СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА

УДК 316.7

Н.А. Хренов
Москва

ИЗ ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ НАУКИ О КУЛЬТУРЕ: ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР КАК ПРЕДШЕСТВЕННИК ПИТИРИМА СОРОКИНА

Цитирование: Хренов Н.А. Из истории становления науки о культуре: Освальд Шпенглер как предшественник Питирима Сорокина // Наследие. 2019, № 2(15). – С.9–35.

DOI: <https://doi.org/10.31119/hrtg.2019.2.1>

Citation: Hrenov N.A. Iz istorii stanovleniya nauki o kul'ture: Osval'd SHpengler kak predshestvennik Pitirima Sorokina [From the history of the formation of the science of culture: Oswald Spengler as the predecessor of Pitirim Sorokin] // Nasledie [Heritage] 2019, No. 2 (15). – pp.9–35.

DOI: <https://doi.org/10.31119/hrtg.2019.2.1>

В начале XXI в. проблема культурной идентичности России продолжает быть столь же актуальной, как это было столетие тому назад. Каждый раз, когда вопрос о судьбе России начинал обсуждаться, в поле внимания участников дискуссии оказывались отношения между Россией и Западом. Это имеет объяснение. Ведь после реформ Петра I Запад начал активно воздействовать на изменения в культурной идентичности русских. Только вот

было ли это воздействие определяющим? Уже в XIX в. такое воздействие начало наталкиваться на сопротивление. Многие свидетельствуют о том, что с этого времени в русской культуре начало активизироваться гораздо более древнее византийское и даже восточное ядро. Это обстоятельство позволяло даже утверждать, что возникающая на Западе доктрина мыслителей-эмигрантов, известных как «евразийцы», точнее выражает суть русской культуры. В данной статье предпринята попытка увидеть процессы резких изменений в культурной идентичности русских и участие в этих процессах Запада и Востока глазами одного из самых известных мыслителей Германии – О. Шпенглера. Тот факт, что О. Шпенглер постоянно размышлял о России и ее исторической судьбе, но так и не пришел к окончательному мнению, о многом свидетельствует. Не может не обратить на себя внимание в наследии О. Шпенглера и то, что сегодня становится уже реальностью, а именно реализация евразийского проекта. Шпенглеровская концепция культуры интересна нам, кроме всего прочего, еще и тем, что она занимает важное место в истории становления той научной парадигмы, у истоков которой стоял Н. Данилевский, а продолжил ее П. Сорокин.

Ключевые слова: культура, русская культура, О. Шпенглер, Н. Данилевский, П. Сорокин.

Hrenov N.A. From the history of the formation of the science of culture: Oswald Spengler as the predecessor of Pitirim Sorokin

At the beginning of the 21st century the problem of Russia's cultural identity continues to be as relevant as it was a century ago. Every time the issue of Russia's fate is in the scope of discussion there emerges the relation between Russia and West. It has its own explanation. After the reforms of Peter the First West actively began to influence changes in the cultural identity of the Russians. But this impact was decisive. As early as the 19th century such influence has begun to be resistant. Much indicates that since that time the ancient Byzantine and even Eastern core begin to revive in the Russian culture. This circumstance allowed even to claim that the doctrine of the thinkers – emigrants known in West as «Eurasians» - more precisely expresses the essence of the Russian culture. This article attempts to deal with the processes of dramatic changes in the cultural identity of the Russians and participation in them of West and East by the opinion of one of the German's famous thinkers O. Spengler. O. Spengler often reflected on Russia's historical fate, but yet didn't come to the final conclusion. We cannot but pay attention to the O. Spengler's legacy and the fact that today the implementation of the Eurasian project is becoming the reality. Among other things the Spengler's concept of culture is interesting to us because it occupies important place in the history of the formation of that scientific paradigm, which was originated by N. Danilevsky and continued by P. Sorokin.

Key words: culture, Russian culture, O. Spengler, N. Danilevsky, P. Sorokin.

Освальд Шпенглер представляет науку в ее немецком варианте, и казалось бы, какое отношение он имеет к обсуждению вопросов, касающихся русского самосознания и русской культуры. На этот вопрос можно ответить сразу же, не испытывая сомнений. Шпенглер имеет ко всему этому прямое отношение, а кроме того, он предшествует той фундаментальной концепции социодинамики П. Сорокина, которая является колоссальным вкладом отечественного ученого в мировую науку. Он продолжает ту логику, которая определяет становление специфической научной парадигмы, а она является культурологической парадигмой. Его предшественником

был русский ученый Н. Данилевский. К русской культуре и русской науке Шпенглер, стало быть, имеет отношение, может быть, даже в большей степени, чем кто-либо другой из зарубежных мыслителей. Дело тут не только в том, что на страницах его сочинений и, в частности, его основного труда – книги «Закат Европы» – упоминается Россия, и не в том, что он высказывается о России и даже, в чем его часто упрекают, подхватывает идеи, существующие в русской науке до появления его шумного философского бестселлера.

Дело в том, что Шпенглер разрушил фундамент того, что определяло до появления его книги научные представления о мировой истории, ее, если выражаться с помощью терминологии самого Шпенглера, морфологии, а именно принцип европоцентризма, в свете которого до появления книги Шпенглера воспринималась история вообще. Не случайно многие пишущие о Шпенглере часто называют его Коперником в истории. Почему? Да потому, что до Шпенглера западные историки и философы успели выстроить такое строение мировой истории, в центре которого оказалась не Европа (Шпенглер не отождествляет Европу с Западом и вообще выступает против использования понятия «Европа», хоть оно и присутствует в названии), а Запад. Запад представал не одной из многих культур, а чем-то вроде лаборатории по производству общечеловеческих ценностей, которые должны усваивать и разделять все остальные народы, которые, с точки зрения идеологов Запада, в своем развитии от Запада, как правило, отстают.

Понятно, что уже данное положение имеет прямое отношение к России. У Шпенглера перестают работать такие основополагающие для западной философии истории понятия, как «мировая история», «общечеловеческие ценности», «прогресс», «Европа» и т.д. С точки зрения Шпенглера, это что-то вроде симулякров Ж. Бодрийяра, ведь в реальности они не существуют. Согласно Шпенглеру, история – это только история нескольких великих культур, каждая из которых имеет свою особую историю и представляет из себя нечто вроде гештальта. Каждой из этих культур нет необходимости вращаться вокруг Запада как солнца, как это принято считать. Каждая из них имеет свое собственное солнце, печать которого определяет все: науку, искусство, ментальность, восприятие пространства и времени, архитектуру, книгопечатание, использование технологий и т.д. Это Шпенглер называет ключевым словом – «прасимвол». В египетской и античной культуре существуют свои прасимволы, как в западной культуре существует свой прасимвол. Согласно Шпенглеру, такой прасимвол есть и в русской культуре.

Итак, Шпенглер предлагает новую морфологию истории, и она выглядит исключительно плюралистичной. Но мысль Шпенглера этой констатацией плюралистичности морфологии мировой истории не заканчивается. Она лишь подводит к еще более парадоксальному и неожиданному выводу, а именно: каждая из замкнутых в себе культур проходит несколько стадий и фаз – от рождения до смерти. Когда-то такие фазы проходили ныне уже не существующие великие культуры, например египетская и античная. Их история свидетельствует, что они достигли своего «заката», не имея возможности его избежать, потому что, как выражается Шпенглер, это судьба.

Выделяя финальную фазу в истории культуры, Шпенглер пытается описать все ее признаки. Пожалуй, главным признаком будет ослабление творческой энергии, пи-

тавшей движение культуры, ее жизнь. Все останавливается и мертво. На этой фазе город поглощает деревню, а с деревней, с землей связана цветущая фаза культуры, кульминация в ее развитии. Шпенглер, конечно, не зря углубляется в характеристику закатной фазы культуры, называя ее цивилизацией. Ведь эта самая цивилизация и есть судьба культуры, от которой не уйти.

Сопоставляя разные культуры, в особенности на той фазе, которую Шпенглер называет цивилизацией, он утверждает, что, собственно, Запад именно в такой фазе давно уже и пребывает. Во всяком случае, на протяжении всего XIX в. Может быть, такой вывод и сделал книгу Шпенглера настоящей сенсацией. Но вот ведь что любопытно. Именно эту идею, которая отныне будет считаться шпенглеровской, уже высказывали приблизительно чуть меньше столетия тому назад. Высказывали в России. В частности, славянофилы. В данном случае мы подходим к ответу на вопрос, на который, разумеется, приходится отвечать, а именно: нужно или не нужно сегодня продолжать размышлять о Шпенглере? Нужно потому, что, как сформулировал Б. Вышеславцев, «основная идея Шпенглера есть центральная мысль и глубочайшее переживание русской философии» [Вышеславцев, 2007, с.952]. Сказано сильно, но сказано справедливо.

Как же это утверждение Б. Вышеславцев расшифровывает? А так. Называя И. Киреевского, Н. Данилевского, К. Леонтьева, В. Соловьева, Н. Бердяева, вообще славянофилов, да еще и Льва Толстого с Ф. Достоевским, он утверждает, что все эти мыслители уже ощущали этот переход Запада к безбожной, механической и мещанской цивилизации. Что касается Шпенглера, то он только вернул к этой рефлексии и нашел для всех этих процессов удачное понятие – цивилизация. Получается, что Шпенглер лишь повторил то, что в России давно ощущали. Но все эти выводы Шпенглер делает применительно к Западу, да ведь и книга у него написана ради этой цели – разгадать и объяснить, что за эпоху переживает Запад в начавшейся новой истории.

Все так. Информацию о переживаемой эпохе и судьбе Запада мы от Шпенглера получили. А что же может дать его книга для понимания России, для понимания того пути, по которому она идет уже много столетий? Какова судьба этой культуры? Прозрел ли Шпенглер «русский путь»? Что же, Россию ждет та же судьба, что и Запад, раз она с Петра Великого себя ощущает прозападной страной, или же у нее разворачивается самостоятельная история и имеет место своя неповторимая биография? Да и вообще, спустя столетие нельзя ли поставить вопрос: в чем Шпенглер действительно оказался пророком, а в чем он ошибся? Может быть, выдвинутые им идеи сегодня имеют уже чисто исторический интерес. Ведь упрекал же его Б. Вышеславцев за то, что он выстроил свою морфологию, основываясь лишь на охватившем Германию после Первой мировой войны пессимизме, и совершенно не заметил пробуждение западного духа. Уже мировая война, утверждал Б. Вышеславцев, демонстрировала не только цивилизационное варварство, но и культурный героизм.

После Первой мировой войны на Западе имел место не только упадок духа, но и его пробуждение. Европа, утверждает философ, переживает мощное мистическое и религиозное пробуждение, а оно в схему Шпенглера не укладывается [Вышеславцев, 2007, с.955]. Вот только это пробуждение, как это спустя десятилетия будет очевидным, развернулось в формах национал-социализма, приведя к мировой

катастрофе и, собственно, к цивилизационному варварству. Лучше бы было, чтобы такого пробуждения западного духа в его немецком варианте не было.

Какие выводы можно сделать из этой «подрывной» деятельности Шпенглера в отношении Запада применительно к русской культуре, раз в центре данного издания – обсуждение вопросов, связанных с русским самосознанием? Дело в том, что до определенного времени становление русского самосознания развертывалось в границах европоцентристской модели. Дискурс, вызванный к жизни западными философами истории, определял и представление русских о месте России в мировой истории. Русские дворяне в XVIII в. «прописали» Россию на Западе, и для них Запад оказался родным и близким. В XVIII в. Россия еще не ставила вопросов о своей самостоятельности по отношению к Западу. Казалось, этот вопрос был уже неактуальным, т.е. решенным. Его решил еще Петр Великий.

Рефлексия на эту тему становится актуальной лишь для русского XIX в., т.е. в период, когда вступление Запада в эпоху цивилизации уже давно давало о себе знать. Почему же в России XIX в. возникли проблемы, которых в XVIII в. не было? Да потому, что история становления русского самосознания, или, как выражается С. Франк, «русского мировоззрения», в XIX в. входит в очень судьбоносный период. Совсем не в тот период, который Шпенглер описывает применительно к Западу. По Шпенглеру получается, что если у Запада все уже позади, то у России еще все впереди. Она только подходит к своей цветущей сложности, к своему культурному ренессансу.

Приведем в связи с этим прогноз Шпенглера, касающийся непосредственно России. Так, он предсказывал «предстоящую великую русскую эпоху» [Тиме, 2010, с.619]. Эта эпоха должна наступить после того, как Германия утратит в мире ведущую позицию. В своей переписке, в которой обсуждался вопрос о Достоевском, он в 1915 г. пишет: «В нем (Достоевском. – Н. Х.) знакомишься с новой народностью (“Россия” – неподходящее слово для обозначения этого), которая созревает в земле за Москвой и в следующем тысячелетии, когда великое время для нас, немцев, пройдет, создаст новую культуру с самих азов, как мы около 1 000 года начинали с романского стиля, миннезанга и примитивной живописи то новое, что теперь вянет и последнюю стадию которого мы, немцы, сегодня инаугурируем. Все это я нахожу в Достоевском» [Тиме, 2010, с.619].

В XIX в. впервые выясняется, что, продолжая оставаться прилежной ученицей Запада и представляя прозападной страной, Россия начинает обнаруживать свою самостоятельность по отношению к Западу и даже открыто об этом заявляет, что, собственно, и было сделано в известной книге Н. Данилевского «Россия и Запад». Почему? Видимо, еще и потому, что ритмы столь динамичной западной культуры оказались для России неудобны. Ведь Россия как самостоятельная культура (а именно обсуждение этого вопроса и оказывается весьма актуальным для XIX в.) начала открывать свою самостоятельность не только постигая идеи западных мыслителей Просвещения, т.е., выражаясь языком Ю. Хабермаса, мыслителей модерна. Она обнаружила, что ей все же ближе те идеи, которые западный модерн отвергал, а именно идеи романтиков.

Может быть, определяющим в расхождении между романтиками и модернистами оказалось неодинаковое отношение к Средневековью. Для русских славяно-

«Наследие» № 2 (15) (2019)

филов неприятие касалось скорее Петра Великого и его реформ, а не средних веков. Для модернистов средние века предстали, выражаясь языком Н. Бердяева, «ночной эпохой», тогда как для русских славянофилов они означали что-то вроде «золотого века». И не случайно, ведь что такое славянофильство в России, как не усвоение идей философии романтизма, в частности идей Шеллинга, который русскому человеку стал милее, нежели апостол философии модерна Гегель.

Можно сколь угодно критиковать славянофилов, но именно в этой среде зарождалась русская философия и, что для нас особенно важно, такое направление в философии, как философия истории. Эта самая философия истории в ее русском варианте оказалась в XIX в. определенным «социальным заказом». Именно эта философия должна была обосновать и аргументировать самостоятельность России как еще одной великой культуры. В этом заключался ее практический смысл. Для России философия истории стала не отвлеченной системой академического толка, интересующей лишь некоторых мыслителей, а практической проблемой и, еще более точно, проблемой российского самосознания, как и проблемой культурной идентичности русских людей. Не случайно Н. Бердяев констатирует: «Философия истории, к которой обращается мысль нашей эпохи, должна с большим успехом разрабатываться в России. Философия истории всегда была основным интересом русской мысли, начиная с Чаадаева» [Бердяев, 1992, с.72].

Именно в XIX в. впервые по-настоящему был поставлен вопрос «Кто мы?», который уже в XX в. ставится не только применительно к России, но и, например, применительно к Америке. Ведь именно это имел в виду Д. Мережковский, когда писал, что идентичность русского человека пока оказывается открытым вопросом. Так, касаясь роли А. Пушкина в русской культуре, Д. Мережковский писал: «Если лицо завершающего гения есть по преимуществу лицо народа, то ни во Льве Толстом, ни в Достоевском мы еще не имеем такого русского лица. Слишком они еще сложны, страстны, мятежны. В нем нет последней тишины и ясности, того “благообразия”, которого уже столько веков бессознательно ищет народ в своем собственном и византийском искусстве, в старинных иконах своих святых и подвижников. И оба эти лица не прекрасны. Кажется, вообще у нас еще не было прекрасного народного и всемирного лица, такого, как, например, лицо Гомера, юноши Рафаэля, старика Леонардо» [Мережковский, 1995, с.68]. Эта мысль у Д. Мережковского высказывается и еще более определенно, предвосхищая шпенглеровское предсказание о будущем России: «Но, может быть, именно в том, что русский народ до сей поры не нашел еще лица своего, и заключается наша великая надежда, ибо не значит ли это, что мера его не в прошлом, не в Пушкине, даже не в Петре, а все еще в будущем, все еще в неведомом, в большем?» [Мережковский, 1995, с.69].

Что делать? России и до сих пор приходится задумываться о своей идентичности, это по-прежнему открытый вопрос. Так, предлагая возможную модель будущего мироустройства в России, возвращающую в ситуацию XVII в. (называя эту модель «Остров Россия») и освобождающую Россию как империю от многих своих территорий, ранее входивших в ее состав, В. Цымбурский, подхватывая некоторые идеи Шпенглера, пишет: «Сейчас перед нами выбор из возможных проектов будущего» [Цымбурский, 2007, с.32]. От этого выбора в новой ситуации зависит и новое понимание идентичности русских. Чего в ней будет больше – будущего, которое

в последние десятилетия после разочарования в социалистическом проекте заметно потускнело, или прошлого, например, средневекового, в которое звали еще славянофилы.

Иначе говоря, Шпенглер постепенно приходил к мысли, что у России все еще в будущем. Насчитывая восемь великих культур в истории, он в то же время пытался показать, что Россия будет девятой культурой. Однако окончательно эта мысль у него не получила определенности. Вот как об этом пишет В. Старостин: «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» [Старостин, 1991, с.56].

Б. Старостин попытался все же реконструировать то представление Шпенглера о России, к которому он двигался: «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» [Старостин, 1991, с.55].

И вот тут значимость идей Шпенглера для русских оказывается чрезвычайно существенной. Ведь суждение Д. Мережковского оказывается еще более значимым, если учесть выводы, к которым приходит Шпенглер. Раз европоцентризм в истории – симулякр, а Россия до сих пор обретала себя и понимала себя именно в духе европоцентризма, пытаясь адаптироваться к этому выработанному западными мыслителями дискурсу, то в новой ситуации ей ничего другого не остается, как понять себя как одну из великих культур. Действительно, если Россия есть такая же цивилизация или, если пользоваться терминологией Шпенглера, великая культура, как и все остальные, то рано или поздно ей пора понять, что это у нее за прасимвол, который придает целостность, или, опять же выражаясь языком Шпенглера, гештальт, этой культуре.

Вот именно это понимание необходимости выявления индивидуальной биографии культуры и приходит в России в XIX в. Но ведь именно эту мысль и обосновывает в своей книге Шпенглер, и именно поэтому его не зря некоторые воспринимают немецким славянофилом. В ситуации распада европоцентристской картины мира

вопрос о самостоятельности России обостряется. Она должна была понять себя, исходя уже не из тех «общечеловеческих» ценностей, которые производит Запад, не из того образа и дискурса, которые ей навязывает Запад, а из своей самости, из того, что в ней и только в ней творится и создается. Иначе говоря, из своего прасимвола.

Но выявить и объяснить эту свою самость оказывается совсем непростым делом, поскольку после реформ Петра, приблизившего Россию к Западу, Россия легкомысленно отрекалась от того, что до сих пор она сама создавала, прибегая к ассимиляции элементов «чужой» культуры. Именно этот процесс утраты собственного культурного кода и принятия чуждого ей направления в истории Шпенглер называет псевдоморфозом. Активно ассимилируя западные ценности, Россия забывает о своих восточных и, в частности, византийских корнях, которые, как утверждал в XIX в. еще К. Леонтьев, а в XX в. будет утверждать А. Тойнби, многое в русской культуре определяют.

Угадывая начавшийся в России поворот к Востоку уже в первых десятилетиях прошлого столетия, Н. Бердяев не считал это ошибкой, что и было им высказано во время обсуждения книги Шпенглера. Но для него поворот России от Запада к Востоку не означал окончательного разрешения проблемы. Уход к Востоку разворачивается, по его мнению, не навсегда. «То, что переживаем мы сейчас, должно окончательно вывести нас из замкнутого существования, – писал философ. – Пусть сейчас мы еще более отбрасываемся на Восток, но в конце этого процесса мы перестанем быть изолированным Востоком» [Бердяев, 1922, с.72]. Что касается книги Шпенглера, то она будет лишь способствовать большему осознанию идентичности России, самоопределению ее между Западом и Востоком. «Россия – посредница между Востоком и Западом. В ней сталкиваются два потока всемирной истории, восточной и западной. В России скрыта тайна, которую мы сами не можем вполне разгадать» [Бердяев, 1922, с.72]. Но этой разгадке во многом способствовала книга Шпенглера. Не случайно Н. Бердяев так высоко ее оценивает. Он пишет: «... Такие книги, как книга Шпенглера, не могут не волновать нас. Такие книги нам ближе, чем европейским людям. Это – нашего стиля книга» [Бердяев, 1922, с.72].

Очевидно, что вопрос о самоидентификации России в XIX в. неимоверно обострился. Судя по всему, это носилось в воздухе, и, видимо, если бы мысль о кризисе и «закате» Запада не высказал Шпенглер, то ее высказал бы непременно кто-то другой. Да, собственно, уже и высказал, высказал еще до Шпенглера. Не случайно П. Сорокин, который в XX в. будет продолжать шпенглеровскую парадигму в науке, констатирует: несмотря на то, что по своему стилю книга Шпенглера отличается от книги Н. Данилевского, все же «основные концептуальные положения Шпенглера сходны с положениями Данилевского во всех важнейших пунктах» [Сорокин, 2007, с.40].

Да, собственно, еще и Ф. Степун в статье, опубликованной в знаменитом сборнике «Освальд Шпенглер и Закат Европы», пишет: «Не нова и основная метафизическая мысль Шпенглера. Его убеждение, что души культур свершают каждая свой одинокий круг, кружат каждая над своею собственной смертью, не связанные друг с другом сквозным историческим процессом, не объединенные в единое человечество. Эту мысль еще в начале XVIII столетия высказывал и прочно обосновывал Вико, ее варьировал немецкий историк Рюккерт, передавший ее Данилевскому, кото-

рый в книге «Россия и Европа» теоретически очень близко подходит к Шпенглеру» [Степун, 1922, с.30].

Несомненно, идея Шпенглера, касающаяся европоцентризма как ложной идеи, подстегивала русских мыслителей к обсуждению судьбы России. Понятно, что вопрос об этой самой судьбе и культурной идентичности России в еще большей степени обострился после Русской революции 1917 г., которая, как бы к ней ни относиться сегодня, свидетельствовала, в том числе, и о том, что Россия преодолела свою зависимость от Запада и начала демонстрировать свой собственный путь в истории вопреки предназначенной и просчитанной Западом ее судьбе.

Исследователи, затрагивающие эту тему, отмечали обострившийся в связи с радикальными переменами вопрос о культурной самоидентификации России [Тиме, 2010, с.619]. Начиная с 1917 г. Россия отправляется в свободное плавание, движимая мессианским комплексом и убежденная в том, что она и в самом деле способна повести за собой весь остальной мир, как в том был убежден в XIX в. А. Хомяков, к свободе. Относительно свободы однако нельзя сказать, что это получилось. Но что касается свободы от западного давления, от образа, навязываемого России Западом, то эта мысль, конечно, справедлива. А ведь эта мысль о выходе России из системы европоцентризма, об обязательности и необходимости такого выхода, как, впрочем, и о недовольстве Запада, вызванном такой самодеятельностью России, была высказана еще в XIX в. все тем же Н. Данилевским, имя которого в связи со Шпенглером постоянно вспоминают. И вспоминают не случайно.

Трактат Н. Данилевского следует воспринимать в философском дискурсе, начало которого связано с именем А. Хомякова и вообще со славянофилами [Хренов, 2018, с.81]. Так, собственно, его всегда комментируют и оценивают. Тут есть смысл. Ведь философское наследие славянофилов следует воспринимать в русле философии истории. Но этот же новый проект философии истории в том ее варианте, что близок «философии жизни», предлагает и Шпенглер. «Шпенглер – пишет С. Франк, – набрасывает замысел философии культуры или философии истории, которая должна служить заменой отвлеченной онтологии, должна быть осуществлением истинной, проникающей в последние глубины жизни философии. Этот ценный замысел философии жизни в противоположность отвлеченной философии – замысел, в котором Шпенглер совпадает с рядом глубоких и плодотворных течений современной мысли (укажу на Ницше, Бергсона, Дильтея, Макса Шелера), – ставит своей задачей проникнуть в существо бытия истинно интуитивно, изнутри, через постижение глубочайшего онтологического значения категорий человеческой духовной жизни» [Франк, 1922, с.38].

Конечно, Шпенглер предлагает не только философию истории, но именно вариант философии истории в духе «философии жизни». Это обстоятельство позволяет точнее объяснить, откуда берет начало его идея. Сам Шпенглер признается, что на замысел книги повлияли Гете и Ницше. У Гете он взял метод, у Ницше – постановку вопросов [Шпенглер, 1993, с.126]. Но ведь именно Гете, как показал Г. Зиммель, и стоит у истоков «философии жизни» [Зиммель, 1996, с.158]. Для России эта философская проблематика становится перманентной, поскольку она вырастает из этого проблемного корня – отношений между Россией, жаждущей самостоятельности и имеющей на это право, как особая культура, с одной стороны, и Западом, который,

как утверждал Н. Данилевский, воспринимает Россию лишь в одном качестве, в утилитарной роли, т.е. как агента, с помощью которого можно было бы Западу проникать дальше на Восток и овладевать им.

Такое отношение Запада к России сохраняется до сих пор. Вот и В. Цымбурский, к которому мы еще вернемся в связи с идеями второго тома «Заката Европы», вынужден повторить эту установку: «Россия объявляется представительницей “мирового цивилизационного”, призванной либерализовать, демократизировать и стабилизировать центральноазиатские края, до которых “мировое цивилизационное” по геополитическим обстоятельствам затрудняется дотянуться» [Цымбурский, 2007, с.35].

Именно потому, что философия истории стала в России предпочитаемым направлением в философии России, Шпенглер, несмотря на его принадлежность к другой культуре, воспринимается активным участником обсуждения вопроса о судьбе русской культуры и культурной идентичности русских. Судьба же эта уникальна, ибо, находясь между Западом и Востоком, Россия успела вобрать в себя культурные коды и той, и другой суперцивилизации. Разумеется, Шпенглер этого вопроса не обходит, связывая судьбу России не столько с Западом, сколько с Востоком. А вот этот нюанс для рецепции книги Шпенглера в советской России весьма любопытен и даже, если судить о современной российской политике, актуален.

Тему «Шпенглер и Данилевский» не случайно постоянно вспоминают. Чтобы понять рецепцию книги Шпенглера, следует прибегнуть к выявлению рецепции Н. Данилевского. После выхода книги Шпенглера, которого упрекали в том, что он свои идеи заимствует у русского мыслителя (хотя это и не так, поскольку в Германии Н. Данилевский был издан уже после выхода книги Шпенглера), интерес возникает и к книге Н. Данилевского. Можно даже утверждать, что идеи Н. Данилевского после выхода книги Шпенглера стали более понятными. Это понятно, ведь в данном случае следует говорить о единой философской традиции, а также и о становлении на основе этой традиции рефлексии о культуре, которая со временем предстанет в целой научной дисциплине – науке о культуре.

Смысл книги Шпенглера состоит еще и в том, что он сделал более понятными идеи Н. Данилевского. Книга Шпенглера включила эти идеи в одну традицию, одну парадигму, которая будет иметь продолжение и в будущем столетии. То, что Н. Данилевский – важное звено в становлении этой парадигмы, будет уяснено только с появлением книги Шпенглера, да даже, наверное, еще позднее. Книга Шпенглера – это не только книга, по которой можно судить о том, что она оказывает влияние на мысль отечественных философов, когда они пытаются осмыслить процесс становления русского самосознания. По ней можно судить и о становлении культурологической рефлексии, возникшей еще в XVIII в., имеющей продолжение в XIX в. и трансформирующейся в XX в. в науку о культуре, представителем которой является П. Сорокин.

Сегодня трудно установить, действительно ли Шпенглер знал идеи Н. Данилевского. Как уже отмечалось, в Германии Н. Данилевский был издан уже после появления книги Шпенглера в 1918 г. Но ведь книги читаются, будучи еще не переведенными и не изданными, на других языках. Так что Шпенглер мог иметь информацию о самом главном, что есть у Н. Данилевского, а именно о существовании вместо ми-

ровой истории самостоятельных культурно-исторических типов, находящихся между собой в отнюдь не простых отношениях. По сути, то открытие, которое обычно приписывают Шпенглеру, было сделано в России на несколько десятилетий ранее. Ведь что такое у Шпенглера эти самые великие культуры, которых он насчитывает восемь, как не те же самые культурно-исторические типы, а русский мыслитель их насчитывает даже больше, чем Шпенглер, а именно девять. У Шпенглера в этот список входят египетская, вавилонская, индийская, китайская, классическая, или аполоновская (греко-римская), арабская, или магическая, мексиканская и западная, или фаустовская, культуры.

Чуть выше мы поставили вопрос о рецепции идей Шпенглера в мире. Ответ на него зависит от структуры излагаемой мысли, а эта структура, как справедливо отмечал С. Аверинцев, состоит, как минимум, из трех слоев: из слоя, связанного с историческим прогнозированием, из слоя, связанного с политической теорией тоталитарного типа, и из слоя, составленного философией культуры в собственном смысле этого слова [Аверинцев, 1968, с.132]. Однако нам представляется, что рецепция Шпенглера в России буквально повторила то, что произошло с восприятием в России несколькими десятилетиями раньше книги Н. Данилевского.

Книга Н. Данилевского прочитывалась на двух уровнях – на сугубо научном, с одной стороны, и здесь-то как раз и следовало говорить об открытии культурно-исторических типов, как и в самом деле значительном научном открытии, которое, несомненно, сохраняет ценность и в сегодняшней культурологической рефлексии, и, с другой стороны, на уровне публицистическом. Если смысл на первом уровне мог быть понят и оценен лишь специалистами, т.е. прежде всего философами, а точнее, узким кругом подготовленных и способных оценить открытие Н. Данилевского, то смыслы, касающиеся второго уровня, растиражированные с помощью существующих в то время медиа, стали известны уже широкой общественности. Правда, эти смыслы уже циркулировали в весьма вульгаризированном виде.

Так, вполне допустимо, что книга Н. Данилевского, например, могла способствовать вспышке имперского комплекса в России и восприниматься как призыв к неизбежной войне с Западом, что, кстати, можно вычитать у Н. Данилевского и что и в самом деле в XX в. произошло. Возможно, такое вульгарное и даже экстремистское толкование Н. Данилевского и оттолкнуло от него, например, В. Соловьева, оценившего книгу резко отрицательно. Нельзя утверждать, что книга Н. Данилевского в России оказалась весьма популярной. Можно даже утверждать, что ее начинали читать и понимать уже после того шума, который возник сразу же после выхода книги Шпенглера, ведь за какие-то три десятилетия она выдержала 30 изданий.

Иначе говоря, книга Шпенглера сделала более понятными и идеи Н. Данилевского. До выхода книги Шпенглера она оставалась маргинальной, прочитывалась сквозь призму знакомых идей, в данном случае славянофильского толка, хотя исчерпать ее смыслы с помощью только славянофильских идей нельзя. Тем не менее публицистический, а точнее, имперский пафос книги Н. Данилевского заметно выходил на первый план, затмевая ее научный смысл. Хотелось бы утверждать, что ныне этот смысл уже не прочитывается и на первый план выходит чисто научный смысл, но, к сожалению, это не так.

То же самое, по сути, произошло и с рецепцией книги Шпенглера. В ней тоже оказались весьма активными два уровня: и сугубо научный, т.е. аргументация нового, альтернативного просветительскому, т.е. гегелевскому, видению истории, в которой можно выделять лишь отдельные типы культур, оказывающихся слепыми и глухими по отношению друг к другу, и смысл публицистический. Многие авторы, касающиеся книги Шпенглера, отмечают, что ее успех обусловлен той атмосферой в Германии и в мире, что возникла в связи с Первой мировой войной. Б. Вышеславцев даже утверждает, что острое переживание поражения Германии в Первой мировой войне породило настроение, объясняющее востребованность идей Шпенглера («Разбитая Германия утешается мыслью о всеобщей европейской гибели» [Вышеславцев, 2007, с.955]).

В. Асмус успех книги Шпенглера в начале 1930-х гг. также выводит из психологической атмосферы Германии. «В то же время, – пишет он, – униженному национальному чувству немецкой буржуазии книга Шпенглера противопоставляла глубокое убеждение в том, что катастрофа, пережитая Германией, не есть гибель одной лишь германской культуры. Как ни неизбежен декаданс культуры, который, по Шпенглеру, еще задолго до империалистической войны выявился в истощении научного творчества, в прекращении творческой традиции математики и теоретической физики, в иссякании религиозной мифотворческой фантазии и в падении форм большого искусства, – декаданс этот не есть удел одной Германии, но общая судьба всей западной культуры» [Асмус, 1932, с.40].

Несомненно, в данном случае публицистический пафос книги Шпенглера, связанный с открытием идеи судьбы, в данном случае судьбы Запада, не мог оставить читающую публику равнодушной. Однако реальный и ценный вклад, который Шпенглер внес в науку, касается, прежде всего, выделения в истории Запада большого периода, который он называет периодом цивилизации. Обосновывая выделение этого периода, Шпенглер прибегает к аналогии между западной и античной культурами. Как доказывает Шпенглер, в своей истории западная культура повторяет тот же путь, который в свое время проделала античная культура, пережив в своей биографии все возрасты: юность, возмужание, старость, одряхление и смерть.

Последний возраст в биографии античной культуры (а Шпенглер настаивает на том, что биографический метод работает и в науке о культуре, ибо что такое эта наука, как не изучение биографии каждой культуры и ее отдельных возрастных периодов), т.е. возраст финальный, Шпенглер и отождествляет с цивилизацией. Эта цивилизация означает смерть культуры. Эту цивилизацию Шпенглер представляет судьбой не только античной или западной, но и любой другой культуры. Понятие судьбы является своеобразным ключом к биографии каждой культуры. Таким образом, обособляя культуры, подчеркивая и обосновывая их самостоятельность, Шпенглер, однако, утверждает, что биография каждой из них воспроизводит одну и ту же схему, происхождение которой связано не столько с социальной, сколько с биологической природой. Что делать, выдающийся мыслитель Шпенглер является человеком своей эпохи и, что важно, своей культуры. Хотя его теорию ни в коей мере нельзя назвать позитивистской, поскольку тот самый рационализм, который является наиболее очевидной особенностью культуры Запада, присущ, как это ни

покажется странным, и ему. Как доказывает Я. Букшпан, Шпенглеру присущ «непреодоленный рационализм» [Букшпан, 1922, с.78].

Пытаясь разобраться в вопросе об участии идей Шпенглера в стимулировании русской проблематики и именно проблематики, касающейся русского самосознания, нельзя также пройти мимо рецепции книги Шпенглера в России уже после 1917 г. Мы уже успели отметить, что Русская революция подстегнула интерес к постановке вопроса «Кто мы?». Поэтому книгу Шпенглера просто не могли не заметить. Опираясь на классовую теорию Маркса, большевики, естественно, ответить на этот вопрос не затруднились и, реагируя на выход книги Шпенглера на русском языке в 1922 г., попытались объяснить. Так, отвергая теорию замкнутых культурных типов, А. Деборин указывал как на спасительный путь – на «марксизм и марксовский интернационализм, стремящийся к утверждению “всеобщего братства” или единства человечества на почве социалистического переустройства мира» [Деборин, 2007, с.985]. Еще более оптимистическое суждение, а точнее, прогноз на светлое будущее в связи с критикой Шпенглера сделал А. Луначарский в статье «Г.В. Плеханов как литературный критик», написанной на рубеже 1920–1930-х гг.: «Мы совершенно отбрасываем всякие теории циклов а-ля Шпенглер, утверждающие, будто высшие гребни одинаково высоки в любой эпохе, если только она находит в них свое адекватное выражение. Нет, прогресс человечества есть настоящее шествие вперед. Конечно, оно не прямолинейное, как думали наивные прогрессисты, а зигзагообразное, волнующееся и диалектическое; но в социализме, за который мы боремся и который уже строим, мы действительно достигнем никогда не достигавшихся до сих пор вершин» [Луначарский, 1967, с.258].

Для большевиков явно не Шпенглер, а только Ленин, опираясь на Маркса, мог объяснить, куда плыть дальше. Что же касается В. Ленина, то, затрагивая ту же тему, что и Шпенглер, он совсем не торопился с ним солидаризироваться. В своем докладе, посвященном десятилетнему юбилею «Правды», В. Ленин коснулся и ситуации, что спровоцировала Шпенглера на написание книги. Как свидетельствует этот доклад, В. Ленина восхищает то, что Первая мировая война революционизировала и пробудила от спячки население не только Германии, но и многих других стран. Это пробуждение, казалось бы, подтверждало мечту вождя о близости мировой революции. Ну разве не повторяет В. Ленин слова Шпенглера, когда формулирует: «Старая буржуазная и империалистическая Европа, которая привыкла считать себя пупом земли, загнила и лопнула в первой империалистической бойне, как вонючий нарыв» [Ленин, 1964, с.174].

Ну, просто идея Шпенглера, только пересказанная своими, т.е. ленинскими, словами с помощью свойственной большевикам циничной терминологии. Вот и Шпенглер представлен Лениным в этих же самых тонах. «Как бы ни хныкали по этому поводу Шпенглеры и все способные восторгаться (или хотя бы заниматься) им образованные мещане, но этот упадок старой Европы означает лишь один из эпизодов в истории падения мировой буржуазии, обожравшейся империалистическим грабедом и угнетением большинства населения страны» [Ленин, 1964, с.174].

Бой, данный большевистскими критиками шпенглеровцам, одновременно был и выражением несогласия с теми русскими философами начала 1920-х гг., которые откликнулись на книгу Шпенглера, чтобы с ее помощью поразмышлять о судьбе

«Наследие» № 2 (15) (2019) русской культуры после 1917 г. По сути, в этой полемике главным был даже не Шпенглер, а разные точки зрения на настоящее и будущее России. Их точка зрения, высказанная в специальном издании [Степун, 1922], в котором были опубликованы статьи Н. Бердяева, С. Франка, Степуна и Я. Букшпана, – увы! – с марксистской точкой зрения, естественно, не совпала. По сути, «веховцы», или «модернизированные славянофилы», как их тогда называли марксистски ориентированные идеологи, спровоцировали большевистский ответ на вопрос в форме не только многих публикаций в разных журналах, но и прямого агрессивного действия – погрузки многих русских мыслителей на пароход и отправления их в эмиграцию. Так что Шпенглер и его концепция великих культур пошла вразрез с намерениями идеологов большевизма. Суждения философов о книге Шпенглера были использованы как предлог для искоренения философии истории. Отныне на все вопросы подобного рода будет отвечать лишь исторический материализм.

С тех пор имя Шпенглера фигурировало лишь в списке пособников Гитлера и идеологов Третьего Рейха, а его философия истории подавалась в Советском Союзе как философия фашизирующей Германии, о чем свидетельствовала весьма объемная работа Б. Асмуса, опубликованная в 1932 г. в трех номерах журнала «Социалистическая реконструкция и наука» [Асмус, 1932, с.34]. Не получилось из Шпенглера идеолога большевизма, да и не могло получиться, хотя им дано замечательное истолкование социализма. Шпенглер уподоблял его прусскому мировосприятию или менталитету. К этому сближению пруссачества и социализма, который позволяет себе Шпенглер, трудно привыкнуть. Мысль Шпенглера просто-таки эксцентрична. Но сближение Шпенглер допускает на уровне этики и психологии, на уровне соотношения «я» и «мы».

И опять же, пытаясь выявить природу социализма, Шпенглер сближает самые разные культуры, в которых трудно предположить, что там есть пруссачество или социализм. У Шпенглера получалось, что идею социализма породили пруссаки, т.е. немцы. Вот как об этом пишет Б. Старостин: «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» [Старостин, 1991, с.50].

Но это уже ни в какие ворота не лезло. Точно так же из Шпенглера не получилось и идеолога национал-социализма, хотя он и признавал, что некоторые идеи в этом движении ему симпатичны. Тем не менее, даже будучи приглашенным на беседу с Гитлером, во время которой тот предложил ему сотрудничать, Шпенглер такое предложение отверг, что спровоцировало в Германии его травлю и, судя по всему, ускорило его уход из жизни.

Новый прилив интереса к Шпенглеру и его идеям возникает вместе с изживанием в России идей марксизма и с осознанием краха социалистической утопии. Казалось

бы, при чем тут Шпенглер и что нам Гекуба? Разве шум вокруг его философского бестселлера не объясняется лишь атмосферой только что пережитой Первой мировой войны? Но она ушла в прошлое. Тем не менее на исходе оттепели в России журнал «Вопросы литературы» печатает статью о Шпенглере одного из самых известных в этот момент российских гуманитариев С. Аверинцева. Его статья начинается с вопроса: зачем возвращаться к интеллектуальной сенсации начала XX в., ведь она, как кажется, уже давно изжила себя [Аверинцев, 1968, с.132]?

Но получается, что не изжила, поскольку в XX в. шпенглеровскую линию продолжали такие ученые, как А. Тойнби и П. Сорокин. С. Аверинцев констатирует при этом вновь начавшийся в России интерес к этой научной парадигме, называя имена Е. Штаерман и Н. Конрада, хотя этот список можно было бы и продолжить. Вот и автор превосходной вступительной статьи к переизданному в конце 1990-х двухтомнику Шпенглера К. Свасьян спустя два десятилетия после появления статьи С. Аверинцева вновь задается вопросом: что вообще нам до книги Шпенглера при наших-то заботах? «Что нам до нее (книги Шпенглера. – Н. Х.) – тем более, что и сама она отказывает нам в способности понять ее! Россия так и осталась для Шпенглера загадочным кентавром, то завоевываемым Европой, то отвоевываемым Азией: в обоих случаях – неким псевдоморфозом, не обретшим еще своего прасимвола и исконного ландшафта» [Свасьян, 1993, с.121].

Как тут снова не вспомнить Д. Мережковского с его мыслью о незаконченности становления российской идентичности и, следовательно, продолжающегося и до сегодняшнего дня такого становления. Да, незаконченности, поскольку слишком круты развороты в российской истории XX в. Как тут сохранить то, что успела накопить в прошлом русская культура, и не растворить это наследие в реализации утопий. Тем не менее идеи Шпенглера еще способны кое-что объяснить. Но, утверждая это, мы можем при ответе на этот вопрос обратиться не только к изученному первому, но и менее известному и не так давно впервые изданному в России второму тому книги «Закат Европы».

Прежде всего, Шпенглер может быть полезен при интерпретации Русской революции, ее продолжительности и при характеристике финальной фазы Русской революции, которая, как финальная фаза всякой революции, является реакционной или, как ее называет Шпенглер, цезаристской. Ведь это именно Шпенглер, давая характеристику цивилизации как финальной фазы каждой великой культуры, попытался понять и характерные для этой фазы политические процессы. Поэтому в поле его внимания не могли не попасть такие явления, как революция, пролетариат, демократия, либерализм, социализм и марксизм. Они и попали, и философ пытался объяснить их смысл, опять же с помощью исторических параллелей, опираясь на опыт истории великих культур.

О том, что такое социализм, он писал в своей отдельной книге «Пруссачество и социализм», которая, как он сам признавался, возникла из одного из примечаний ко второму тому «Заката Европы» [Шпенглер, 1922, с.5]. Следует отметить, что большевики переводу этой книги не воспротивились, издав ее в том же 1922 г. Для Шпенглера социализм – это не столько политическая идея, сколько психология, а следовательно, в этой книге, углубляясь в это движение в его западных формах, он обнаруживает его психологическое основание, а именно ту этику и психологию,

в которой на первом месте оказывалось не индивидуальное, а коллективное начало, а также дисциплина, способность подчиняться и т.д. Получается, что психологическое истолкование социализма приводит к пруссачеству как одной ментальной традиции в истории человечества. Несомненно, ее следовало бы учитывать при осмыслении генезиса тоталитаризма в истории, в особенности в его немецком проявлении.

Но во втором томе «Заката Европы» Шпенглер пытается понять взаимоотношения не только между культурами в больших исторических длительностях, но и в переживаемом Западом моменте, а именно в первых десятилетиях XX в. Конечно, определяющим событием этого периода является продолжение перехода культуры к своему финальному периоду, а именно к цивилизации, чему он посвящает много внимания в первом томе. Но этот переход приводит к радикальным изменениям в расстановке сил во внутренней политике.

В лице В. Цымбурского мы имеем талантливую комментатора проблематики второго тома «Заката Европы», даже не просто комментатора, а самостоятельного мыслителя, использующего идеи Шпенглера как исходную точку для объяснения того, что произошло в истории XX в. Но то, что в этом столетии произошло, прочитывается лишь в том случае, если иметь ключ к предшествующим эпохам мировой истории, в частности, к тому, что К. Ясперс назовет «осевым» временем. Для В. Цымбурского (но, конечно, не для Шпенглера) это «осевое» время отождествляется с той так называемой городской революцией, которую некоторые цивилизации, в том числе и уже не существующие, в своей истории прошли задолго до XX в. Для этой революции характерно столкновение реформационных и контрреформационных волн.

В XX же веке эту революцию переживают западные народы, и в том числе Россия, в которой индустриализация как признак городской революции разворачивалась, принося в жертву аграрный сектор, восстановление которого до сих пор представляет острую проблему. Но процитируем суждение В. Цымбурского, позволяющее понять значимость городской революции, в том числе и в ее российском варианте: «Вглядываясь в содержание впервые воссозданного Шпенглером формативного цикла цивилизаций – высоких культур, мы видим, что в центре этого цикла оказывается переход от высокой культуры аграрно-сословного общества с воздвигнутой им сакральной вертикалью, проецирующей его уклад и геополитику в план последних мировых причин и целей, к культурному и политическому господству города с его особыми, отчужденными от вегетативных ритмов “земли-матушки” мироощущением и жизненным стилем. Этот культурно-политический переворот, или городская революция, часто обретает облик идеологической или религиозной революции, которая прочерчивает новый “путь спасения” либо предлагает новый способ космического “оправдания” для горожанина, более отвечающие особенностям его жизненного и духовного опыта» [Цымбурский, 2007, с.139]. Следствием городской революции как начала вхождения в фазу цивилизации, по Шпенглеру, является то, что противостояние двух сил – знати и духовенства, – которое Шпенглер прослеживает на протяжении всей истории и которое многое означает в эпоху цветущей сложности каждой из культур, в этом переходном периоде заканчивается. В историю включается необычайно активная сила, которая ранее о своей активности в истории не заявляла.

Эту силу, или «неупорядоченную массу», Шпенглер называет «несословием». Обнаруживая эту силу, Шпенглер проницательно отмечает ее решающую роль в последующем развертывании истории. Его выводы, кстати, перекликаются с некоторыми наблюдениями Г. Лебона, книга которого «Психология народов и масс» вышла до появления сочинений Шпенглера, и Х. Ортеги-и-Гассета, сочинение которого появилось уже после «Заката Европы». Это, несомненно, любопытная идея философа. Согласно Шпенглеру, активность «несословия» подготовлена также ситуацией, возникшей в XIX в. в городах в результате начавшихся интенсивных урбанизационных процессов.

Причем эта ситуация, столь знакомая по поздней истории Запада, уже, как показывает Шпенглер, имела место в истории разных культур. «Однако начиная с определенного момента, – пишет О. Шпенглер, – возникает еще один элемент, которого в сражениях фронды, а значит, Английской революции и первой тирании вовсе не было, теперь же он представляет собой силу. Я говорю о том, что во всех цивилизациях совершенно однотипно обозначается как “подонки”, “сброд” или “чернь”. В больших городах, которые единолично все теперь и определяют..., собираются отряды населения, утратившего почву, находящегося вне каких-либо общественных связей. Оно не ощущает своей принадлежности ни к какому бы то ни было сословию, ни к какому бы то ни было профессиональному классу, в глубине души даже к рабочему классу оно не принадлежит, хотя оказывается вынуждено работать; по своему инстинкту сюда могут относиться члены всех сословий и классов – стронутые с земли крестьяне, литераторы, разорившиеся деловые люди, но прежде всего сбившаяся с пути аристократия, что с ужасающей ясностью обнаружила эпоха Катилины. Их сила далеко превосходит их численность, потому что они всегда тут как тут, всегда поблизости великих решений, готовые на все и лишенные какого-либо благоговения перед всем упорядоченным, пускай даже то будет порядок внутри революционной партии. Лишь они и сообщают событиям ту разрушительную мощь, которая отличает Французскую революцию от Английской и вторую тиранию от первой» [Шпенглер, 1998б, с.424].

Вот эта самая неупорядоченная масса, «несословие», оказывается способной разрушить ту форму, которая, будучи достигнутой тем или иным народом в процессе длительной истории и борьбы между сословиями, придавала культуре стабильность, устойчивость и целостность. Эту разрушительную силу Шпенглер, естественно, находит в истории разных культур, в особенности же в переходных ситуациях. Однако активность неупорядоченной и неорганизованной массы объясняется не только возникшим на поздних этапах истории городским стилем жизни. Эту активность Шпенглер связывает еще и с либерализмом, а точнее, с просчетами в действиях либералов, когда они приходят к власти. А вот это уже является жгучей и архиактуальной проблемой для современной России.

Шпенглера, разумеется, не назовешь сочувствующим либерализму. Он, прежде всего, трезвый аналитик консервативного толка. От его взгляда не ускользает то, что ошибки либералов во все эпохи, их неспособность организовать политическую и хозяйственную жизнь во многом являются причиной возникновения в переходных ситуациях таких явлений, как бонапартизм или, еще точнее, цезаризм как более обобщенное понятие наблюдаемого в таких ситуациях явления. В его диагнозе воз-

никновения цезаризма нет сомнений. Он убежден: «цезаризм растет на почве демократии...» [Шпенглер, 1998б, с.495]. По сути, Шпенглер в данном случае повторяет открытия античных философов. Начиная революцию, либералы оказываются неспособными удерживать ее в конституционных формах. Именно поэтому революция как прогрессивное историческое явление трансформируется в кровавую катастрофу. Собственно, эту мысль Шпенглера можно было бы проиллюстрировать русской Февральской революцией. Впрочем, А. Солженицын как раз об этом и писал.

Для Шпенглера парламентаризм – это скорее переход от поздних эпох в истории культуры с ее органическими формами к эпохе «великих одиночек посреди сделавшегося бесформенным мира» [Шпенглер, 1998б, с.442]. «Великие одиночки» – это, конечно, «цезари». Конечно, такие ситуации в судьбе народов чреваты распадом культурных традиций. Происходит «демонтаж восходящих к седой древности форм, расчищающий дорогу цезаристским силам» [Шпенглер, 1998б, с.446]. По сути, Шпенглер описывает нечто вроде варварского возрождения, ставшего реальным в XX в. в ходе мировых войн и революций. «И потому все учреждения, с какой бы тщательностью ни поддерживались они в правильном состоянии, – пишет Шпенглер, – начиная с этого момента не имеют ни смысла, ни веса. Значима лишь всецело персональная власть, которой в силу своих способностей пользуется Цезарь или кто угодно другой на его месте. Это возврат из мира завершенных форм к первобытности, к космически-внеисторическому. На место исторических эпох снова приходят биологические периоды» [Шпенглер, 1998б, с.460].

Многие высказывавшиеся об идеях Шпенглера констатировали проницательность философа. В данном случае нельзя этого избежать и нам. Разве «оттепель» Серебряного века, как и сопровождавшая ее активность русского либерализма, двигающегося к буржуазной Февральской революции, не предвосхищает взрыв 1917 г. и активность неупорядоченной и неорганизованной массы, за которой последует вспышка цезаризма в лице Сталина? Ведь именно ему пришлось выводить страну из смуты, возникшей в результате столкновения реформационных и контрреформационных сил. Именно ему удастся, как выражается М. Цимбурский, но, конечно, выражается теоретически, имея в виду цивилизационную модель, а не деятельность Сталина, «породить новую сакральную вертикаль и начать государственное созидание под ее знаком» [Цимбурский, 2007, с.140]. Только вот в результате этих усилий по поднятию сакральной вертикали, которая в России, что стало уже перманентным, то падает, то поднимается, возникает неопределенность в понимании, а что же в результате всего этого имеет народ – Реформацию, точнее, ее продолжение как продолжение ленинского курса или же Контрреформацию, ведь Сталин, жертвуя будущим, что для большевиков первого призыва было важным, глубоко зачерпнул из прошлого, из Средневековья, реабилитируя империю в ее византийском варианте. Это после всех-то сопровождавших революцию лозунгов о свободе.

Эта самая олицетворяемая Сталиным эпоха цезаризма оказалась тем периодом в истории революции, который можно было бы обозначить как реакция. А реакция – это всегда финальная стадия революции. Так что эпоха правления Сталина – это продолжение революции и, наверное, гражданской войны, пусть в смягченной форме. Так задолго до реальных событий в истории Шпенглер, словно Нострадамус, объяснил психологическую природу восхождения Сталина к власти. Впрочем,

это только наше предположение. Объяснил, исходя из сопоставительного анализа периодов реакции в истории революционных вспышек, имевших место в разных культурах в том числе и тех, которые уже давно ушли в небытие. Хотя, собственно, и предсказывать-то ничего было не нужно. Шпенглер еще при жизни мог многое осознать. Рационализм больших городов оказался бессилён противостоять варварскому возрождению, которое в истории допускал еще Д. Вико.

Но логика философа способна также объяснить, в том числе, и наше время, и нашу сегодняшнюю ситуацию. В этом смысле весьма показателен интерес в 1990-е гг. прошлого века к идеям Шпенглера автора книги «Остров Россия» В.Л. Цымбурского [Цымбурский, 2007], превосходно прокомментированный в 2009 г. Б. Межуевым [Межуев, 2012]. Причем интерес В. Цымбурского – прежде всего к проблематике, изложенной Шпенглером во втором томе «Заката Европы», в котором философ ставит вопрос о приходе на Западе не нового Гете, а нового Цезаря, поскольку, как это вытекает из первого тома «Заката Европы», такова логика перехода западной культуры к своей финальной фазе – фазе цивилизации.

Во втором томе Шпенглер излагает уже идею не существования разных культур, а противостоящих в каждой культуре двух сил, двух душ или двух начал – начала существования и начала бодрствования. Со временем эти начала предстают в истории в так называемых прасословиях – рыцарском и духовном. Причем противостояние этих сословий для понимания морфологии каждой культуры весьма важно. Так, рыцарское сословие отличает привязанность к земле, почве и месту происхождения. Это прасословие, отождествляемое со стихией существования, преследует лишь одну цель – жизнь ради жизни.

Продолжая линию Шпенглера, В. Цымбурский это мировосприятие отождествляет с «партией жизни». Эта «партия жизни» доминировала на всем протяжении истории, пока культура разворачивалась в аграрной среде, т.е. до начавшихся интенсивных урбанизационных процессов, до того периода, когда город стал определять историю культуры. Иначе говоря, до того, что В. Цымбурский вслед за Шпенглером называет «городской революцией», которая в самых разных культурах совершается в свой положенный час. Правда, когда это случилось, культура, в соответствии со Шпенглером, начала трансформироваться в цивилизацию. Однако «партии жизни» в истории всегда противостояло то, что В. Цымбурский называет «партией ценностей», соотносимой в истории с началом бодрствования. Эту «партию» интересует не жизнь, но возможность жизнь контролировать и оценивать ее с точки зрения каких-то идей и ценностей.

Просто удивительно, как эти формулировки Шпенглера хочется проиллюстрировать с помощью большевизма. Собственно, именно носители второй «партии» и предстают разрушителями во время революции институтов, вызванных к жизни представителями «партии жизни». Бурное становление в поздней истории городской культуры способствует активизации «партии ценностей», остававшейся до того в тени. Согласно В. Цымбурскому, использующему интерпретацию истории Шпенглера, хотя и не во всем с ним соглашающемуся, большевистская революция в России – это восхождение «партии ценностей», оттесняющей от власти «партию жизни». Причем все это разворачивается в контексте городской революции. Этот революционный переворот, в результате которого к власти приходит «партия ценно-

стей», В. Цымбурский называет «Реформацией». Кстати, в отечественной науке существует уже традиция отождествлять Русскую революцию 1917 г. с Реформацией [Жукоцкий, Жукоцкая, 2008].

Но время идет. На смену Реформации, ценности которой удавалось удерживать на протяжении нескольких десятилетий, приходит Контрреформация. Не случайно в связи со своими идеями В. Цымбурский вспоминает А. Солженицына, который, призывая преодолеть идеи и наследие большевизма, говорит о необходимости возрождения той культуры, которая в России была до 1917 г. и которую, как было сформулировано в одном из фильмов С. Говорухина, «мы потеряли». Так, В. Цымбурский пишет: «Голос Солженицына зазвучал одним из голосов русской Контрреформации, стремящейся вернуть дореформационные ценности новому горожанину, созданному большевистскими десятилетиями» [Цымбурский, 2007, с.483]. По сути, речь идет о реабилитации того, что Шпенглер называет «формой», без которой культура существовать не способна. Что за всем этим стоит? Получается, что стоит «партия жизни», способная дать творческий ответ на тот вызов истории, который стал результатом, негативным результатом деятельности «партии ценностей».

Исключительностью путинского периода в истории является то, что в России вроде бы снова начинает доминировать «партия жизни». Хотя реальность этой идее мало соответствует. Может быть, причина несостоявшегося прихода «партии жизни» в России снова объясняется неспособностью либералов по-новому организовать жизнь? Если «партия жизни» и в самом деле способна в сегодняшних условиях выйти из тени, то, спрашивается, откуда взяться составляющим ее силам? Чтобы продемонстрировать актуальность идей Шпенглера, оказывающегося и сегодня способным объяснить исторические процессы, процитируем лишь одно суждение из книги Б. Межуева. «Финальные пассажи “Заката Европы”, написанные в преддверии кризиса капитализма начала 1930-х, – пишет он, – сегодня звучат еще более актуально, когда, с одной стороны, всем и в самом деле “опротивела капиталистическая экономика”, а с другой – действительно “рассеялись грезы о возможности улучшить действительность” с помощью Маркса. И, судя по всему, выход из тупика будет обнаружен именно в том направлении, в указанном Шпенглером направлении – в утверждении или, скажем осторожнее, попытке утверждения в ситуации экономического хаоса некоей новой глобальной власти, власти тех сил, которые сохранили в себе волю к жизни. Нельзя исключить, что эти силы представляют собой в том числе и разнообразные осколки аристократических домов Европы, которые вполне могут возвести на “трон” какого-нибудь “глобального императора”» [Межуев, 2012]. Понятно, что в данном случае имеется в виду не чисто русская ситуация, ведь обобщения Шпенглер всегда делал, сопоставляя исторические моменты в разных культурах и в разное время. Та же логика присутствует и у Б. Межуева.

Конечно, существует большой соблазн пользоваться логикой Шпенглера при объяснении тех политических процессов, что оказались для XX в. репрезентативными. Но есть смысл все-таки сосредоточиться на чисто научной стороне философии истории Шпенглера, ведь его идеи весьма показательны для становления науки о культуре. А это вопрос исключительной важности для становления методологии гуманитарных наук в XX в. Активизация культурологической рефлексии разворачивается в момент, когда, выражаясь языком Шпенглера, «партия ценностей» уходит

(если, конечно, уходит, а не приводит к власти очередного «глобального императора»), уступая место «партии жизни». Этот приход «партии жизни» как раз, как нам представляется, и означает смысл того, что мы знаем как «оттепель», когда, по выражению В. Розанова, «начальство уходит». Правда, в нашем случае уходит ненадолго, чтобы потом снова вернуться.

Осознание негативных последствий функционирования административной системы, с помощью которой в России решались многие проблемы, привело с эпохи «оттепели» к оживлению в гуманитарной сфере и возвращению к культурологической рефлексии, которая была весьма активной в первых десятилетиях XX в. [Асоян, Малафеев, 2000]. Становление науки о культуре в России возвращало к тем идеям, которые собственно представляют историю и предысторию культурологической рефлексии, а значит, и к таким мыслителям, как Шпенглер. Тут приходится снова возвращаться к проблеме рецепции книги Шпенглера в России, которую мы уже успели затронуть.

Особенности рецепции идей Шпенглера в России, разумеется, отличаются от того, как его воспринимали в собственной стране и вообще в Западной Европе. Восприятие Шпенглера в России связано с тем, что здесь книга как интеллектуальная сенсация с апокалиптическим прогнозом не заслоняла научного смысла, не утерявшего своей актуальности до сих пор. Он связан с культурологической рефлексией. Вот и С. Аверинцев не случайно свою статью начинает с фразы «Стоит ли еще говорить о культурологии Освальда Шпенглера?». Стоит, разумеется, стоит. Культурология как наука в наше время окончательно еще не успела сложиться в систему, но история ее становления уже может быть прослежена и уяснена, что, кстати, может способствовать и превращению этой дисциплины в систему.

Но если этот вопрос уяснять, то и получается, что именно в России книга Шпенглера не воспринималась чем-то вроде страшилки, а прочитывалась, прежде всего, на научном, т.е. культурологическом, уровне. С. Аверинцев тоже утверждает, что если книга Шпенглера продолжает быть актуальной и сегодня, то этим она обязана именно научному уровню или, как выражается философ, своему «культурологическому ядру». С. Аверинцев, в частности, обратил внимание и на то обстоятельство, что и в начале 1920-х, когда книга во всем мире воспринималась на уровне сенсации, в духе Апокалипсиса, в России ее культурологическая и историческая стороны выходили на первый план, о чем и свидетельствовал вышедший в 1922 г. сборник со статьями ведущих отечественных философов. Ведь в этом издании русские философы говорили со Шпенглером на равных. Вступая в диалог с немецким философом, они высказывались и о методологии истории в новом ее понимании. Их тексты во все не сводятся исключительно к критике Шпенглера. Разговор о Шпенглере для них оказался продолжением уже давно обсуждаемых в отечественной философии истории идей.

Итак, с конца прошлого столетия труды Шпенглера вновь начинают печататься в России, тем более что длительное время та научная парадигма, что возникла еще с появлением трудов Н. Данилевского и О. Шпенглера, имела место на протяжении всего XX в. и превратилась уже не в маргинальную, а в универсальную систему в трудах последующих мыслителей, таких как, например, А. Тойнби и П. Сорокин. Названные мыслители продолжали разрушать представление о логике прогресса

«Наследие» № 2 (15) (2019)

в истории, которое ведет счет от философов модерна. Разрушая концепцию линейной логики истории как альтернативы ненавидимого Шпенглером прогресса, эти ученые вызвали к жизни принцип циклизма и в еще большей степени углубили и аргументировали те идеи, которыми человечество обязано Н. Данилевскому и О. Шпенглеру.

Но в данном случае, говоря о втором рождении Шпенглера в России второй половины XX в., нельзя сводить вновь возникший интерес к его идеям лишь к научной стороне дела. Ведь судьба западной культуры в начале XXI в. не перестала быть менее значимой. Этот вопрос явно не ушел в прошлое. Возникшая с середины второго десятилетия XXI в. волна беженцев в западные страны из Ближнего Востока вновь возвращает человечество к обсуждению вопроса о судьбе Запада, о чем так много и предельно эмоционально высказывается М. Веллер. Все это вновь становится актуальным и по отношению к России.

Ведь в чем заключался смысл горбачевской «перестройки» как очередной «оттепели» в истории России, как не в активной ассимиляции ценностей, создаваемых Западом. Мы в России вновь на краткий миг переживали волну вестернизации, чтобы уже сегодня вновь начать избавляться от нее. В связи с этим взаимодействие России и Запада вновь становится проблемным. Обремененная многочисленными санкциями со стороны Запада, Россия в лице Путина во что бы то ни стало добивается своего признания в мире как самоценной и самостоятельной культуры, хотя в ситуации развернувшейся глобализации такие ее ориентации на Западе, как и во времена Н. Данилевского, вновь воспринимаются Вызовом.

Конечно, происходящий сегодня в России поворот к Востоку совсем не является реакцией на отторжение России не только от Запада, всегда подозрительно относившегося к самостоятельности России, о чем, собственно, и писал Н. Данилевский, но и от многих других стран, оказывающихся в зависимости от цивилизации-лидера. Однако это не является проблемой лишь самого последнего времени. Такой поворот России к Востоку происходил уже в момент, когда в России обсуждали только что вышедшую книгу Шпенглера, т.е. когда Шпенглер формулировал свое недоверие к европоцентризму. Именно тогда группа русских мыслителей-эмигрантов, которых будут называть евразийцами, уже прогнозировала будущий поворот России в сторону Востока. Но по сути евразийцы лишь демонстрировали то, что уже было в концепции Шпенглера. Эту близость евразийцев к Шпенглеру проницательно фиксирует автор одной из лучших статей о Шпенглере, появившихся в начале 1990-х, Б. Старостин. Он констатирует, что идеи Шпенглера близки не столько славянофилам, сколько евразийцам. «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”. 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» [Старостин, 1991, с.57].

В начале 1920-х гг. Г. Флоровский, оценивая взгляды евразийцев в связи с начавшимся осознанием поворотом России к Востоку, писал: «Исторического взаимодействия России с Азией не приходится отрицать, и верно, что до сих пор мы это мало знали. Русскую Азию до сих пор мало изучали, – и мало чувствовали и понимали русские задачи в Азии» [Флоровский, 1993, с.257]. А ведь это суждение Г. Флоровского было реакцией на то, что после революции 1917 г. евразийцы увидели в советской действительности «полуазиатское лицо России. Вот как Г. Флоровский, цитируя евразийцев, воспроизводит эту ситуацию: «Заговорили на своих признанных теперь официальными языках разные туранские народы, татары, киргизы, башкиры, чувашаи, якуты, буряты, монголы стали участвовать наравне с русскими в общегосударственном строительстве, и на самих русских физиономиях, ранее казавшихся чисто славянскими, теперь замечаешь что-то тоже туранское; в самом русском языке зазвучали какие-то новые звуко сочетания, тоже “варварские”, тоже туранские. Словно по всей России опять, как семьсот лет тому назад, запахло жженым кизяком, конским потом, верблюжьей шерстью – туранским, кочевым... И встает над Россией тень великого Чингисхана, объединителя Евразии...» [Флоровский, 1993, с.257].

Так что эта восточная стихия приходит сегодня не извне, она всегда присутствовала в самой России. Ее ощущал и Шпенглер, о чем и свидетельствуют некоторые его суждения. Он был далек от того, чтобы констатировать «прописку» России на Западе. Совсем напротив, он даже готов был превратить Европу в еще один симулякр, т.е. в нечто несуществующее («Европа – пустой звук»), чтобы только «прописку» России на Западе исключить. Так, во Введении к первому тому книги «Закат Европы» он пишет: «Слово “Европа” следовало бы вычеркнуть из истории. Не существует никакого “европейца” как исторического типа. Глупо в случае эллинов говорить о “европейской древности” (значит, Гомер, Гераклит, Пифагор были “азиатами”) и об их “миссии” культурного сближения Азии и Европы. Эти слова, заимствованные из поверхностной интерпретации географической карты и никак не соответствующие действительности» [Шпенглер, 1998а, с.145].

Это утверждение Шпенглер иллюстрирует невозможностью объединения России и Запада в некое целое, ведь Россию он представляет чуждым Западу миром. «Одно только слово “Европа” с возникшим под его влиянием комплексом представлений связало в нашем историческом сознании Россию с Западом в некое ничем не оправданное единство. Здесь, в культуре воспитанных на книгах читателей, голая абстракция привела к чудовищным фактическим последствиям. Олицетворенные в Петре Великом, они на целые столетия извратили историческую тенденцию примитивной народной массы, хотя русский инстинкт с враждебностью, воплощенной в Толстом, Аксакове и Достоевском, очень верно и глубоко отмежевывает “Европу” от “матушки России”» [Шпенглер, 1998а, с.145]. Что в данном случае имеет в виду Шпенглер? А вот что. Ф. Достоевский, например, формулировал: «Русский не только европеец, но и азиат» [Достоевский, 1982, с.33]. Он писал: «В грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход» [Достоевский, 1982, с.33]. Стремясь объяснить этот столь странный для XIX в. вывод, Ф. Достоевский писал: «Этот стыд, что нас Европа сочтет азиатами, преследует нас уж чуть не два века. Но особенно этот стыд усилился в нас в нынешнем девятнадцатом веке... Этот ошибочный стыд

наш, этот ошибочный наш взгляд на себя единственно как только на европейцев, а не азиатов (каковыми мы никогда не переставали пребывать), – этот стыд и этот ошибочный взгляд дорого, очень дорого стоили нам в эти два века, и мы поплатились за него и утратой духовной самостоятельности нашей, и неудачной европейской политикой нашей, и, наконец, деньгами, деньгами, которых бог знает сколько ушло у нас на то, чтобы доказать Европе, что мы только европейцы, а не азиаты» [Достоевский, 1982, с.33]. А ведь смысл того, о чем говорит классик, это и есть смысл того самого псевдоморфоза применительно к России, о котором говорит Шпенглер. Задолго до известной формулы Л. Гумилева Ф. Достоевский напишет: «А между тем Азия – да ведь это и впрямь может быть наш исход в нашем будущем, – опять восклицаю это. И если бы совершилось у нас хоть отчасти усвоение этой идеи – о, какой бы корень был тогда оздоровлен! Азия, азиатская наша Россия, – ведь это тоже наш больной корень, который не то что освежить, а совсем воскресить и пересоздать надо! Принцип, новый принцип, новый взгляд на дело – вот что необходимо» [Достоевский, 1982, с.36].

Так что в суждениях Шпенглера можно отыскать не только близость его идей славянофилам, что многими констатируется, но еще больше, как мы убеждаемся, у него ощущается близость с евразийцами, о чем еще мало сказано. Хотя ведь идущий по следам Шпенглера А. Тойнби, тоже философ истории, причем в ее цивилизационном выражении, считает, что Россия продолжает в истории чуждое Западу византийское направление. В какой-то степени расхождение России с Западом явилось следствием Русской революции 1917 г., разорвавшей, как выше уже было сказано, связь России с вызванным к жизни Западом дискурсом, в котором России быть самостоятельной культурой отказано. Но разрыв все же произошел, а тема «Россия и Запад» начала поворачиваться новой стороной. И вот к этому повороту России к Востоку Шпенглер также имеет отношение.

Даже в эпоху большевизма Россия уже демонстрировала поворот в сторону Востока, хотя больше в теории. Сегодня этот поворот приобретает практический и, что важно, политический смысл. Сторонников евразийской идеи в России при советской власти было немного. Но они все же были. Так, Л. Гумилева, сочинения которого при его жизни запрещались, справедливо называли «последним евразийцем». В данном случае следовало бы вспомнить фразу Л. Гумилева, сказанную им в интервью 1992 г.: «Знаю одно и скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава и только через евразийство» [Основы..., 2002, с.482]. Были и новые славянофилы, были и евразийцы. А значит, вопрос о самоидентификации, т.е. вопрос «Кто мы?», в первых десятилетиях XX в. по-прежнему оказывается для России актуальным, а значит, проблематика, вызванная к жизни Шпенглером, проблематика, касающаяся судьбы культуры, в том числе русской, остается все еще актуальной. Шпенглер со своими идеями не ушел в прошлое, хотя редко приходится встречать мыслителя, который бы его ни критиковал. Но он продолжает будить мысль. Сохраняющаяся актуальность его философии объясняется актуальностью проблематики идентичности народов, в том числе русского, вступивших в очередную проблемную фазу мировой истории и вынужденных снова и снова ставить вопрос «Кто мы?».

Литература

- Аверинцев С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Вопросы литературы. 1968, № 1. – С.132–153.
- Асмус В. Философия фашизирующей Германии. Освальд Шпенглер и его философия истории // Социалистическая реконструкция и наука. М., 1932, Выпуск 5.
- Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков. М., 2000. – 344 с.
- Бердяев Н. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берег, 1922. – 95 с.
- Бухипан Я. Непреодоленный рационализм // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берег, 1922.
- Вышеславцев Б. Закат Европы (Об Освальде Шпенглере) // Бердяев Н.А. Падение Священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М.: Астрель, 2007.
- Деборин А. Гибель Европы или торжество империализма? // Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М.: Астрель, 2007.
- Достоевский Ф. Полн. собр. сочинений: в 30 т, т. 27, Л., 1982. – 572 с.
- Жукоцкий В., Жукоцкая З. Русская реформация XX века: статьи по культурфилософии советизма. М., Новый хронограф, 2008 – 262 с.
- Зиммель Г. Гете // Зиммель Г. Избранное., Т. 1. Философия культуры. М., 1996. – 671 с.
- Ленин В. К десятилетнему юбилею «Правды» // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Издание 5-е, т. 45, М.: Издательство политической литературы, 1964.
- Луначарский А. Собрание сочинений в 8 т, т. 8. М., Художественная литература, 1967. – 654 с.
- Межуев Б. Политическая критика Вадима Цымбурского. М.: Издательство «Европа», 2012. – 200 с.
- Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Издательство «Республика», 1995. – 624 с.
- Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002. – 800 с.
- Свасьян К. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории, т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993.
- Сорокин П. Начало великой ревизии // Бердяев Н. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М.: Астрель, 2007.
- Старостин Б. Историософия Шпенглера и наше время // Европейский альманах: История. Традиция. Культура. М., 1991. – С.47–89.
- Степун Ф. Освальд Шпенглер и Закат Европы // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берег, 1922.
- Тиме Г. Закат Европы как «центральная мысль русской философии». Полемика о Шпенглере в России начала 20-х годов // Россия и Германия в XX веке. Т. 2. Бурные прорывы и разбитые надежды. Русские и немцы в межвоенные годы. М., 2010. – 896 с.
- Флоровский Г. Евразийский соблазн // Русские между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М.: Наука. 1993.
- Франк С. Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берег, 1922.
- Хренов Н. Концепция культурно-исторических типов Н. Данилевского: проект новой науки или имперский комплекс // Мир культуры и культурология. Выпуск VI., СПб., 2018. – С.81–109.
- Цымбурский В. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. М., 2007. – 544 с.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998а. – 663 с.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2-х т., т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998б. – 606 с.
- Шпенглер О. Пруссачество и социализм. Academia, Петербург, 1922. – 70 с.

References

- Asmus V. Filosofiya fashiziruyushcheysya Germanii. Osvaľd Shpengler i ego filosofiya istorii // Socialisticheskaya rekonstrukciya i nauka [Philosophy of a fascizing Germany. Oswald Spengler and his philosophy of history. Socialist Reconstruction and Science]. Moscow, 1932, iss. 5.

- «Наследие» № 2 (15) (2019)
- Asoyan Yu., Malafeev A.* Otkrytie idei kul'tury. Opyt russkoj kul'turologii serediny XIX - nachala XX vekov [The opening of the idea of culture. The experience of Russian cultural studies in the mid-XIXth and early XXth centuries]. Moscow, 2000, 344 p.
- Averintsev S.* «Morfologiya kul'tury» Osvaľ'da Shpenglera // Voprosy literatury [«Morphology of culture» by Oswald Spengler. Problems of Literature]. 1968, no. 1, pp. 132–153.
- Berdyaev N.* Predsmertnye mysli Fausta // Osvaľ'd Shpengler i Zakat Evropy [Dying thoughts of Faust. Oswald Spengler and the Decline of the West]. Moscow, Bereg, 1922, 95 p.
- Bukshpan Y.* Nepreodolennyj racionalizm // Osvaľ'd Shpengler i Zakat Evropy [The unresolved rationalism. Oswald Spengler and the Decline of the West]. Moscow, Bereg, 1922.
- Deborin A.* Gibel' Evropy ili torzhestvo imperializma? // Berdyaev N.A. Padenie svyashchennogo russkogo carstva. Publicistika 1914–1922 [The death of Europe or the triumph of imperialism? Berdyaev N.A. The Fall of the Sacred Russian Tsardom. Publicism 1914–1922]. Moscow, Astrel', 2007.
- Dostoevsky F.* Poln. sobr. sochinenij.: v 30 t., t. 27. [The complete collected works in 30 vol. Vol. 27]. Leningrad, 1982, 572 p.
- Florovsky G.* Evrazijskij soblazn // Russkie mezhdru Evropoj i Aziej: evrazijskij soblazn. Antologiya [Eurasian temptation. Russians between Europe and Asia: Eurasian temptation. Anthology]. Moscow, Nauka, 1993.
- Frank S.* Krizis zapadnoj kul'tury // Osvaľ'd Shpengler i Zakat Evropy [The crisis of western culture. Oswald Spengler and the Decline of the West]. Moscow, Bereg, 1922.
- Khrenov N.* Konceptiya kul'turno – istoricheskikh tipov N. Danilevskogo: proekt novoj nauki ili imperskij kompleks // Mir kul'tury i kul'turologiya. Vypusk VI. [The concept of cultural and historical types of N. Danilevsky: project of new science or imperial complex. The World of Culture and Cultural Studies. iss. VI]. Saint Petersburg, 2018, pp. 81–109.
- Lenin V.* K desyatiletnemu yubileyu «Pravdy» // Lenin V.I. Polnoe sobranie sochinenij. Izdanie 5., t. 45. [On the tenth anniversary of Pravda. Lenin V.I. The complete collected works. Edition 5. Vol. 45]. Moscow, Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1964.
- Lunacharsky A.* Sobranie sochinenij v 8 t., t. 8. [The collected works in 8 vol. Vol. 8]. Moscow, Khudozhestvennaya Literatura, 1967, 654 p.
- Merezhkovsky D. L.* Tolstoj i Dostoevskij. Vechnye sputnik [L. Tolstoy and Dostoyevsky. Eternal companions]. Moscow, Izdatel'stvo «Respublika», 1995, 624 p.
- Mezhuev B.* Politicheskaya kritika Vadima Cymburskogo [Vadim Tsybursky's political critique]. Moscow, Izdatelstvo «Evropa», 2012, 200 p.
- Osnovy evraziystva* [The foundation of eurasianism]. Moscow, Arktogeia-Tsentr, 2002, 800 p.
- Simmel G.* Gete // Zimmel' G. Izbrannoe., T. 1. Filosofiya kul'tury [Goethe. Simmel G. Selected writings., Vol. 1. Philosophy of culture]. Moscow, 1996, 671 p.
- Sorokin P.* Nachalo velikoj revizii // Berdyaev N. Padenie svyashchennogo russkogo carstva. Publicistika 1914–1922 [The beginning of the great revision. Berdyaev N. The Fall of the Sacred Russian Tsardom. Publicism 1914–1922]. Moscow, Astrel', 2007.
- Spengler O.* Ocherki morfologii mirovoj istorii. t. 1. Geshtal't i dejstvitel'nost' [The Decline of the West. Essays on morphology of world history. Vol. 1. Gestalt and reality]. Moscow, Mysl', 1998a, 663 p.
- Spengler O.* Prussachestvo i socializm [Prussianism and socialism]. Academia, Saint Petersburg, 1922, 70 p.
- Spengler O.* Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii. t. 1. Geshtal't i dejstvitel'nost' [The Decline of the West. Essays on morphology of world history. Vol. 1. Gestalt and reality]. Moscow, Mysl', 1993.
- Spengler O.* Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii. V 2-h t., t. 2. Vsemirno-istoricheskie perspektivy [The Decline of the West. Essays on morphology of world history. In 2 vol. Vol. 2. World-historical perspectives]. Moscow, Mysl', 1998b, 606 p.
- Starostin B.* Istorijskaya Shpenglera i nashe vremya // Evropejskij al'manah: Istoriya. Tradiciya. Kul'tura [Spengler's historiography and our time. The European Almanac: History. Tradition. Culture]. Moscow, 1991, pp. 47–89.
- Stepun F.* Osvaľ'd Shpengler i Zakat Evropy // Osvaľ'd Shpengler i Zakat Evropy [Oswald Spengler and the Decline of the West. Oswald Spengler and the Decline of the West]. Moscow, Bereg, 1922.
- Swassjan K.* Osvaľ'd Shpengler i ego rekviem po Zapadu // Shpengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii, t. 1. Geshtal't i dejstvitel'nost' [Oswald Spengler and his requiem for the West. Spengler O. The Decline of the West. Essays on morphology of world history. Vol. 1. Gestalt and reality]. Moscow, Mysl', 1993.
- Time G.* Evropy kak «central'naya mysl' russkoj filosofii». Polemika o Shpenglere v Rossii nachala 20-h godov // Rossiya i Germaniya v XX veke. T. 2. Burnye proryvy i razbitye nadezhdy. Russkie i nemcy v

mezhoennye gody [The Decline of the West as «the central idea of the Russian philosophy». Polemics about Spengler in Russia in the early 1920s. Russia and Germany in the XXth century. Vol. 2. Turbulent breakthroughs and dashed hopes. Russians and Germans in the interwar years]. Moscow, 2010, 896 p.

Tymbursky V. Ostrov Rossiya. Geopoliticheskie i hronopoliticheskie raboty. 1993–2006. [The island of Russia. Geopolitical and chronopolitical works. 1993–2006]. Moscow, 2007, 544 p.

Vishlavitsev B. Zakat Evropy (Ob Osval'de Shpenglere) // Berdyaev N.A. Padenie Svyashchennogo russkogo carstva. Publicistika 1914–1922 [The Decline of the West (about Oswald Spengler). Berdyaev N.A. The Fall of the Sacred Russian Tsardom. Publicism 1914–1922]. Moscow, Astrel', 2007.

Zhukotsky V., Zhukotskaya Z. Russkaya reformaciya HKH veka: stat'i po kul'turfilosofii sovetizma [Russian reformation of the 20th Century: articles on the cultural philosophy of sovietism]. Moscow, Novyi Khronograf, 2008, 262 p.