

С.Г. ГУТОВА

СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ В КОНЦЕПЦИЯХ Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО, О. ШПЕНГЛЕРА И А. ТОЙНБИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Светлана Георгиевна Гутова,

Нижевартовский государственный университет,
кафедра социально-гуманитарных наук и туризма,
доцент

Ленина ул., д. 56, Нижневартовск, 628605, Россия

кандидат философских наук, доцент

E-mail: svetguts.07@mail.ru

Реферат. *Статья посвящена актуальным вопросам, связанным с религиозно-культурными процессами в современном мире. Проводится компаративное исследование концепций локальных цивилизаций Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А.Дж. Тойнби. Рассматриваются их взгляды на сущность религии, ее место, роль и функции в различных цивилизационных сообществах. Выделено общее и особенное в воззрениях мыслителей на религию; дана оценка релевантности их теоретико-методологических идей в современности. Выявляются истоки, идейно-теоретические основания и специфика цивилизационного подхода к культурно-историческим процессам в контексте классической и неклассической парадигм научно-гуманитарного познания. Представлено системное описание ранних вариантов концепций локальных цивилизаций с точки зрения их теоретико-методологических и общекультурных оснований. Применяется 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).*

Ключевые слова: культура, цивилизация, религия, концепция локальных цивилизаций, исторический процесс, религиозное мировоззрение, Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби.

Для цитирования: Гутова С.Г. Сущность религии в концепциях Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби: методологические основания // Обсерватория культуры. 2017. Т. 14, № 5. С. 613–621. DOI: 10.25281/2072-3156-2017-14-5-613-621.

Проблемы становления нового религиозного сознания, с которыми столкнулось человечество в эпоху глобализации, заставляют нас задуматься о роли и новых функциях религии как формы мышления и как социального института. Актуальность рассматриваемой темы связана с неоднозначным характером, присущим 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 происходит своего рода «религиозное возрождение», проявляющееся в различных сообществах по-разному.

Бурный рост и распространение так называемых нетрадиционных религий, или, иначе, неокультов, в развитых странах Запада и Востока можно 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 культурную и религиозную экзотику, а также на альтернативные по отношению к «официальной» науке модели описания и объяснения действительности.

Следует признать, что современная цивилизация с 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.

СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ В КОНЦЕПЦИЯХ ЛОКАЛЬНЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Религиозный аспект играет в концепциях локальных цивилизаций Н.Я. Данилевского (1822–1885), О. Шпенглера (1880–1936) и А. Тойнби (1889–1975) двоякую роль.

Во-первых, религия является одним из основных предметов исследования в этих концепциях [1–3]. Причем религиозные формы, присущие той или иной цивилизации, могут выступать в качестве одного из критериев их типологии (особенно в случае А. Тойнби). Во-вторых, сами авторы данных теорий являлись представителями определенной религиозно-культурной традиции (хотя ни один из них не относился к глубоко религиозному типу личности). Это значит, что рассмотрение и анализ других культур происходили через призму привычных, усвоенных с детства образцов религиозного сознания и деятельности. Хотя все они стремились придерживаться принципа дистанцированности от религиозно-культурных предпочтений, достичь такого уровня объективности вряд ли возможно. По замечанию О. Шпенглера, не очень-то легко обозреть историю с такой дистанции, чтобы созерцать ее оком бога [1, с. 156].

Вопрос о роли религиозной проблематики в теориях локальных цивилизаций оказывается для их авторов некой критической точкой. Важность религиозного фактора подтверждается и современными исследователями, среди которых выделяются работы Ш. Эйзенштадта, разработавшего концепцию становления и функционирования классических цивилизаций на культурно-религиозной основе [4].

С одной стороны, дать представление о религии как об одном из оснований цивилизационного единства кажется вполне естественным и теоретически выгодным шагом. С другой стороны, многообразие, противоречивость религиозных форм и отношений

религиозно-конфессиональных групп заставляют теоретика либо игнорировать религиозно-культурную конкретику в пользу обобщенной модели, либо (как А. Тойнби) постоянно расширять и модифицировать набор цивилизационных организмов. В любом случае, следует признать, что определенные представления о религии для трех рассматриваемых теорий являются системообразующими. Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер и А. Тойнби по-разному оценивали статус, роль и место религии в конкретных цивилизациях и в истории цивилизаций в целом. Но, безусловно, общим для них является представление о религии как об одной из основ цивилизационного единства. Данную тенденцию отмечает Н.Е. Осипов: «Определяя устойчивость локальной цивилизации, большинство авторов в нашей социально-философской литературе усматривают ее основание в типе культуры. А поскольку, например, религия является наиболее консервативным элементом духовной культуры, то именно ее и склонны брать за критерий цивилизационной идентификации социума (Н.Я. Данилевский, А.Дж. Тойнби и др.)» [5, с. 123].

В работах этих авторов практически отсутствует даже постановка вопроса о том, «что есть религия», поскольку в данном подходе превалирует функциональный аспект рассматриваемых предметов. Соответственно, в их трудах мы можем найти только ответ на вопрос «что есть религия в структуре той или иной цивилизации», а на основании сравнительного анализа различных цивилизаций потенциально можно получить ответ на вопрос «что есть религия в цивилизационной истории человечества».

Так, Данилевский вносит религиозную деятельность в число четырех основ культурно-исторического типа и определяет, как деятельность, объемлющую собою отношения человека к Богу, «понятие человека о судьбах своих как нравственно-неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной». По его мнению, религия — это «народное мировоззрение не как теоретическое, более или менее гадательное знание, во всяком случае, доступное только немногим, а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека» [2, с. 566].

Из этих определений имплицитно следует, что Н.Я. Данилевский по своим религиозным воззрениям — монотеист, поскольку трактует религиозное именно как «отношение к Богу», а не к богам, сверхъестественным сущностям и т. п. Также он убежден, что основу нравственности составляет «твердая вера». Однако поскольку не уточняется, что это вера именно в Бога, следовательно, здесь Н.Я. Данилевский дает не определение религии, а лишь самое обобщенное о ней представление, свойственное как раз «народному мировоззрению». Это яркий пример того, как усвоенные личностью общие, «фоно-

вые» религиозные представления сказываются на теоретических рассуждениях. Если в общем плане эти определения удовлетворяют потребность в раскрытии деятельностных основ цивилизации, то в специально религиоведческом плане они скорее являются продуктом личностно-интуитивного мировосприятия. Так, можно согласиться с утверждением, что принципиальное расхождение во взглядах Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера в первую очередь объясняется различием культур, которые были унаследованы мыслителями в процессе их жизнедеятельности [6, с. 14].

В этом плане интересна взаимосвязь воззрений Н.Я. Данилевского и славянофилов с их тягой к православию. Н.Я. Данилевский отвергает свойственное славянофилам линейное видение исторического процесса, но в целом разделяет их мысль о том, что одной из основ и движущих сил русской истории является не христианство вообще, и даже не православие как официально-церковная догматическая система, а народное, «душевное» православное мирозерцание.

Философско-историческая концепция А.С. Хомякова представляет бинарный, а не унитарный вариант линейной модели культурно-исторического процесса. Лидер славянофилов в своих идеях всемирной истории отталкивается не только от Гегеля и Гердера, но и от Августина. В его концепции историческое движение определяется противостоянием или смешением двух исходных моделей религиозности — иранской (в которой внутренне чувство единства с богом и нравственное самоопределение превыше религиозных догм и практических интересов) и кушитской (где доминируют пантеистическое представление о боге и прагматические интересы). Искаженное кушитством христианство, по А.С. Хомякову, является одной из качественных основ западноевропейской культуры, в то время как православие (особенно его народная модификация) несет в себе исторический дух иранства. Это и определяет достижение русско-славянской общностью роли «духовного лидера мировой истории», как предсказывал А.С. Хомяков [7].

Идеи противоборства двух типов религиозности, сохранения православием наиболее глубоких значений христианства и грядущего торжества славянства на мировой исторической арене, безусловно, разделялись Н.Я. Данилевским и разрабатывались им в теории культурно-исторических типов. Вслед за славянофилами Н.Я. Данилевский подчеркивает, что «русскому и большинству других славянских народов достался исторический жребий быть вместе с греками главными хранителями живого предания религиозной истины — православия и, таким образом, быть продолжателями великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии, быть народами богоизбранными» [2, с. 577]. По

этой причине характер русской народной религиозности охранительно-консервативный, чуждый свойственному западному христианству реформационного движения. Н.Я. Данилевский признает, что сам национальный характер русского народа ближе всего к идеалам христианства. Таким образом, в его теории культурно-исторических типов наряду с научно-философским анализом роли религии в истории локальных цивилизаций содержатся и элементы православно-славянского мессианизма.

В теории культурных организмов О. Шпенглера религия также рассматривается в большей степени с функциональной точки зрения, т. е. как один из основных компонентов культурной системы. При этом немецкий мыслитель придает религиозному компоненту значительно большее значение, чем русский исследователь. Для него миф, религия, поэзия являются культурными формами, поддерживающими творческое начало в социокультурном организме и противостоящими духовной энтропии, которую несет с собой цивилизация. Об этом свидетельствуют выделенные им три основные фазы в историческом цикле культуры: ранняя (мифо-символическая), высокая (религиозно-метафизическая) и поздняя (научно-рациональная, техническая). Как видно, две из трех непосредственно связаны с различными уровнями религиозного миропонимания.

Шпенглер видит первичный исток религии, следовательно, исток культуры в особом человеческом переживании: «Боязнь мира, несомненно, есть наиболее творческое из всех исконных чувствований. Ему обязан человек наиболее зрелыми и глубокими из числа форм и образов не только сознательной внутренней жизни, но и ее отражений в бесконечных явлениях внешней культуры» [1, с. 140]. В своем понимании сходных религиозных переживаний О. Шпенглер следует идеям немецкого теолога и религиоведа Р. Отто (1869—1937), который центром религиозного сознания считал образ нуминозного [8]. Его главная особенность — принципиальная амбивалентность чувств, переживаемых верующим в акте субъективного взаимодействия с высшим божественным началом, т. е. одновременное испытывание возвышенно-экстатических (*fascinans*) и болезненно-пугающих (*tremendum*) эмоций. Сущность же нуминозного, как и сущность культурного прафеномена, остается непознаваемой. По О. Шпенглеру, это и есть стимул творчески преобразующей деятельности, которая начинается с мифотворчества и поэтизации окружающего мира, перерастает сначала в религиозное, затем в философское конструирование образов мира. Постепенно они становятся все более схематичными и, наконец, «застывают» в догмах академической науки и в металле машинной техники.

Различные формы «души культуры» порождают и различные формы религиозного мировосприятия.

Аполлоновская душа греческой культуры воспринимала, отражала и воспроизводила мир в образах телесности. Поэтому греческая религия сохранила политеистические представления, где боги олицетворяют явления природы, социальные навыки (ремесла и искусства), нормы (семья, мораль, государство). Античная философия, несмотря на всю возвышенность и утонченность мысли, так и не создала какой-либо религиозно-теологической системы, удовлетворявшей запросы как интеллектуальной элиты, так и простого народа, как это сложилось в христианской культуре.

В свою очередь, христианская культура у О. Шпенглера рассматривается как внутренне двойственная: она зародилась в период увядания античной аполлоновской культуры, ее душа изначально была магической. Истоки магической души он видит не столько в культуре первобытности, сколько в трансформациях древнееврейского религиозного чувства в условиях «вселенской катастрофы». Поэтому один из важнейших создателей христианства у него — не сам Иисус и не апостол Павел (как для большинства академических религиоведов того времени), а апостол Иоанн — автор «Апокалипсиса» (по крайней мере, он выступает символом начала «магического христианства», как Гомер есть символ начала аполлоновской культуры) [1, с. 261–262]. Магическая душа с присущим ей мистическим мировосприятием и жестким разделением «небесного» и «земного», духовного и телесного произвела фактически два культурных организма: арабский (исламский) и византийский (православный). Но О. Шпенглер соединяет их в общий тип на основании общности души.

Другой тип христианской культуры родился из фаустовской души, что, по О. Шпенглеру, произошло около 1000 г. н. э. Первым ее проявлением он считает саги Старшей и Младшей Эдды: «Стихи Эдды творят мировое пространство»; а ведь именно бесконечное пространство и есть прасимвол европейского духа [1, с. 261]. Изначально существовало две возможности образования фаустовской религии: путь приятия магического христианства отцов церкви или развитие германских форм. Как известно, исторически реализовался первый путь. Движение фаустовской религии, в противовес религии аполлоновской, направлено в сторону «развоплощения» образов бога и божественного, превращения основных лиц и символов христианского мировоззрения в абстракции: «Вся магическая, настойчиво защищаемая авторитетом церкви небесная иерархия, начиная с ангелов и святых и кончая Троицей, теряет свою телесность и бледнеет все более и более, а под конец из сферы возможностей фаустовского мироощущения пропадает и дьявол, великий противник в мировой драме» [1, с. 263]. Так О. Шпенглер оценивает трансформацию господствовавшего в средневековой Европе

католицизма во все более и более «обмирщенные» варианты протестантизма.

В теории локальных цивилизаций А. Тойнби проблема религии занимает, пожалуй, наиболее важное место, и вопросы этого рода рассматриваются с наибольшей подробностью. Существенное положение всей цивилизационной концепции А. Тойнби — тесная связь цивилизации с религией, которая формируется, однако, не изначально, а в ходе нарастающего кризиса и надлома цивилизации и становится духовным ответом на этот кризис [3, с. 138]. Подобная взаимосвязь между движением культур и катастрофами устанавливается и в теории американского исследователя Дж. Фейблмана [9, с. 109].

В концепции А. Тойнби специфика религиозной культуры и религиозной организации — один из основных критериев выделения цивилизации. Качественным показателем цивилизационного роста является также трансформация грубых и жестких форм религии в более утонченные и, как следствие, либеральные по отношению к индивиду. Религиозное творчество может стать и источником новой цивилизации: «Высшие религии, создающие проект общества, принадлежащего виду, отличному от вида цивилизаций, объединенных под эгидой универсального государства, являются как бы новыми обществами» [10, с. 39–40]. А. Тойнби отмечает, что наибольшая интенсивность религиозно-творческих явлений географически совпадает с регионами, где постоянно происходит столкновение уже существующих локальных цивилизаций, либо зарождение новых на месте старых [10, с. 41–43].

Кроме того, религиозная история различных культур для А. Тойнби — это прекрасная возможность обосновать один из значимых тезисов его теории, а именно тезис о возможности взаимовлияния и частичной преемственности разных цивилизаций. Так, влияние иудаизма и ислама на западную и восточную ветви христианства, рассмотренное на примере иконопочитания и иконоборчества, показывает отсутствие жестких границ культурного взаимодействия для таких сравнительно консервативных институтов, как церковно-религиозные организации. Для А. Тойнби «религия представляется целостным началом, имеющим единую направленность, по контрасту с многовариантной и повторяющейся историей цивилизаций. Контраст этот обнаруживается как во временном, так и в пространственном измерении. Так, христианство и другие высшие религии XX в. имеют гораздо больше точек соприкосновения, чем современные им цивилизации» [10, с. 134]. Результатом такого взаимодействия может быть «религиозный ренессанс», одну из разновидностей которого А. Тойнби обнаруживает и в современности: «Сколь бы ни расширялась пропасть между традиционной религиозной

ортодоксией и текущим непосредственным опытом, она в конце концов преодолевается некоторой формой религиозного возрождения» [10, с. 103].

В своем многотомном труде «Постижение истории» и в ряде других историко-культурологических работ А. Тойнби выражал свое религиозное мировоззрение, согласно которому история представляет собой творение Бога, осуществляемое через существование человека и человечества. По словам А. Тойнби, «история позволяет видеть божественную творящую силу в движении, а движение это наш человеческий опыт улавливает в шести измерениях. Исторический взгляд на мир открывает нам физический космос, движущийся по кругу в четырехмерном Пространстве — Времени, и Жизнь на нашей планете, эволюционирующую в пятимерной рамке Пространства — Времени — Жизни. А человеческая душа, поднимающаяся в шестое измерение посредством дара Духа, устремляется через роковое обретение свободы в направлении Творца или от Него» [10, с. 105].

Таким образом, теория локальных цивилизаций А. Тойнби содержит два концептуальных уровня:

- ◆ историко-прагматический, на котором собственно рассматриваются локальные цивилизации и механизмы их развития, понимаемого как циклическая жизнедеятельность;
- ◆ метаисторический, основанный на религиозно-философских убеждениях автора.

Метаистория А. Тойнби отчасти противостоит его прагматической истории. Здесь он восстанавливает в правах классическое представление о мировом историческом процессе, осуществляемом единым человечеством. Но такое состояние человечества есть пока лишь идеальная (хотя и осуществимая) цель, к которой оно идет путем борьбы и столкновения цивилизаций. Результатом этого процесса должно стать не доминирование какого-либо культурно-цивилизационного сообщества (пусть даже самого развитого), а формирование Коллективного человечества, обладающего совокупным духовным опытом, накопленным всеми цивилизациями в своих локальных пространственно-временных нишах. Условием такого свершения должно быть органичное слияние мировых религий. В данном отношении А. Тойнби значительно отличается от своих прямых предшественников — Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера. Его идеи о духовно-религиозном смысле истории, становлении Коллективного человечества и формировании интегральной (или синкретической) религии очень созвучны идеям русских мыслителей Вл. С. Соловьева и П. А. Сорокина (с последним А. Тойнби был лично знаком). В первом случае — это проект «Вселенской Церкви», «сборного человечества» и «свободной теософии» [11, с. 178], во втором — концепция «идеалистического типа» культуры, синтезирующего материально-

техническую мощь «чувственного типа» с культурно-духовной устремленностью «идеационального типа» [12, с. 64–65].

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ В ПОНИМАНИИ РЕЛИГИОЗНОГО НАЧАЛА В КУЛЬТУРНО- ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

Сравнительный анализ взглядов Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби на религию может представляться относительно несложным, поскольку все три автора рассматривают этот предмет с близких методологических позиций и в контексте логически однородных концептуальных схем культурно-исторического процесса, представленного как история многообразных локальных цивилизаций. С этой точки зрения затруднения могут возникнуть только на уровне расхождения терминологии и классификации конкретных религиозных форм.

Методологические принципы, применяемые философами, укладываются в общую концепцию нелинейных исследований социальных (культурных) объектов и процессов. Ее общие положения таковы:

- ◆ социальный объект (процесс) является гетерогенным и полиморфным;
- ◆ универсальная система отсчета отсутствует; любая система отсчета относительна и ограничена;
- ◆ отношение выделенных оснований изучаемого объекта (процесса) как динамическое сосуществование монад, где часть может принимать функции целого, а роли частей могут меняться;
- ◆ эволюция рассматривается как поиск системой-объектом адекватных ответов на вызовы среды для нахождения оптимального режима сосуществования с другими (родственными и неродственными) системами;
- ◆ между системой и средой отсутствуют жесткие границы, в зависимости от ситуации роли существенных и второстепенных элементов системы могут меняться;
- ◆ адекватное описание объекта возможно лишь как комплекс описаний различных его «срезов», тематизирующих разные его стороны и отношения.

Все эти принципы в той или иной степени прослеживаются в теоретических представлениях Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби о религии. Общим для всех является отказ от принципиального определения религии в пользу описания качественной специфики конкретных религиозных форм в условиях конкретной локальной цивилизации. При этом дескрипция осуществляется как

в диахроническом варианте (становление и трансформация религиозных форм в различных фазах эволюции цивилизации), так и в синхроническом (значение и роль определенной религии в истории цивилизации в целом).

В компаративном сопоставлении религий различных цивилизаций доминирует синхронический подход. Специфику такого двойственного исторического рассмотрения объяснил французский историк и теоретик цивилизаций Ф. Бродель: «Когда речь идет об исследовании отдельного исторического события, то можно остаться в границах того или иного исторического времени. Напротив, когда речь идет о любой попытке глобального исторического осмысления, например, об истории цивилизаций, тогда, как в искусстве фотографии, нужно увеличивать количество кадров различной выдержки, чтобы затем свести их в единое целое, как искусно смешанные цвета солнечного спектра обязательно восстанавливают белый солнечный свет» [13, с. 31].

К общим методологическим аспектам рассмотрения религии в теориях Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби также относится принципиально междисциплинарный подход к этому предмету. Исторические, культурологические, специально религиоведческие, социологические, этнографические, социально-психологические и другие дисциплинарные элементы используются в той или иной мере в зависимости от конкретной задачи или исследовательской процедуры. Так, Н.Я. Данилевский, рассуждая об одноосновных культурно-исторических типах, в качестве одноосновного религиозного выделяет еврейский тип. При этом он ограничивается очень краткой характеристикой соответствующей культуры, лишь указывая на доминирование в ней религиозного начала и не раскрывая специфических особенностей иудаизма. Однако анализируя особенности в вероисповедании европейцев и русских, он дает достаточно подробную характеристику различных аспектов католицизма, протестантизма и православия, включая их взаимоотношения с государством, системой образования, семейным институтом и т. д. [2, с. 239–263]. С точки зрения указанной выше методологии это становится очевидно. В первом случае речь идет о цивилизации в целом в ее историческом отношении ко всем остальным цивилизациям, что позволяет ограничиться обобщенной морфологической, по терминологии О. Шпенглера, характеристикой; во втором — о сопоставлении конкретных структурных элементов двух конкретных цивилизаций, а для этого следует привлечь максимум доступного научно-материала для разносторонней иллюстрации несводимости одной из них к другой.

О. Шпенглер, напротив, в рассмотрении подобных вопросов почти всегда ограничивается общими определениями, а в описаниях религиозных аспек-

тов сравниваемых им культур активно использует прием метонимии. В результате сопоставление религиозных оснований аполлоновской и фаустовской культур происходит по таким основаниям, как «пространственность», «телесность», «длительность», «единственность — множественность». Кроме того, религии сравниваются между собой не по специфическим вероучительным, теологическим или социально-организационным параметрам, а через сопоставление с формами математики, поэзии, музыкального, изобразительного и пластического искусства [1, с. 291–347]. Этот своеобразный подход, видимо, послужил основанием для Н.А. Бердяева критически заметить, что в своей характеристике европейской культуры О. Шпенглер пропустил судьбоносную историческую роль христианства и в целом оказался арелигиозен [14].

Примерно те же основания лежат в шпенглеровской характеристике буддизма. С одной стороны, он сопоставляет буддизм как мировоззренческую форму с такими явлениями, отнюдь не религиозного порядка, как стоицизм (этико-философское учение) и социализм (социально-экономическое учение). Все три мировоззренческие формы, присущие совершенно различным культурным организациям (Индии, античной Греции и Западной Европе), он рассматривает как «родственные по форме практические миронастроения» [1, с. 468]. Родственность здесь, действительно, чисто формальная: если буддизм и стоицизм можно как-то сблизить в качестве различных вариантов заботы о благе собственной души посредством внутренней отрешенности от мира, то социалистические учения любого толка изначально построены на принципах коллективизма, преимущественного значения социального над индивидуальным. Но для О. Шпенглера эти мировоззренческие формы суть формы нигилизма, противостоящего общей интенции души культуры. Если высшая ценность индийской культуры — достижение самотождественности с божественным началом, то буддизм фактически дезавуирует саму идею бога (по крайней мере, в интерпретации О. Шпенглера). Если аполлоновская душа познает мир через его телесные формы, то стоики проповедуют равнодушие к телу и «культивацию» духа. Если фаустовская душа устремлена к обретению и реализации свободы персональной воли, а общеевропейская мораль суть «господская мораль» [1, с. 490–491], то социализм проповедует сознательное и добровольное отречение от индивидуализма, труд для общего блага, равенство как основу социального и политического порядка. Кроме того, историческая трансформация буддизма из нравственно-религиозной проповеди индивидуалистического толка в полноценную религиозную систему, по О. Шпенглеру, фиксирует точку перехода индийской культуры из фазы «высокой культуры» в фазу цивилизации.

Та же роль приписывается стоической философии и социалистическим учениям в рамках соответствующих культурных организмов [1, с. 203–204].

Эти и другие особенности воззрений О. Шпенглера на религию в структуре культурного организма являются, прежде всего, следствием его персональной мировоззренческой позиции. Его личностную позицию в отношении религии, в частности христианства, можно обозначить, как иррелигиозность. Его позиция исследователя по отношению к данному предмету такова же — вне господствующей религии и над религиями в целом. Тем не менее, ему, как и его прямому предшественнику и вдохновителю — Ф. Ницше, присуще мистико-иррационалистическое восприятие действительности, что и обеспечивает склонность к символизму, использованию метафор и метонимий.

Особый интерес Шпенглера к буддизму был вызван тем же пониманием этой религиозно-философской традиции, которое было развито Ницше, т. е. как «безрелигиозной религии себя». В известном памфлете «Антихрист. Проклятие христианству» Ницше утверждает: «Буддизм во сто раз реальнее христианства, — он представляет собою наследие объективной и холодной постановки проблем, он является *после* философского движения, продолжавшегося сотни лет; с понятием “Бог” уже было покончено, когда он явился. Буддизм есть единственная истинно *позитивистская* религия, встречающаяся в истории; даже в своей теории познания (строгом феноменализме) он не говорит “борьба против греха”, но, с полным признанием действительности, он говорит: “борьба против *страдания*”» [15, с. 645]. Впрочем, Ницше, как и О. Шпенглера, буддизм интересовал не сам по себе, в своей конкретно-исторической и религиозной реальности, а как инструмент критики европейской христианской культуры и морали. Можно сказать, что они тем самым сконструировали свой собственный буддизм.

Сравнивая позиции О. Шпенглера и Н.Я. Данилевского по отношению к религии в системе локальной цивилизации, можно заключить, что оба считают религию одним из основных структурных элементов цивилизационного организма, но не единственным и не самым важным. Оба отрицают религиозно-теологическую модель культурно-исторического процесса, а в религии видят не цель истории, а средство реализации тех или иных человеческих потребностей (например, преодоление «боязни мира» или потребность в единстве своей судьбы с судьбой народа и мира) и культурно-творческого потенциала цивилизации. Оба автора также противопоставляют «живую» религию как проявление индивидуального творческого духа (О. Шпенглер) или народного мировоззрения (Н.Я. Данилевский) «мертвой» религии догм и церкви.

А. Тойнби в отличие от Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера не только уделяет описанию и анализу религии в исследуемых им локальных цивилизациях значительно большее внимание и делает это гораздо более основательно с научной точки зрения, но и рассматривает свои исследования как один из элементов воплощения высшего метаисторического смысла. Его собственная религиозная позиция сформировалась лишь в поздний период написания «Постижения истории» [10], в молодые годы он придерживался, как и многие британские интеллектуалы, позиции агностицизма, т. е. признавая существование некоей высшей силы, верховного существа, бога, он отказывался приписывать ему какие-либо качества или судить о его связи с «земным миром». Эта позиция близка к положениям научно-философского позитивизма, как и ряд методологических принципов, исповедуемых А. Тойнби. Один из них — феноменализм (описывать и изучать предметы так, как они даны в восприятии безотносительно к их предполагаемой «сущности»). Другой — сравнивать изучаемые предметы (в данном случае различные религии), воздерживаясь от качественных оценок (истинный — ложный, низший — высший, праведный — греховный и т. п.).

Таким образом, в теории А. Тойнби на ее историко-прагматическом уровне реализуются более или менее позитивистски ориентированные методы и принципы исследования религий. Он, как и его предшественники, рассматривает исторически существовавшие и существующие религиозные формы с феноменалистской позиции, не раскрывая некую их сущность, а лишь систематично фиксируя их роль в различных фазах эволюции цивилизаций. При этом особое значение придается таким факторам, как жесткость или либеральность религиозных норм и требований, предъявляемых индивиду, а также способность религиозного мировоззрения и представляющих его конгрегаций священнослужителей участвовать в формировании адекватных ответов на внешние и внутренние вызовы.

Представляется уместным завершить данное сравнительное исследование словами немецкого философа-экзистенциалиста К. Ясперса: «Почему вообще существует история? Именно потому, что человек конечен, не завершен и не может быть завершен, он должен в своем преобразовании во времени познать вечное, и он может познать его только на этом пути. Незавершенность человека и его историчность — одно и то же. Границы человеческой природы исключают ряд возможностей. На Земле не может быть идеального состояния. Не существует правильного мирового устройства. Нет совершенного человека. <...> История сама по себе не может быть завершенна. <...> История — это одновременно происходящее и его самосознание, история и знание

истории» [16, с. 242–243]. Думается, что Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер и А. Тойнби внесли каждый свой неоценимый вклад в историю и самосознание культуры и религии.

Список источников

1. Шпенглер О. Закат Европы. Образ и действительность. Новосибирск : Наука, 1993. 592 с.
2. Данилевский Н.Я. Россия и Европа : Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. Москва : Институт русской цивилизации : Благословение, 2011. 816 с.
3. Тойнби А. Дж. Роль религии в цивилизационном устройстве общества // Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия / сост., ред. и вступ. ст. Б.С. Ерасов. Москва : Аспект Пресс, 1998. С. 129–139.
4. Эйзенштадт Ш. Новая парадигма модернизации // Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия / сост., ред. и вступ. ст. Б.С. Ерасов. Москва : Аспект Пресс, 1998. С. 470–479.
5. Осипов Н.Е. О. Шпенглер и цивилизация // Философия и общество. 2005. № 4. С. 115–128.
6. Прорешная О.В. Встреча двух онтологий культуры: Н.Я. Данилевский и О. Шпенглер // Вопросы культурологии. 2009. № 1. С. 14–17.
7. Хомяков А.С. «Семирамида» : Исследование истины исторических идей // Сочинения : в 2 т. Т. 1 : Работы по историософии. Москва : Медиум, 1994. 590 с.
8. Otto R. The Idea of the Holy. Oxford : Oxford University Press. 1936. 256 p.
9. Фейблман Д. Движение культур // Личность. Культура. Общество. 2001. Т. 3, № 3 (9). С. 96–117.
10. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории : сборник. Москва : Айрис-пресс, 2003. 592 с.
11. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Сочинения : в 2 т. Москва : Мысль, 1990. Т. 2. С. 139–288.
12. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. Москва : Астрель, 2006. 1176 с.
13. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. Москва : Весь Мир, 2008. 548 с.
14. Бердяев Н.А. Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н.А. Бердяев, Я.М. Букшпан, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. Москва : Берег, 1922. 95 с.
15. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Сочинения : в 2 т. Москва : Мысль, 1990. Т. 2. С. 631–692.
16. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва : Политиздат, 1991. 527 с.

THE ESSENCE OF RELIGION IN THE CONCEPTS OF N.YA. DANILEVSKY, O. SPENGLER AND A. TOYNBEE: METHODOLOGICAL FOUNDATIONS

SVETLANA G. GUTOVA

Nizhnevartovsk State University, 56, Lenina Str., Nizhnevartovsk, 628605, Russia
E-mail: svetguts.07@mail.ru

Abstract. *The article deals with topical issues related to religious and cultural processes in the modern world. There is a comparative study of the concepts of local civilizations by N.Y. Danilevsky, O. Spengler, A.J. Toynbee. Their views on the essence of religion, its place, role and functions in different civilizational communities are examined. The author singles out the general and special in the views of these thinkers on religion; gives an assessment of the relevance of their theoretical and methodological ideas in modern times. The work reveals the origins, ideological and theoretical foundations and specificity of the civilizational approach to cultural and historical processes in the context of the classical and non-classical paradigms of scientific and humanitarian cognition. There is given a systematic description*

of early versions of the concepts of local civilizations, from the point of view of their theoretical, methodological and general cultural grounds. The work combines the diachronic approach (analysis of specific ideas and concepts in the context of their chronological sequence and theoretical-methodological continuity) with the synchronic approach (correlation and comparison of concept components as equivalent in logical and theoretical planes).

Key words: culture, civilization, religion, concept of local civilizations, historical process, cultural-historical type, theory of cultural organisms, religious worldview.

Citation: Gutova S.G. The Essence of Religion in the Concepts of N.Ya. Danilevsky, O. Spengler and A. Toynbee: Methodological Foundations, *Observatory of Culture*, 2017, vol. 14, no. 5, pp. 613–621. DOI: 10.25281/2072-3156-2017-14-5-613-621.

References

1. Spengler O. *Zakat Evropy. Obraz i deistvitel'nost'* [The Decline of Europe. Image and Reality]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993, 592 p.
2. Danilevsky N.Ya. *Rossiya i Evropa: Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k romano-germanskomu* [Russia and Europe: A Look at the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the Roma-

- no-German World]. Moscow, Institut Russkoi Tsivilizatsii Publ., Blagoslovenie Publ., 2011, 816 p.
3. Toynbee A.J. Rol' religii v tsivilizatsionnom ustroenii obshchestva [The Role of Religion in the Civilizational Organization of Society], *Sravnitel'noe izuchenie tsivilizatsii: khrestomatiya* [Comparative Study of Civilizations: Chrestomathy]. Moscow, Aspekt Press Publ., 1998, pp. 129–139.
4. Eisenstadt Sh. Novaya paradigma modernizatsii [New Paradigm of Modernization], *Sravnitel'noe izuchenie tsivilizatsii: khrestomatiya* [Comparative Study of Civilizations: Chrestomathy]. Moscow, Aspekt Press Publ., 1998, pp. 470–479.
5. Osipov N.E. O. Shpengler i tsivilizatsiya [O. Spengler and Civilization], *Filosofiya i obshchestvo* [Philosophy and Society], 2005, no. 4, pp. 115–128.
6. Proreshnaya O.V. Vstrecha dvukh ontologii kul'tury: N.Ya. Danilevskii i O. Shpengler [The Meeting of Two Cultural Ontologies: N.Ya. Danilevsky and O. Spengler], *Voprosy kul'turologii* [Issues of Culturology], 2009, no. 1, pp. 14–17.
7. Khomyakov A.S. “Semiramida”: Issledovanie istiny istoricheskikh idei [“Semiramis”: Investigation of the Truth of Historical Ideas], *Soch.: v 2 t. T. 1: Raboty po istoriosofii* [Works: In 2 volumes. Volume 1: Works on Historiosophy]. Moscow, Medium Publ., 1994, 590 p.
8. Otto R. *The Idea of the Holy*. Oxford, Oxford University Press Publ., 1936, 256 p.
9. Feibleman J. Dvizhenie kul'tur [Movement of Cultures], *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo* [Personality. Culture. Society], 2001, vol. 3, no. 3 (9), pp. 96–117.
10. Toynbee A.J. *Tsivilizatsiya pered sudom istorii: sbornik* [Civilization on Trial: collection]. Moscow, Airis-Press Publ., 2003, 592 p.
11. Solovyev V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [The Philosophical Principles of Integral Knowledge], *Soch.: v 2 t.* [Works: In 2 volumes]. Moscow, Mysl' Publ., 1990, vol. 2, pp. 139–288.
12. Sorokin P.A. *Sotsial'naya i kul'turnaya dinamika* [Social and Cultural Dynamics]. Moscow, Astrel' Publ., 2006, 1176 p.
13. Braudel F. *Grammatika tsivilizatsii* [Grammar of Civilizations]. Moscow, Ves' Mir Publ., 2008, 548 p.
14. Berdyaev N.A. *Osva'd Shpengler i Zakat Evropy* [Oswald Spengler and the Decline of the West]. Moscow, Bereg Publ., 1922, 95 p.
15. Nietzsche F. Antikhrist. Proklyatie khristianstvu [The Antichrist. Curse of Christianity], *Soch.: v 2 t.* [Works: In 2 volumes]. Moscow, Mysl' Publ., 1990, vol. 2, pp. 631–692.
16. Jaspers K. *Smysl i naznachenie istorii* [The Origin and Goal of History]. Moscow, Politizdat Publ., 1991, 527 p.

НОВИНКА



Шапинская Е.Н. Массовая культура. Теории и практики. Москва : Согласие, 2017. 386 с.

Монография доктора философских наук, профессора Е.Н. Шапинской посвящена размышлениям о том, как меняется массовая культура, как меняется вся культура в целом с наступлением эпохи Интернета, как социальные перемены действуют на сферу культуры и как это влияет на интеллектуальную рефлексию. Собранный и проанализированный материал представляет интерес для понимания динамики массовой культуры, с момента ее становления в эпоху индустриального общества и до наших дней, где культура все больше превращается в область виртуального, где все достижения человечества доступны “в один клик” где коммуникация происходит во многом при помощи визуальных образов, а тексты классических произведений сокращаются до размера брошюры.

Книга состоит из трех разделов. Теориям массовой культуры в их исторической динамике посвящен первый раздел книги. Во втором разделе рассматриваются практики массовой культуры. В третьем разделе ставится очень важная проблема судьба произведений “высокой культуры” в пространстве масскульты. Монография адресована исследователям культуры, студентам, магистрантам, обучающимся по специальности “теория и история культуры”, позволит расширить представление о масскульте и по-новому взглянуть на некоторые ее тексты и артефакты.