Б. СТАРОСТИН

Историософия Шпенглера и наше время

29 мая 1990 г. исполнилось 110 лет со дня рождения Освальда Шпенглера. Это дает нам скромный повод вспомнить об этом своеобразном мыслителе, под влиянием которого многие крупнейшие историки и философы 20-х годов оказались вынужденными пересмотреть свои воззрения на историю культуры даже в тех случаях, когда не принимали взглядов Шпенглера. Влияние его тогда же сказалось и на деятелях культуры в нашей стране, включая таких разных, как Н. А. Бердяев, А. Ф. Лосев, П. А. Сорокин, Б. А. Пильняк и О. Э. Мандельштам. Затем появилось много работ, где прослежено отражение шпенглеровских взглядов в историко-культурной и философско-исторической литературе XX в.

Редко это делалось беспристрастно, и если первоначально не было недостатка в книгах, авторы которых преклонялись перед Шпенглером как гением, то вскоре развился особый жанр историографической литературы — разбор частных ошибок Шпенглера и «разгром» (это уже чаще в СССР) его концепции как реакционной и иррационалистической.

Сегодня мы обязаны дать сбалансированную оценку шпенглеровского наследия и попытаться уяснить, что в нем оказалось преходящим, а что сохранилось и может еще в дальнейшем сыграть позитивную роль. Вряд ли кто-нибудь станет в наши дни отстаивать историософскую схему Шпенглера в качестве теоретически строгой и оправдываемой фактами. Тем не менее его идеи продолжают или, точнее, вновь стали привлекать внимание по прошествии десятилетий скептического отношения и даже забвения.

Любопытно, что и на Западе, где в 20-х — начале 30-х годов на книги Шпенглера и о нем был необычайный спрос, с 1934 г. наступила пауза в их издании. В Германии она длилась до 50-х годов, первоначально же произошла из-за того, что Шпенглер в книге «Годы решений» и других своих выступлениях 1933—1934 гг. отверг нацистскую идеологию. Ее приверженцы обрушились на него с обвинениями, из которых типичными и всячески варьируемыми были обвинения в фатализме, антиидеологизме, в неприятии авторитаризма и расизма.

Несомненный акт гражданского мужества — в Германии после 30 января 1933 г. печатно объявлять, что расовая политика нацистов бессмысленна, а их экономические обещания — «воздушные замки» и блеф. Они же, ранее желая воспользоваться славой Шпенглера и зачислив его в единомышленники, теперь не знали, как с ним быть. Отсюда и прекращение выхода «Годов решения», и конфискация тиража первого выпуска, и запрет упоминать имя Шпенглера в печати. Отсюда, видимо, и внезапная гибель его самого в ночь с 7 на 8 мая 1936 г.; затем после периода замалчивания его имя все же разрешили иногда упоминать, но книги по-прежнему не переиздавались. За пределами Германии это номинальное признание многими было принято за чистую монету в насыщенной подозрительностью атмосфере тех лет.

С таким же успехом можно было бы поверить и в провозглашенную нацистами их преемственность от Гете, Гегеля и Вагнера. Тем не менее и в странах английского и французского языков Шпенглер некоторое время ассоциировался с фашистскими

Печатается по: *Старостин Б. А.* Историофилософия Шпенглера и наше время // Европейский альманах. История. Традиция. Культура, М.: Наука 1991. с. 47—89.

режимами. Открытая им «экологическая ниша» сравнительно-типологического изучения локальных цивилизаций как раз с 1934 г. была в этих странах прочно занята многотомным трудом А. Тойнби[1]. Повлияла на ситуацию и двойственность, быть может кажущаяся, взглядов Шпенглера на такие важнейшие вопросы современности, как социализм, христианство, историческая роль Германии и России. Эти факторы в течение трех десятилетий препятствовали публикациям Шпенглера в Англии, США и Франции, хотя подспудное влияние его идей не прекращалось. В конце 50-х — начале 60-х годов положение изменилось, начался новый бум в изучении наследия Шпенглера.

1. *Шпенглеровская трактовка социализма*. Определенная двойственность в трактовке названных вопросов имеет место у Шпенглера потому, что он рассматривает их двояко. С одной стороны, в аспекте установления аналогий и сходств между различными культурами. При этом он делает много ценных наблюдений, но нередко увлекается и чисто внешними параллелями. С другой — в противоречии с этой схематичностью и как бы забывая о ней, Шпенглер обращается к тем же вопросам в аспекте их уникальности и специфики для современного мира, для европейской цивилизации и в особенности того периода ее развития, на который падает личный опыт самого Шпенглера. Так, социализм им изображен в первом из этих двух аспектов в качестве одного из вариантов некой более общей тенденции: варианта, свойственного современному Западу.

Социализму как якобы всецело практическому и лишенному метафизики мышлению соответствуют в других цивилизациях буддизм, даосизм, стоицизм. Но если их Шпенглер рассматривает, так сказать, в телескоп, отнюдь не стремясь дополнить общедоступные истории Индии, Китая, античности какими-нибудь менее известными источниками, то, переходя к своей эпохе, он меняет тон. Здесь и выступает второй аспект, связанный с уникальностью, а не с общностью культур. И именно для этого феномена своей эпохи, который при «телескопическом» взгляде на него бегло соответствует буддизму и т. д. и в котором он распознал черты социализма, рассматриваемого как гештальт, — во втором из названных аспектов для этого феномена у него уже совсем иное зрение. Мы можем не соглашаться с тем, что он видит, но должны признать, что зрение это позволяет рассмотреть некоторые микроскопические детали, незаметные или малозаметные при других подходах.

Общие формулировки Шпенглера часто парадоксальны, однако они достойны внимания и усилий на их осмысление. Дело в том, что Шпенглер, несмотря на свою позу «фаталиста» (впрочем, он часто признается, что его фатализм есть лишь детерминизм, служащий опорой для свободной и социально целесообразной деятельности людей), выдвигает соображения относительно перестройки (Umstellung) общества путем реформ, коренящихся в конечном счете в общих для человечества ценностях. Ближайшее столетие, и даже более продолжительный период, по его мнению, должно быть посвящено разработке теоретических принципов правового государства, каковых «ожидает вся социальная, хозяйственная, техническая жизнь»[2]. Параллельно должны проводиться меры по практическому осуществлению этих принципов под углом зрения оптимальной организации общества в целом, и здесь встает вопрос о социализме. Шпенглер не уходит от этого вопроса, не делает вида, будто все связанное с ним для него уже решено. К его позиции необходимо отнестись в полной мере критически, чтобы выделить в ней моменты общезначимые и сконцентрировавшие в себе огромную эрудицию Шпенглера как историка.

Во введении к «Прусской идее» Шпенглер называет социализм наиболее злободневным из всех вопросов нашего времени и рассматривает прежде всего идею о его тождестве с марксизмом, которую он отвергает, что и понятно, если учесть несомненное

[1] *Toynbee A. J.* A Study of History. Vol. 1—12. L., 1934.
[2] *Шпенглер О.* Прусская идея и социализм. Берлин, 1922. С. 98.

наличие многих немарксистских видов социализма. Будем ли мы называть соответствующие формы социализма мелкобуржуазными, мещанско-социалистическими или как-либо в этом роде (по счастью, кажется, это высокомерное третирование ныне пошло на убыль), ясно, что игнорирование заключенных в них возможностей социалистического использования уже имеющихся при капитализме производственных и общественных структур послужило причиной многочисленных затруднений в рабочем и социалистическом движении вплоть до наших дней.

В своих работах Шпенглер многократно возвращается к упомянутому мнению о тождестве марксизма и социализма, которое в сущности нашло отражение и у него самого, когда он видит в марксизме «наиболее характерную» для первых десятилетий XX в. форму социалистического учения, выдвигая, например, «Союз Спартака» в качестве некоего эталонного и наиболее несомненного носителя социалистической идеологии.

Однако сам Шпенглер в соответствии со своим «гётеанизирующим» методом пытается отыскать *прафеномен* социализма и находит его не в той или иной форме борьбы за власть, не в стремлении однозначно предопределить структуру будущего общества, но в идее человеческой общности, Gemeinsamkeit, что на русский язык переводили и как «солидарность»[3], «братство», исходя из места этого термина в триаде с терминами «свобода» и «равенство». Подход довольно абстрактный, но его применимость зависит от того, каким в конечном счете содержанием наполняется понятие общности. Ведь и более оперативные определения социализма в плане уничтожения эксплуатации, отмены частной собственности и революционной борьбы как способа достижения этих целей так или иначе включают момент преодоления социального антагонизма и разобщенности людей.

Шпенглер стремится найти историческое место социализма в пределах своего варианта концепции локальных цивилизаций. Нельзя признать его поиск удавшимся, но сама попытка показать укорененность хотя бы этической стороны социализма в ценностном аспекте европейской цивилизации заслуживает внимания. Тема социализма стала для Шпенглера одной из центральных еще в период работы над вторым томом «Заката Европы» и оставалась таковой всю жизнь. Шпенглер искал исторические корни социализма в древности (египетско-китайская система ценностей), средневековье и новом времени, в английской и русской культуре, но чаще всего — в германских и особенно прусских традициях организованности и дисциплины. Эти черты он подчеркивает и у «спартаковцев». Шпенглер исходит из следующей схемы: если в английской Славной революции XVII в. на первый план выдвинут принцип свободы (суверенна отдельная личность), а в Великой французской революции XVIII в. — принцип равенства (власти не должно быть ни у кого, что на практике ведет к деспотизму генералов и президентов), то «германский инстинкт» требует от личности служения Целому[4]. Отсюда особая роль Германии в возникновении социализма. Дальше противоречие: § 10 той же работы начинается с категорического (как всегда у Шпенглера) утверждения, будто социализм осуществлен на Западе испанцами, англичанами и немцами, но из последних большинство осуществляло с XVI в. испанский вариант социализма, не достигший взаимопроникновения Целого и личности.

Итак, социализм выведен за рамки «цивилизации» и фактически объявлен достоянием «культуры». Однако далее выясняется, что идея свободы в более широком смысле не есть достояние одних британцев, но восходит к «древнему северному жизнечувствованию… стремлению к беспредельному» и вообще к инстинкту фаустовской (а отчасти также и других — аполлоновской и магической) культуры[5]. Английский же

[3] Там же. С. 25.
[4] Там же. С. 24—28.
[5] *Шпенглер О.* Закат Европы. М.; Пг., 1923. Т. 1. С. 331. Шпенглер признает восемь прошедших полный цикл развития культур: египетскую, вавилонскую, индийскую, «аполлоновскую» — античную, китайскую, «магическую», западноевропейскую — «фаустовскую» и мезоамериканскую.

вариант социализма уже давно выродился в индивидуализм: если смотреть в корень, это произошло в итоге отделения англосаксов от «материнской почвы фаустовской культуры» и их переселения на остров. Здесь Шпенглер в противоречии со своими декларациями о спонтанности развития культур явно ссылается на географический фактор: прием, не раз выручавший и его, и других авторов абстрактных историко-культурных схем.

О «социализме» в Испании XV—XVII вв. Шпенглер мало находит что сказать, кроме намеков на его выражение в искусстве барокко, практике иезуитов и конкистадорских походах. Зато переходя к германской истории, Шпенглер резко расширяет круг своих источников; к тому же его труды и письма сами выступают в этом случае как важный источник для познания идеологических условий послебисмарковской и Веймарской Германии.

В ряде моментов (например, применительно к его анализу мало изученной у нас диалектики честности и честолюбия в устойчивом государственном порядке) его труды опираются на аутентичные наблюдения и до сих пор могут стимулировать мысль. Содержится в них и немало произвольного, что идет от публицистического задора. Так, по поводу его рассуждений о якобы прирожденной немецкой Gemeinsamkeit позволительно усомниться, не приходила ли эта общность даже в лучшие времена в конфликт с ценностями свободы, и вспомнить о столь же аутентичном наблюдении Гёльдерлина: «Не могу представить себе народ более разобщенный, чем немцы»[6]. На субъективизм и неустойчивость понятийного аппарата Шпенглера многажды указывалось, но это не значит, что можно безоговорочно подарить консерватизму также и все конструктивное в этом аппарате. Необходимо гуманистическое истолкование наследия Шпенглера, без всякой редукции его идей к модным в Германии после первой мировой войны пессимистическим и антикультурным настроениям. Можно ли отбросить как ничего не стоящий парадокс его глубоко антиномичное суждение о том, что «мы все бессознательные социалисты. Мы носим его в себе как жизнечувствование, хотим ли мы этого или не хотим. И даже сопротивление ему носит его форму»[7].

Можно ли, далее, не придавать значения его неоднократным и безусловно искренним заявлениям, что если существует выход из кризиса европейской культуры, то только через социализм? Не отвергнем ли мы их на том основании, что нацисты использовали в своей демагогии некоторые из социалистических фраз? В таком случае многое заведомо ценное в немецкой, а следовательно, и в общечеловеческой культуре также придется отвергнуть только потому, что кто-то этим злоупотребил. Или мы отвергнем упомянутые заявления и стоящую за ними концепцию потому, что они не отвечают определенному, тоже исторически сложившемуся образу социализма? Тогда мы признаем за этим образом монополию на истину; а к каким бедствиям это уже приводило, хорошо известно.

Шпенглер исходит из того, что как вообще элементы цивилизации существуют еще в недрах культуры, так и элементы социализма присутствуют на всех стадиях европейской цивилизации и культуры, будучи связаны с управленческими, якобы надклассовыми структурами. Но если в конкретных случаях Шпенглер и заблуждался относительно характера этих структур, он все же осознал важнейшее условие их социализации: направленность на обеспечение каждому достойного существования в обществе, на высокий уровень социальной защищенности. Это условие, по его убеждению, может быть выполнено без классовой борьбы, потому что для Шпенглера социализм по отношению к западной цивилизации есть универсалия, причем в гораздо большей степени (и в большей, чем это можно надеяться вывести из циклистской схемы Шпенглера), чем стоицизм по отношению к античной или буддизм к индийской цивилизации. Притом (и это уже непоследовательность по отношению к циклической схеме, в особенности в ее тривиальной изоляционистской трактовке) это универсалия даже не только для западной

[6] *Гельдерлин И.* К. Ф. Соч. М., 1969. С. 424.
[7] *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. С. 367.

цивилизации, но и для всей фаустовской культуры, в которой он усматривает проходящие через века этические принципы.

Принимая, правда, при этом желаемое за действительное, особенно когда он включает в число этих принципов общность, он определяет свою общественную позицию как этический социализм[8]. Если тем не менее Шпенглера обычно не зачисляют, вопреки его же заверениям, в число этических социалистов, то по крайней мере с некоторыми представителями этого течения его роднит и поиск первоначал социализма в германской истории (ср. аналогичные попытки в «Истории Французской революции» Ж. Жореса и его же диссертации «О первоистоках немецкого социализма у Лютера, Канта, Фихте и Гегеля», 1891), и допущение муниципальных и государственных предприятий при капитализме в качестве прообраза социализма. Имеется также прямая связь[9] между шпенглеровским императивом организации и взглядами ряда других деятелей Веймарской республики: Р. Эрнста, Рубинштейна с его идеей «романтического социализма», В. Ратенау, выдвинувшего принцип «органически одушевленного государства», Г. Кайзерлинга, указывавшего на Россию и Индию как на надежду будущей культуры[10].

Шпенглер по сравнению с этими авторами, представлявшими примерно те же, что и он, слои интеллигенции и промышленников, выступал как наименее традиционный и наиболее влиятельный за рубежом мыслитель послевоенной Германии. Еще одной его особенностью явилось то, что он рано осознал несостоятельность столь глубоко въевшегося в культуру XX столетия противопоставления общественного и естественнонаучного знания, гуманитарной и технико-естественнонаучной интеллигенции.

Сам он охотно прибегал в культурологии к биологическим и даже геохимическим (псевдоморфозы) метафорам, нередко отстаивал идеал математизации знания, в том числе правового и социологического. «Фауст» Гёте ему особенно близок своими технократическими заключительными сценами. Но все это на столь мощном гуманитарном фоне, что несовместимость гуманитарной и естественнонаучной культуры, отстаивавшаяся Ч. Сноу, кажется мыслимой только при забвении феномена Шпенглера.

В представлении Шпенглера общественная и технико-естественнонаучная деятельность тесно взаимосвязывались. Его позиция по этому вопросу укладывается в рамки активизма, но все же это активизм прежде всего на индивидуальном уровне, куда можно отнести и его стремление к преодолению противоположности между естественнонаучным и гуманитарным знанием, к «цельному знанию». Возможно, это стремление было одной из причин его интереса к России, где многие также стремились к синтезу такого рода. В общественной же области активистские тенденции Шпенглера сдерживаются стремлением не нарушить достигнутой эффективности государства. В этом отношении взгляды Шпенглера близки к гегелевскому учению о государстве, которым он восхищался. Однако Шпенглер больше делал акцент на реформах и технических преобразованиях.

Экскурсы Шпенглера в историю квазисоциалистических идей как раз имели целью преодолеть отрыв идейного фонда, Ideengut, от позитивных акций, найти в самой действительности элементы социализма, на которые может опереться, — нет, не прогрессивное развитие общества, но по крайней мере некая неопределенно длящаяся эволюция в плоскости фаустовской цивилизации. Иногда он отпускает на всю эту эволюцию десять поколений, чаще же об этом ограничении забывает. В историософской схеме Шпенглера эта эволюция представляет собой единственный (если не считать особого статуса некоторых сторон магической цивилизации) пример выхода цивилизации, познающей другие миры и культуры, за свою грань. Этот выход сопровождается или должен сопровождаться построением «планетарного образа, в конечном счете дающего

[8] Там же. С. 338.
[9] Шпенглер и «Закат Европы». М., 1922. С. 91—92.
[10] *Keyserling H.* Das Reisetagebuch eines Philosophes: Bd. 1—2. 4. Aufl. Darmstadt, 1920.

познание всех высших культур»[11].

Выход этот, как бы он ни противоречил догме изолированности культур, центральной для шпенглеровской схемы, по существу и есть der Untergang: термин этот, выставленный Шпенглером в заголовке его основного труда, в русских изданиях переведен как «закат», потому что другого, более подходящего эквивалента просто нет; а в английских еще неудачнее — как decline (букв. «Упадок»). Справедливо подчеркнуто редактором русского перевода одного из фрагментов второго тома «Заката Европы», что слово «Закат» в заглавии не означает гибели или упадка: закат «не знаменует конца, а является антитезой восхода, которая представляет его естественное, неизбежное следствие». И если вчитаться внимательно в Шпенглера, то мы увидим, что именно в смысле заката он и понимает выражение Untergang des Abendlandes.

Да, зайдет культура, угаснет цивилизация современного Запада, но на смену им уже разгорается и вскоре осветит мир лучезарным сиянием новое утреннее солнце на Востоке и принесет этому миру и радость, и культурное обновление, новую жизнь, новые силы и — новую борьбу, ибо где борьба, там и жизнь[12].

Насколько это оправдывается отношением Шпенглера к Востоку, мы увидим в следующем разделе. Пока же прибавим к данным соображениям об Untergang еще одно: здесь, как и вообще в своем словоупотреблении, Шпенглер опирается в основном на традицию, заложенную Ницше. У обоих Untergang включает указание на нисходящий путь, но не на катастрофу, а на постепенность с оттенком распространения, растекания по подготовленной почве. Ницше не раз говорит о Zarathustras Untergang, разумея не гибель или упадок, но распространение «новых ценностей» и поясняя это поэтическими образами, такими, как «растекание влаги из золотой чаши» и т. п. Подобно этому и у Шпенглера цивилизация, в особенности европейская, «растекаясь (ср.: Шпенглер О. Прусская идея и социализм. С. 38), становится всеобщим достоянием. На различных этапах своей деятельности Шпенглер давал повод для самых разнообразных интерпретаций образа «заката Европы», включая его переосмысление как заката технической цивилизации, и классово-буржуазной, и собственно европейской (в отличие от «цветных» народов)… Однако для толкования «заката» как гибели человечества в текстах Шпенглера нет никаких оснований.

Редукционистскую, биологизирующую тенденцию у Шпенглера нередко находили в его тезисе о том, что человек продолжает линию эволюции подвижности (свободного, неприкрепленного образа жизни) от простейших ее форм через растительноядных животных к хищным. Но Шпенглер как раз утверждает, что историю «в биологическом смысле» имеет только первобытный, докультурный человек; история же культур и цивилизаций отличается именно тем, что отнюдь не может быть редуцирована к биологическому уровню. Для Шпенглера немыслимо ярче обвинить какую-либо цивилизацию в падении, чем сказав: «Теперь начинает господствовать зоологический (или: биологический) принцип».

Этот «биологизм», таким образом, оказывается мнимым, равно как нельзя считать высказыванием в терминах биологии метафору: социализм — инстинкт масс. На «философско-жизненном» языке Шпенглера это означает не более того, что современное западное общество органически порождает в конечном счете социализм. Шпенглер ставит, правда, вопрос: «Инстинкт ли социализм или система?»; но из всего контекста и из тезиса Шпенглера, что «желание системы есть желание убить живое»[13], видно, что вопрос этот риторический.

Каждую из великих цивилизаций Шпенглер именует «организмом», но это организм просто по своей целостности и осмысляемости, а отнюдь не по прямой аналогии с биологическим организмом с его органами, тканями и т. д. Такую аналогию легко найти,

---

[11] *Spengler O*. Das Untergang des Abendlandes. München, 1922. Bd. 2. S. 32.
[12] *Генкель Г. Г*. Предисл. к кн.: Шпенглер О. Деньги и машина. Пг., 1923. С. 3—13. С. 6.
[13] *Spengler O*. Op. cit. S. 16.

например, у Спенсера, для которого промышленность соответствует пищеварительной системе, транспорт — кровеносной, правительство — нервной; вот это действительно редукционистская позиция, согласно которой социализм выступает как «болезнь» общественного организма, поскольку снижает степень его дифференцированности. Шпенглер нигде не становится на такую точку зрения; его взгляды на целостность общественных организмов являются скорее эстетическими, но отнюдь не биологизирующими. Критикуя Шпенглера, следует выбирать между обвинениями в биологизме, т. е. по существу в редукционизме, и в приверженности к философии жизни, которая, как справедливо отмечалось, именно в шпенглеровской морфологии истории «принимает форму протеста против естественнонаучного рассмотрения духовных явлений вообще»[14]. Между тем сплошь и рядом оба эти обвинения соседствуют, как это бывало в отечественной философской или квазифилософской литературе 30-х и затем 60-х — начала 80-х годов, немало потрудившейся над тем, чтобы создать из Шпенглера «образ врага».

Шпенглер вполне искренне видел элементы социализма в существующих при капитализме административных и управленческих, преимущественно государственных, структурах. Можно ли однозначно и полностью отвергать такую позицию? Скорее имело бы смысл сказать, что на ней не следует задерживаться как на окончательной, в то время как в качестве переходной она представляет ряд преимуществ.

Шпенглер, естественно, отвергал идею отмирания государства, но при этом он ссылался на то, что эта идея «английская» и «островная». С отказом от нее отпала и нужда в каких-либо дополнительных соображениях по поводу перехода от преходящей, государственной к окончательной, безгосударственной стадии; такого перехода нет, ибо государство в его последовательном выражении (гегелевский идеал) уже и есть «принцип чиновничества», а значит, и социалистический принцип. В этом желании непосредственно «примириться с действительностью» Шпенглер приходит к противоречию внутри собственной концепции: социализм, как мы видели, приурочен им к западной цивилизации, а «принцип чиновничества» достиг высокого развития еще в Египте и в старом Китае[15]. Притом Шпенглер нередко не удерживается и в мышлении на уровне цивилизации как наднационального единства, пытаясь выводить тот же «принцип чиновничества» и другие моменты, концентрирующиеся около понятий ответственности личности перед Целым, призвания и долга, из национальной «прусской идеи». Это явный шаг назад даже, например, по сравнению с программой социал-демократов, которых Шпенглер осыпает необоснованными упреками, возлагая на них вину за послевоенные трудности Германии. Вспомним, что и в СССР к социал-демократам веймарского периода отнеслись столь же несправедливо, окрестив их социал-фашистами.

Проповедуя начала государственного социализма, отличного от советской модели, но связанного с мощным частным сектором и в то же время долженствовавшего завершить весь цикл развития фаустовской цивилизации, Шпенглер периодически возвращался и к вопросу о том, каким будет следующий цикл.

2. *Шпенглер и Россия*. Убеждения Шпенглера по вопросу о следующем цикле не раз меняли свою тональность и окраску, становились более оптимистичными или пессимистичными в отношении дальнейшей судьбы Европы в этом цикле, но в центральном пункте оставались постоянными: основным носителем действия и ценностей в этом цикле будет Россия как единственная сохранившая в себе все потенции развития и пока не высказавшаяся пракультура. Она есть именно пракультура по отношению к имеющей развиться из нее культуре, которая будет состоять из ряда этнических общностей и окажется к первоначальной России примерно в таком положении, в каком германские и скандинавские народы стоят к прагерманцам.

Н. А. Бердяев в этом усмотрел «какое-то вывернутое наизнанку, с

[14] *Гайденко П. П.* Философия жизни // БСЭ. 3-е изд. С. 417.
[15] *Шпенглер О.* Прусская идея и социализм. С. 125.

противоположного конца утверждаемое славянофильство»[16]. Мнение по этому вопросу Бердяева как мыслителя, наиболее остро прочувствовавшего и светлые и темные стороны славянофильства, здесь очень ценно. Впрочем, он не знал еще февральского доклада (1922 г.) Шпенглера о России[17], второго тома «Заката Европы», переписки Шпенглера с Грегером[18], других писем Шпенглера по русской тематике[19]. Из того же, что ему было известно, Бердяев по крайней мере умозаключил, что Шпенглер знал о России что-то, что не открылось ни славянофилам, ни их преемникам: «В России скрыта тайна, которую мы сами не можем вполне разгадать. Но тайна эта связана с разрешением какой-то темы всемирной истории… И потому такие книги, как книга Шпенглера, не могут не волновать нас»[20].

Какова же эта тема? В данном контексте очевидно, что она связана с ценностным аспектом культуры (русской культуры в целом). Как верно заметил М. П. Мчедлов, который называет «конкретной цивилизацией» примерно то (mutatis mutandis), что Данилевский «культурно-историческим типом», а Шпенглер просто «культурой» или иначе, но добавляя признак непроницаемости: «Говорить о становлении, формировании конкретной цивилизации… можно лишь тогда, когда она в состоянии создавать ценности, отличные от ценностей, произведенных другими социально-культурными общностями»[21]. Мы можем, например, не признавать существование фаустовской культуры, но, если мы вслед за Шпенглером признаем ее за «культурный тип» или вообще за нечто цельное, мы должны признать и наличие в ней ведущей ценностной темы. Согласно Шпенглеру, эта тема может быть сформулирована как стремление к ничем не ограниченной активности, служащей своеобразным продолжением эволюции подвижного образа и находящей свое выражение в образе безграничного пространства и в созидающей этот образ воле. Подчеркивает он не раз и то, что весь этот аспект, по существу тождествен тому, что говорят едва ли не все новоевропейские мыслители от Возрождения до наших дней, когда говорят о свободе.

Выделяя русскую культуру в особый тип, Шпенглер чувствовал себя, по-видимому, обязанным указать и для нее некий ценностный «прафеномен», по масштабности сопоставимый с западными переживаниями свободы и пространства. О том, что он не был удовлетворен результатами своих попыток выделить такой прафеномен, свидетельствует тот факт, что глава «Будущее русской идеи», которая должна была завершить собой второй том «Заката Европы» и неоднократно была анонсирована, так и не вышла в свет. Поэтому второй том и весь «Закат Европы» обрывается случайными разделами «Деньги» и «Машины».

В итоге мы должны реконструировать шпенглеровское представление о России и ее судьбе по многочисленным рассеянным в его произведениях и письмах замечаниям. Подсчитано, что России Шпенглер посвятил больше страниц, чем любой другой стране, за исключением Германии. Мы не случайно начали этот раздел с упоминания о Бердяеве: он во многом близок Шпенглеру своей трактовкой судьбы России, но и расхождения между ними характерны. Как и Шпенглер, Бердяев отмечал особое положение России как своеобразного культурного типа между Востоком и Западом («целой части света, огромного Востока—Запада»)[22], тягу к странничеству, «элемент язычества в русском

[16] Освальд Шпенглер и «Закат Европы». М., 1922. С. 71.
[17] *Spengler O*. Das Doppelantlitz Russlands und die deutschen Ostprobleme // Politische Schriften. 1933. S. 107—120.
[18] Der Briefwechsel zwishen Oswald Spengler und Wolfgang E. Groeger über russische Literatur, Zeitgeschichte, und soziale Fragen. Hamburg, 1983.
[19] *Spengler O*. Briefe, 1913—1936. München, 1963.
[20] Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 72.
[21] *Мчедлов М. П*. Мировая и локальная цивилизация: проблемы взаимодействия // Сов. социология. 1982. Т. 1. С. 50.
[22] *Бердяев Н. А*. Русская идея. Париж, 1971. С. 6.

народном православии»[23]. В последнем отношении Шпенглер идет дальше и считает, что в этом элементе и содержится зародыш будущего прафеномена. Далее, Бердяев примыкает к Н. К. Михайловскому (у них вообще имеется преемственность, на что обычно обращают мало внимания), соглашаясь с ним, что на Западе «высокая ступень развития... связана с низким типом развития», а «в России есть высокий тип развития, но на низкой ступени развития»[24]. На языке Шпенглера это означает, что на Западе существует предыдущий (более ранний) культурный тип в стадии цивилизации, в России же — стадия предкультуры следующего или будущего культурного типа. И Шпенглер действительно часто высказывается в этом смысле.

Бердяев не раз с одобрением приводил слова Шпенглера о том, что русская культура есть «апокалипсический бунт»[25]. Ксения Вернер, западногерманская исследовательница творчества Шпенглера, писала даже, что в «Русской идее» Бердяев вообще пришел относительно различий между Россией и Западной Европой в области религии, истории и литературы к тем же выводам, что и Шпенглер[26]. Это преувеличение.

Полное сопоставление образа России у обоих авторов заняло бы слишком много места. Замечу лишь, что Бердяев в отличие от Шпенглера, много говоря о якобы природном русском анархизме, не замечает в нем связующего начала, о котором Шпенглер писал, что это не анархизм частого на Западе индивидуалистического плана, но такой, в котором на первом плане не «я», а «мы»; Бердяев не останавливается на том, что как раз индивидуалистическая линия у русских классиков выступает как путь к гибели (Раскольников). В этой же связи любопытно замечание Бердяева о Хомякове: есть «доля истины в том, что соборность есть выдумка Хомякова… несет на себе печать учения Канта»[27].

Шпенглер же полагает, что для русской философии (вместо ранних славянофилов он приводит в пример стоящего в данном случае в русле той же традиции Вл. Соловьева) приемлема именно соборность, но не основанный на абсолютизации свободы индивидуализм и «космический солипсизм», представленный у Канта и восходящий по меньшей мере к Вольфраму фон Эшенбаху и Данте[28]. Если бы Бердяев писал свои «Предсмертные мысли Фауста» не в 1922 г., а несколько позже, он, наверное, учел бы эти расхождения; он мог бы также говорить применительно к Шпенглеру о «вывернутом наизнанку» уже не славянофильстве, а евразийстве, в пользу чего говорит, в частности, то, что в пределах славянского мира Шпенглер интересуется почти исключительно Россией.

В пользу сближения Шпенглера с евразийцами мог бы говорить и тот факт, что для него «татары и турки в своих жизненных проявлениях к русским ближе, чем немцы, французы и англичане»[29]. Однако при всей субъективной тенденции Шпенглера сблизить Россию с Востоком (ибо он острее воспринимал и по понятным причинам обращал больше внимания на расхождения России с Западом, чем с Востоком) Шпенглер не мог не описать в русской культуре и многих черт, роднящих ее с Западом, даже если абстрагироваться от черт, проникших в нее в результате петровских реформ. Таково, например, явно допетровское стремление к освоению новых пространств, проявившееся еще в XVI—XVII вв. в завоевании Сибири[30]. В этой связи можно рассматривать и высказанное Шпенглером на несколько высокопарном языке «философии жизни» суждение: «Наверное, во всей истории никогда во второй раз и с такими результатами не повторится странствование целого народа в судьбу, как это было осуществлено Россией»

[23] Там же. С. 53.
[24] Там же. С. 118.
[25] Там же. С. 89, 132.
[26] Der Briefwechsel zwischen… S. 25.
[27] *Бердяев Н. А*. Указ. соч. С. 167.
[28] Der Briefwechsel zwischen… S. 23.
[29] Ibid. S. 110.
[30] Ibid. S. 109.

от Ивана Грозного до Петра I[31]. Все это невольно заставляет вспомнить мысль неизвестного Шпенглеру Н. Ф. Федорова о шири русской земли, которая послужит предвосхищением освоения космических просторов. Шпенглера можно рассматривать как представителя того ответвления европейского космизма, которое наиболее близко к развившимся на русской почве проявлениям этого течения. Но это особая тема. Здесь же отметим еще одну по существу фаустовскую (но преломленную в другом, «соборном» ключе) черту русской культуры, отчасти подмеченную Шпенглером, а именно принципиальную ее открытость иным культурам, многочисленные иллюстрации которой Шпенглер находит у Достоевского. Впрочем, он упоминает по тому же поводу и А. Н. Радищева, а именно то место в «Путешествии из Петербурга в Москву», где тот обращается к «Богу христиан, единому повсюду» и здесь же расширяет свое обращение: «Егова, Юпитер, Брама… Бог Конфуция, Бог Зороастра, Бог Сократа, Бог Марка Аврелия» и т. д.

В других местах у Шпенглера проступает сходство его образа России с магической культурой: тяга к Царьграду (еще свежи были воспоминания о притязаниях царской России на проливы), странничество, преобладание деревенского начала. Иногда Шпенглер специально подчеркивает, что это сходство теснее, нежели близость русской культуры к фаустовской. Магически генезис имеет, по Шпенглеру, и русский вариант «общности», противопоставляемый Шпенглером западному индивидуализму. В особенности поразили Шпенглера слова Достоевского о том, что все друг перед другом и за все виноваты, а также, что каторжных и ссыльных народ без различия содеянного ими называет просто «несчастненькими». Во всем этом Шпенглер усматривал нечто противоположное фаустовскому индивидуалистическому самоутверждению и заменяющее его чувством коллективной ответственности и глубинного тождества, единства человеческой природы внешне различных лиц[32].

А. Бальтцер, проанализировав имеющиеся у Шпенглера сопоставления между индустриализацией западного и советского типа, пришел к выводу, что последняя отличается в восприятии Шпенглера прежде всего тем, что упор в ней делается на коллективном использовании тех же технических средств[33]. В итоге весь этот обновленный и иной по сравнению с тем, что имеется на Западе, дух общности, независимо от его тяжелых извращений на отдельных этапах его проявления, настолько ценен и высоко значим для Шпенглера, что он решительно утверждает: «Русский дух знаменует собой обещание грядущей культуры, между тем как вечерние тени на Западе становятся все длиннее и длиннее»[34].

Еще Бердяева поражало, каким образом с такого рода пророчествами и максималистскими оценками Шпенглер подчас совмещает заимствованные у антирусской пропаганды времен первой мировой войны высказывания о будто бы неотъемлемом от России нигилизме, бескультурье, пьянстве и т. п.

Однако по существу мы имеем здесь вариацию на тему весьма известного суждения о России, которая не имеет ни прошлого, ни настоящего, но вся в будущем: вариацию с теми же элементами справедливого и несправедливого, как и сама эта лермонтовская мысль.

Ведь в глазах Шпенглера неразвитость культуры может служить залогом будущего развития. Продвинутость, наоборот, означает шаг к «цивилизации» и застою. Это одно из типичных для Шпенглера общих мест. Он даже весьма тривиальным образом использует в этом смысле стагнационную символику «китайщины»: «“Китайское” конечное состояние античности только по чистой случайности… было оборвано вторжением германских племен… Впрочем, германцы разрушили только поверхностный слой культурных форм и

---

[31] Ibid. S. 112.
[32] *Spengler O*. Der Untergang des Abendlandes. Bd. 2. S. 261, 263, 363.
[33] *Baltzer A*. Oswald Spenglers Bedeutung fur die Gegenwart. S. 247.
[34] *Шпенглер О*. Прусская идея и социализм. С. 152.

заменили его жизнью собственной предкультуры. До “вечного”, глубинного слоя они не добрались. Он сохранился в спрятанном виде, полностью перекрытый языком новых форм. Его ощутимые реликты продолжают сохраняться в Южной Франции, Южной Италии и Северной Испании по сей день. Народный католицизм имеет здесь позднеантичную окраску… В южноитальянских церковных праздниках и сегодня вновь обнаруживаются античные и доантичные культы, а равно и повсеместно признаваемые божества в виде святых»[35].

По этому отрывку и другим сходным местам у Шпенглера можно сделать наблюдение, что в периодах стагнации он видит своеобразную красоту, «пышное увяданье», даже тогда, когда этот период кристаллизован в чуждых данной культуре (псевдоморфных) очертаниях, а также, что у Шпенглера по отношению к католицизму заметен более свободный и скептический подход, чем по отношению к протестантизму. У нас с легкой руки Бердяева прижилось представление о Шпенглере как об «арелигиозной натуре… Он просмотрел роль христианства в судьбе европейской культуры»[36]. Но во втором томе «Заката Европы» эта роль подробно рассмотрена в духе либеральной протестанской теологии. Создавая этот раздел[37], Шпенглер вполне мог бы подписаться под своим признанием в конце диссертации о Гераклите (1904): Fidem confiteor evangelicam («исповедую евангельскую веру»). Он считает, что в эпоху Реформации «новые народы Севера» начинают в противоположность «ленивой культуре» католицизма создавать «второе христианство», отличающееся, наоборот, «стремлением к действию», причем начинают «на основе неисчерпаемых возможностей христианства».

В данном случае христианство нельзя понять иначе, как «христианство как таковое», имеющее существование в качестве чего-то единого, трансцендирующего перегородки между культурами. Следовательно, далеко не всегда (ибо таких мест у Шпенглера много) он мыслит христианство как нечто наглухо поделенное перегородками между магической, фаустовской и «русско-сибирской» культурами. Но можно согласиться, что сочетание этих двух трактовок составляет еще одно важное противоречие в историософской схеме Шпенглера.

С протестантизмом в Европу входит новый тип религиозности, в описании которого проступают черты, очевидно, либо самого Шпенглера, либо его идеала веры: появляется человек, «в душе своей свободный от условностей мира», с «глубокой полнотой чувства и искренней сердечной простотой», за которой стоит «стыдливо скрываемая перед посторонними религиозность, внешне проявляющаяся в предписываемом долгом действии, а не в исповеданиях»[38]. Кроме того, заметим, что при всем своем пиетете перед Ницше Шпенглер решительно выступает против его, как он выражается, «одностороннего» антихристианства[39].

Итак, каково же в данном плане отношение Шпенглера к русской культуре, особенно к ее будущему, когда ей суждено из культуры «в себе» превратиться в культуру «для себя»?

В этом будущем, предполагает Шпенглер, Россия станет не капиталистической, а социалистической; хотя в последнее слово он вкладывает, как мы видели, свой смысл: для Шпенглера русская общинность или соборность может служить этико-психологической основой социализма не в меньшей мере, чем немецкая Gemeinsamkeit; он усматривает в будущем для России реальную возможность достичь по-своему не меньшей, чем в Западной Европе, степени общественной и государственной организации производства и всего, что с ним связано. Но не в этом, по его мнению, главное: «Будущее, скрытое в глубоких недрах России, заключается не в разрешении политических и социальных

[35] *Spengler O*. Der Untergang des Abendlandes. Bd. 2. S. 131.
[36] Освальд Шпенглер и «Закат Европы» С. 60.
[37] *Spengler O*. Der Untergang des Abenlandes. Bd. 2. S. 246—289.
[38] *Шпенглер О*. Прусская идея и социализм. С. 66—67.
[39] *Spengler O*. Der Untergang des Abendlandes. Bd. 2. S. 422.

затруднений, но в подготовляющемся рождении новой религии, третьей из числа богатых возможностей, заложенных в христианстве, подобно тому, как германско-западная культура начала в 1000 году бессознательно создавать вторую»[40], из которой возник упомянутый «протестантизм долга». Как всегда, Шпенглер придает своей интуиции форму мнимой строгости: от 0 до 500 г. — движение мысли (Gedankenbewegung) в греческом христианстве, с 1000 по 1500 г. — в западном, впоследствии, в 2000—2500 гг., наступит аналогичное движение в России.

На России лежит миссия вывести западную религиозность из тупика: «Мы, люди Запада, в религиозном отношении конченые люди»[41]. Эти слова нередко давали повод к представлению о «покончености с религией» в западной цивилизации в схеме Шпенглера и были едва ли не решающим доводом в пользу его «арелигиозности». Однако здесь то же недоразумение, что и с термином Untergang. Religiös fertig не означает «конченых» в смысле «безнадежных», но «законченных», вышедших в фазу стабильности и цивилизации. Так ошибка переводчика может иногда привести к закреплению ложного образа на десятилетия.

Далее Шпенглер поясняет свою мысль подробнее и приходит к выводу, что от Запада ничего нового в смысле религии ожидать нельзя, так же как и от достигших «китайской» стадии цивилизации стран Востока (против этого тезиса выступает Кайзерлинг[42]). В своем убеждении, что «третье христианство» пойдет от России, Шпенглер перекликается со многими русскими мыслителями «серебряного века», а отчасти и более ранними. С. Л. Франк, анализируя идею Шпенглера об «умирании» западной культуры, пишет: «Эта идея Шпенглера, неслыханная по новизне и смелости в западной мысли, нас, русских, не поражает своей новизной: человек западной культуры впервые осознал то, что давно уже ощущали, видели и говорили великие русские мыслители-славянофилы»[43]. «От этих страниц Шпенглера, — продолжает Франк,— проникнутых страстной любовью к истинной духовной культуре Европы, которая вся в прошлом, и ненавистью к ее очерствению и разложению в лице ее современной мещанской “цивилизации”, веет давно знакомым, родным нам, мыслями Киреевского, Достоевского, Константина Леонтьева»[44].

Впрочем, мотив «умирания», возникший у Франка отчасти под влиянием неточности в передаче термина Untergang, он и сам ставит под вопрос, исходя из того, что умирающая культура не породила бы такого события в сфере духовной жизни, как книга Шпенглера и споры о ней. Обновление же для России (и для мира через Россию) в этой сфере ожидал не только Франк, но и, например, Вл. Соловьев, полагавший, что Россия должна была преодолеть ограниченность западной культуры и ее кризис или по-своему восполнить католицизм, а также Д. Мережковский, Н. Минский, А. Блок, А. Белый, Вяч. Иванов и др.

Шпенглер же имеет в виду прежде всего Достоевского, что не составляет особенно большого различия, поскольку и все это течение во многом вышло из Достоевского. Когда Шпенглер говорит о «третьем христианстве», можно было бы понять это так, что он имеет в виду третье из главных христианских исповеданий, православие, допуская его связь с будущей культурой, подобно тому как католицизм оказался связан у него с магической культурой, а протестантизм — с фаустовской. Опора на Достоевского могла бы способствовать этому допущению. Однако дело обстоит не совсем так.

Шпенглер связывает будущее России не с «западническими» движениями, восходящими к петровским реформам, но и не с православием, а скорее с народными крестьянскими утопиями и бунтами типа раскольнических и иных. Власти, опираясь на

---

[40] *Шпенглер О*. Прусская идея и социализм. С. 158.
[41] Там же. С. 158.
[42] *Keyserling H*. Das Reisetagebuch eines Philosophes. Bd. 1—2.
[43] Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 49.
[44] Там же.

перенятую у фаустовской культуры бюрократии и армию и на заимствованную у магической культуры церковь, вводили в рамки эту стихию. «Что можно ожидать от грядущей России теперь, когда именно в переломное столетие (ее развития; см. выше о хилиастической дате «2000 год» у Шпенглера. — Б. С.) разрушено сдерживающее влияние образованного православного духовенства?»[45] Соответственно и у Достоевского Шпенглер воспринимает именно бунтарское, отрицающее начало. Герои Достоевского в отличие от героев Л. Толстого, будто бы всегда «городских», воплощают извечную деревню в противоположность цивилизованно-городскому Западу. Но ведь, по Шпенглеру же, именно «деревня» — исток любой более развитой локальной культуры. Уже поэтому в «деревенском начале», даже если его «вычитать» у Достоевского, как это делает Шпенглер, не обнаруживается ничего специфически русского. В итоге Шпенглеру не удалось органично вписать образ России в свою концепцию смены цивилизаций, хотя он предпринимал много усилий в этом направлении.

Несмотря на все моменты противоречивости в отношении Шпенглера к России, некоторые установки он сохранял неизменными всю жизнь. Это прежде всего убеждение в необходимости сближения и дружбы между Германией и Россией: «Что мы не враги России, это самоочевидно. Но с кем мы хотим быть друзьями, с Россией сегодняшнего или завтрашнего дня?»[46] Шпенглер убежден, что для решения этой дилеммы нужны государственные деятели нового типа, а для их ориентации — парадигма, которая позволила бы преодолеть европоцентризм и поставить германо-русские и в целом западноевропейско-русские отношения в общеисторический и культурно-философский контекст. Перед своим «Закатом Европы» он и ставил задачу: дать такую парадигму.

В редких случаях он декларирует ее применимость и к славянству в целом, поскольку Запад, о закате которого он говорит, «кончается на Висле» и не включает, кроме того, «балканских славян»[47]. Все же будущая «девятая культура» для него преимущественно русская, что подтверждает типологическую близость концепции Шпенглера скорее с евразийством и с идеями К. Леонтьева, чем со славянофильством или панславизмом. В ней и возникновение общеевропейского самосознания связывается с появлением в XVIII в. на европейском горизонте России как великой державы. Термин «Европа», подчеркивает Шпенглер, появился или, точнее, был возрожден в лексиконе западных политиков только после того, как Петр I основал государство европейского типа, ориентированное не на тот или иной образец в виде отдельной страны, но на Запад как цивилизацию в целом[48].

Петровские преобразования Шпенглер считал источником типичного псевдоморфоза, на два столетия заслонившего собой реальное стихийное самовыражение, обращая особое внимание на стихийные процессы в революции. Позднее, в «Человеке и технике», он пришел к выводу, что «советская власть вот уже 15 лет пытается именно восстановить под новыми названиями разрушенные ею же политические, военные и хозяйственные структуры»[49]. Внимательно следя за происходящими в СССР процессами, он еще в конце 1923 г. писал, что «партийный социализм» сумел сломать изжившие себя общественные структуры и наметить новые, но пока не смог оценить и даже замалчивает важность «труда инженера и организатора»[50]. В целом же его позиция гармонизировала с тенденциями к оживлению культурных и экономических связей с СССР, характерными для Веймарской республики, первой из крупных западных стран, установившей дипломатические отношения с Советской Россией. До начала 30-х годов Шпенглер оставался выразителем «рапалльских» настроений, впрочем, не отошел от этой линии и

[45] *Spengler O*. Der Untergang des Abendlandes. Bd. 2. S. 341.
[46] *Spengler O*. Das Doppelantlitz Russlands… S. 124.
[47] Ibid. S. 110—111.
[48] *Spengler O*. Politische Schriften. München; Berlin, 1934. S. 112.
[49] Ibid. S. 84.
[50] Der Briefwechsel zwischen… S. 51.

позже, но в «Человеке и технике» и «Годах -решения» говорил об «опасности с Востока», со стороны «цветных народов», которые нагрянут на Европу, если она не примет мер.

В этих своих обращениях к Европе он фактически продолжал линию того же Вл. Соловьева («Панмонголизм! хоть имя дико…») и Блока («Скифы»), связанную с предсказаниями нашествий «монгольских племен». Только у Шпенглера к ним иногда отнесены и русские. У него перемешаны таким образом мотивы России как носителя будущей цивилизации и России как опасности или соблазна для Запада: сочетание мотивов, нередкое в немецкой литературе периода Веймарской республики.

Но больше всего внимания Шпенглер в последние полтора десятилетия своей жизни уделял наиболее, но его мнению, непреходящим культурологическим и историософским сторонам русской проблемы. В уже приводившемся мной письме Грегеру Шпенглер говорит, что слабая сторона книги Бердяева о Достоевском заключена в том, что автор соотносит Достоевского с современным, 20-х годов, состоянием России, между тем как следовало бы наиболее обратить внимание на вечные темы, через которые русская культура соотносится с западной как полностью новый культурный тип[51]. Именно это хотел раскрыть Шпенглер, когда говорил: «Достоевский означает для *новой* культуры, культуры следующего тысячелетия (она ничего не будет иметь общего ни с царизмом, ни с российским великодержавием), то же, чем для нас были *Данте* и Вольфрам фон Эшенбах, а для Востока — Плотин и автор новозаветного Апокалипсиса»[52]. Соотношение русской и фаустовской культур Шпенглер считал едва ли не важнейшей из этих вечных тем.

Конечно, на прямой вопрос об этом отношении в том или ином аспекте Шпенглер чаще всего отвечает, что всякое сходство между обеими культурами является чисто внешним или результатом псевдоморфоза. Однако там, где он передает слова Ивана Карамазова о Западе как стране дорогих сердцу могил, его интонация уже совсем не такова.

Также и сам его живой интерес к русской культуре и литературе позволяет заключить, что он отнюдь не делал для России исключения из того принципа, что для фаустовской культуры открыты все остальные, что она (и прежде всего в лице самого Шпенглера) изобрела «специфически западный вид исследования истории в высшем смысле… (имеющий целью) проникновение мирочувствования… всех душ»[53]. Если к шпенглеровской схеме смены культурных циклов целесообразно, как мы пытались выше показать, подходить с точки зрения различий в ценностном аспекте, то очевидно, что многообразные оттенки его высказываний по поводу данной «вечной темы» в основном сводятся к различию между свободой как ценностным стержнем фаустовской культуры (ср. у Данилевского: «Индивидуальная свобода составляет принцип европейской цивилизации»[54]) и общинностью, которую Шпенглер, идя в данном отношении по стопам славянофилов и народников, считал принципом русского культурного типа.

Безусловно, способность и склонность к коллективным усилиям, совместному обитанию, сплочению неотъемлема от человеческой природы и в разных формах (ср. аристотелевское «зоон политикон») проявляется в любой цивилизации. Однако не всюду ценностные стороны культуры и то новое, что она внесла в аксиологическое сознание своей эпохи и мировой цивилизации, в то, что Шпенглер называет ценностным аспектом в отличие от аспекта бытия,— не всюду все эти моменты самосознания и вклада культуры концентрируются именно около данной тенденции. Мы не можем здесь углубляться в бездонную проблематику сопоставления национальных характеров, но если говорить только о шпенглеровском конструировании образов обеих культур, фаустовской и русской, то уже сам факт приуроченности в первой «общинности» только к одной

---

[51] Ibid. S. 53.
[52] *Spengler O.* Briefe, 1913—1936. S. 55.
[53] *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. С. 161.
[54] *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. СПб., 1895. С. 255.

(«германской») подсистеме, а в другой — к культуре в целом свидетельствует о том, что фаустовский вариант Gemeinsamkeit, по крайней мере, не исчерпывает возможностей, заключенных в этой категории.

3. *От локальных цивилизаций к всемирно-историческому процессу*.

Шпенглер отдал немало публицистического таланта, чтобы создать впечатление полной взаимоотгороженности культур. «В истории человечества нет смысла, но зато жизненные циклы отдельных культур полны глубокого значения», — пишет он[55]. Чаще всего в этом ракурсе и рассматривают его историософскую схему. Довод Шпенглера против единства человечества в основном сводится к тому, что между культурами имеется множество различий, а потому они не могут образовать единства. Это не выдерживает логической критики. Еще А. М. Деборин, критикуя Шпенглера с марксистских позиций, подметил, что если у Шпенглера единство образуют каждый народ и даже каждое сословие, что совсем не мешает культуре, включающей в себя данные народы, сословия, их особенности, традиции, «инстинкты» и т. д., быть единством высшего порядка, т. е. единством из множественности, то «очевидно, что заключение отсюда к единой "общечеловеческой душе" (или: "абсолютной душе") напрашивается само собой»[56]. К этому можно только добавить, что Шпенглер и сделал такое заключение, хотя оно и не совсем лежит на поверхности его изложения.

Единство всемирной истории для него не пустой звук. Оно, можно сказать, исходная точка всего его проекта и жизненный итог. «Я поставил в заглавие своей книги слова "*Морфология всемирной истории*", — писал Шпенглер Эд. Шпрангеру за месяц до своей смерти,— потому что для меня речь идет о живых процессах, а не о слоях случайно добытых вещей; культура для меня — внутренняя форма исторического становления»[57]. Познание локальных цивилизаций лишь предварительное, хотя и трудное условие, чтобы мы могли «с полным правом сказать, что мы поняли всемирную историю, то есть мир как историю»[58], иными словами — что мы раскрыли для себя «тайну истории человечества на его высшем уровне (des höhern Menschenthums) как органического единства, обладающего определенной структурой»[59].

«Тайна» не так уж далека от «смысла»: в «тайне» истории мы вновь возвращаемся к понятию смысла истории, которое Шпенглер как будто бы отрицал. Позволю в этой связи привести наблюдение Ф. А. Степуна: «Есть в "Закате Европы" одинокие, глухия места, в которых Шпенглер, оговариваясь, что здесь мистерия, боящаяся слов, говорит о мировой душе (Urseelenthum), отпускающей к жизни души вселенских культур и принимающей их обратно в свое лоно по свершении ими своих путей. В этой мировой душе все вечно пребывает; в ней и поныне живы потерянные трагедии Эсхила не как созданные формы, но как-то иначе, в какой-то несказуемой, неразрушимой первосущности. Этими прозрениями Шпенглер прокладывает путь к утверждению всего того, что он всячески отрицает, к утверждению единого человечества, единой истории и прозрачности всякого ты для всякого я»[60] (ср. там же, с. 35, 40). Можно добавить, что Шпенглер, любящий выказать себя новым римлянином, человеком с чисто практическими и технократическими идеалами, в данном плане выступает как неоромантик[61] и что для него «перводушевность» (Urseelenthum) не просто «отпускает к жизни» культуры, но составляет сторону их глубинного тождества, объясняющего, в частности, и упомянутую «прозрачность ты для я»: «Только на уровне души (Seele) индивидуальности различны, а

---

[55] *Spengler O*. Der Untergang des Abendlandos. Bd 2. S. 52.
[56] *Шпенглер О*. Закат Европы. Т. 1. С. XXIV.
[57] *Spengler O*. Briefe, 1913—1936. S. 773.
[58] *Шпенглер О*. Закат Европы. Т. 1. С. 24.
[59] Там же. С. 47.
[60] Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 15.
[61] См.: *Давыдов Ю. Н*. Освальд Шпенглер и судьбы романтического миросозерцания // Проблемы романтизма. М., 1971. Вып. 2. С. 229—303; *Murjahn G*. Romantik und Realismus in der Lehre Oswald Spengler. B., 1968.

их духовная сторона (Pneuma) одна и та же для всех»[62].

Наличие у Шпенглера этого подхода проясняет один из непонятных (на уровне тезиса изолированности культур) пунктов его схемы, который заключается в обязательной однородности фаз различных культур, вследствие чего становятся через века «современниками» самые неожиданные пары: Поликлет и И. С. Бах, Эпикур и Шопенгауэр, первая пуническая война и Седан, борьба диадохов в эллинистическом мире и война за испанское наследство, пирамиды и романский стиль.

Своеобразная онтология тождества исторических субъектов, скрывающаяся за этой парадоксальной феноменологией, как раз является вкладом самого Шпенглера, в то время как система смелых межкультурных параллелей встречалась и ранее. Он сам перечисляет много такого рода параллелей у различных своих предшественников, к которым можно добавить Риккерта, Данилевского, а также великого скептика Н. А. Морозова.

Шпенглеровская морфология культур и обосновывающая ее художественная «физиогномика» образуют два начальных уровня в шпенглеровской картине истории, притом наиболее сохраняющие свою значимость, конечно, не в той монопольной форме, на какую претендовал Шпенглер, но как эстетически-интуитивное дополнение к более объективным методам, которое облегчает возможность целостного восприятия изучаемой эпохи.

Следующий, третий уровень шпенглеровской картины истории, это индивидуальные культуры в их изолированности, т. е. система воззрений, наиболее ассоциируемая с именем Шпенглера. Когда после издания его основного труда прошло уже 70 лет, естественно, что она (но не достигнутый с ее помощью уровень обобщения) во многом утратила свое значение.

Но при отказе от догмы взаимонепроницаемости культур данный уровень становится гораздо более приемлемым для построения научно объективной картины истории. Это было использовано А. Тойнби и др. Однако прослеживание развития исторической мысли в данном направлении заняло бы слишком много места, равно как и увязка имеющихся у самого Шпенглера попыток преодоления догмы изолированности с его «философией жизни». Отметим только, что благодаря признанию культуры, человека и даже животного вообще микрокосмом внутренняя тождественность культур выступает как особенное проявление всеобщего принципа единства всякого индивидуального развития: «Каждое значительное личное существование с внутренней необходимостью повторяет все фазы той культуры, к которой он принадлежит... Каждый из нас, людей Запада, в своем детстве еще раз переживает всю готику, свои соборы, рыцарские сказки и героические сказания… Каждый юный грек переживал свою гомеровскую эпоху и свой Марафон… Когда Гете создавал план своего пра-Фауста, он был Парсифалем. Когда он закончил первую часть, он был Гамлетом. И только во второй части он стал космополитом XIX века, понимавшим Байрона»[63]. Для самого Шпенглера данный уровень картины истории выступает как самый важный, и даже свое «коперниканское открытие» он в том и видит, что предложил «новую систему, согласно которой не только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай, Египет, арабская культура и культура майя рассматриваются как меняющиеся проявления *единой*, находящейся в центре всего жизни, и ни одно из них не занимает преимущественного положения»[64]. Здесь третий, локально-цивилизационный уровень картины истории сливается с четвертым, онтологическим, который у Шпенглера соответствует «перводушевности».

На этом уровне культуры перестают быть непрозрачными друг для друга. Это недоступно эмпирической проверке. Но такая взаимосвязь через «центр бытия» не обосновывает и исторического процесса. Нет ли у Шпенглера представления о *верифицируемом* взаимопознании культур? Оказывается, есть.

---

[62] *Spengler O*. Der Untergang des Abendlandes. T. 1. S. 285.
[63] *Шпенглер О*. Закат Европы … С. 117.
[64] Там же. С. 16.

Прежде всего он постулирует возможность для фаустовской культуры познавать другие. В особенности он не верит в то, что, познавая *античность*, мы ничего не познаем. В отличие от всех прочих культур античный мир предстает его глазам как «развитие, полностью параллельное нашему западноевропейскому… неизменное alter ego нашей действительности»[65]. Характер связи между философией, наукой и практической деятельностью в античности таков же, как в фаустовской культуре (не цивилизации).

Порой ему самому кажется «странным» этот параллелизм и влечение фаустовской культуры к античной, «которую она одну из всех понимала»[66], и он объясняет все это схождением противоположности, но и «общностью сокровеннейших глубин существования»[67]. В основном эта общность проявляется в наличии в обеих культурах типа активно действующей, самосознающей личности. В архиве Шпенглера сохранилось письмо к нему Г. Люффта от 24 июня 1920 г., который доказывает, что в римскую эпоху, как это видно по дошедшим до нас портретным бюстам ее деятелей и по интенсивности ее политически-правовой жизни, индивидуальность была ярко развита[68].

К сожалению, неизвестно, что Шпенглер ответил на эту критику, опирающуюся на столь близкие ему самому приемы. Во всяком случае, и различие в интенсивности самосознания, и неодинаковая развитость временной стороны восприятия действительности (Шпенглер доходит до утверждения, что даже слово «намять» к античному человеку будто бы неприменимо[69]) вполне допускают интерпретацию единой западной культуры в более широком смысле, включающей аполлоновскую и фаустовскую. В древнем же мире Шпенглер не находит ничего сопоставимого с основными чертами аполлоновской культуры, «за одним многозначительным исключением: ранневедийской эпохи Индии»[70].

Намечаемая таким образом общность индийской, аполлоновской и фаустовской культур на втором (морфологическом) уровне шпенглеровской картины истории находит свое выражение в различно реализуемом прафеномене обостренного чувства свободы и личности, а на третьем и четвертом — в связи их «почвы» и «души». Связь эта реализуется в какой-то мере в их лингвистическом родстве, но особенно в географической преемственности их ареалов. Хотя перечисленные три культуры с развитым в них принципом свободы образуют в системе Шпенглера ощутимое единство, он противополагал друг другу и их. С. Л. Франк обоснованно возражал Шпенглеру, что не только у Августина (IV—V вв.) находим «фаустовское», основанное на жажде свободы томление духа по бесконечности, но «уже древний Гераклит полон этого «фаустовского» духа»[71]. Шпенглер выводит этот дух или принцип свободы далеко за пределы новоевропейской культуры уже тем, что объявляет его носителем Пелагия, современника и противника Августина, поскольку Пелагий расширял сферу свободы человеческой воли почти до безграничности[72]. «*Отважиться на свободу воли* (frei wollen zu dürfen) — это, в глубочайшем основании, есть единственный дар, вымаливаемый фаустовской душой от ее “материнской почвы”, северной Евразии, унаследованный в виде «склонности к бесконечному, дремавшей в недрах северных стран”»[73]. Поскольку во времена Шпенглера «северную Евразию» часто считали прародиной индоевропейцев, ему естественно было принять, что этот «инстинкт свободы» выразился в мифологическом плане в общей черте, невозможности изображения или телесного представления, присущей и богам древних германцев, и «ведийским богам Индии… Эта невозможность заключает в себе возведение

[65] Там же. С. 25.
[66] Там же. С. 86.
[67] Там же. С. 85.
[68] *Spengler O*. Briefe, 1913—1936. S. 166.
[69] *Шпенглер О*. Закат Европы. Т. 1. С. 7.
[70] Там же. С. 138. Ср.: *Spengler O*. Der Untergang des Abendlandes. Bd. 2. S. 30.
[71] Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 43.
[72] *Spengler O*. Der Untergang des Abendlandes. Bd. 2. S. 43.
[73] *Шпенглер О*. Закат Европы. Т. 1. С. 188.

вечного пространства в наивысший символ»[74], причем вечность актуализируется в стремлении освободиться от всех ограничений, налагаемых на творчество и индивидуальность.

Протогреческая культура не такова, но Шпенглер сам уже открывает путь к уразумению того, каким образом она и ее боги утратили упомянутый символизм пространства и «отелеснились»: а именно, тогда же, когда в евразийских степях индогерманцы в узком смысле развивали этот символизм, протогреки попали в орбиту влияния мощных ближневосточных цивилизаций. Так, Крит, исконно эллинский по языку, непосредственно вошел, по Шпенглеру, в сферу египетской культуры. Однако и фаустовской, и аполлоновской культурам суждено было вкусить не только сладкий, но и горький плод свободы: для фаустовской таким горьким плодом стало одиночество, служащее ее наиболее универсальным символом в ее поздней фазе; для аполлоновской — возобладавший в ней в конце концов, тоже на *ее* поздней фазе, «принцип раздробления произведений искусства и жизненных форм»[75]. Двигаясь в рамках этой интерпретации, мы должны вслед за Шпенглером признать особое значение «хилиастической» даты «2000 год» как верхней грани группы культур, интегрируемых ценностями свободы; и если нижняя грань для той же группы фиксируется в индоевропейских этносах периода заселения ими Индии и Греции, то мы сейчас, находясь у верхней грани, стоим не просто на пороге нового столетия, но и на пороге очередного цикла, идущего на смену предыдущему циклу, который охватил трехтысячелетний хронологический отрезок. И наша задача — осознать результаты этого пройденного пути, а также возможности наметить его продолжение.

Идея относительно трехтысячелетних циклов в истории человечества, в течение каждого из которых реализуется глобальная система ценностей, опирается на определенную традицию, представленную как в русской, так и в немецкой мысли. Что касается первой, то можно вспомнить Б. Л. Пастернака («Спасибо, спасибо трем тысячам лет, в трудах без разгиба оставившим свет»), а из немецкой философско-поэтической традиции здесь вспоминается Гете, и прежде всего стихотворение из «Западно-восточного дивана», посвященное единству европейской культуры при всей множественности слагающих ее культур:

Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib in Dunkeln unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben[76].

Зависимость Шпенглера от гетевской концепции «духовных эпох», Geistesepochen, уже обсуждалась[77]. Мотив трехтысячелетия возникает у Гете также и в оценках брака Елены с Фаустом, которых ведь разделяет именно этот срок, и еще (о точности до одного столетия здесь говорить не приходится) в связи с промежутком от падения Трои до осады Миссолонги (место смерти Байрона), т. е. от первого общего проявления эллинского самосознания через выражение, которое это же самосознание нашло в ходе своей эволюции в рамках античной «свободы не для всех», затем через средневековое углубление идеи свободы в различных аспектах (рыцарство, христианская «свобода через познание истины», вольные города, дискуссии о свободе воли и т. д.), через ренессансное приятие той же идеи с сознательной опорой на ее античные корни; далее через

[74] Там же. С. 190.
[75] Там же. С. 208.
[76] Буквальный перевод: «Кто не умеет дать себе сознательный отчет за три тысячи лет, пусть останется во тьме, не поняв [их] смысла; пусть [ограничится одним лишь] повседневным существованием». Гете обращается к той же теме в связи с идеей вечного возвращения («Zum ersten mal mein Herz ergiesst / Sich nach dreitausend Jahren wieder», букв.: «Впервые после трехтысячелетнего срока мое сердце изливает себя»).
[77] *Jacobskötter L*. Goethes Faust in Lichte des Kulturp filosophie Spenglers. B., 1924. S. 2, 17.

обогащение идеи свободы социальными оттенками и идеалами просветительской, революционной и национально-освободительной борьбы; и, наконец, до возвращения этой идеи в Грецию, чему Гете придавал символическое значение (см. об этом его письмо к В. Гумбольдту от 22 октября 1826 г. с определением трехтысячелетия как «полноты времен»). Мы уже видели, что в интерпретации Шпенглера Гете периода написания второй части «Фауста» стал «космополитом XIX в., понимавшим Байрона».

Различая чисто этнографическую и «высшую», или «духовную», историю, Шпенглер неоднократно пишет и о «6000 лет духовной истории человечества». Это позволяет ему рассмотреть судьбы Европы в еще более обширном историософском контексте. Он пытается выделить[78], помимо истекающего аполлоно-фаустовского и проблематичного наступающего трехтысячелетия, еще одни, «позапрошлый» глобальный период (globale Zeitangabe), истекший тогда же, когда начинался аполлоно-фаустовский цикл. Последние века этого периода, т. е. века перед 1000 г. до н. э., являются для Шпенглера приблизительно тем же, чем для К. Ясперса его «осевое время»: это века, когда человечество вошло во всемирно-исторический процесс; это гомеровское и ведическое время, этап первичной кристаллизации ценностных основ великих культур Старого Света, от античной и иранской до китайской.

Начало же «высшего», т. е. исторического, человечества, по Шпенглеру, — это V—IV тысячелетие до н. э., и любопытно, что из той же датировки исходит А. Тойнби, по крайней мере в начале своей работы над «Исследованием истории», когда влияние Шпенглера на него было наибольшим[79]. При всех условиях та эпоха должна тоже считаться очень важной и «осевой». С точки зрения истории культуры это был конец неолита (в Европе) или время, непосредственно примыкающее к этому концу (на Ближнем Востоке). Это же был период зарождения древнейших классовых обществ и государств. Для шпенглеровского подхода с позиции выделения ведущих ценностных принципов наиболее существенно формирование в этот период шумерских и протосемитских этносов с их тенденцией к иерархической фиксации места каждого индивидуума в жизни «целого» и к обоснованию этой фиксации на незыблемых, данных небом законах. Стержневыми для группы культур, основанных на этих принципах и соответственно еще чуждых сознанию свободы, служат культуры вавилонская и египетская. В статье «Древняя Азия» Шпенглер постулирует их совместное происхождение от какого-то южного (аравийского?) предшественника в IV тысячелетии до нашей эры или несколько ранее[80].

Заметим здесь, что как раз в рамках подхода Шпенглера напрашивается типологическая аналогия между достижениями «законнического» трехтысячелетия в приручении животных и в «функционализации», в сущности, тоже приручении человека. Но в строгом смысле такой аналогии в сформулированном виде мне у Шпенглера не удалось обнаружить. Таким образом, этот вопрос следует оставить открытым.

Второе важное исключение — конь, который «был приручен гораздо позднее, и в основе этого приручения лежала совершенно иная, воинская идея»[81]. Далее коня с этой «воинской идеей» как символом активности, определенной неуживчивости, в то же время вольнолюбия (для себя), исследовательской установки и т. д. Шпенглер возводит в аллегорию как бы фаустовской культуры в целом. Конечно, он знает, что лошадь была приручена задолго до описываемых у него зачатков этой культуры хотя бы в виде ранней готики или появления феодальной знати. Но тем более важно, что архетип коня связывает у него воедино всю группу культур «аполлоно-фаустовского» трехтысячелетия.

Выделение магической культуры, которое Шпенглер считал одним из своих главных открытий, в дальнейшем не нашло признания за пределами узкого круга

---

[78] *Spengler O*. Zur Weltgeschichte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends // Reden und Aufsatze. München, 1937. S. 158—291.
[79] *Toynbee A. J*. Op. cit. P. 174.
[80] Ср.: *Spengler O*. Der Untergang des Abendlanses. Bd. 2. S. 40, 344.
[81] *Spengler O*. Reden und Aufsatze. München, 1951. S. 235.

шпенглерианцев и скорее всего должно рассматриваться как пример произвольной конструкции с фиксацией псевдообъекта. Здесь же надо рассмотреть функцию, которую этот псевдообъект выполняет в историософии Шпенглера. Он пишет, что Египет и Вавилон оставили магическую культуру в наследие дальнейшим векам: это противоречит центральной догме взаимоизолированности, однако, несмотря на нее, Шпенглер доказывает «халдейское» происхождение магической культуры[82]. Эта последняя имеет немало особых свойств. Она, например, не переходит в цивилизацию, да и трудно или даже страшно представить себе, какой была бы эта «застойно-магическая цивилизация». Наследие же магической культуры важно в схеме Шпенглера тем, что оно цементирует две группы культурных типов, архаическую (египетско-вавилонскую) и аполлоно-фаустовскую, в стержневой и основной для Шпенглера ствол всемирно-исторического процесса. Еще важнее, что магическая культура дает реальный образец выхода этических и культурных ценностей за пределы одного культурного типа. Шпенглер, отрицая как целое такой выход, все же признавал его для фаустовской культуры в виде распространения ее наук, быта и т. д. на весь круг земель, да и в связи с самой познаваемостью всех культур для фаустовской души. По-видимому, нечто подобное он признавал и для славянской цивилизации. Однако прецедент для самой такой возможности выхода культуры вовне создан в его схеме магической культурой и в особенности ее центральным моментом, христианством.

Пытаясь экстраполировать концепцию трехтысячелетнего ритма на предысторию, Шпенглер обращается к другим, наиболее архаичным системам ценностей, допуская, например, что в эпоху, непосредственно предшествовавшую архаической, возник в рамках жреческого руководства первобытными обществами некоторый вид знания (например, о природе и технического), отличный от науки в основном число количественно[83]. Наиболее подробно он пишет об этом применительно к Австралии[84]. Но, учитывая современные данные о сроках заселения этого континента, его датировку институализации ценностей знания (и веры, умения и т. д.) надо считать слишком поздней. Скорее в это трехтысячелетие, непосредственно предшествовавшее архаике, ведущую роль играли и впервые были институализованы, видимо, ценности уже иного плана. Если (следуя схеме Шпенглера) то был период открытия и распространения земледелия (подобно тому, как архаика — периодом скотоводства), то одновременно на первый план выдвигались ценностные механизмы, способствовавшие устойчивости земледельческих поселений и носившие этически-позднеродовой характер: например, связанные с формированием фратрий или патрилокальности. Соответствующие ценности и формы общежития могли, как это представлял себе Ч. Перри[85], возникнув где-то в Средиземноморье или в прилегающих регионах, распространиться затем по всему миру. Формирование же системы ценностей знания относится к более раннему времени, скорее всего к началу интенсивного расселения человека по Евразии после конца последнего оледенения, к 13—10 тысячелетиям до н. э. Мифы о возникновении знания тесно переплетены с мифами о потопе как наказания за лжеименное знание, и здесь присутствует какое-то воспоминание о плювиальных эпохах, синхронных с оледенениями там, куда последние не дошли. С другой стороны, мифы о победе земледелия над скотоводством (убийство Авеля) впоследствии наложились на мифы о происхождении знания, так что мы еще находимся только в самом начале распутывания всего этого клубка. Но и в этом наследие Шпенглера с его многоуровневым подходом и принципиально нередукционистским аппаратом может еще оказать известную помощь.

Политика, история, национальный вопрос, интерпретируемый как проблема культурологии, — все эти стороны тесно переплетены в историософии Шпенглера, теснее,

---

[82] *Spengler O*. Der Untergang des Abendlandes Bd. 2. S. 211, 489.
[83] *Spengler O*. Zur Weltgeschichte… S. 241.
[84] *Шпенглер О*. Закат Европы. Т. 1. С. 65.
[85] *Perry C*. The Children of Sun. L., 1923.

чем в какой-либо из современных ей историко-культурных схем. Стремясь преодолеть европоцентризм и имея в этом отношении несомненные заслуги, он в последние годы жизни делал уступки национализму, говоря об угрозе нашествия «цветных» народов на Европу[86]. Однако расистом он не был никогда. Вспомним, помимо его теоретических рассуждений на эту тему, и только что приведенные идеи о достижении глубокого знания «первобытными» народами; или тот сарказм, с которым он говорит в «Человеке и технике» о прогрессе, достигаемом якобы только белыми народами; или те страницы, где он с восхищением говорит об огромных достижениях народов «низших» рас и с возмущением об истреблении их культуры «просвещенными» колонизаторами[87].

Читая Шпенглера, надо иметь в виду трагичную для Германии (и не только для нее) обстановку тех лет, когда он писал. Не только национальный, но и социальный вопрос нередко формулировался демагогически. Например, мы можем удивляться тому рассмотрению «империализма» как совершенно нормального явления, той в отдельных случаях даже его апологетикой, какая проступает у Шпенглера. Но не будем забывать, что сам этот термин нацисты использовали как жупел, и, например, Леерс в своих нападках на Шпенглера призывал «выбирать между крупнобуржуазным реакционным империализмом и народным национал-социализмом»[88]. Говорить об империализме без такого рода фразеологии, и в еще большей мере говорить о большевизме, признавая за ним хотя бы какое-то будущее, значило бросать вызов чрезвычайно агрессивному и опасному противнику, притом ставшему таковым задолго до января 1933 г.

Мы видели, что в русской теме у Шпенглера немало противоречий; неясно в конечном счете, как он представлял себе будущую Россию, имеющую развить из себя ряд этносов. Но даже критические замечания Шпенглера в адрес прошлой и современной ему России мы сейчас читаем уже по-другому, нежели тогда, когда они только что появлялись и воспринимались здесь как посягательство на нечто неприкосновенное. Шпенглер во многом ошибался, но нельзя отрицать глубины и искренности его интереса к России.

.В этом отношении он продолжил традиции немецкой русистики, заложенные такими знатоками русских летописей, как А. Л. Шлёцер и Г. Ф. Миллер, автором первой монографии по русской общине А Гакстгаузеном и др. И как Россия смотрела на Запад, по выражению Блока, «и с ненавистью и с любовью», так же и у Шпенглера было сложное отношение «в обратную сторону»: только о «ненависти» здесь было бы говорить слишком сильно, но изрядная доля пренебрежения в духе бессмертного Гуго Пекторалиса иногда просматривается. И все же преобладает искренняя симпатия, а иногда, быть может, и преувеличенные надежды. Возникает даже мысль: не возмущался ли Шпенглер иногда русскими недостатками именно потому, что они уводили в его глазах образ России куда-то в сторону от предназначенной ей роли основательницы новой культуры? А с другой стороны, не пугала ли его самого иногда эта роль? Пожалуй, Данилевский превосходит Шпенглера не только тем, что более четко выделяет основную ячейку своего исследования, «культурно-исторический тип» (у Шпенглера нет ни этого, ни вообще однозначного термина для его «восьмерки», см. сноску 45), но и тем, что гораздо гибче представляет упомянутое предназначение. Н. Н. Страхов в предисловии к книге Данилевского очень удачно резюмировал его взгляд: «Славяне не предназначены обновить весь мир, найти для всего человечества решение исторической задачи; они суть только особый культурно-исторический тип, рядом с которым может иметь место существование и развитие других типов. Вот решение, разом устраняющее многие затруднения, полагающее предел иным несбыточным мечтаниям и сводящее нас на твердую почву действительности».

При всем неповторимом своеобразии стиля Шпенглера и оригинальности многих

---

[86] Впрочем, здесь играли роль разнообразные мотивы, например, желание предотвратить оказавшийся затем действительно столь угрожающим германо-японский союз.

[87] *Spengler O*. Der Untergang des Abendlandes. Bd. 2. S. 51—52.

[88] *Leers J.* Spenglers weltpolitisches System… 1934. S. 46.

его идей некоторая журналистская безапелляционность подчас отрывает его от действительности. Сознавая своеобразие России, он подчас может одной или несколькими фразами перечеркнуть ее глубочайшее внутреннее родство с остальной Европой. Или, например, он вполне может заявить, забыв об «Истории животных» Аристотеля и обо всей алкмеоновской традиции античной медицины, что «грек так же мало интересовался устройством своего организма, как и истоками Нила»[89]. Однако масштаб труда Шпенглера вполне допускает такой способ выправления опрометчивых суждений, как комментированное переиздание. Историку же такое переиздание даст в руки образец того, как делать живым колоссальный материал, лежащий подчас мертвым грузом, и приводить его в движение путем внутренних и внешних противопоставлений. И пусть эти сопоставления у Шпенглера всегда смелы, но далеко не всегда правомерны: сами его заблуждения в конечном счете принесут не меньше пользы, чем его находки.

[89] *Шпенглер О*. Закат Европы. Т. 1. С. 273.