



МЕТОДОЛОГІЯ. ІСТОРИОГРАФІЯ. ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО

В.Г.Космина*

МЕТОДОЛОГІЧНІ КОНТРОВЕРЗИ «ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ» А.ТОЙНБІ

У статті розглядаються методологічні набутки цивілізаційної теорії А.Дж.Тойнбі, їх суперечливість та перепони на шляху практичного застосування в історичних дослідженнях. Як одну з головних причин цих труднощів автор відзначає поєднання некласичної філософсько-історичної концепції та традиційного позитивістського трактування історичного факту.

Зростання уваги до проблем методології цивілізаційного аналізу всесвітньої історії зумовлює інтерес дослідників до творчого доробку передусім тих мислителів, які не просто накреслили теоретичну схему такого аналізу, а й показали приклад цілісного концептуального викладу історичного матеріалу. Безперечне лідерство тут належить англійському історикові Арнольдові Джозефові Тойнбі

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

E-mail: vkosmyna@ukr.net

(1889–1975 рр.), у творчості якого спроби «віднайти стрижень філософської історії» шляхом побудови історичної теорії локальних цивілізацій» досягли «найвищого розвитку»¹. Його монументальна праця «Дослідження історії» («A Study of History»), дванадцять томів якої побачили світ упродовж 1934–1961 рр., сколихнула наукове співтовариство істориків і філософів, викликавши потужну хвилю публікацій із критичним осмисленням як цієї праці, так і всього історичного процесу. Як зазначається в узагальнюючій роботі з історії історичної науки, теорія А.Тойнбі в поєднанні з близькою до неї теорією німецького філософа О.Шпенглера («Присмерк Заходу», 1918–1922 рр.) «раз і назавжди» показала неспроможність глобальної європоцентристської схеми світової історії².

Проте якщо в книзі О.Шпенглера найбільш вражаючим був сам оригінальний спосіб осягнення історії³, то в праці А.Тойнбі, насамперед, гігантський обсяг фактичного матеріалу, опрацьованого й упорядкованого відповідно до його ж теорії. У редакторській передмові до збірника статей «А.Тойнбі та історія» відзначалося, що, за підрахунками, перші десять томів праці налічували 6290 сторінок тексту, 3,15 млн слів, 19 тис. іменних та предметних покажчиків, розміщених на 332 сторінках⁴. На думку критиків, щоб обміркувати це багатство фактів і авторських суджень вдумливого читачеві знадобилися б місяці, а то й цілі роки, як, власне, і при читанні твору О.Шпенглера⁵. Надзвичайно широка ерудиція автора приголомшувала, і мало хто з дослідників наважувався виступити з критичним аналізом праці, аж поки 1947 р. не вийшла з друку підготовлена Д.Ч.Сомервеллом скорочена версія I–VI томів⁶. Після цього критична тойнбіана стала швидко наростати. У 1940–1950-х рр. у різних країнах публікувалися численні статті, а згодом і монографії. Філософи та соціологи вели полеміку переважно навколо концептуального підходу А.Тойнбі до висвітлення всесвітньої історії, зокрема, його бачення історії та змісту локальних цивілізацій. Історики ж звинувачували А.Тойнбі в «неправомірній» підміні історичної науки філософією історії, наводячи численні приклади фактографічних помилок і «натяжок». За спостереженнями дослідника творчості англійського вченого Є.Б.Рашковського, «на Заході склався певний різновид викривальної літератури, що виводила наукову неспроможність Тойнбі з тих чи тих фактологічних ляпсусів»⁷. У 1960–1970-х рр. інтерес до «Дослідження історії», як і критичний запал публікацій, поступово вщухли, а з 1980-х рр. дослідники почали відшукувати у творі плідні для сучасних наукових розробок ідеї, зокрема ті, що стосуються політичних і теологічних концепцій, психоаналітичного методу тощо⁸.

У радянській історичній і філософській літературі праця А.Тойнбі сприймалася також неоднозначно. З одного боку, автори віддавали належне ерудиції англійського історика, його критиці західного суспільства (проте, замовчуючи ще дошкульніший аналіз радянського суспільства). А, з іншого, гостро критикували «емпіричний метод» А.Тойнбі, його філософсько-історичне бачення й загальні світоглядні позиції. Особливо різкими були висловлювання в 1950-х рр., коли теорія А.Тойнбі оцінювалася передусім з ідеологічних позицій як «справжній антипод історичного матеріалізму», а його метод – як «антинауковий», «заперечення наукового методу» тощо⁹. У 1960–1970-х рр. дослідники професійно виявляли помилковість суджень А.Тойнбі з конкретно-історичних проблем¹⁰, водночас акцент було перенесено на критику його концепції локальних цивілізацій. Радянські філософи намагалися довести її «порочність» та «неспроможність»¹¹, а передусім «неправомірність» і «абсурдність» її протиставлення марксистській теорії суспільно-економічних формацій¹².

Водночас інтерес до цієї концепції почали виявляти сходознавці, чий предмет досліджень не вписувався в європоцентристські схеми. Аналізу походження, внутрішньої логіки й суперечностей філософії історії А.Тойнбі присвятив

низку праць Є.Б.Рашковський¹³. Окремі аспекти філософії А.Тойнбі були піддані критиці в монографічних дослідженнях 1980-х рр.¹⁴ Тоді ж вийшли перші статті з тойнбіани і в Україні, автор яких – історик і філософ Ю.В.Павленко – проводячи критичний аналіз теорії цивілізацій А.Тойнбі, характеризував її як «позитивне зрушення» в західній філософії історії¹⁵, а в публікації часів перебування окреслював перспективи її застосування у філософському аналізі історичного процесу¹⁶.

У пострадянській літературі загальний характер публікацій змінився. У скороченому вигляді «Дослідження історії» було видане в перекладі російською й українською мовами (в російській версії під назвою «Постижение истории» («Осягнення історії»)). Видавалися й інші праці історика. Теорія А.Тойнбі стала доступною для масового читача, її виклад увійшов в усі підручники з філософії історії, філософії культури, соціальної філософії, культурології. Цивілізаційний підхід до історії почав розглядатися як заміник марксистського формаційного підходу. Та попри зрослу популярність цієї теорії критичний аналіз її методологічних можливостей для сучасної науки помітно ослабнув. Віддаючи їй «шану» у філософському аспекті, історики, як це не парадоксально, майже не звертаються до неї при проведенні конкретних досліджень¹⁷, унаслідок чого й сам «цивілізаційний підхід» часто залишається лише декларацією. Схожою є ситуація і в західній історіографії, де, як і півстоліття тому, на тлі певної популярності цивілізаційних теорій серед філософів, політологів і соціологів, історики зазвичай «прохолодно» сприймають теорії на кшталт тойнбіанської¹⁸. І це попри ту загально визнану обставину, що сьогодні історична наука переживає серйозну методологічну кризу!

Не претендуючи на охоплення аналізом усіх численних точок дотику методологічних засад історичної науки та теорії цивілізацій А.Тойнбі, у даній статті спробуємо визначити витоки й зміст їх основних методологічних нестиківок та умови можливого зближення на сучасному етапі розвитку науки. При аналізі посилатимемося на скорочену версію «Дослідження історії», яка свого часу була схвалена самим А.Тойнбі, і в якій методологічний аспект простежується відносно рельєфно на тлі маси фактичного матеріалу¹⁹.

Щоб вести більш предметну розмову про методологію англійського історика наведемо стисло схему його бачення всесвітньо-історичного процесу відповідно до послідовності її викладу в «Дослідженні історії». Перші три томи праці (I–II. Вступ. Генеза цивілізацій; III. Розвиток цивілізацій) вийшли друком у 1934 р. Ключовим для її розуміння є Вступ. Автор перш за все визначає інтелегібельне (умосяжне) поле дослідження для історичної науки, яка займається вивченням людських відносин. Ним не може бути ані окрема національна держава, позаяк не є сталим у просторі й часі утворенням, ані, тим більше, людство, а лише цивілізація, або «ціле суспільство», яке історично й географічно значно перевершує окремі держави, об'єднує їх належністю до спільної культури й релігії і яке можна осягнути лише в єдності його частин. «Для того, щоб зрозуміти ту чи ту частину, ми повинні зосередити увагу на цілому, бо тільки воно є самодостатнім полем дослідження», – підкреслює А.Тойнбі (I, с.18). Узявши за точку відліку західне суспільство, або західнохристиянський світ, він виявляє на планеті ще чотири такі ж суспільства з власними культурами: православне християнське, ісламське, індуїстське, далекосхідне. Заглиблюючись в історію, він знаходить у кожного з них споріднене, «материнське», суспільство, а в того – свого «предка», а, крім того, суспільства, що не мали «нащадків» (як єгипетське). Подібних «померлих» суспільств А.Тойнбі нараховує 16. Одне з них, еллінське (греко-римське), «материнське» щодо західного, до часу остаточної загибелі під ударами варварів пройшло періоди розвитку, занепаду, часів лихоліття, а під кінець – період утворення світової держави (імперії), що

була об'єктом руйнівних варварських вторгнень, та вселенської церкви, яка згодом стала лоном для нової цивілізації. А.Тойнбі відзначає «фактичну» схожість з еллінською «моделлю» історії інших зниклих цивілізацій і на цій підставі проголошує принципову порівнянність усіх 21 цивілізації трьох генерацій, які «у плані філософії й науки» є рівноцінними за своїм значенням та майже одночасними з огляду на нетривалість «цивілізаційного періоду» в загальній історії людства (I, с.54).

Відтак і генеза цивілізацій відбувається за схожим сценарієм. Цивілізації виникають унаслідок того, що деякі людські спільноти починають творчо реагувати на загрозовий зовнішній виклик – природний або людський – і перебудовують своє суспільне життя. Власне, відгук іде не від усього суспільства, а від творчої меншини, яку наслідує і якій підпорядковується нетворча більшість. Така спрямованість мімесису (наслідування, уподібнення) на творчі меншини чи творчі особистості, тобто в майбутнє, принципово відрізняє цивілізації від іншого виду суспільств – примітивних, в яких мімесис зазвичай спрямований на старшу генерацію й на померлих предків, у минуле, закріплюючи їхню статистику (I, с.60). Характер і викликів, і відгуків формує ту чи іншу специфіку цивілізацій. Уся ж подальша динаміка їх розвитку знову таки визначається їхньою здатністю знаходити відгуки на нові виклики, які в міру ускладнення суспільного життя виникають переважно всередині суспільства. Нерідко нові відгуки започатковують нові творчі меншини, що зазвичай віддаляються від суспільних справ, а потім повертаються (закон «відходу-і-повернення»). Творча меншість не тільки впевнено веде цивілізацію шляхом духовного самоствердження, а й притягує до себе мімесис навколишніх варварських спільнот.

У наступних трьох томах (IV. Занепад цивілізацій; V–VI. Розпад цивілізацій), опублікованих у 1937 р., А.Тойнбі аналізує вже зворотні процеси. Розвиток цивілізації припиняється, коли творча меншість втрачає здатність знаходити відгуки на нові виклики чи то через обожнення самої себе та своїх інституцій, чи то через милітаризм, а інертна більшість відмовляється від мімесису й покори їй. Тоді в цивілізації відбувається горизонтальний розкол на ворогуючі держави, що воюють між собою, і вертикальний – на ворогуючі класи: панівну меншість, що прагне закріпити та різноманітити своє панування, вдається до милітаризму й згодом створює світову (універсальну) державу; внутрішній пролетаріат, тобто позбавлену впливу на цивілізаційний процес людську масу, яка з часом знаходить духовну втіху у творенні нової церкви; варварський зовнішній пролетаріат, що відмежовується від надломленої цивілізації, веде війну з агресивною світовою державою й урешті-решт завдає їй смертельного удару. У цих спільнот з'являються свої духовні провідники та відповідний мімесис. Розкол соціальний доповнюється розколом у душі, унаслідок чого нівелюються всі попередні духовні досягнення та стандартизується все суспільне життя.

Останні чотири томи запланованого циклу досліджень (VII. Світові держави. Вселенські церкви; VIII. Героїчні доби. Контакти між цивілізаціями в просторі; IX. Контакти між цивілізаціями в часі. Закон і свобода в історії. Перспективи західної цивілізації; X. Джерела натхнення істориків) побачили світ у 1954 р. На той час А.Тойнбі вніс певні корективи в попередньо намічену картину всесвітньої історії. Світові держави (або імперії) він ще розглядає як «бабине літо» цивілізацій, останній прояв величі, супроводжуваний внесенням у суспільство замирення, ладу, однорідності, після якого наступає їх остаточний крах. А ось висвітлення історичної ролі церков змінюється – вона виявляється незначною при виникненні цивілізацій другої генерації, зате стає вирішальною у створенні цивілізацій третьої генерації, для яких нові, вищі, релігії слугують своєрідними «лялечками». А.Тойнбі оголошує таку вселенську церкву вищим видом суспільства, а еволюцію релігій – основою історичного розвитку людства.

Тепер і місія варварських ватаг в їхні «героїчні доби» зводиться не до заснування нових цивілізацій, а лише до руйнування залишків попередніх. Водночас у численних контактах цивілізацій у просторі (зіткнення й взаємовпливи) та в часі (різного роду «ренесанси») все більше проступає єдність усього людства. За поступом людства А.Тойнбі вбачає дію «закону Господа». З відновленням впливу християнської моралі та зі зближенням християнства з іншими вищими релігіями він пов'язує й перспективи Заходу, що в ХХ ст. залишається єдиною цивілізацією, яка, можливо, ще не зазнала занепаду.

Пізніше автор видав ще два томи (XI. Історичний атлас (1959 р.); XII. Переосмислення (1961 р.)). В останньому він доповнив «Дослідження» новими судженнями, уточненнями, виправленнями та дав відповіді на зауваження понад 100 критиків його твору.

Вказана схема історичного процесу не була суто умоглядною, а спиралася на емпіричне вивчення величезної маси історичних фактів, частково відкритих самим автором, а здебільшого почерпнутих із творів інших дослідників – «із третіх рук», як висловився Л.Февр²⁰. Ознайомлення ж із усе новими фактами змушувало А.Тойнбі періодично переглядати перелік цивілізацій та характер спорідненості між ними. Так, число розвинених цивілізацій (у т.ч. «афілійованих», «сателітних») зросло у нього до 31, і це не рахуючи 6 недорозвинених та 5 загальмованих на початкових стадіях розвитку. Серед сучасних цивілізацій він розподілив православну цивілізацію на візантійську та руську, ісламську – на арабську та іранську, далекосхідну – на китайську, японську та корейську. Неусталеність засад класифікації, звичайно, підсилювала скептичне ставлення критиків до теорії А.Тойнбі.

Але ці та інші її вади можна вважати й своєрідним віддзеркаленням загальної ситуації в історичній науці того часу. З одного боку, створення подібної узагальнюючої праці з всесвітньої історії, яка б аргументовано пояснювала стан справ у світі, тенденції й перспективи розвитку Заходу та інших культурно-історичних регіонів, гостро назріло в період після Першої світової війни. Її підсумки й наслідки показували, що попри збереження безсумнівної військово-політичної й техніко-економічної переваги Заходу над рештою світу, той уже не міг уважати себе вершителем долі людства. Внутрішні процеси в незахідних регіонах (колишня Російська імперія, Японія, Китай, Індія, країни мусульманського сходу та Латинської Америки) поступово опинялися поза його впливом, а то й поза його звичним, європоцентристським (заходоцентристським), розумінням. Настав час неупередженого осмислення специфіки культурно-історичного розвитку незахідного світу та його потенціалу, а разом з тим – і всієї світової історії, включно з питанням про роль і місце в ній самого Заходу. Історик А.Тойнбі, що з часів війни професійно займався міжнародною аналітикою, а 1924 р. очолив Королівський інститут міжнародних справ, бачив необхідність у тому, щоб «прочитати карту історії з незахідного погляду» (II, с.278).

З іншого боку, сама історична наука за своїми методологічними установками й світоглядом переважної більшості наукової спільноти не була готова вдатися до цілісного, всеохоплюючого аналізу всесвітньо-історичного процесу. Справа в тому, що в ХІХ – на початку ХХ ст. в західній історіографії (особливо в англійській) панівні позиції посідав позитивізм. Ця методологія класичної науки вимагала від істориків встановлення й опису якомога більшої кількості конкретних історичних фактів, тоді як їхнім узагальненням мала б займатися теоретична наука – соціологія. Емпіричні факти, почерпнуті з джерел відповідно до правил їх внутрішньої й зовнішньої критики, розроблених ще німецькою історичною школою, уважалися об'єктивним відображенням «фрагментів» дійсності. Це були осібні й ізольовані «атоми» історії, подібно до атомів фізики чи

хімії, із поєднання яких можна теоретично вибудувати «молекули» й «структури» історичного процесу.

Непримиренний критик позитивізму неогегельянець Р.Дж.Колінгвуд відзначав два методологічні правила, що їх дотримувались позитивісти в трактуванні фактів: «(I). Кожен факт слід було розглядати як річ, що її можна визначити через окремий акт пізнання чи дослідницький процес, і таким чином уся нива історично пізнаваного краялася до безконечності на дрібніші факти, аби кожен із них був розглянутий окремо. (II). Кожен факт годилось уявляти як незалежний не тільки від усієї решти фактів, а й від пізнавача, так що з історичної точки зору мали бути усунуті всі суб'єктивні елементи (як вони називалися). Історик не повинен висловлювати ніяких своїх суджень щодо фактів – він тільки повинен сказати, які вони, ті факти»²¹. Відповідно й наукові твори являли собою послідовний виклад фактів, отриманих із наявних джерел і згрупованих згідно з досліджуваною темою чи рубрикою в ній. Якогось авторського аналізу внутрішнього зв'язку численних фактів, виявлення глибинних процесів історії, проведення масштабних узагальнень чи порівнянь не передбачалося. У результаті картина всесвітньої історії залишалася розкиданою окремими фрагментами по тисячах книг із сотнями епізодів у кожній, і її годі було звести докупи для формування цілісного наукового уявлення про історичний розвиток людства, його минулі й сучасні тенденції. Що реально об'єднувало історичні твори й усю історіографію – так це їх стилістична й поняттєво-термінологічна відповідність запитам західного культурного середовища з певним світоглядом та ідейно-естетичними (передусім ліберально-романтичними) уподобаннями.

Щоправда, існувала окрема сфера історичного знання, яка прагнула осягнути всю історію, її етапи й головний вектор, щоб відкрити загальний смисл існування людства та його майбутнє. Це історіософія, або субстанціальна філософія історії, знання якої про історичну реальність, однак, суттєво відрізняється від знання суспільних наук²². Вона самостійно осмислює історичне буття, шукає його трансцендентальну основу й може багато чого «підказати» історикам. Але спираючись у своїх конструкціях на емпіричні дані історіографії, вона водночас може обходитись і без них, знаходячи необхідні «докази» чи «ілюстрації» у творах літератури та мистецтва. Ця обставина породжувала серйозний методологічний бар'єр між філософією історії та позитивістською історіографією, унаслідок чого вони розвивались паралельно, ідучи кожна своїм шляхом.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. ситуація в європейській культурі змінилася. На зміну романтизмові прийшов модернізм, що спрямовував творчість на осягнення й ствердження внутрішньої свободи особистості. Класичну науку замінювала неокласична, яка визнавала важливу роль суб'єктивності в дослідженні природи, а ще більше – історії, а, відтак, релятивність наукових теорій. У ділянці історичного знання, де все гостріше відчувалася невідповідність між узагальнюючими філософсько-історичними концепціями й позитивістською практикою досліджень, пошуки торкнулися насамперед сфери методології. Але в різних країнах вони велися відповідно до національних традицій в історіографії.

У відносно молодій американській історіографії надовго запанував презентизм, спрямований на «осучаснення» всієї історії. У Франції, де з часів О.Конта великим впливом користувалися соціологічні проекти, А.Берр розробляв методи культурно-історичного синтезу фактичного матеріалу, а з кінця 1920-х рр. історики школи «Анналів» (Л.Февр, М.Блок) узялися за створення «глобальної історії», яка передбачала кореляцію між собою фактів економічної, соціальної, політичної та культурної історії. Проте ця методологія реалізувалася переважно в дослідженні середньовічної й нової історії самої Франції. У Німеччині, з її давніми філософсько-історичними традиціями консервативно-романтичного забарвлення, філософи неокантіанської баденської школи (В.Віндельбанд, Г.Рік-

керт) наполягали на унікальності історичних фактів і проголошували єдино прийнятним методом наук про культуру (історію) так званий індивідуалізуючий метод, який у ХХ ст. став провідним у німецькій історіографії. Інша течія – філософія життя – відкидаючи позитивістські природничо-наукові методи пропонувала осягати історичні явища і процеси інтуїтивно, психологічно, співпереживаючи історію як живе ціле. Філософ і культуролог О.Шпенглер спробував охопити єдиним аналізом різноманіття фактів усесвітньої історії, накопичених, зокрема, і позитивістською історіографією. Він зумів описати як цілісні історичні організми вісім «великих культур» світової історії, що поставали несхожими одна на одну за внутрішнім змістом, але ідентичними за періодами життя. Та це було лише філософське бачення історії, до того ж, здобрене метафізикою й здобуте на базі передусім інтуїтивного методу («фізіогномічного такту»), що мало просувало вперед методологію історії.

Англійська ж історіографія загалом стійко трималася традицій позитивістського емпіризму, яким, до певної міри, суперечила спроба А.Тойнбі взятися за створення узагальненої картини всесвітньої історії у вигляді мозаїки з відмінних одна від одної цивілізацій. Але, з іншого боку, саме накопичена позитивістською історіографією емпірія зі всією очевидністю висвічувала у світовій історії різноманіття держав, етносів, культур, релігій, які з'являлися, розквітали й відходили в небуття. Якраз ця емпірична повторюваність історичних сюжетів спонукала англійського історика знайти їй наукове пояснення, а, відтак, осягнути сучасність і майбутнє Заходу й усього світу.

Утім, коли в 1920 р. він ознайомився з книгою О.Шпенглера, то виявив, що там уже були опрацьовані дві виношені ним самим ідеї – про цивілізації як найменші поля досліджень та про їх певну паралельність і сучасність одна одній. Однак він категорично не погодився з «німецьким апіорним методом», що, на його думку, робив зі О.Шпенглера «вражаючого догматика й детермініста», і намірився протиставити йому «англійський емпіризм» – знайти альтернативні пояснення історії й перевірити їх «у світлі відомих фактів»²³. Уже у вересні 1921 р. А.Тойнбі склав схему заголовків до тринадцяти частин майбутнього «Дослідження», від якої практично не відступив при написанні всієї багатотомної праці²⁴, що забезпечило їй змістовну цілісність попри окремі зміни у філософських поглядах ученого. Він був переконаний, що справжнім предметом історичної науки є життя цивілізації, узятє у внутрішніх і зовнішніх його аспектах – внутрішній бік виражає життя даної цивілізації в послідовності глав її історії й у сукупності всіх спільнот, що до неї входять, а зовнішній – відносини між окремими цивілізаціями, розгорнуті в часі й просторі²⁵. Його власний «емпіричний метод» мав ґрунтуватися «на впорядкуванні та уважному перегляді конкретних історичних фактів» (I, с.247).

Це була дуже претензійна спроба з'єднати в картини «цілих суспільств» масу історичних фактів, що традиційно трактувалися наукою як осібні. Щоб виявити методологічне підмур'я цих зусиль, подивімось, в який спосіб А.Тойнбі розв'язує ключові проблеми – суті й змісту цивілізацій (а значить – «горизонтального» поєднання фактів) та їхнього внутрішнього розвитку й еволюції всього людства («вертикального», часового, поєднання фактів). Тобто, ті питання, які й сьогодні є актуальними для історіографії.

Примітно, що категоріального визначення цивілізації, окрім зауваження, що це «найменший блок історичного матеріалу» для досліджень, А.Тойнбі уникає. Проте в різних контекстах вказує на її цілісність та на її властивість «суспільного організму» в контактах з іншими цивілізаціями – якщо чуже суспільство переймає якийсь один її елемент, то за ним обов'язково «потягнуться» й інші (II, с.206–208). За внутрішньою структурою вона постає у трьох площинах: політичній, економічній та культурній. З них визначальною для цивілізації є

остання, тоді як дві інші – «відносно малозначущі прояви її внутрішнього життя» (I, с.397). У стадії розвитку цивілізації ці елементи перебувають у взаємній «гармонії», а в стадії розпаду – «в незгоді між собою» (II, с.121). Власне, на цій останній стадії тільки й проявляється насправді розмаїта структура суспільства. Але й наявність «гармонії» на ранній стадії не виглядає переконливою, позаяк історик за давньою позитивістською традицією наводить і аналізує факти відповідно до рубрики («площини»), не надаючи доказів цілісності цивілізації. Навіть релігійну сферу він досліджує не так через призму її культурного, морального, ментального тощо впливу на решту сфер життя цивілізації, як з погляду її розвитку як інституції, церкви, котра виступає самостійним історичним персонажем. Критики справедливо нарікали на те, що у А.Тойнбі цивілізація постає якимось скупченням об'єктів і явищ, об'єднаних не суттєвими зв'язками, не належністю до цілого, а лише своєрідним «сусідством»²⁶, а тому незрозуміла сама суть тойнбіанського поняття «цивілізація»²⁷.

Цілісність цивілізації мала б проявитися в «гармонії» розвитку. В його основі, за А.Тойнбі, лежить «життєвий порив», який захоплює творчу меншину, а через мімесис до неї – й усе суспільство. Ці ідеї А.Тойнбі перейняв із праць французького філософа А.Берґсона, який писав, що життєвий порив полягає в «потребі творчості» і в утвердженні якомога більшої суми невизначеності і свободи²⁸. Однак методологічні труднощі створює те, що все, пов'язане з «життєвою тривалістю», є цариною філософії життя й досягається лише інтуїцією²⁹, а зовсім не науковими методами.

Більший методологічний потенціал має ідея мімесису. А.Тойнбі визнає, що різні групи людей з різною швидкістю й завзятістю наслідують керманічів, тож неминучими є зростаюча диференціація суспільства й ускладнення його внутрішньої організації (I, с.243). Логіка підказує, що в такому разі від-диференційовані групи людей уже на локальному рівні, тобто в гущині тієї ж нетворчої більшості, створюють одна одній виклики, які потребують відгуків, тобто вчинків творчих особистостей і мімесису більшості групи. Зрештою, і повсякденне життя кожної людини складається з малих і великих викликів та більш чи менш творчих відгуків. А це вже системи комунікацій людей, тобто, сама «тканина» цивілізації, котру можна досліджувати в її цілісності на конкретному фактичному матеріалі. Проте вчений закриває собі шлях до такого аналізу, зводячи «творчі меншини» тільки до верхівок еліт та заявляючи, що переважна більшість людей завжди перебувають «у стані стагнації, характерному для статичних примітивних суспільств» (I, с.219). Мімесис же він характеризує як механічне, переважно бездумне наслідування, таку собі суспільну муштру, якої зазвичай прагнуть лідери (I, с.274–275).

Ще раз А.Тойнбі наближається до розкриття проблеми єдності цивілізації, коли торкається її стилю. Він визнає, що кожна цивілізація створює унікальний художній стиль, який сприймається лише безпосередньою естетичною інтуїцією; що цей стиль споріднений із релігійним, ментальним, політичним, економічним стилем і можна говорити взагалі про багатогранний соціальний стиль цивілізації; що витлумачення останнього як сукупності засобів вираження цивілізації «цілком може задовольнити емпірика-дослідника, тому що він легко може виявити все це в реальному житті»³⁰. Поширеність єдиного стилю відображає межі цивілізації в просторі або в часі, і для їх встановлення істориком «естетичний критерій найточніший і водночас найвитонченіший» (I, с.243). Легко помітити, що не знайшовши в питанні стилю будь-яких «емпіричних» засобів аналізу, А.Тойнбі переходить на позиції інтуїтивізму й «апріорного методу» О.Шпенглера, хоч і закидає тому ідею якісної незмінності цивілізації.

Та цей несподіваний «методологічний союз» із німецьким філософом ураз розпадається, щойно А.Тойнбі вдається до історичних зіставлень. Якщо у

О.Шпенглера порівняльний аналіз культур слугує пошукові якісних відмінностей між ними, то у А.Тойнбі, переконаного в єдності людства, навпаки – віднаходженню схожості³¹. Він фактично відмовляється від якісної типології цивілізацій і застерігає, що «розмаїття, представлене в людському житті та в людських інституціях, – це явище поверхнєве, яке маскує глибинну єдність, не завдаючи їй шкоди» (I, с.244). По суті, єдине, на що він погоджується, – це визнати, що різні цивілізації надають різної ваги певним лініям діяльності: еллінська – естетичній, індська та індістська – релігійній, західна – технологічній. Згадка про «різну вагу» – типово позитивістське надання пріоритету кількісним параметрам перед якісними.

Таким чином, А.Тойнбі не вдається виявити внутрішню цілісність цивілізації шляхом емпіричного дослідження фактів і він тільки постулює її, виходячи з тієї чи іншої філософської теорії. Він у душі неокантіанства визнає унікальність кожного історичного факту, особливо таких «великих фактів», як цивілізації, але водночас проголошує позитивістську мету – «на свій страх і ризик» вивести закони історії цивілізацій (I, с.54, 58). В якій же царині він сподівається їх виявити? По суті, як у фізиці – у царині руху, у даному разі – руху або розвитку цивілізацій. «Цивілізація, як ми її розуміємо, – пише він, – це рух, а не стан, подорожування, а не притулок»³². Позаяк доля цивілізацій минулого так чи інакше повторювалась (усі вони народжувались, розквітали та зникали), тобто, у певному сенсі, була однотипною, то відкриття таких законів уможливило б логічне «вертикальне» зв'язування фактів.

Виникнення цивілізацій, особливо першої генерації, А.Тойнбі пов'язує з дією природно-кліматичного чинника. Це була загальна ідея позитивізму, передусім англійського. Ще в XIX ст. його методолог Дж.Ст.Міллер теоретично вивів закон прогресуючого наростання наслідків при безперервній дії причини та при прогресуванні причини³³, а історик Г.Бокль застосував його для обґрунтування впливу постійних географічних умов на формування певних типів цивілізації³⁴. Їхню роль у генезі цивілізацій підкреслював автор теорії культурно-історичних типів російський філософ-позитивіст М.Я.Данилевський³⁵. Л.І.Мечников у своєму прагненні до «географічного синтезу історії» доводив закономірність формування підневільних об'єднань людей у «річкових» цивілізаціях, підпорядкованих об'єднань – у «середземноморських» та вільних об'єднань анархічного типу – в «океанічній» цивілізації³⁶.

Однак А.Тойнбі такі спрощені концепції про начебто прямий вплив географічного середовища (або раси) на цивілізацію відкидає й наводить чимало історичних контрдоказів. У його розумінні особливості навколишнього середовища впливають на суспільство тим, що створюють виклик людській природі і примушують людей шукати творчу (не механічну!) відповідь. А яким буде цей відгук, як буде трансформоване суспільство, залежить від безлічі обставин, у тому числі випадкових, передусім від індивідуальних рис творчих особистостей та особливостей мімесису. Подальшу еволюцію цивілізації він пов'язує з внутрішніми суспільними викликами. Однак і тут мають місце відгуки, характер яких годі передбачити. Концепція відгуків, таким чином, упритул наближається до синергетичної теорії сучасної постнекласичної науки з її фундаментальною ідеєю різноманіття в єдності. Однак А.Тойнбі не наважується досліджувати реальне різноманіття цивілізацій відповідно до свого «емпіричного методу» з наступним відкриттям емпіричних законів і подальшими узагальненнями. За його власним визнанням, загальний закон виклику-і-відгуку він відкривав «не емпіричним шляхом, тобто не індукцією від спостережуваних явищ»³⁷, а вслухаючись у... «мову міфології» (I, с.70).

У міфології, релігії, поезії виклики, що несли людським спільнотам доле-носні випробовування й стимулювали їх перехід від простого й спокійного («сон-

ного») життя до творчості й постійного напруження сил, від стану інь до стану ян, найчастіше поставали як наслідки сутичок двох надлюдей. Це, наприклад, сутички Єгови і Змія в Книзі Буття, Господа й Сатани в Книзі Йова, Бога й Мефістофеля у «Фаусті» Й.-В.Гете. Закладена в них логічна суперечність, пов'язана з наявністю у Всемогутнього Бога його антипода, ніякими логічними методами не розв'язується, а лише «інтуїтивно долається уявою поета і пророка» (I, с.73). Після цього формула «виклик-і-відгук», отримана значною мірою за рахунок інтуїції, вводиться в аналіз історичного процесу у вигляді «міфологічного ключа», який у теорії А.Тойнбі починає відігравати роль ледь не універсальної «відмички» до таємниць історії³⁸.

Указана міфологема за всіма ознаками належить до числа так званих «всехоплюючих» загальних законів в історії, описаних класиком неопозитивізму К.Г.Гемпелем³⁹. Їхньою особливістю, однак, є те, що ці закони «здорового глузду» здатні пояснювати все і... нічого. Адже в психологічному аспекті все наше життя складається з викликів та відгуків. У результаті вказана універсальна схема нав'язує надто спрощений погляд на історичний процес, а в історичних фактах, навіть дуже складних, вимагає бачити тільки прояви або виклику, або відгуку. Отримані за її допомогою висновки насправді можуть бути цілком вірними, проте їм завжди бракуватиме достатньої переконливості. І можна погодитись із авторами, які вважають, що прийняття або неприйняття аргументів А.Тойнбі по суті своїй не є «строго доказовим і науковим», а залежить, в остаточному підсумку, від позиції самої людини – приймає вона інтерпретацію А.Тойнбі чи відкидає її⁴⁰.

Теорія А.Тойнбі не дає логічного чи історичного пояснення, чому в окремих примітивних суспільствах несподівано «запускається» механізм відгуку-і-мімезису⁴¹, чим зумовлюється «життєвий порив», котрий формує якісно неповторну цивілізацію, і чому він, нарешті, гасне. У даному аспекті вона є суто філософською конструкцією, чим нагадує інтуїції О.Шпенглера щодо раптового пробудження душі культури та її наступного самовираження – аж до повного виснаження її життєвої сили. Тож англійського історика небезпідставно звинувачували у схильності до органіцистського тлумачення історії, властивого теоріям О.Шпенглера й М.Данилевського, хоча на словах він рішуче відмежовувався від органіцизму. Фактична підміна історії філософією (тепер у вигляді теорії еліт) проявляється в апріорному проголошенні творцями цивілізації лише незначних меншин чи окремих особистостей: відгукуються вони на виклики – цивілізація зростає, не відгукуються – вона надломлюється й гине. Хоча, імовірно, уже відзначені диференціація суспільства й перенесення викликів-відгуків і мімезису на локальний рівень дозволили б на фактичному матеріалі розкрити причини згасання загальної динаміки розвитку цивілізацій.

Проте позитивістська історіографія не мала у своєму розпорядженні методів аналізу внутрішніх (неявних) зв'язків між фактами. До того ж, у фактах, за визнанням А.Тойнбі, завжди присутня невідома величина – психологічні моменти, котрі «годі зважити або виміряти – а, отже, і наперед науково оцінити», адже ця величина невідома й самим учасникам подій (I, с.78). З огляду на цю обставину він формулює філософську ідею про два види «метафізичних законів», що начебто регулюють поведінку людей. Один із них – це «закони природи», передусім закони психічної природи людини, її підсвідомого, які «виявляють регулярність повторюваних рухів» на стадії занепаду й розпаду цивілізацій. Він добирає відповідні факти й показує, що в різних цивілізаціях доба лихоліття, наповнена соціальними конфліктами й міжособними війнами, тривала приблизно чотириста років, і майже стільки ж існувала потім світова держава. Виявляється й певний ритм у цьому процесі, що дорівнює трьом з половиною тактам «занепаду – відродження», в якому із трьох відроджень друге збігається з

утворенням світової держави (II, с.243, 253). Для його пояснення він використовує гіпотезу про періоди повної психічної адаптації людей до нових соціальних умов тільки протягом трьох – чотирьох поколінь, що начебто збігається з історичними ритмами змін у царинах міжнародних відносин, навернення до релігії, класового поділу, національної належності тощо (II, с.262).

Другий вид – це «закон Господній», котрий «розкриває єдину незмінну мету, до якої прагне розум і воля особистості» (II, с.243). Він регулює процес генези й розвитку цивілізації, її духовного самоствердження, позаяк створює виклик для свідомості й моралі особистості і при цьому – можливість і необхідність вільного відгуку. «Виклик, – пише А.Тойнбі, – завжди є Божою пропозицією свободи вибору людським душам» (II, с.275). Першими відгукуються, як ми вже знаємо, творчі особистості, до яких через мімесис приєднується пасивна більшість. У цілковитій відповідності з філософією персоналізму А.Тойнбі вважає найвищим з усіх відгуків створення вищих релігій («вищих видів суспільств»), що встановлюють прямий контакт людської істоти з «кінцевою духовною реальністю». Ці погляди вченого відбивали значне посилення в його творчості релігійних мотивів, яке відбулося на зламі 1930–1940-х рр. через певні проблеми особистого характеру⁴².

У результаті саме релігійний чинник набуває вирішального значення в поясненні еволюції людства, а цивілізації, в яких на стадії занепаду різко зростає роль «законів природи» (підсвідомого), починають розглядатися як відступи назад: «Історія релігії видається єдиним поступальним процесом, на відміну від множинних і повторюваних історій цивілізацій» (II, с.92). При цьому чотири сучасні вищі релігії (християнство, іслам, індуїзм і буддизм) інтерпретуються як лише різні варіації на тему Єдиного Бога, що проливає світло божественної істини на кожную людську душу. Довготермінові перспективи й Заходу, і всього людства А.Тойнбі пов'язує з тим, чи виникне на підмурівках існуючих релігій якась нова, уселюдська, з Єдиним Істинним Богом, до якого буде спрямовано мімесис усіх людей (II, с.109). За всім цим постає великий божественний план, який з'єднує всю історію людства й надає їй остаточного смислу. В його осягненні й полягає покликання історика: «Історик має надихнутися прагненням не просто впізнавати факти, а осягати їх смисл. Найвищим смислом творчого пошуку є пошук Бога, що діє в історії, а першим сліпим кроком на цьому паломницькому шляху є прагнення зрозуміти, яким чином факти історії з'єднані між собою»⁴³. У результаті «ціле», як поле історичного дослідження, розширюється до «царства небесного, в якому наш світ є лише малою провінцією. Так історія переходить у теологію»⁴⁴.

Отже, А.Тойнбі, не знайшовши способів безпосереднього смислового сполучення «самостійних» фактів історії, шукає її смисл поза самою історією. Щиро вірячи у власну спроможність осягнути божий план історії, він бере під захист схожі концепції істориків середньовіччя, а їхніх сучасних критиків звинувачує в «науковому догматизмі» і «агностичному скептицизмі» (II, с.244–245).

Що ж ми отримуємо в підсумку? 12-томне, у багатьох відношеннях досить скрупульозне, «Дослідження історії» оформлюється врешті-решт у філософію історії, що має на меті охопити синоптичним поглядом усю минулу історію й при цьому заглянути в майбутнє. Виходить, принаймні в повоєнних томах праці, огляд історії з позицій «проекту майбутнього», але в менш категоричних формулах, ніж, наприклад, у ліберальному чи марксистському універсальних проєктах, і в значно більш контрверсійному варіанті. Контрверзи стосуються передусім авторської методології аналізу історії.

По-перше, незважаючи на неодноразово декларовані «цілісність» і «органічність» цивілізації, А.Тойнбі так і не вдалося показати їх на фактичному матеріалі – у вигляді якихось синтетичних цивілізаційних фактів чи їх спільного «знаменника». Усі факти зберігають самостійні форми й розглядаються у власних

«площинах» – культурній (релігійній), політичній, економічній. Це уможливило логічно суперечливі судження на кшталт можливості західної цивілізації бути локальною в культурній площині і водночас світовою в окремо взятих економічній та політичній площинах – попри будь-яку цивілізаційну «цілісність».

По-друге, усупереч проголошеному «англійському емпіризму», «зв'язування» історичних фактів у просторовому й часовому вимірах А.Тойнбі здійснює не так емпіричним шляхом, як на підставі спекулятивних філософських концепцій. Багатство й різноманіття історичних подій він практично «вштовхує у схему, що була в його голові від самого початку»⁴⁵. У результаті картина всесвітньої історії постає своєрідним творчим конструктом художника, а ті факти, що не «вписуються» в неї, свідомо чи несвідомо випускаються з уваги як незначні, або набувають спотвореного, не властивого їм, на думку істориків-фахівців, вигляду (одним із прикладів є концепція відновлення світової держави Ахеменідів через тисячу років для начебто завершення необхідного 400-річного періоду існування).

По-третє, дуже суперечливими є й самі філософські погляди історика. Вочевидь, зосередження зусиль на «впорядкуванні» маси різноманітних фактів завадило йому створити єдину філософську систему. Х.Ортега-і-Гассет особливо відзначав «нефілософічність методів» опрацювання ним філософської проблематики⁴⁶. А Р.Дж.Колінгвуд зауважував, що А.Тойнбі «не зробив ніякого філософського аналізу того способу, яким він здобув своє історичне знання»⁴⁷. Дійсно, в його філософії історії поєднуються елементи досить різних, нерідко взаємовиключних, філософських напрямів: позитивізму, неопозитивізму, інтуїтивізму, персоналізму, навіть неокантіанства й філософії життя, не кажучи вже про домінуючу в останніх томах теософію, що перетворювало А.Тойнбі на християнського мислителя й, можливо, найбільше сприяло тривалому інтересові до його твору⁴⁸.

При всіх дискусійних аспектах «Дослідження історії» стало, мабуть, найвидатнішим явищем у світовій історіографії ХХ ст. Як О.Шпенглер своїм «Примерком Заходу» логічно завершив розвиток філософських уявлень про світове ціле, створивши порівняльну морфологію історії, так і А.Тойнбі «підсумував» розвиток позитивістської історіографії, спробувавши об'єднати накопичений нею розмаїтий фактичний матеріал на базі некласичної філософії історії. Довівши емпіричну очевидність існування різних цивілізацій, теорія А.Тойнбі й досі залишається найбільш ґрунтовною гіпотезою в царині філософії історії, де вона має чимало послідовників. Одна з помітних історіософських праць, що спирається на загальну історіософську схему А.Тойнбі, але значно розширює діапазон досліджуваних проблем та вдосконалює логіку й методологію їх філософського осмислення, створена українським вченим Ю.В.Павленком⁴⁹.

Водночас слід визнати, що через вищезазначені методологічні контрверзи «Дослідження історії» мало змінило обличчя безпосередньо історичної науки. Хоч А.Тойнбі в ряді аспектів і наблизився до створення нової парадигми історичних досліджень (проблема мімезису та ін.), на перешкоді йому стала традиційна позитивістська інтерпретація історичних фактів як осібних, у певному сенсі самодостатніх, одиниць історії. Тож очевидно, що для аналізу цивілізації як цілісності необхідне інше – інтегральне – бачення й тлумачення історичних фактів. Здається, саме це пропонує теорія суспільства як закритої системи комунікацій німецького соціолога Н.Лумана⁵⁰, в якій історичні факти самі постають лише як моменти суспільних комунікацій, а тому в кожній цивілізації наділені власним інтегральним смислом. Докладне висвітлення цієї проблематики потребує, утім, окремого розгляду.

¹ *Зашкільняк Л.* Методологія історії від давнини до сучасності. – Л., 1999. – С.172.

² *Историческая наука в XX веке. Историография истории нового и новейшего времени стран Европы и Америки: Уч. пос. для студентов.* – Москва, 2002. – С.9.

- ³ Див.: *Космина В.Г.* Историчный метод Освальда Шпенглера // Укр. іст. журн. – 2006. – №6. – С.189–203.
- ⁴ *Toynbee and History: Critical Essays and Reviews / Book by M.F.Ashley Montagu.* – Boston, 1956. – P.VIII.
- ⁵ *Michell H.* Herr Spengler and Mr. Toynbee // *Toynbee and History.* – P.77.
- ⁶ *Renier G.J.* Toynbee's A Study of History // *Ibid.* – P.73.
- ⁷ *Рашковский Е.Б.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж.Тойнби (опыт критического анализа). – Москва, 1976. – С.117.
- ⁸ Див.: *Хачатурян В.М.* Проблема цивилизации в «Исследовании истории» А.Тойнби в оценке западной историографии // *Новая и новейшая история.* – 1991. – №1. – С.204–205, 217–218.
- ⁹ Див.: *Араб-Оглы Э.А.* Философия истории Арнольда Дж. Тойнби // *Вопросы философии.* – 1955. – №4. – С.113–114; *Косминский Е.А.* Историософия Арнольда Тойнби // *Вопросы истории.* – 1957. – №1. – С.138–139.
- ¹⁰ Див.: *Златкин И.Я.* Концепция истории кочевых народов А.Тойнби и историческая действительность // *Современная историография стран Зарубежного Востока: Проблемы социально-политического развития.* – Москва, 1971. – С.131–193.
- ¹¹ *Чесноков Г.Д.* Проблема цивилизации в философии истории Арнольда Тойнби // *Вопросы философии.* – 1966. – №10. – С.76.
- ¹² *Маркарян Э.С.* О концепции локальных цивилизаций. – Ереван, 1972. – С.172–173.
- ¹³ *Рашковский Е.Б.* Структура и истоки философско-исторической концепции А.Дж.Тойнби // *Вопросы философии.* – 1969. – №5. – С.111–119; *Его же.* Мемуаристика А.Дж.Тойнби // *Вопросы философии.* – 1971. – №11. – С.148–153; *Его же.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж.Тойнби. – Москва, 1976.
- ¹⁴ *Семёнов Ю.Н.* Социальная философия А.Тойнби. Критический очерк. – Москва, 1980; *Мучник В.М.* В поисках утраченного смысла истории (Генезис и эволюция исторических взглядов Тойнби). – Томск, 1986.
- ¹⁵ *Павленко Ю.В.* Критический анализ теории зарождения цивилизации А.Дж.Тойнби // *Теория и методы археологических исследований: Сб. науч. трудов.* – К., 1982. – С.110.
- ¹⁶ *Павленко Ю.В.* Арнольд Джозеф Тойнби. К 100-летию со дня рождения // *Юбилей науки.* 1989. – К., 1990. – С.456–457.
- ¹⁷ Виняток становлять спроби відкрити в «Дослідженні історії» нові грані «нашого історичного минулого» (див.: *Скоблик В.П.* Історія Русі-України XI–XVIII ст. у контексті міжцивілізаційних відносин (особливості тойнбіанської інтерпретації) // *Укр. іст. журн.* – 1998. – №5. – С.16–29).
- ¹⁸ Див.: *Robin F.E.* The Professor And The Fossil // *Toynbee and History.* – P.316.
- ¹⁹ *Тойнбі А.Дж.* Дослідження історії: У 2 т. / Пер. з англ. – К., 1995 (далі в тексті всі виноски даються на це видання із зазначенням у дужках тому та сторінки).
- ²⁰ *Февр Л.* От Шпенглера к Тойнби // *Февр Л.* Бои за историю. – Москва, 1991. – С.94.
- ²¹ *Колінгвуд Р.Дж.* Ідея історії. – К., 1996. – С.194–195.
- ²² *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Знание о прошлом: теория и история: В 2 т. – Т.1: *Конструирование прошлого.* – Санкт-Петербург, 2003. – С.261.
- ²³ *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории: Сборник. – 2-е изд. – Москва, 2003. – С.270–271.
- ²⁴ *Toynbee A.* A Study of History: What the Book Is For, How the Book Took Shape // *Toynbee and History.* – P.8.
- ²⁵ *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. – Москва, 1991. – С.41.
- ²⁶ *Sorokin P.* Toynbee's Philosophy of History // *Toynbee and History.* – P.180–181.
- ²⁷ *Thompson K.* Toynbee's Approach to History // *Toynbee and History.* – P.216.
- ²⁸ *Бергсон А.* Творческая эволюция. – Москва, 1998. – С.248.
- ²⁹ Див.: *Бергсон А.* Два источника морали и религии. – Москва, 1994. – С.120–121.
- ³⁰ Див.: *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. – С.289–291.
- ³¹ *Мабуць О.* Шпенглер мав рацію, коли писав, що «філософське запитання є лише прихованим бажанням отримати певну відповідь, яка вже міститься в самій постановці питання» (див.: *Шпенглер О.* Закат Европы. – Минск; Москва, 2000. – С.37).
- ³² *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. – С.301.

- ³³ Милль Дж.Ст. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. – Москва, 1900. – С.408–411.
- ³⁴ Бокль Г.Т. История цивилизации в Англии. – Т.1. – Санкт-Петербург, 1906. – С.20–27.
- ³⁵ Див.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – Москва, 1991. – С.228–232.
- ³⁶ Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки: Статьи. – Москва, 1995. – С.254–289.
- ³⁷ Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. – С.250.
- ³⁸ Walker L. Toynbee and Religion: A Catholic View // Toynbee and History. – P.338.
- ³⁹ Див.: Гемпель К.Г. Функция общих законов в истории // Вопросы философии. – 1998. – №10. – С.88–97.
- ⁴⁰ Соколов Б.Г. Генезис истории. – Санкт-Петербург, 2004. – С.249.
- ⁴¹ Испанський філософ Х.Ортега-і-Гассет уважав таке різке протиставлення примітивних суспільств і цивілізацій одним зі слабких місць цієї теорії (див.: *Ortega y Gasset J. Una interpretación de la historia universal, en torno a Toynbee.* – Madrid, 1960. – P.263).
- ⁴² Див.: Воробьєва О.В. А.Тойнби: опыт постижения истории // Новая и новейшая история. – 2006. – №5. – С.95–96.
- ⁴³ Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. – С.122.
- ⁴⁴ Там же. – С.265.
- ⁴⁵ Taylor X.A.J.P. Much Learning // Toynbee and History. – P.115.
- ⁴⁶ *Ortega y Gasset J.* Op. cit. – P.289.
- ⁴⁷ Колінгвуд Р.Дж. Вказ. праця. – С.231.
- ⁴⁸ Див.: Ионов И.Н. Теория цивилизаций и эволюция научного знания // Общественные науки и современность. – 1997. – №6. – С.124.
- ⁴⁹ Павленко Ю.В. История мировой цивилизации: Философский анализ. – К., 2002.
- ⁵⁰ Див.: Луман Н. Общество как социальная система. – Москва, 2004; *Его же.* Медиа-коммуникации. – Москва, 2005; *Его же.* Эволюция. – Москва, 2005; *Его же.* Дифференциация. – Москва, 2006.

The article examines methodological achievements of A.J.Toynbee's civilizational theory, disputable and vulnerable points, that are likely to set up serious obstacles to the theory's practical application. The author of the article sees the reason of these obstacles in the connection of nonclassical philosophico-historical concept and the traditional interpretation of a historical fact inherent in Positivism.