

Эта часть работы выложена в ознакомительных целях. Если вы хотите получить работу полностью, то приобретите ее воспользовавшись формой заказа на странице с готовой работой:

<https://stuservis.ru/diplomnaya-rabota/9069>

Тип работы: Дипломная работа

Предмет: Религиоведение

Содержание

Введение.....	3
Глава 1. Истоки, основания и особенности цивилизационного подхода к культурно-историческому процессу.....	6
1.1. Линейная и циклическая модели культурно-исторического процесса.....	6
1.2. Ранние концепции локальных цивилизаций: Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби.....	19
Глава 2. Религия в концепциях Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби.....	32
2.1. Сущность и роль религии в концепциях локальных цивилизаций.....	32
2.2. Сравнительный анализ взглядов на религию Данилевского, Шпенглера, Тойнби.....	41
Заключение.....	47
Литература.....	48

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования связана с тем неоднозначным характером, который присущ религиозно-культурным процессам в современном мире. С одной стороны, последние три десятилетия отмечены кардинальным движением в направлении глобализации, которая, так или иначе, проходит под знаком унификации многообразных этнокультурных сообществ в соответствии со стандартами социально-экономического и культурного уклада цивилизации Запада. С другой стороны, наряду с этим несомненным является своего рода «религиозное возрождение», проявляющееся в различных сообществах по-разному. Бурный рост и распространение так называемых «нетрадиционных религий» или, иначе, «нео-культов» в высокоразвитых странах Запада и Востока в этом контексте можно относительно просто объяснить, как адаптацию более или менее устойчивых форм религиозного сознания к условиям глобализованного «технотронного» общества и характерной для него постмодернистской культуры. Вероятно, немалую роль в этом играет мода на разного рода культурную и религиозную экзотику, а также на «альтернативные» по отношению к «официальной науке» модели описания и объяснения действительности.

Однако, масштабный рост религиозного фундаментализма и, тем более, идейно обоснованного им религиозного экстремизма столь простому и очевидному объяснению не поддается. Очевидным здесь является то, что доминирование одного культурно-ценностного комплекса (который можно условно обозначить как «европоцентристский») над другими, безусловно, должен вызвать ответную реакцию – как охранительную (по отношению к традиционным ценностям), так и агрессивную (по отношению к навязываемым извне или изнутри соответствующего сообщества).

Следует признать, что современная цивилизация со всем ее научно-техническим могуществом и идейно-политическим потенциалом столкнулась с масштабным вызовом со стороны религии – компонента социокультурной системы, который долгое время рассматривался как второстепенный по своему значению. Это означает, что перед социально-гуманитарными науками встает актуальная проблема познания и описания функций и ролей, которые религия – и как форма мышления, и как социальный институт – исполняет в различных цивилизационных сообществах и на различных стадиях своего внутреннего развития. Решение этой задачи невозможно без учета теоретического и методологического опыта, представленного в различных концепциях локальных цивилизаций, в первую очередь, тех, что были разработаны основоположниками этого подхода в современной гуманитарной науке.

Объект исследования: концепции локальных цивилизаций Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А.Дж. Тойнби.

Предмет исследования: воззрения данных авторов на сущность религии, ее место, роль и функции в различных цивилизационных сообществах.

Цель исследования: выявить общее и особенное в воззрениях Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и А.Дж. Тойнби на религию; дать оценку релевантности их теоретико-методологических идей в современности. Специфика объекта и предмета исследования, а также его общие цели обусловили постановку следующих исследовательских задач:

- выявить истоки, идейно-теоретические основания и специфику цивилизационного подхода к культурно-историческим процессам в контексте классической и неклассической парадигм научно-гуманитарного познания;
- дать системное описание ранних вариантов концепций локальных цивилизаций с точки зрения их теоретико-методологических и общекультурных оснований;
- проанализировать наиболее существенные моменты воззрений и сущность. Место и роль религии в концепциях Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А.Дж. Тойнби ;
- выявить общее и особенное в религиозных воззрениях указанных авторов.

Методологическая база исследования: характер объекта и предмета исследования предполагают использование междисциплинарного подхода на стыке историко-философской, культурологической и специально религиозной отраслей современной гуманитарной науки. Исследовательская работа опирается на принципы исторической и логической последовательности, системности анализа, а также на сочетание диахронического подхода (анализ конкретных идей и концепций в контексте их хронологической последовательности и теоретико-методологической преемственности) с синхроническим (сопоставление и сравнение компонентов концепций как равнозначных в логическом и теоретическом планах). В последнем разделе работы применяется метод компаративного анализа.

Теоретическая база исследования: работа опирается на ключевые произведения рассматриваемых в ней авторов: «Россия и Европа» Н.Я. Данилевского, «Закат Европы» О. Шпенглера (Ч. 1-2), «Постижение истории» А.Дж. Тойнби (сборник, составленный на основе 7 томов его основного труда «A Study Of History»), а также на отдельные работы авторов, опубликованные в научной периодике и в сборниках научных трудов. Кроме того, значительную роль в выполнении данной работы сыграли философские, культурологические и специально научные работы отечественных и зарубежных исследователей, разрабатывавших те же проблемы с близких (К.Н. Леонтьев, В. Дильтей, С. Хантингтон) или альтернативных теоретико-методологических позиций.

Структура работы определена последовательностью постановки и решения задач и включает в себя Введение, основную часть, состоящую из двух глав по два параграфа каждая, заключение и список литературы.

Общий объем работы – 50 страниц.

ГЛАВА 1.

ИСТОКИ, ОСНОВАНИЯ И ОСОБЕННОСТИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА К КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМУ ПРОЦЕССУ

§1.1. Линейная и циклическая модели культурно-исторического процесса

Николай Яковлевич Данилевский (1822 – 1885), Освальд Арнольд Готфрид Шпенглер (1880 – 1936) и Арнольд Джозеф Тойнби (1889 – 1975) оставили разнообразный и достаточно заметный след в различных областях интеллектуально-культурной – и не только – деятельности. Но прежде всего, эти имена ассоциируются с ролью основоположников цивилизационного подхода к культурно-историческому процессу. Или, другими словами, теории локальных цивилизаций. Становление этой теории в различных вариантах во второй половине XIX – первой половине XX вв. сыграло выдающуюся роль в формировании одной из ведущих парадигм современного социально-гуманитарного знания. Влияние этой теоретической модели культурно-исторического процесса в целом и отдельных ее компонентов на самые различные отрасли и дисциплины было и остается весьма существенным. И если в свое время данные теоретические концепции воспринимались как принципиально новаторские – и даже революционные – то с позиции современности они фактически представляют собой классику современной философии и гуманитарной науки.

К числу несомненных заслуг, рассматриваемых в данной работе мыслителей, также относится формирование междисциплинарной методологии исследований. И это также относится к числу парадигмальных оснований современного гуманитарного познания. Следует отметить и то, что рассматриваемые теории локальных цивилизаций так или иначе предполагают плюралистический взгляд

на пространство истории и культуры в целом, также, как и на отдельные его ареалы. Учитывая, что и в наше время идея «многополярного мира» разделяется далеко не всеми учеными, политиками и идеологами, надо признать, что для своего времени это была действительно «острая идея».

Однако, прежде чем производить анализ идей Данилевского, Шпенглера и Тойнби, необходимо определить те ключевые понятия, которые могут адекватно характеризовать их концепции независимо от специфики авторской терминологии. Кроме того, для сравнительного анализа этих концепций нужны некие общие концепты, схемы, позволяющие выявлять те или иные различия на фоне общих принципов, положений и интенций.

Понятие «цивилизационный подход» можно определить так: «Направление в философии истории, рассматривающее историю как сосуществование различных, внутренне целостных типов цивилизации. Каждая такая цивилизация развивается по собственным более или менее уникальным законам, имеет собственные источники развития; между отдельными культурно-историческими целостностями нет отношений взаимообусловленности преемственности или устойчивых, воздействующих на их внутреннюю структуру форм культурного обмена» [Современный философский словарь, 2004: с. 343 – 344]. Отдельные культурно исторические ценности также называются локальными цивилизациями; именно этот термин наиболее распространен в современной научной литературе.

К данному определению можно добавить важное уточнение: хотя каждая локальная цивилизация рассматривается как уникальная (или, как минимум, самобытная), тем не менее, определенные общие для них закономерности формирования, развития и функционирования могут быть выявлены, описаны и обоснованы. То же можно сказать и об основных структурных компонентах такой целостности. Именно выявление и теоретический анализ этих закономерностей и компонентов является первоочередной задачей теории локальных цивилизаций в любом ее варианте.

Наиболее характерной особенностью представлений о локальной цивилизации в трудах Данилевского, Шпенглера и Тойнби является идея цикличности исторического существования, в котором выделяются три основных фазы: зарождение, развитие и угасание. Все три рассматриваемых здесь исследователя признают эту последовательность с теми или иными нюансами и оговорками. Также все они признают, что «новая цивилизация», складывающаяся в том же самом пространственно-географическом ареале, что и завершившая свое существование «старая», не является ее преемницей в социально-экономическом, политическом и культурном измерениях. Этот принцип выполняется даже при наличии этнического и языкового родства или при «заимствовании» каких-либо элементов предшествующей цивилизации. Примером этого может служить феномен римского права, как будто адаптированного в политико-правовых системах ряда государств. С одной стороны, утверждается следующее: «Римское право представляет исключительный по своим особенностям и значению предмет юридического изучения» [Омельченко, 2000: с. 7]. С другой стороны, «Восходя в своем историческом становлении к давно минувшим временам античности (и в этом смысле представляя феномен исчезнувшей цивилизации, даже при-нимая во внимание многовековую повторную жизнь римского права в науке и юридической практике позднего Средневековья, Возрождения и Нового времени), в современной юридической культуре и в современных системах права римское право не имеет непосредственно действительного, практического значения» [там же]. Это подтверждается и тем, что относительно полноценная кодификация принципов и норм римского права была произведена уже после падения Римской империи как «универсального государства» античности (Кодекс Юстиниана, 528 – 534). Несмотря на приданный этому своду императорским эдиктом полноценный юридический статус, реальная правовая практика в Византийской империи осуществлялась прежде всего на основании личных указов императора вне зависимости от степени соответствия Кодексу [там же: с. 34 – 35]. В конечном счете, функционирование римского права фактически свелось к трем аспектам: изучение истории права; освоение юридической терминологии (как правило, на латинском языке); философское и историческое обоснование реально действующих норм современных правовых систем.

Отталкиваясь от приведенного примера, можно сказать, что реальное функционирование римского права как «живого права» закончилось вместе с распадом той социально-политической и культурной общности, которая его породила. Дальнейшее его существование в других цивилизационных сообществах носило и носит преимущественно формальный и номинальный характер. Таким образом, концепция замкнутого цикла существования и самой локальной цивилизации и ее отдельных феноменов является если и не полностью достоверной, то достаточно релевантной в научном плане.

Возвращаясь к общим основаниям цивилизационного подхода к культурно-историческому процессу, следует указать на два существенных и взаимосвязанных момента:

– хотя теории локальных цивилизаций в собственном смысле слова формируются с последней трети XIX в., их идейные принципы и отдельные концептуальные компоненты имеют значительно более долгую историю;

– данные теории формировались как научно-философская альтернатива по отношению к господствующим в свое время моделям философии истории и специализированных историко-культурологических теорий. В этом контексте можно выделить две универсальные модели общего представления о ходе (движении, развитии) культурно исторического процесса в целом: линейную и циклическую. Указать на историческое первородство каждой из них довольно затруднительно, так как уже в глубокой древности присутствуют примеры обеих моделей, причем, в разных вариантах.

Например, линейную трактовку человеческой истории можно обнаружить в поэме Гесиода «Труды и Дни» (VIII – VII вв. до н.э.), где она предстает в мифологическом повествовании о пяти веках (поколениях), каждый из которых был хуже предыдущего. Здесь, таким образом, представлен пессимистический (нисходящий) вариант линейного видения истории.

В свою очередь, идея исторического цикла была выдвинута Сократом (470 – 399 до н.э.) и развернута Платоном (427 – 347 до н.э.). Последний в знаменитом диалоге «Государство» приводит схему последовательной смены форм государственной власти: «наилучшие» формы (царство или аристократия) переходят в более низменные (тимократия, олигархия, демократия) и, наконец, превращаются в тиранию. Однако, тираническое государство обречено на саморазрушение, в результате чего восстанавливается царская власть или аристократическое правление [см.: Платон, 1994: с. 329 – 333].

В античной культуре обнаруживается и попытка соединения линейной и циклической моделей. В частности, историк Полибий (ок. 200 – ок. 120 до н.э.) в своей «Всемирной истории» в целом воспроизводит платоновскую схему круговорота политических форм. Однако, он утверждает, что этот цикл не является безысходным, т.к. по самой своей природе государство стремится к равновесию; примером такой сбалансированной системы может служить Римская республика. Если отдельные «замкнутые» государства присоединятся к ней и примут ее государственно-правовые и гражданские устои, то «порочный круг» вечной трансформации государства будет разорван.

На этих примерах можно показать, что для каждой из выделенных моделей характерны свои внутренние смысловые и целевые установки. Так, линейная модель неизбежно предполагает наличие некоего высшего смысла (как позитивного, так и негативного), к реализации которого «стремится история». Также важнейшим признаком линейной модели является принципиальное значение периодизации линейно-исторического процесса, выделения в нем хотя бы символически выраженных стадий, этапов, веков и т.п. В свою очередь, циклическая модель предполагает самое пристальное внимание к выявлению факторов, определяющих «рост» или «упадок» исторического бытия. Осмысление исторических, общественных, политических и культурных процессов под этими углами зрения создает в рамках каждой из моделей специфическую основу для прогнозирования принципиальных «поворотных пунктов» в ходе истории. Также данные примеры показывают, что в культуре древности обе модели носили либо предельно символический (мифологический) характер, не имеющий отношения к реальным историческим событиям и процессам, либо, напротив, рассматривали конкретные проблемы государственно-политического устройства в отрыве от других составляющих культурно-исторического процесса.

В этом отношении можно согласиться с таким утверждением: «Распространение христианства способствует оформлению взгляда на историю как на развитие, имеющее начало и конечную цель. В рамках идеи развития устанавливается взгляд на историю как на смену государственных порядков, выявляется связь индивидуального человека с бытием общества во времени ... Складывается особый схематизм понимания истории, который в заметной степени и поныне определяет воззрения на историю, действует в современных рассуждениях об эпохах и летоисчислении, о развитых странах и отсталых народах» [Современный философский словарь, 2004: с. 299 – 300].

Иными словами, становление христианского мировоззрения создает условия для целостного осмысления (хотя и в религиозно-теологических определениях) мировой истории именно как процесса, частные события и повороты которого так или иначе укладываются в некий универсальный смысл. То есть, собственно историческое повествование приобретает новое значение в свете феномена, который получил название метаистории.

Общее понятие метаистории можно почерпнуть из исследования американского историка и литературоведа Хейдена Уайта «Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века» (1973). Здесь он указывает, что «...собственно история и спекулятивная философия истории различимы только в выражении, но не в содержании. В собственно истории конструкция вытесняется во внутреннее [пространство] повествования,

в то время как “полученным” данным позволяет занять привилегированное положение в самой истории. В спекулятивной философии истории мы имеем обратный случай. Здесь на передний, эксплицитно изложенный план выносятся концептуальная конструкция, которая систематически обосновывается посредством данных, используемых прежде всего для иллюстрации или примера». Таким образом, «...каждая философия истории содержит внутри себя элементы собственно истории, так же как каждая собственно история содержит внутри себя элементы вполне сформировавшейся философии истории» [Уайт Х., 2002: с. 493 – 494]. Говоря иначе, историческое исследование помимо фактографии, хронологии и других элементов специального познания содержит тот или иной смысловой и ценностный «фон», который определяет понимание значения и осмысление конкретных данных. Метаистория – это явно или неявно представленная в сознании условного «историка» универсальная объяснительная схема, призма, через которую человек «видит» историю.

Следовательно, исследование истоков, оснований и специфики линейной и циклической схематике культурно-исторического процесса предполагает выяснение их детерминированности метаисторией определенного типа.

Как уже отмечалось, линейная схема как фундаментальная модель исторического мышления вырастает из универсалий христианского мировоззрения. Действительно, уже в ранний период развития христианства делаются попытки ввести исторические знания и картину современности в особое пространство религиозно-теологических смыслов. В результате формируются две формы исторического сознания. Первая, так сказать, конкретно-историческая представлена в многочисленных анналах, хрониках, трактатах и т.п. Она мало чем отличается от подобных произведений эпохи античности, представляя собой все то же описательно-поучительное повествование. Вторая – собственно теологическая – занята прежде всего выявлением сокрытого смысла событий, персонажей, слов. И поэтому неизбежно приобретает символический характер, а сами символы истолковываются в свете тех или иных аспектов вероучения. В качестве ярких примеров такой символической метаистории можно привести трактаты «Церковная история» Евсевия Кесарийского (ок. 263 – 340) и «О Граде Божиим» Августина Аврелия (354 – 430). В этих произведениях события давней и недавней истории, также, как и современные для авторов рассматриваются как составляющие части единого мирового и всечеловеческого процесса. Этот процесс имеет начало, центр (смыслообразующая кульминация) и предполагаемое, но вполне объективное завершение. В центре мировой истории – воплощение Христа, это событие делит все время существования человечества на две неравные части – «до» и «после». Причем, неравенство понимается не столько во временном или событийном плане, сколько в качественном: даже малозначительные события, происходящие «после» воплощения, могут иметь принципиально более масштабное значение и несоизмеримо более «священный» смысл, чем великие царства, войны и строительства, имевшие место «до» .

Русский религиозный философ, который в своих работах одним из первых начал употреблять термин «метаистория», Н.А. Бердяев так оценивал значение этой идеи: «История есть свершение, некая мистерия, имеющая свое начало и конец, свой центр, свое связанное одно с другим действие, история идет к факту – явлению Христа и идет от факта – явления Христа. Этим определяется глубочайший динамизм истории, движение истории к сердцевине мирового процесса и движение, и движение ее от сердцевины этого процесса» [Бердяев Н.А., 1990: с. 27]. Это было сказано относительно учения Августина о мировой истории, которое Бердяев считал «первой настоящей философией истории».

Религиозно-теологическая модель истории разрабатывается Августином в двух планах: учение о противостоянии и взаимодействии «града небесного» и «града земного», а также идея провиденциального воплощения божественного смысла в земной человеческой истории. Но в обоих случаях речь идет о том, что истинный смысл, значение и даже сама реальность событийного плана истории определяется свыше и не зависит от индивидуальных намерений и воли людей, участвующих в этих событиях. Также значимым моментом в учении Августина является символическое отождествление эпох мировой истории с последовательным воплощением ликов Св. Троицы: эпоха Отца, эпоха Сына и эпоха Духа Святого. Эта троичная модель периодизации истории прослеживается в различных вариантах классической исторической науки и философии истории (например, в философии истории Г.В.Ф. Гегеля). Это может служить подтверждением слов Бердяева о том, что история есть мистерия (с учетом того, что одно из значения слова «мистерия» – драматическая пьеса, основанная на библейском или ином религиозном сюжете).

В контексте данной работы важно, что основы линейного метаисторического мышления были заложены в теологической разработке и интерпретации христианского вероучения и как таковые проявляются и в

светских рационалистических схемах культурно-исторического процесса.

Эта модель линейного понимания истории укоренилась в европейской культуре в эпоху Просвещения и получила свое развитие в классической и неклассической философии истории XIX – XX вв. Место божественной воли, благодати здесь занимают другие сущности: естественный разум, общечеловеческая моральная воля, мировой дух, трансформирующиеся формы познания, объективные законы развития наций и др. Однако сама схематика остается в целом неизменной. Подвергая эту схематику критике, О. Шпенглер указывал: «...Эта схема устанавливает чисто внешнее начало и конец там, где в более глубоком смысле нельзя говорить ни о начале, ни о конце» [Шпенглер О., 1993: с. 50]. Хотя следует признать, что если «начало истории» в линейной схематике представлено более или менее реалистическим образом, то концепты «смыслового центра» и, тем более, «конца истории» всегда оказываются величинами переменными, зависящими от места, времени и обстоятельств, в которых конструируется та или иная теория исторического процесса. Не говоря уже о доминирующих идейных и социально-этических парадигм. Представляется излишним в рамках дипломной работы анализировать особенности различных версий линейно-исторической схемы, но имеет смысл рассмотреть различные ее варианты сквозь призму понимания места и роли религии в общем ходе культурно-исторического процесса. При этом следует указать на ряд доминантных характеристик, присущих данным вариантам в целом.

Как уже указывалось, это, прежде всего, фундаментальное представление о мировой истории как о едином стадийном процессе, который в своих основных моментах определяется метаисторическими основаниями. Или, по Гегелю, «вопрос о том, каково определение разума самого по себе, совпадает, поскольку разум рассматривается по отношению к миру, с вопросом о том, какова конечная цель мира; точнее говоря, в этом выражении уже подразумевается, что эта цель должна быть достигнута, осуществлена» [Гегель Г.В.Ф., 1993: с. 69]. Такое основание как смысл или цель истории предполагает ряд дифференциальных процедур. Во-первых, собственно периодизация этапов реализации цели. Во-вторых, дифференциация народов и культур по признаку степени их приближения к «историческому идеалу». Например, «дикие», «варварские» и «цивилизованные» народы (Л.Г. Морган) или даже нации «исторические» и «неисторические» (Гегель).

Также осмысление и соизмерение исторических реалий с соответствующим смысло-целевым основанием предполагает уверенность в общей прогрессивной направленности процесса в целом (во всяком случае, прогрессистские концепции истории общества и культуры, безусловно, доминировали в XVIII – XIX вв.). Основные критерии исторического, социального, культурного прогресса при этом также определяются смысло-целевым основанием. Например, «прогресс в осознании и правовой реализации свободы» (Гегель), «достижение государственного самоопределения нации» (Ш. Гизо), «рациональное устройство общества на основе позитивного знания» (О. Конт), «степень соответствия политической надстройки уровню развития производительных сил и производственных отношений» (К. Маркс).

Это, в свою очередь, требует выявления объективных движущих сил мирового процесса и, одновременно, указания на те компоненты социокультурной системы или субъективные качества людей, которые препятствуют поступательному движению прогресса. Не вдаваясь в подробности, отметим, что в большинстве случаев религия – как форма мышления, культурная традиция и социальный институт – фигурировала именно в таком качестве в рамках данных моделей. Вероятно, одной из наиболее очевидных причин этого является то, что реальный исторический процесс в основных странах Европы, начиная с Реформации, происходил под знаком секуляризации политико-правовой системы и, в целом, социально-экономического уклада. Кроме того, становление классической науки и философии также происходило в борьбе если не с религией как таковой, то, по крайней мере, с влиянием церкви на культурно-интеллектуальную сферу.

Это привело к формированию в философии того времени разнообразных проектов религии, приемлемой для просвещенного и цивилизованного общества: возврат к «естественной религии» (Г.В. Лейбниц, Вольтер, Д. Дидро, Ж.Ж. Руссо), «религия в пределах только разума», практически тождественная основоположениям морали (И. Кант), «позитивная» религия Великого Существа (А. де Сен-Симон) и т.п. В философской мысли XIX в. эти умеренные проекты сменяются проектами «преодоления» религии (О. Конт, Л. Фейербах, К. Маркс) уже не за счет «очищения разума» от предрассудков и рационального упрощения религиозных догм и обрядности, а посредством устранения тех объективных оснований, на которых основывается религиозное сознание как таковое.

Еще в первой половине XIX в. немецкий философ-материалист Людвиг Фейербах так определял ситуацию своего времени: «Христианство отвергнуто – отвергнуто в духе и сердце, в науке и жизни, в искусстве и индустрии, отвергнуто основательно, безнадежно, бесповоротно, потому что люди усвоили истинное,

человеческое, нечестивое; таким образом, у христианства оказывается отнятой всякая сила сопротивления. ... Сознательное отрицание христианства открывает новую эпоху, вызывает необходимость новой, чистосердечной философии, философии не христианской, а резко антихристианской» [Фейербах Л., 1955: с. 110]. Характерно, что мыслитель констатирует отказ от христианства как полностью свершившийся факт, хотя ситуация безрелигиозного общества недостижима и поныне. Из чего следует, что вышеуказанные и другие проекты «искоренения» социальных, культурных, психологических факторов в бытии общества и человека, воспроизводящих индивидуальную и коллективную потребность в религиозном (в чем бы они не состояли) потерпели историческую неудачу.

Но в контексте данной работы важно то, что линейная модель культурно-исторического процесса, производная от фундаментальных мотивов христианского мировоззрения, в конечном счете приходит к отрицанию религии как принципиального компонента социокультурной системы – по крайней мере, на определенных «высоких» стадиях ее развития. Объективной основой для этого является то, что в странах Европы (прежде всего, протестантских) исторически сложился социально-экономический, политический и культурный уклад, в котором религия, действительно, играет более чем второстепенную роль или сохраняет свое привилегированное положение лишь как дань традиции. В самих же проектах преодоления религии можно увидеть яркое отражение характерного в целом для линейной модели истории европоцентризма, благодаря которому качества исторического и культурного развития определенной группы стран и народов распространяются на все другие с невыгодным для них сравнительным результатом.

В свою очередь, циклическая модель культурно-исторического процесса также может быть рассмотрена сквозь призму присутствия в ней религиозных оснований, претерпевающих определенные трансформации в различных социокультурных системах. Тезис о том, что идея исторического цикла в классической и современной европейской культуре восходит к древним религиозно-мифологическим традициям, общим для ряда народов индоевропейской семьи, не нова и вряд ли нуждается в дополнительной аргументации. Образы «вселенского круговорота», мировой сансары, посмертной реинкарнации души давно и справедливо рассматриваются как «архетипические прафеномены» (К.Г. Юнг) культуры различных народов этой общности, в том числе и европейских.

При этом следует указать на специфический с историко-культурологической точки зрения момент. Идея цикличности бытия в целом получила наиболее полное раскрытие в культуре индо-буддистской цивилизационной общности в форме мощных религиозных и философских традиций. Но при этом классическая буддистская и индуистская мысль (в том числе, и в интеллектуально-философском выражении) не произвела ничего подобного исторической форме мышления, ставшей одной из черт христианской и постхристианской (современной) культуры. Эту особенность подчеркивали и основатели цивилизационного подхода. В частности, О. Шпенглер утверждал: «Индийская культура со своей (брахманской) идеей нирваны, этим самым ярким выражением полной неисторичности души, какое только можно представить, никогда не обладала пониманием “когда” в каком бы то ни было виде» [Шпенглер О., 1993: с. 44]. Эту мысль почти дословно воспроизводит Н.А. Бердяев в своей работе «Смысл истории»: «Индусское сознание есть самое антиисторическое из всех сознаний мира, и судьба индусская есть самая неисторическая из всех судеб» [Бердяев Н.А., 1990: с. 25]. Причину этого он видит в том, что здесь господствует религия индивидуального спасения, для которой «всякая связанность миром есть затмение духа», приводящее к отдалению от нирваны.

Таким образом, истоки циклического видения истории следует искать не в самих по себе идеях вселенского цикла, а лишь в тех их модификациях, которые адаптированы к насущным проблемам «мира сего». Одним из таких истоков, как говорилось выше, стали разработанные в античной философии идеи политического цикла, который, к тому же может быть преодолен при достижении соответствующей «правильной формы государства».

Другой исток содержится, как это ни парадоксально, в той же христианской теологической концепции истории, в которой обычно видят основу линейного ее понимания. Дело в том, что символическая доктрина «грехопадения – воплощения – спасения» как метаисторических моментов, определяющих истинную суть мировой истории, содержит в себе и мотив цикличности. «Исход истории», понимаемый как «воцерковление человечества» и «всеобщее спасение», истолковывается также как возвращение человека к исходному богочеловеческому состоянию. С этой точки зрения история предстает уже как замкнутый цикл.

Следует признать, что элементы циклического видения исторического процесса присущи и столь влиятельным «линейным» концепциям философии истории, как концепции Гегеля и Маркса. При всех принципиальных различиях в понимании движущих сил мировой истории, оба мыслителя рассматривают ее

как восходящий стадийный процесс. Каждое последующее «историческое царство» (Гегель) или «общественно-экономическая формация» (Маркс) сменяет предыдущую на основании объективных законов исторического развития и является более прогрессивной с точки зрения общего смысла истории. При этом последующая стадия не полностью отрицает предыдущую, а вбирает в себя ее наиболее позитивное содержание, трансформируя его в соответствии с новыми объективными условиями. Таким образом, условная схема исторического процесса выглядит не как прямая или ступенчатая линия, а как восходящая и сужающаяся спираль. Соответственно, каждый последующий виток исторического прогресса суть разомкнутый цикл.

Еще одним истоком теории локальных цивилизаций являются различные идеи, высказанные европейскими философами и учеными в XVIII – XIX вв. Их появление на фоне долгое время безраздельно господствовавшей линейной модели связано, прежде всего, с накоплением и обработкой достоверной информации о народах и культурах Востока (Индостан, Индокитай, Восточная и Юго-Восточная Азия). Это привело не только к необходимости признания самобытности культур, не связанных с традицией монотеистических религий Ближнего Востока и Европы, но также и к постановке под вопрос адекватности однолинейного и однонаправленного видения исторического процесса.

Так, лидеры французского Просвещения XVIII в. Ф.М. Вольтер и Д. Дидро превозносили правовую и нравственную благоустроенность китайского общества, несмотря на то, что китайцы не знали ни закона Моисеева, ни откровения Иисуса. В этом они видели сильный аргумент в пользу тезиса о возможности полноценной моральной регуляции без опоры на религиозные догмы и авторитет церкви.

Итальянский ученый и мыслитель Джамбаттиста Вико (1668 – 1744) на основе сравнительного изучения политической истории и «гражданских нравов» народов Европы и Востока сформулировал «естественные законы» гражданско-политической истории, изложенные им в труде «Основания новой науки об общей природе наций» (1725). Сохраняя отчасти традиционную библейскую версию этногенеза (все существующие народы произошли от библейских патриархов и расселились по земле после Ноева потопа), он утверждает, что общие законы истории для разных народов действуют специфично. Хотя все народы в своем историческом бытии проходят общие стадии (божественную, героическую и человеческую), это происходит в разное время и приводит к различным результатам. Кроме того, Вико вводит идею исторического цикла: народ, достигший совершенства в развитии духовных и гражданских добродетелей, в силу «внутреннего нравственного распада» вновь возвращается в варварское состояние, а путь к истинной гуманности начинается вновь. Некоторые близкие идеи развивали Вольтер и И.Г. Гердер, но в действительности оба придерживались традиционного для того времени линейно-прогрессивного видения истории [см.: Ионов И.Н., 2001: с. 60 – 64].

Впервые термин «локальная цивилизация» в значении, близком к современному ввел французский философ Шарль Ренувье (1815 – 1903) в своей работе «Руководство к древней философии» (1844). Несколько позже основатель расово-антропологической школы в социологии и культурологии Жозеф-Артур де Гобино (1816 – 1882) в своем главном сочинении «Опыт о неравенстве человеческих рас» (1853 – 1855) выделил 10 «исторических цивилизаций», каждая из которых проходит сходный путь развития от зарождения к возвышению, стагнации и упадку. Однако он уделял основное внимание не столько сравнительному исследованию цивилизаций и обоснованию их уникальности, сколько доказательствам идеи об уникальной творчески-исторической роли «арийской аристократии». Упадок цивилизации, с его точки зрения, прямо связан с утратой белым меньшинством «чистоты благородной крови».

К становлению теории локальных цивилизаций как выражению идеи исторического цикла причастен и немецкий историк Генрих Рюккерт (1823 – 1875). Он рассматривал историю человечества как процесс взаимодействия обособленных «культурно-исторических организмов» или «культурно-исторических индивидов», среди которых особо выделяются «культурные типы». Их насчитывается пять: германо-христианский (западноевропейский), восточно-христианский (славянский), арабский (исламский), китайский, индийский. Сравнивая историю и культуру «низших» и «высших» типов, Рюккерт пришел к выводу, что единой исторической линии развития как некоего целостного процесса не существует. Понятия «мировая история», «общечеловеческая культура», как и само понятие человечества есть лишь мыслительные абстракции. Хотя линия развития западноевропейской культуры ближе всего подвела эту часть человечества к реализации фундаментальных гуманистических идеалов. Поэтому приобщение иных народов к достижениям европейской цивилизации и культуры может рассматриваться как некая «внутренняя цель» современной истории [см.: Семенов Ю.И., 2003: с. 152 – 154]. Таким образом, в исследовании цивилизаций, развивавшихся Гобино и Рюккертом, существенные признаки циклического подхода сохраняется отчетливо выраженная европоцентристская ориентация.

Можно также упомянуть, что видный русский философ Вл.С. Соловьев (1854 – 1900), полемизируя с положениями теории культурно-исторических типов Данилевского, утверждал, что тот напрямую заимствовал основные идеи Рюккерта. Однако это мнение Соловьева отвергнуто современными исследователями [там же: с. 154]. С другой стороны, существенное влияние на творчество Данилевского оказали идеи его соотечественников, прежде всего, П.Я. Чаадаева (1794 – 1856), а также представителей известных философско-литературных кружков западников и славянофилов. Это влияние будет рассмотрено в следующем разделе работы.

К несомненным истокам циклической модели истории и основанных на ней теориях локальных цивилизаций принадлежать также влиятельные идеи неклассической философии XIX – начала XX вв. (прежде всего, философии жизни Ф. Ницше и его последователей), а также теоретические концепции биологической науки (теория непрерывного эволюционного развития форм жизни, теория организма и органического роста и др.). Эти моменты также будут рассматриваться уже в контексте конкретного анализа данных теорий и их религиозно-философских аспектов.

§1.2. Ранние концепции локальных цивилизаций: Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби

В предыдущем параграфе было показано, что теории локальных цивилизаций формируются на двойственной основе. Это, во-первых, идея циклического характера культурно-исторического процесса, зачатки которой представлены в религиозно-мифологической традиции индоевропейских народов, античной философии, некоторых теориях европейских историков и мыслителей XVIII – XIX вв., а также в ряде влиятельных неклассических философских учений XIX в. Во-вторых, это критическое восприятие и переработка классических для европейской исторической науки и философии истории идеи линейно-прогрессивного хода исторических процессов, эталоном которых выступает история собственно Европы (как правило, Западной).

Создатели первых системных теорий локальных цивилизаций – Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер и А. Тойнби – фактически разрабатывали фундаментальную научно-философскую программу, заложенную в классической европейской культуре, но полноценно и разнообразно реализованную уже в культуре, науке и философии неклассического типа. Речь идет о построении всеобъемлющей системы достоверных знаний о действительности на основе универсального методологического базиса, в качестве которого выступает теоретико-методологическая парадигма естествознания. Точнее говоря, этот базис должен быть применен в сфере социально-гуманитарного познания с тем, чтобы соответствующие науки наконец освободились от власти теологии и метафизики, получив взамен точность и доказательность своих положений, сопоставимую с физикой.

Эта программа легла в основание такого влиятельного научно-философского течения, как позитивизм. Создатель позитивной философии Огюст Конт в 1844 г. писал: «Теперь, когда человеческий дух создал небесную физику и физику земную, ...ему остается только закончить систему наблюдательных наук созданием социальной физики» [Конт О., 2000: с. 89]. Под «социальной физикой» имеется в виду социология – достоверная наука об общественной системе и общественных процессах, которая, по Конту, должна строиться на фундаменте биологических наук. В общий комплекс социологического знания «отец позитивизма» вносил все отрасли социально-гуманитарных наук. Принципиальным постулатом этой интегральной социальной теории служил тезис о том, что общество в своих основных параметрах аналогично живому организму, который функционирует как сложная совокупность дифференцированных органов и систем жизнеобеспечения, но при этом является целостным унитарным субъектом взаимодействия со средой своего обитания. Эта теория получила название «органической теории общества», а сам способ рассмотрения социальных явлений и процессов через призму законов органической жизни – «органицизм».

Однако в области философии истории Конт развивал принципы, заложенные еще в философии Просвещения, а именно – тезис «идеи правят человеческим миром». Согласно ему, культурно-исторический процесс подчиняется закону «трехстадийной эволюции». Субъектом эволюционного развития выступают не индивиды, не социальные группы и не общество само по себе. Это – доминирующие в обществе формы познания: теологическая (мифологическая, религиозная), метафизическая (философская) и позитивная (научная, реальная). Первые две относятся к категории фиктивных знаний, так как их содержание не может быть окончательно подтверждено какой-либо совокупностью достоверных фактов (что означает не их однозначную ложность, а, скорее, случайную истинность). Позитивное знание суть фактическое по

самому определению и включает в себя всю систему строгих наук, на которой основывается система индустриального производства и, опосредованно, система политико-правового регулирования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 180 с.
2. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. – М.: Весь Мира, 2008. – 548 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – 480 с.
4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – М.: Институт русской цивилизации; Благословение, 2011. – 816 с.
5. Емельянов Б.В. Россия между Западом и Востоком: историческая динамика социокультурного диалога // Емельянов Б.В. История русской философии: Избранное. – Екатеринбург: Уральское издательство, 2015. – С. 145 – 182.
6. Ионов И.Н. Рождение теории локальных цивилизаций и смена научных парадигм // Образы историографии: Сб. науч. тр. – М.: РГГУ, 2001. – С. 59 – 84.
7. История и философия науки. Энциклопедический словарь. – Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского гуманитарного университета, 2010. – 342 с.
8. Конт О. Дух позитивной философии. – Ростов н/Д., – 256 с.
9. Красников А.Н., Гаврилина Л.М., Элбязан Е.С. Проблемы философии религии и религиоведения: Учебное пособие. – Калининград: Изд-во КГУ, 2003. – 153 с.
10. Ленотьев К.Н. Избранное. – М.: Парог, 1993.
11. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1.– М.: Политиздат, 1955. – С. 219 – 368.
12. Медоваров Д.В. Двойной лик Освальда Шпенглера и его переводчиков // Историческая экспертиза. 2015. № 3-4. – С. 97 – 102.
13. Михеев В. Мир идей А. Тойнби // Социальная теория и современность. 2003. Вып. 17. – С.46 – 57.
14. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. – С. 631 – 692.
15. Омельченко О.А. Римское право: учебник. 2-е изд. – М.: ТОН – Остожье, 2000. – 208 с.
16. Осипов Н.Е. О. Шпенглер и цивилизация // Философия и общество. 2005. №4 (41). – С. 116 – 128.
17. Платон. Государство // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 79 – 420.
18. Семёнов Ю.И. Философия истории (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.
19. Современная западная социология: Словарь. – М.: Политиздат, 1990. – 432 с.
20. Современный философский словарь / Под общ. ред. В.Е. Кемерова. – М.: Академический проект, 2004. – 864 с.
21. Страхов Н.Н. О книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – С. 510 – 515.
22. Тойнби А. Постижение истории. – М.: Прогресс, 2005. – 454 с.
23. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. – СПб.: Ювента, Прогресс, Культура, 2007. – 644 с.
24. Тойнби А.Дж. Постижение истории: сборник. – М.: Айрис-пресс, 2006. – 640 с.
25. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с.
26. Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2002. – 528 с.
27. Фейербах Л. Необходимость реформы философии // Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1955.
28. Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
29. Фролов Э.Д. Проблема цивилизаций в историческом процессе // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2: История. 2006. № 2. – С. 96 – 100.
30. Хомяков А.С. Семирамида // Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. Т.1. – М.: Изд-во «Медиум», 1994. – С. 15 – 446.
31. Шпенглер О. Закат Европы. Образ и действительность. – Новосибирск: ВО «Наука», 1993. – 592 с.
32. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М.: Мысль, 1998. – 606 с.
33. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

Интернет-ресурсы

1. Емельянов-Лукьянчиков М.А. К.Н. Леонтьев и Н.Я. Данилевский о «славянской цивилизации».
<http://www.portal-slovo.ru/history/35138.php>
2. Сухов А.Д. «Записки о всемирной истории» // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 2. – М., 2001.
https://psyoffice.ru/5-enc_philosophy-8348.htm
3. Хачатурян В. Н. Данилевский и В. Соловьев о всемирно-историческом процессе и локальной цивилизации // Цивилизации: Сб. науч. тр. Вып. 2. – М.: Наука, 1993.
http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/Hach_DanSol.php

Эта часть работы выложена в ознакомительных целях. Если вы хотите получить работу полностью, то приобретите ее воспользовавшись формой заказа на странице с готовой работой:

<https://stuservis.ru/diplomnaya-rabota/9069>