

Арнольд Тойнби как философ и богослов: (пост)метафизические смыслы истории

В.Т. Фаритов, Т.В. Борисова

Самарский государственный технический университет, Самара, Россия

Поступила в редакцию: 28.03.23

В окончательном варианте: 31.03.23

■ Для цитирования: Фаритов В.Т., Борисова Т.В. Арнольд Тойнби как философ и богослов: (пост)метафизические смыслы истории // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 2. С. 61–68. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.2.7>

Аннотация. Статья посвящена экспликации постметафизических тенденций в философии истории на материале концепции А. Тойнби. Осуществляется компаративный анализ историософских идей Тойнби с учениями О. Шпенглера, Н.О. Лосского, А. Августина и Ф. Ницше. Обосновывается тезис, что ключевыми моментами в определении смысла исторического процесса в теории Тойнби выступают идеи «обожения» и сверхчеловека. Делается вывод, что историософская концепция Тойнби представляет собой попытку ответа на ситуацию тотальной девальвации смыслообразующих парадигм в период кризиса западной цивилизации.

Ключевые слова: кризис; европейская метафизика; А. Тойнби; философия истории; сверхчеловек; трансцендентное.

Arnold Toynbee as a philosopher and the theologist: (post)metaphysical meanings of history

V.T. Faritov, T.V. Borisova

Samara State Technical University, Samara, Russia

Original article submitted: 28.03.23

Revision submitted: 31.03.23

■ For citation: Faritov V.T., Borisova T.V. Arnold Toynbee as a philosopher and the theologist: (post)metaphysical meanings of history. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2023;5(2):61–68. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.2.7>

Abstract. The article is devoted to the explication of post-metaphysical tendencies in the philosophy of history based on the concept of A. Toynbee. A comparative analysis of the historiosophical ideas of Toynbee with the teachings of O. Spengler, N.O. Lossky, A. Augustine and F. Nietzsche. The thesis is substantiated that the key points in determining the meaning of the historical process in Toynbee's theory are the ideas of «deification» and the superman. It is concluded that Toynbee's historiosophical concept is an attempt to respond to the situation of total devaluation of meaning-forming paradigms during the crisis of Western civilization.

Keywords: crisis; European metaphysics; A. Toynbee; philosophy of history; superman; transcendent.

Философия истории как самостоятельная и отдельная дисциплина в области философской мысли представляет собой феномен кризиса метафизики. Обосновать данный тезис можно следующими соображениями. Во-первых, всякое

дробление философии на отдельные, самостоятельные и независимые разделы уже есть симптом кризиса. Специализация — явление в принципе не характерное для философской мысли, направленной на осмысление мира в целом. Те, кто принадлежат к разряду великих философов, "узкими специалистами" не были, не были представителями только философии истории (или только философии науки, философии техники и т.п.). Во-вторых, переориентация философской мысли с вечности на область временных, конечных феноменов, с трансцендентного на имманентное сама по себе является симптомом кризиса философии как метафизики. Всякий раз, когда философия обращается к проблеме истории, речь идет о кризисе определенного исторического типа метафизики, на смену которому впоследствии придет другой тип метафизики. Так, в античной философии проблема смысла истории была всерьез поставлена лишь в учении Аврелия Августина. Но учение Августина — явление эпохи кризиса и распада античной метафизики (и античной культуры в целом) и зарождения метафизики иного, христианского типа. Аналогичным образом, в европейской философии проблема истории заявляет о себе в учении Гегеля, которое фактически предшествует кризису западной метафизики и предвосхищает этот кризис. После Гегеля история становится доминирующей темой в марксизме — направлении в корне антиметафизическом по своим установкам. И, наконец, в разгар кризиса европейской метафизики появляется философия истории в собственном смысле — как самостоятельный раздел философской мысли. Появляются философы, для которых история становится единственной темой их философских изысканий, а философия истории — всей их философией.

В этой связи показательно и характерно, мы бы сказали, симптоматично, что один из корифеев философии истории, Освальд Шпенглер, напрямую связывает доминирование исторической проблематики с кризисом западной цивилизации и концом европейской философии. «Систематическая философия бесконечно далека нам в настоящее время; философия этическая закончила свое развитие. *В пределах западного мира остается еще третья отвечающая эллинскому скептицизму возможность*, а именно та, которая отмечена признаком не применявшегося до сего времени метода сравнительной исторической морфологии. Возможность — это значит необходимость. Античный скептицизм чужд историчности; он сомневается и просто отрицает. Западный скептицизм, если он хочет быть внутренне необходимым и явить собой символ нашей клонящейся к концу душевной стихии, должен быть насквозь историчным. Он упраздняет, признавая все относительным историческим феноменом. Приемы его психологические. В эпоху эллинизма скептическая философия проявляется в отрицании философии — ее признают бесцельной. В противоположность этому мы имеем *в истории философии* последнюю серьезную философскую тему. В этом заключается скептицизм. Дело сводится к отказу от абсолютных точек зрения, причем греки посмеиваются над прошлым своего мышления, мы же стремимся понять его как организм» [1, с. 68–69].

Другой пример: А.Ф. Лосев усматривает источник абсолютизации исторического в характерной для западной метафизики абсолютизации субъекта: «...на смену абсолютизации субъекта (или либеральной личности) приходит, в силу исторической необходимости, философия, основанная на примате человеческого вообще, на примате человечества как коллективного целого. При

такой позиции основной и субстанциональной силой в мире является человеческая история, и притом не просто как собрание отдельных субъектов, но как вне-субъективная мощь» [2]. Историческая необходимость, приводящая к абсолютизации человеческой истории, состоит в том, что Лосев определяет как самоотрицание самоутвержденной человеческой личности [3]. Проект эпохи Возрождения, заключавшийся в абсолютизации изолированной, оторванной от трансцендентного личности, потерпел неудачу, одним из отдаленных следствий этой метафизической неудачи выступает абсолютизация исторического. Таким образом, и для Лосева доминирование исторической проблематики в философии является результатом кризиса фундаментальной метафизической установки европейской философской мысли.

В свете сказанного выше обращает на себя внимание монументальный труд А. Тойнби. Если позиция Шпенглера представляет собой исторический и философский пессимизм и нигилизм, то в концепции английского мыслителя, на первый взгляд, можно обнаружить тенденцию к возрождению метафизического понимания истории. Для Шпенглера культуры представляют собой всего лишь организмы высшего порядка, обреченные, подобно биологическим организмам, на гибель и разложение. Соответственно, смысл исторического движения каждой культуры не выходит за пределы ее собственного жизненного цикла и самим же этим циклом приводится к самоотрицанию, к тотальной аннигиляции. Напротив, у Тойнби мы читаем: «История позволяет видеть божественную творящую силу в движении» [4, с. 767]. Как будто в XX столетии, пресыщенном скепсисом нигилизма, снова зазвучал голос Августина Блаженного: «...автор смеет заверить читателя, что через постижение действительно-сти он пытается постичь Бога, который раскрывает Себя через движения душ, искренни ищущих Его» [4, с. 767]. Не свидетельствует ли концепция Тойнби против тезиса о кризисе западной метафизики? Мы вынуждены признать, что подобный вывод был бы поспешным и не соответствующим действительности. Во-первых, метафизические и богословские воззрения Тойнби достаточно поверхностны, они не достигают той глубины, которая была характерна для Августина и Гегеля. Конечно, в условиях преобладания антиметафизических учений позитивизма и постмодернизма, и достаточно скупые рассуждения Тойнби о Боге и трансцендентном могут производить впечатление живительного родника в пустыне. Но это лишь капли из засыхающего источника. Метафизические и богословские идеи английского историка представляют собой в большей степени *гистерезис* ушедшего в прошлое наследия западной мысли. Во-вторых, свои метафизические и богословские надежды Тойнби достаточно однозначно не связывает с западной цивилизацией в ее современном состоянии: «В борьбе за существование Запад стал доминировать в экономическом и политическом планах, но он не смог полностью обезоружить соперников, лишив их исконно присущей им культуры. В духовном поединке последнее слово еще не сказано» [4, с. 44]. И хотя Тойнби не столь прямолинеен в постановке смертельного диагноза западной цивилизации, как Шпенглер, тезис об исчерпанности культурного потенциала Запада утверждается им вполне недвусмысленно. Если у истории есть высший, метафизический и божественный смысл, то в отношении цивилизации Запада можно с полной уверенностью сказать, что смысл этот ей реализован не был. Запад уклонился от верного

исторического пути, и именно это уклонение стало основным фактором надлома и распада западной цивилизации.

Но может ли вообще история дать нам пример хотя бы одной цивилизации, в которой этот метафизический смысл был бы реализован, высшая цель была бы достигнута? На этот вопрос Тойнби дает отрицательный ответ. Из выделенных им двадцати одной цивилизации четырнадцать сошли со сцены исторического процесса, не достигнув высшей цели. Семь живых цивилизаций в своем духовном и культурном развитии в целом ушли не так уж и далеко от умерших. И с метафизической точки зрения различия между существующими цивилизациями не столь значительны: «дистанции между ними ничтожно малы по сравнению с расстоянием, которое отделяет их от начала и конца пути» [4, с. 127].

Близкий взгляд на историю с перспективы трансцендентного представлен в учении Н.О. Лосского: «Между всеми усовершенствованиями, достижимыми в условиях земного бытия, и конечным идеалом Царства Божия всегда остается огромное расстояние, так что земной человеческий прогресс есть лишь небольшое движение вперед на пути к обожению» [5, с. 330].

Идея обожения восходит к наследию восточных отцов церкви: "...Бог сделался человеком, дабы человек мог стать Богом". Эти глубокие слова, которые мы впервые находим у св. Ириния, встречаются затем и в трудах св. Афанасия, св. Григория Богослова, св. Григория Нисского [6, с. 19]. Впоследствии эта идея была воспринята русской религиозной философией — начиная с «Чтений о богочеловечестве» В.С. Соловьева и дальше через плеяду русских мыслителей. Идея обожения выступает в качестве одного из основополагающих богословских компонентов русской метафизики. Для секуляризированной западной метафизики данная идея не характерна. Тем более она не характерна для европейской философии постметафизического периода. И тем большего внимания заслуживает то обстоятельство, что в концепции Тойнби в качестве высшего смысла исторического процесса утверждается именно идея обожения.

Как и Шпенглер, Тойнби утверждает конечность, ограниченность времени существования любой цивилизации. В той или иной форме надлом и распад неизбежен. Однако в концепции Тойнби гибель цивилизации имеет высший, метафизический смысл, чего в принципе нет у Шпенглера. У Тойнби гибель цивилизации является источником и необходимым условием рождения высших религий и вселенской церкви: «Представим цивилизации второго поколения возникающими не для того, чтобы достичь определенных успехов, и не для того, чтобы воспроизвести свой собственный вид в третьем поколении, а для того, чтобы дать возможность родиться полностью развернутым высшим религиям. Поскольку появление высших религий явилось следствием надлома и распада цивилизаций второго поколения, мы должны рассмотреть заключительные главы истории этих цивилизаций — главы, которые, с их собственной точки зрения, представляют собой цепь падений. Согласно такому подходу, мы должны пересмотреть и процесс возникновения цивилизаций первого поколения. В отличие от своих последователей во втором поколении эти первые цивилизации не смогли выполнить свое прямое назначение — родить высшие религии. Рудиментарные высшие религии, создаваемые их внутренним пролетариатом, так и не развились в религии вселенские. Однако, несмотря на столь

явную неудачу, первые цивилизации совершили свою миссию косвенно, породив цивилизации второго поколения, из надлома и распада которых в конце концов появились полностью развернувшиеся высшие религии» [4, с. 566–567]. Общая схема такова: цивилизации первого поколения распадаются, так и не выполнив своей задачи создания религии высшего типа. Но из распада цивилизаций первого поколения рождаются цивилизации второго поколения, надлом и распад которых, в свою очередь, приводит к рождению высших религий. Гибель является условием нового рождения, при чем новое рождение предполагает возвышение, переход от земного к метафизическому, от человеческого к божественному. Все происходит в соответствии с евангельским изречением (которое Тойнби сам же и цитирует): «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Иоанн 12: 24). Таков религиозный смысл исторического процесса. В постметафизической философии данное положение трансформируется в ницшевское: «Великое в человеке то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход* и *гибель* (dass er ein *Übergang* und ein *Untergang*)» [7, с. 15].

Почему гибнут цивилизации? Основной причиной является идолопоклонство, заключающееся в абсолютизации, обожествлении какого-либо конечного и земного, мирского существования, будь то отдельная личность или целое государство. Абсолютизация конечного, предпочтение низшего высшему, человеческого божественному порождает упорное нежелание уступить место высшему. Цивилизация видит высший смысл своего существования в самой себе, в своих учреждениях и институтах. Она отказывается следовать путем зерна (Иоанн 12: 24), отказывается принять переход и гибель в качестве пути к рождению высшего. Короче говоря, отказывается пожертвовать низшим ради высшего. Однако такой путь в итоге оказывается бесперспективным. Цивилизация, целью которой являлось сохранить себя любой ценой, в конце концов гибнет — и гибнет именно вследствие своей установки на самосохранение. Опять-таки в соответствии с евангельским: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Иоанн, 12:25). И высшая цель все равно достигается — хотя и против воли конкретной цивилизации. Рождение высших религий и вселенских церквей рано или поздно, тем или иным путем происходит.

В свою очередь, высшая религия и вселенская церковь как продукт распада цивилизаций второго поколения (и одновременно как главный смысл существования самих этих цивилизаций) еще не являются достижением абсолютной цели исторического процесса. Церковь и религия — это земные учреждения, которые ориентированы за пределы земного, имманентного плана существования. Если смысл и цель существования цивилизаций не в них самих, а в том, чтобы через них возникло нечто высшее, то аналогичным образом обстоят дела и с религией и церковью. Смысл их существования также не в них самих, но в том, к чему они отсылают — за пределами самих себя. Абсолютизация церкви и религии также не приведет ни к чему позитивному, как и абсолютизация цивилизации или универсального государства. Подлинное назначение высших религий состоит в раскрытии перед человечеством пути обожению: «Но если люди Земли не должны ожидать, что сбудутся все

обетования высших религий, каков же смысл их появления? Главный их смысл состоит в том, что каждая из них обращается непосредственно к человеческой душе, побуждая ее стремиться к подобию Божию. Языческая душа в не меньшей степени, чем мусульманская, христианская, буддийская или индуистская, ищет и находит высшее спасение в сфере своего вероисповедания. Однако душа, озаренная светом высшей религии, в большей мере и более остро ощущает существование иного мира, иной реальности, сознавая бренность своей быстротекущей земной жизни» [4, с. 676].

Конечная цель исторического процесса, таким образом, не в создании универсального государства, как и не в рождении вселенской церкви. Это все средства, мосты, а не цели. Цель состоит в духовном преображении человека, в переходе человечества на новый уровень, который Тойнби определяет как сверхчеловеческий. Цель эта до сих пор не была достигнута ни одной из существовавших или существующих цивилизаций: «Это преобразование человеческого вида, наступившее в середине палеолитического периода, возможно, было самым эпохальным событием человеческой истории и остается таковым вплоть до настоящего времени, ибо в тот момент Предчеловек сумел превратиться в Человека, но Человеку так и не удалось с тех пор выйти на сверхчеловеческий уровень, как бы он к тому ни стремился» [4, с. 310]. И здесь снова параллель с Ницше: «Человек есть нечто, что должно превзойти (*Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll*)».

Здесь следует отметить, что термин «сверхчеловек» употребляется у Тойнби в различных смыслах. Во-первых, это некий предельный горизонт, указывающий направление грядущего и ожидаемого преобразования человека как такового. Этот горизонт может быть определен с помощью идеи обожения. Как бы не казалось парадоксальным, но именно такое понимание сверхчеловека ближе всего к учению Ницше. Парадоксальность заключается в том, что ницшевский образ сверхчеловека связан с событием смерти Бога, в то время как у Тойнби сверхчеловек означает преобразование в направлении уподобления Богу. Здесь Тойнби ближе концептуальному горизонту русской религиозной философии, нежели учению Ницше. Во-вторых, термин «сверхчеловек» используется английским историком в относительном, условном смысле, когда он говорит о людях, чей духовный и культурный уровень значительно превышает уровень современников: «Появление сверхчеловека — великого мистика, гения или выдающейся личности — неизбежно вызывает социальный конфликт. Масштаб конфликта будет зависеть от того, насколько возвышается творческая личность над общим уровнем. Даже при незначительном разрыве некоторый конфликт неизбежен, поскольку социальное равновесие, нарушаемое самим фактом появления творческого гения, восстанавливается либо его победой над обществом, либо его социальным поражением» [4, с. 337]. Условность и относительность заключаются здесь в том, что речь идет не о преодолении человеческого как такового, но лишь о преодолении определенного среднего уровня человеческого, достигнутого в конкретной цивилизации. Ницше неоднократно подчеркивал, что сверхчеловек в его понимании — это не гений, не святой, вообще не какая-либо выдающаяся, исключительная личность. Тем не менее и для Ницше — это высшие люди, вставшие на путь преодоления человека.

Творческие личности или представители творческого меньшинства, утверждая каждый раз относительный и условный тип сверхчеловека, приближают цивилизации к горизонту сверхчеловеческого в абсолютном смысле. Возвешение этого типа сверхчеловека Тойнби находит уже не у Ницше, но у апостола Павла: «В понятии Первого и Второго человека отражена проблема Смерти и трансцендирована забота о воскресении человека. В полете мысли Павла превращение зерна в плод предстает залогом преображения человеческой природы. В пришествии «второго человека, который есть Господь с Неба», Павел видит творение нового вида, составленного из одного-единственного индивидуума, послушника Божиего, миссия которого состоит в том, чтобы поднять Человечество до сверхчеловеческого уровня, наделив своих собратьев вдохновением, исходящим от Бога» [4, с. 355]. И в достижении этого типа сверхчеловека Тойнби усматривает конечную и фактически единственную цель существования цивилизаций: «... мы рассматриваем цивилизации как альтернативные, параллельные и философски современные усилия на пути от *ставшего* — от совершенного факта человеческой природы — к другой природе, сверхчеловеческой или божественной, которая и есть цель человеческих устремлений, цель, по которой "вся тварь совокупно стенает и мучится доньше" (Римл. 8: 22). Ежели цивилизация — это движение от одного вида бытия к другому, а не вещь-в-себе, то она никак не может быть абсолютно постоянной и непротиворечивой» [4, с. 377–378].

В этом переходе от одного типа бытия к другому и заключается высший, метафизический и теологический смысл истории в учении Тойнби. Как уже отмечалось выше, в ситуации кризиса метафизики такая направленность философской мысли может производить впечатление некоего возрождения. На фоне беспросветного и сурового пессимизма шпенглеровского «Заката Европы» концепция Тойнби воспринимается как луч света. Однако анализ показывает, что метафизические и богословские аспекты «Постижения истории» не выходят за рамки репродуцирования основных положений патристики. Обращает на себя внимание принципиально различный способ конструирования концепций. У Августина учение о смысле истории является частным аспектом его богословского и философского учения. У Тойнби, напротив, теологические и метафизические положения выводятся из осмысления исторического процесса. Метафизика здесь не источник смысла, а следствие процесса осмысления эмпирического материала. Бытие в целом перестает выступать в качестве универсальной перспективы смыслообразования и превращается в горизонт, постоянно удаляющийся по мере попыток приближения к нему. Это характерная черта постметафизической философии, к которой и следует отнести концепцию Тойнби. В период завершения «Постижения истории» факт кризиса западной цивилизации стал еще более очевидным, чем в период выхода «Заката Европы». Трактат Шпенглера еще носил ореол пророчества, опередившего свое время. Тойнби уже стоял перед задачей поиска смысла в цивилизации, пережившей тотальную девальвацию смыслообразующих парадигм. Подвергнув критике архаизм, футуризм и отрешение в качестве бесперспективных ответов на ситуацию распада цивилизации, Тойнби выдвинул идею преображения человечества как высшую цель исторического процесса. Распад цивилизации обретает позитивный смысл, если усматривать в нем путь к новому рождению («палингенезу»). Подобно тому, как у апостола Павла смерть представляет

собой путь к возрождению в преображенном статусе. И подобно тому, как у Ницше переход и гибель выступают условиями рождения сверхчеловека.

Учения Павла и Ницше возникают в сходных культурно-исторических условиях: распад эллинского мира и распад европейского мира. По этой причине ключевыми идеями историософской концепции А. Тойнби выступают идеи «обожения» и сверхчеловека.

Список литературы

1. Шпенглер О. Закат Европы. Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2000. 1376 с.
2. Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях. Т. 1. Москва: ЯСК, 2016. 728 с.
3. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Москва: Академический проект, 2021. 646 с.
4. Тойнби А. Постижение истории. Москва: Академический проект, 2021. 800 с.
5. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Основы этики. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. 528 с.
6. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Москва: Академический проект, 2015. 543 с.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Т. 4. Москва: Культурная революция, 2007. 432 с.

References

1. Shpengler O. Zakat Evropy. Minsk: Kharvest; Moscow: AST; 2000. 1376 p. (In Russ.)
2. Losev A.F. Nikolai Kuzanskii v perevodakh i kommentariyakh. Vol. 1. Moscow: YaSK; 2016. 728 p. (In Russ.)
3. Losev A.F. Estetika Vozrozhdeniya. Moscow: Akademicheskii proekt; 2021. 646 p. (In Russ.)
4. Toinbi A. Postizhenie istorii. Moscow: Akademicheskii proekt; 2021. 800 p. (In Russ.)
5. Losskii N.O. Usloviya absolyutnogo dobra. Osnovy etiki. Minsk: Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarkhata; 2011. 528 p. (In Russ.)
6. Losskii V.N. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie. Moscow: Akademicheskii proekt; 2015. 543 p. (In Russ.)
7. Nitsche F. Tak govoril Zaratusstra. Kniga dlya vseh i ni dlya kogo. Vol. 4. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya; 2007. 432 p. (In Russ.)

Информация об авторах

Вячеслав Тависович Фаритов — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара, Россия. **E-mail:** vfar@mail.ru

Татьяна Вадимовна Борисова — доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара, Россия. **E-mail:** borisovatva@yandex.ru

Information about the authors

Vyacheslav T. Faritov — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara, Russia. **E-mail:** vfar@mail.ru

Tatyana V. Borisova — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanities of the Samara State Technical University, Samara, Russia. **E-mail:** borisovatva@yandex.ru