляд, является принцип целостности. Полемичность проблемы прежде всего сводится к вопросу о том, возможна ли онтологическая целостность истории? Здесь мы сталкиваемся, казалось бы, с совершенно противоположными точками зрения. Согласно одной из них, такая целостность возможна, а в соответствии с другой – никакой целостности истории не существует. Но эти версии не столь уж полярны, как это кажется на первый взгляд. Скорее, здесь идет речь о вариативных интерпретациях исторической целостности. Как нам представляется, в этом вопросе можно выделить две основные тенденции. В соответствии с первой история понимается как завершенная целостность, а в рамках второй – как целостность незавершенная.

Таким образом, в целях обнаружения специфики реализации принципа целостности в различных философско-исторических парадигмах представляется необходимым

феноменологически редуцировать исторический процесс в структурно-функциональном аспекте.

Обоснования концепции истории как завершенной целостности также неоднозначны. В провиденциалистской традиции Д. Вико, Г. Гегеля, В. Соловьева, Н. Бердяева, Э. Трельча и других целостность задается одновременно трансцендентным и имманентным присутствием бога в истории, с шествием которого связывается ее начало и конечная цель. Так, например, Д. Вико пишет: «...этот Мир, несомненно, вышел из некоего Ума, часто отличного, а иной раз совершенно противоположного, и всегда – превосходящего частные цели самих людей, тех людей, которые ставили себе эти цели. Делая из таких ограниченных целей средства для служения целям более широким, Ум всегда пользовался ими для сохранения Поколения Людей на земле» [1, с. 470-471]. Аналогичным образом задается целостность и в философии Гегеля, где история разворачивается на ступени объективного духа и завершается с появлением абсолютного духа [2, с. 105]. «Бог правит миром, – пишет Гегель, – содержание его правления, осуществление его плана есть всемирная история» [2, с. 87]. В этой же традиции размышляет и Н. Бердяев, начиная всемирную историю с образования христианского мира [3, с. 93] и заканчивая прорывом в сверхисторию (вечность), ассоциируемую с явлением Христа Грядущего [3, с. 159-160]. В просветительской традиции онтологическая завершенная целостность истории задается априорной естественной разумностью человека и имманентно присущими ей идеалами гуманности (И.Г. Гердер), социального равенства (Ж.-Ж. Руссо), осуществление которых знаменует конец истории. В материалистической традиции (К. Маркс, Ф. Энгельс) целостность истории обусловлена борьбой классов. Основная мысль, проходящая красной нитью через «Манифест Коммунистической партии», подчеркивает Ф. Энгельс, – «мысль о том, что экономическое производство и неизбежно вытекающее из него строение общества любой исторической эпохи образуют основу ее политической и умственной истории; что в соответствии с

этим (со времени разложения первобытного общинного землевладения) вся история была историей классовой борьбы...» [4, с. 98]. И завершение этой истории – коммунизм, связываемый с освобождением человечества от эксплуатации. В Исторической школе Л. Ранке и И. Дройзена и герменевтике В. Дильтея целостность истории обусловлена настоящим, поскольку сама история представляется в качестве подлежащего прочтению текста, в виде так называемой смыслообразующей целостности. Здесь вопрос об онтологической целостности не снимается, но сама она выражается в своеобразной форме исторического понимания.

Несмотря на эти разногласия в концепции истории как завершенной целостности общим для всех воззрений и принципиально важным в рамках нашего исследования представляется одно, а именно, что история проистекает из единого корня и представляет собой поступательное прогрессивное развитие, направленное к осуществлению некоего идеала. В соответствии с этим выделяются и этапы исторического процесса, включающие в себя древнюю, среднюю и новую истории (разногласия, как правило, в этом плане с философской точки зрения не бывают существенными). Так, например, Г. Гегель подразделяет всемирную историю на восточный (детство), греческий и римский (юношество и возмужалость) и германский (старчество) миры. «Всемирная история, – пишет он, – есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы. Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны. Итак, первая форма, которую мы видим во всемирной истории, есть деспотизм, вторая – демократия и аристократия, третья – монархия» [2, с. 147-148].

Концепция завершенной целостности, или так называемой исторической универсальности, за абсолютизацию традиции и последовательности ступеней развития была подвергнута достаточно основательной критике. Суть этой критики может быть сведена к нескольким основным положениям. Во-первых, при таком понимании целостности отбрасывается наибольшая масса человеческой реальности, целые народы, эпохи и

культуры исключаются из истории как не имеющие значения. Они – не более чем случайность или попутное явление природного процесса [5, с. 265]. И действительно, в философско-исторической парадигме Гегеля, например, «за бортом» всемирной истории остались не только такие отсталые народы, как африканцы и монголы, но также Индия и Китай. Если первые еще не вышли за границы «природной души», то народы Китая и Индии не являются историческими, поскольку здесь мировой дух проснулся в виде государства, но еще не пришел в движение в форме исторического творчества народов. Н.А. Бердяев сюда же добавляет и Грецию, где дано было откровение арийского духа в величайших созерцаниях художественных и философских, не превзойденных ни одной культурой мира. Но это знаменовало собой замкнутый статичный космос, в котором напряженного исторического действия не было, а значит, не было и истории [3, с. 69]. Во-вторых, идея завершенной целостности предполагает отчетливое осознание конечной цели истории, но в таком случае каждый последующий субъект исторического действия оказывается лишь средством для осуществления этой цели и перестает быть самодостаточным, хотя бы этого авторы или не хотят.

В 20 столетии в герменевтической и экзистенциальной традициях в качестве альтернативной формируется концепция истории как незавершенной целостности. В герменевтике ее родоначальниками были М. Хайдеггер и Х.-Г. Гадамер. Сохраняя онтологическую проблематику, они стали говорить об истории как смысловом поле культуры, которое подвержено постоянному творческому созиданию благодаря расширению человеком языкового горизонта в диалоге с наследием прошлого и современниками. Таким образом, язык был представлен не как стихия, тотально нивелирующая своеобразие и творческие потенции человека, но как средство его самопостижения, раскрытия новых сторон его бытия в культуре. В настоящее время герменевтической методологии придерживаются многие последователи линии М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера, часто принадлежащие к совершенно различным философским школам. Это такие известные ученые, как неомарксист Ю. Хабермас, фрейдист А. Лоренцер, персоналист П. Рикер, неотомисты Э. Корет,

К. Ранер, Ж. Ладрьер и другие философы культуры. В рамках концепции «экзистенциальной историчности» незавершенность, неоконченность истории и включенность в нее человека были восприняты гораздо более фундаментально, чем когда-либо прежде. В этом плане наиболее характерна философия истории К. Ясперса. Принципиальная незавершенность истории здесь спроецирована как в прошлое, так и в будущее. Будущее человеческой истории предстает в его «открытости» спектру возможностей, реализуемых с участием людей, в его вариантности. Прошлое также не завершено. Дальнейшая его достройка неизбежно изменит его связи и отношения, значения и смыслы и включит его вместе с будущим в новые философско-исторические конструкции. «Единство истории как полное единение человечества, – пишет К. Ясперс, – никогда не будет завершено. История замкнута между истоками и целью, в ней действует идея единства. Человек идет своим великим историческим путем, но не завершает его в реализованной конечной цели. Единство человека – границы истории. А это значит: достигнутое завершенное единство было бы концом истории. История – движение под знаком единства, подчиненное представлениям и идеям единства» [5, с. 270]. Аналогичная точка зрения высказывается и А. Тойнби, представляющим, правда, иную философскую традицию. «Ни одно собрание фактов, – пишет он, – не является полным, потому что Вселенная разомкнута. Равным образом ни одно обобщение не является окончательным, потому что со временем обнаружатся новые факты, которые приведут к взрыву уже упорядоченной научной системы» [6, с. 41].

Несмотря на оригинальность данной концепции, она как и предыдущая, на наш взгляд, может быть подвергнута аналогичной критике, причем, по тем же самым основаниям. Идее исторического универсализма К. Ясперс противопоставляет гипотезу исторического параллелизма, согласно которой мировая история (а до этого времени, по его мнению, существовали лишь локальные истории) берет свое начало из трех основных корней – (Китай, Индия, Европа (Восток и Запад)) – в эпоху так называемого осевого времени, датируемого 800-200 гг. до н.э. В этот период происходит

много необычного. В Китае жили тогда Конфуций, Лао-цзы, Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и многие другие. Здесь возникли все направления китайской философии. В Индии появились упанишады, жил Будда. В индийской философии так же, как и в китайской, были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, материализма, софистики и нигилизма. В Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом. В Палестине выступали пророки – Илия, Исайя, Иеремия и Второисайя. В Греции творили Гомер, Парменид, Гераклит, Платон, трагики, Фукидид, Архимед и другие. Все, что связано с этими именами, возникло одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга и отличалось от предыдущих эпох тем, что человек стал стремиться к осознанию бытия в целом, самого себя и своих границ. Однако, согласно К. Ясперсу, некоторые народы также оказались за пределами осевого времени и не вошли в историю. В частности, он пишет: «Народы, не воспринявшие идей осевого периода, остаются на уровне «природного» существования, их жизнь неисторична, подобно жизни множества людей на протяжении десятков тысяч и сотен тысяч веков. Люди вне трех сфер, составляющих осевое время, либо остались в стороне, либо вошли в соприкосновение с каким-либо из трех центров духовного излучения. Так, в орбиту осевого времени были втянуты на Западе германские и славянские народы, на Востоке – японцы, малайцы и сиамцы» [5, с. 38]. Однако, мировой, в собственном смысле этого слова, история становится лишь в послеосевое время, когда наиболее отчетливо обнаруживается тенденция ко всеобщей коммуникации и единству в масштабах человечества под эгидой Европы.

Таким образом, фантом внеисторических народов оказался непреодолимым как в ракурсе исторического универсализма, так и в рамках исторического параллелизма. Более того, история, по К. Ясперсу, замыкается между истоками и конечной целью. И несмотря на то, что они темны, т.е. непостижимы и неосознаваемы для человека, это не делает последнего самоценным, поскольку он по-прежнему остается лишь средством для осуществления конечной цели даже в

том случае, если она принципиально недостижима. Следует обратить внимание на то, что оформляя идею истории как незавершенной непрерывной целостности (непрерывной, поскольку в нее не включаются какие-то независимые в своем развитии от трех исторических корней культуры), К. Ясперс не апеллирует к богу (хотя его представления об истоках выглядят достаточно мистичными), поскольку, по его мнению, это создало бы лишь видимость познания. Своей гипотезой он скорее стремится опровергнуть удобное и, по существу, ничего не значащее толкование истории как постижимого и необходимого поступательного развития человечества, сохранить сознание фрагментарности всякого познания, а тем самым оставить место для новых творческих дерзновений [5, с. 48].

Как уже подчеркивалось выше, в философии истории XIX–XX вв. наряду с альтернативными концепциями целостности истории возникает представление, казалось бы, диаметрально противоположное по своему характеру. Речь идет прежде всего об идее культурно-исторических типов Н. Данилевского и теории локальных культур О. Шпенглера. Не отвергая онтологического характера всемирной истории, но вместе с этим и не приемля ее целостности и стадийности, Н. Данилевский ставит несколько риторических вопросов: «Но что можно сказать о ходе развития человечества вообще и как определить возраст всемирной истории? На каком основании отнести жизнь таких-то народов, такую-то группу исторических явлений к древней, средней или новой истории, то есть к детству, юношеству, возмужалости или старости человечества? Не обращаются ли термины: древняя, средняя и новая история (хотя бы и правильное употребление, чем это теперь делается) в слова без значения и смысла, если их применять не к истории отдельных цивилизаций, а к истории всемирной?» [7, с. 87]. Н.Я. Данилевский глубоко убежден в том, «что вообще нет такого события, которое могло бы разделить судьбу всего человечества на какие бы то ни было отделы, ибо до сих пор, собственно говоря не было ни одного одновременного общечеловеческого события, да, вероятно, никогда и не будет» [7, с. 80]. Так, например, он подчеркивает, что основанием отделения древней истории от сред-

ней и новой в рамках концепции всемирной истории принято падение Западной Римской империи. Но какое дело было Китаю, Индии и соседним заевфратским странам до этого падения? Не гораздо ли важнее для них было падение Парфянского и возникновение Сасанидского царств? Пала или не пала бы эта империя, не одинаково ли бы произошел имевший такие огромные последствия религиозный переворот в Аравии? И на каком основании вообще с падением Западной Римской империи в одну группу явлений, противопологаемую другой группе, были соединены судьбы Древнего Египта и Греции, уже и без того отживших, с судьбами Индии и Китая, продолжавших себе жить, как если бы Рима и вовсе не было на свете? [7, с. 80]. По мнению Н.Я. Данилевского, какое-либо культурно-историческое обозрение возможно лишь в процессе отыскания уникальных культурно-исторических типов, которые хронологически могут быть представлены следующим образом: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитский, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитский, или арабийский, 10) германороманский, или европейский. К ним же он еще причисляет два американских типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Характерно то, что ученый, все же отдавая себе отчет в очевидном присутствии традиции (преемственности) в историческом развитии некоторых народов, пытается выстроить классификацию культурно-исторических типов. Во-первых, он выделяет народы, явившиеся «положительными деятелями» в истории человечества, или так называемые самобытные цивилизации. Каждый из этих народов самостоятельным путем умножал свое духовное начало, пройдя полный цикл развития (детство, юность, зрелость, старость), и тем самым внес свой уникальный вклад в общую сокровищницу. В свою очередь, эти народы он классифицирует на типы уединенные и преемственные. Преемственные типы (египетский, ассирийско-вавилоно-финикийский, греческий, римский, еврейский и европейский) плоды своей деятельности передают последующим как материалы для питания или удобрения их почвы.

Уединенные же (китайский, индийский) – это непререкаемые народы. В этом Н.Я. Данилевский видит простое и естественное объяснение западного прогресса и восточного застоя. Однако положительные деятели не исчерпывают всего круга явлений, поскольку в мире присутствуют еще и временно появляющиеся феномены (гунны, монголы, турки) – отрицательные деятели человечества. Они, совершив свой разрушительный подвиг, помогши испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и разнеся их остатки, скрываются в прежнее ничтожество. Наконец, те племена, которые не сыграли ни отрицательной, ни положительной роли в истории, не обрели исторической индивидуальности по тем или иным причинам, по мнению ученого, составляют этнографический материал, т.е. как бы неорганическое вещество, входящее в состав исторических организмов – культурно-исторических типов. К ним он относит финнов и многих других. Иногда в этнографический материал могут превращаться умершие и разложившиеся культурно-исторические типы в ожидании, пока новый формационный (образовательный) принцип опять не соединит их, в смеси с другими элементами, в новый исторический организм. Так случилось, на взгляд Н.Я. Данилевского, с народами Западной Римской империи, которые в своей новой форме, подвергшись германскому образовательному принципу, носят название романских народов.

Практически аналогичную позицию, но только гораздо более радикальную в отношении к традиции, мы встречаем в философии истории О. Шпенглера. Для О. Шпенглера так же, как и для Н. Данилевского, «человечество» – это пустое слово. У «человечества» нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, так же как нет цели у вида бабочек или орхидей. «Вместо монотонной картины линейнообразной всемирной истории, держаться за которую можно только закрывая глаза на подавляющее количество противоречащих ей фактов, – пишет О. Шпенглер, – я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал – человечество – свою собственную форму, и у каж-

дой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть» [8, с. 56]. О. Шпенглер также предпринимает попытку типологизации культур на зрелые и незрелые, но к этому его уже вынуждает отнюдь не компромисс с исторической традицией, которую ученый не приемлет ни под каким «соусом». Примерами совершенно созревших образований, каждое из которых составляет тело достигшей внутреннего совершенства души, можно считать китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, арабскую, западную культуры и культуру майя. В процессе возникновения находится русская культура. Число же не достигших зрелости культур невелико: персидская, хетская и культура кечуа. Для понимания самого прафеномена (это то, в чем идея становления в чистом виде лежит перед наблюдателем) они не имеют значения. Существующую традиционную схему линейного конструирования всемирной истории «древний мир – средние века – новое время», согласно которой все высокие культуры совершают свои пути вокруг Европы как предполагаемого центра всего мирового процесса, О. Шпенглер называет птолемеевской системой истории и противопоставляет ей в качестве коперникова открытия систему исторической морфологии. В соответствии с этой системой не только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай, Египет, арабская культура и культура майя рассматриваются как меняющиеся проявления и выражения единой, находящейся в центре всего жизни, и ни одна из них не занимает преимущественного положения: все это отдельные миры становления, все они имеют одинаковое значение в общей картине истории, при этом нередко превышая эллинство величиим духовной концепции и мощью подъема. Для О. Шпенглера душа есть возможность, мир – действительность, жизнь – осуществление возможного, процесс вечного становления. Жизнь как органическая природа имеет своей высшей формой жизнь историческую, являющую себя в интуитивном постижении человеком мира и самого себя. Этот процесс постижения ученый называет культурой. В связи с этим культура подразделяется на возможную (культуру как идею общего или личного существования) и

действительную (культуру как тело этой идеи, выражающееся в различных социальных институтах, отношениях, языках, характерах, обычаях и т.д.). История как высшая форма становления есть осуществление возможной культуры [8, с. 108-109]. Суть критики О. Шпенглера традиционной схемы всемирной истории как целостности может быть сведена к тем же основным аргументам, что и у Н. Данилевского. Во-первых, это неоправданный с научной точки зрения европоцентризм. В соответствии с такой логикой, полагает О. Шпенглер, мыслит негр, подразделяя мир на свою деревню, на свое племя и на «все остальное», считая, что луна меньше облаков и что они ее проглатывают [8, с. 52]. Во-вторых, это некорректность возведения какого-то важного с точки зрения исследователя события в принцип построения всемирной истории. Ведь, скажем, китайский историк также с полным основанием может составить такой план всемирной истории, в котором будут молчаливо обходиться, как нечто неважное, крестовые походы и Ренессанс, Цезарь и Фридрих Великий. И это тем более очевидно, что китайская культура, как египетская и вавилонская, по своей насыщенности и продолжительности может уравновесить так называемую «всемирную историю», замечает О. Шпенглер.

Таким образом, казалось бы, О. Шпенглер и Н. Данилевский предложили вместо последовательной исторической стадийности идею совокупности уникальных типов культур, вместо постижения всемирной истории как целостности представление о ней как разделенной на самостоятельные, независимые части. «В настоящее время, – пишет О. Шпенглер, – мы мыслим землю не в целом, а разделенною на части света. Только философам и историкам это остается еще неизвестным. Какое же значение для нас могут иметь мысли и перспективы, выступающие с притязанием на универсальное значение, но чей горизонт не распространяется далее духовной атмосферы западноевропейского человека» [8, с. 58]. Но выдержан ли был ими последовательно этот подход? И возможно ли вообще создание культурно-исторического обозрения без ориентации на принцип целостности? В этом плане уместно напомнить так называемый парадокс Шпенглера, на котором акцентировали вни-

мание Р. Арон и Б. Губман. Дело в том, что О. Шпенглер (а это с определенными оговорками относится и к Н. Данилевскому), отрицая единство человеческой истории и говоря о герметической «непроницаемости» отдельных культур, в то же время претендует на описание судеб таковых. Как иронично замечает Р. Арон, если сообщества, культуры не могут себя понять, то человеком, который не может существовать, является Шпенглер, понимающий их все [9, с. 32].

Безусловно, замечание Р. Арона и Б. Губмана совершенно справедливо, если принять во внимание общий смысл философско-исторической концепции О. Шпенглера. Однако последний нередко высказывает суждения вразрез с общей идеей. Так, например, по мнению О. Шпенглера, ни один отдельный отрывок нельзя осветить с должной полнотой, пока не будет обнаружена тайна мировой истории вообще, точнее говоря, истории высшего человечества как органического единства, обладающего определенной структурой. В соответствии с такой установкой мировая история О. Шпенглера предстает как единая органическая завершенная целостность с predetermined для нее и каждой ее части судьбой (временем), формой, ритмикой, стилем души и т.д. [8, с. 89-90]. Правда, о единой судьбе он предпочитает умалчивать, возведя ее в ранг непостижимой тайны, тем более, что рассуждения о ней заставили бы автора пересмотреть многие базовые положения его версии.

Парадокс Шпенглера не ушел от внимания и А. Тойнби, который в построениях немецкого мыслителя обнаружил противоречие методологического характера. «...Придание абсолютной и всеохватывающей качественной индивидуальности всем и каждому из обществ предполагает, что цивилизация – это качественно неизменное и потому статическое; а это в умозрительных терминах Шпенглера означает, что цивилизация принадлежит к области ставшего, а не к области становящегося – следствие, вступающее в противоречие с доктриной Шпенглера», – констатирует А. Тойнби [6, с. 289]. Сам же он стремится создать такую концепцию локальных цивилизаций, в которой бы последние предстали как образования динамические и взаимосвязанные. Здесь важно обратить внимание на тот методологический принцип явно герменевтического

происхождения, который полагается ученым в основу построения собственной философско-исторической парадигмы. «В каждом случае, – пишет А. Тойнби, – мы должны мыслить в терминах целого, а не части, видеть главы повести как события жизни общества, а не отдельного его члена, следить за судьбами его представителей – не за каждым в отдельности, а в общем потоке, – воспринимать их как голоса единого хора, которые имеют значение и смысл в общем строе гармонии, но теряют их, как только становятся набором отдельно звучащих нот. Вглядываясь в историю с этой точки зрения, мы в мутном хаосе событий обнаружим строй и порядок и начнем понимать то, что прежде казалось непонятным» [6, с. 26]. Декларация возможности познания целого на основании понимания его частей и наоборот позволяет А. Тойнби сделать ряд выводов, существенно отличающих его учение как от близких по характеру воззрений О. Шпенглера и Н. Данилевского, так и отличных по духу концепций исторического универсализма и исторического параллелизма. Во-первых, он признает онтологический характер всемирной истории, но уже исходя из иных методологических оснований, нежели это имело место в упомянутых нами направлениях. Иными словами, мы видим принципиально различные установки в интерпретации феномена целостности. Если в последних всемирная история интерпретируется как перманентная (непрерывная) целостность, то А. Тойнби говорит о ней как целостности дискретной. По его мнению, непрерывность истории – это наиболее привлекательная из всех концепций и построенная по аналогии с представлениями классической физики. В соответствии с ними непрерывность истории есть частный пример непрерывности жизни, развивающейся от амебы к позвоночным, от обезьяны к человеку, от родителей к ребенку в семье. Связь во всех этих случаях безусловна, хотя и разнородна, подчеркивает А. Тойнби, но она не проясняет того, что такое жизнь. «Мы вряд ли поймем природу Жизни, – пишет автор «Постижения истории», – если не научимся выделять границы относительной дискретности вечно бегущего потока – изгибы живых ее струй, пороги и тихие заводи, вздыбленные гребни волн и мирную гладь отлива, сверкающие кристаллами торосы и причудливые наплывы льда, когда мириада-

ми форм вода застывает в расщелинах ледников. Другими словами, понятие непрерывности имеет значение только как символический умозрительный образ, на котором мы вычерчиваем восприятие непрерывности во всем реальном многообразии и сложности» [6, с. 39]. В исторической жизни А. Тойнби выделяет две степени непрерывности (преемственности): между последовательными фазами и периодами в истории одного и того же общества и непрерывность как связь во времени самих обществ (цивилизаций). Причем второй тип непрерывности, по его мнению, выражен гораздо слабее. Именно этот факт дал основание большинству исследователей связывать имя Тойнби с теорией локальных культур, а не с идеей последовательного исторического развития. Тем не менее, локальные цивилизации, согласно А. Тойнби, – веки времени, а не острова замкнутой в самой себе истории, поскольку каждый момент исторического движения представляет собой порождающее начало следующего, но в то же время некую самоопределяемую, внутренне завершенную целостность (относительную дискретность). Признав наличие исторической последовательности в развитии обществ (цивилизаций), ученый мыслит эту последовательность иначе, нежели упоминаемые выше философы. С одной стороны, он явный противник исторического универсализма с его идеей линейности, обусловленной стремлением историков экономически и политически унифицировать мир на западный манер в рамках единой мировой системы государств с единым международным правом. Эти историки, как считает А. Тойнби, путают унификацию с единством, преувеличивая таким образом роль ситуации, исторически сложившейся совсем недавно и не позволяющей говорить о наличии единой Цивилизации, тем более отождествлять ее с западным обществом. Что же касается культурной карты, то она и поныне остается такой, какой она была до начала западной экономической и политической экспансии. Таким образом игнорируются главы истории других цивилизаций. Кроме того, деление истории на «древнюю» и «современную», по мнению ученого, фиксирует переход от эллинской истории к западной, тогда как деление на «средневековую» и «современную» относится к переходу от одной главы западной истории к другой [6, с. 81-85]. С другой

стороны, А. Тойнби претит и исторический уникализм с его идеей органической целостности. По крайней мере, виден явный, хотя и не персонально направленный, выпад против стремления Н.Я. Данилевского классифицировать культурно-исторические типы по степени их значимости, хотя в общем-то и сам Тойнби страдает этим в известном смысле, отделив цивилизованные общества от примитивных [6, с. 87], а также и очевидное неприятие идеи истолкования всемирной истории как органической целостности уникальных культур. В противовес последней А. Тойнби выстраивает многочисленные линии исторического развития, исходящие из различных корней. Он не только акцентирует внимание на внутренней эволюции той или иной цивилизации, проходящей стадии генезиса, роста, надлома и падения, но и показывает процесс созревания в пределах данной исторической линии одного общества на плечах другого. «К этим последовательностям, – пишет А. Тойнби, – относятся: минойская-эллинская-западная, минойская-эллинская-православная, минойская-сирийская-исламская, шумерская-индская-индуистская (если предположить, конечно, что связь, намеченная между индской и шумерской цивилизациями, установлена)» [6, с. 86]. Сюда же можно отнести и древнекитайскую цивилизацию, породившую современное дальневосточное общество. Безуловно, культурно-историческая панорама, изображаемая А. Тойнби, гораздо колоритнее этих исторических линий, поскольку в нее включаются также общества, во-первых, совершенно независимые в своем развитии (египетское и андское), во-вторых, так называемые примитивные общества, которые необходимо отличать от цивилизаций в силу того, что они обладают сравнительно короткой жизнью, ограничены территориально и малочисленны (это почти то же самое, что и этнографический материал у Н. Данилевского). В-третьих, общества, независимые с точки зрения своего формирования, но оказавшие серьезное влияние на образование других цивилизаций (например,

роль цивилизации майя в генезисе юкатанского и мексиканского народов).

Таким образом, с одной стороны, в понимании всемирной истории А. Тойнби близок Н. Данилевскому с его преемственными и уединенными культурно-историческими типами. С другой же стороны, позиция автора «Постижения истории» более радикальна и очевидна в плане констатации универсальности и целостности истории, что, безусловно, сближает его идею истечения исторических линий из базисных цивилизаций (минойской, шумерской, древнекитайской) с концепцией исторических корней К. Ясперса. Но здесь имеется и существенное различие, так как великие культуры древности, введенные в поле исторического исследования А. Тойнби (собственно история, согласно взглядам ученого, начинается с генезиса цивилизаций), не попадают в фокус осевого времени К. Ясперса. Но в таком случае перед нами встает задача обнаружения тех принципов, в соответствии с которыми в различных философско-исторических парадигмах задается историческая целостность. Пока еще только гипотетически возможно утверждать, что к таковым относятся принципы исторической полярности, направленности и принцип сущностной идентификации исторического. Однако их анализ уже выходит за рамки данной статьи.

В заключение возможно сделать вывод о том, что вариативность представлений о реализации принципа целостности может быть сведена к нескольким основным версиям: истории как завершенной непрерывной целостности; истории как незавершенной непрерывной целостности, истории как незавершенной дискретной целостности; и, наконец, истории как завершенной органической целостности. Вместе с этим обнаруживается и одна общая для всех проанализированных парадигм методологическая тенденция, констатирующая невозможность построения концептов всемирной истории без апелляции к принципу целостности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993.
3. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии //Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-х т. Т. 1. М., 1983.
5. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М., 1991.
6. Тойнби А. Постижение истории. М., 1991.
7. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
8. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993.
9. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997.