

УДК 1 (091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.194

О. ШПЕНГЛЕР: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И КУЛЬТУРНЫЕ МИРЫ¹

К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

В статье рассматривается интерпретация взаимосвязи исторического опыта и многообразия культурных миров, предложенная О. Шпенглером. Демонстрируется влияние на ее формирование наследия И.В. фон Гёте и Ф. Ницше. В контексте работы раскрываются антропологические основания трактовки исторического опыта Шпенглером, обращаясь к его видению в ницшеанской перспективе вечного возвращения и воли к власти, генеалогической стратегии понимания прошлого. Отвергая субстанциалистско-прогрессистские классические схемы историософского теоретизирования, Шпенглер исходил из существования в истории монадологически непроницаемых для внешнего наблюдателя культурных миров. Их становление он понимал во многом под влиянием трактовки Гёте «прафеномена». В контексте статьи учение Шпенглера о понимании существующих во времени культурных миров на базе исторического опыта интерпретируется как вариант герменевтики. Характеризуются его имманентные противоречия.

Ключевые слова: исторический опыт, время, морфология культуры, культурные миры, культурный символ, понимание, смысл.

Являясь продолжателем традиции философии жизни, О. Шпенглер создал оригинальный вариант теории локальных цивилизаций. В формате его историософских конструкций проводится идея о существовании в истории монадологически замкнутых в себе культурных миров, каждый из которых воплощает неповторимый исторический опыт, присущий общности населяющих его субъектов. В своих построениях Шпенглер исходил из идеи самоописания существовавших и существующих в истории замкнутых в себе культур, чьи миры объективируют исторический опыт народов, созидающих их неповторимый духовно-символический мир. Обращением к феномену культурного самоописания Шпенглер чрезвычайно созвучен пафосу построений многих теоретиков второй половины XX – начала XXI столетия. Опираясь в методологическом плане, прежде всего, на идеи И.В. фон Гёте и Ф. Ницше, Шпенглер последовательно выступает в качестве философа, который отвергает классический способ метафизического теоретизирования и ниспровергает

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого» № 20-011-00406-А.

глобально-прогрессистские представления об историческом развитии. Историческое построение Шпенглера изначально сопряжено с отказом от видения свершившегося в прошлом как итога деятельности человечества, как некоего единого целого: декларируя мозаичность панорамы истории, ее несводимость к единому субстанциальному основанию, отрицая наличие в ней магистральной линии развития, немецкий теоретик во многом предвосхитил радикальную постклассическую историософию, её постмодернистский финал тотального отвержения любых метанарративных конструкций минувшего (см.: [14, S. 1–2]). Подобно Ницше, Шпенглер видел в начале исторического опыта, переживаемого его носителем в современной ситуации, реальное основание сопричастности минувшему, проникновению в его неповторимый мир. Он любит и сам любоваться реалиями ушедшего, неповторимо угасшего в потоке времени, создает оригинально звучащие типологии мировых культур. Одновременно, в диссонанс с собственной установкой, Шпенглер заявляет о непроницаемости культурно-исторических миров для стороннего их наблюдателя. Если опыт истории дает шанс постижения минувшего, то такого рода шпенглеровская декларация откровенно контрастирует с тезисом о замкнутости и самодостаточности каждого культурного мира². Попытаемся разобраться с учением Шпенглера об историческом опыте, в котором обнаруживается имманентная противоречивость, отсутствовавшая в перспективистских размышлениях на этот сюжет у его философского кумира Ницше.

Антропологические истоки исторического опыта как предпосылки созидания и постижения истории

Носителями исторического опыта, по убеждению Шпенглера, являются человеческие существа, которые осознают свое существование во времени и пытаются выразить свою сопричастность определенным культурным мирам. Человек есть средоточие потока жизни, немислимого вне переживания ритма времени. Культурные миры – достояние сообществ людей, которые отличаются их наличием от животных, не фиксирующих свое пребывание на земле в определенных пространственных и временных границах при помощи знаково-символических средств. Как созидающие себя существа люди видятся Шпенглеру обретающими историче-

² Среди зарубежных исследователей, занимавшихся изучением моментов наследия Шпенглера, коррелятивных теме этой статьи, можно назвать Р. Арона, Х. Барта, М. Гелера, О. Йориса, В. Лайдхолда, Г. Люббе, Р. Роллингера, С. Финка, Г. Фоллмера, Х.К. Хьюза, Д. Энгельса и других. Существенный вклад в этом отношении внесли в понимание его наследия также работы В.Ф. Асмуса, С.С. Аверинцева, В.П. Визгина, Б.Т. Григорьяна, В.Д. Губина, Б.Л. Губмана, П.С. Гуревича, В.В. Ильина, И.С. Кона, К.А. Свасьяна, Ю.Н. Семенова, Л.В. Скворцова, Г.М. Тавризян и других отечественных авторов.

ский опыт, черпающими свой потенциал из культурного мира и одновременно отдающие ему то, что создается их усилиями, движимые властным импульсом самоутверждения.

Представления Шпенглера об историческом опыте и его соотносительности с культурным миром, в котором существует человеческий субъект, возникают в его философских размышлениях в поле влияния значительного количества авторов. Обычно исследователи его творчества говорят о восприятии и экстраполяции им на область истории идеи циклизма, заимствованной в античной мысли и в сочинениях Д. Вико [7, с. 22]. Шпенглер, как явствует из его работ, был хорошо знаком с наследием немецкой классической философии, знал труды представителей британской политической экономии и К. Маркса. Конечно же, Шпенглер владел и представлениями о специфике культурно-исторического мира, которые возникли в русле немецкой гуманитарной традиции. В его работах можно встретить ссылки на идеи Гёте, И.Г. Гердера, В. фон Гумбольдта, Л. фон Ранке, Б.Г. Нибура, Э. Мейера, Т. Момзена, Я. Буркхардта и других авторов. Его представления о динамике эволюции европейского общества Нового времени возникают также при очевидном воздействии на него идей А. де Токвиля [15, р. 51]. Хотя в литературе, посвященной генезису воззрений Шпенглера, упоминается присутствие в его личной библиотеке книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», он нигде прямо не ссылался на этот труд [5, с. 29]. На начальном этапе создания своего основного труда «Закат Европы» Шпенглер, по всей видимости, не был знаком с работами А. Бергсона, Ж. Сореля и З. Фрейда. Зато никто из исследователей творчества Шпенглера не ставит под сомнение доминантное влияние на его построения наследия не только Гёте, но и Ницше, о которых он писал в предисловии к дополненному изданию «Заката Европы» 1923 г., что обязан им «практически всем» [15, р. 59]. В своих наиболее крупных и известных трудах Шпенглер не скрывает, что Гёте стал для него автором, помогшим утвердиться в собственных методологических установках изучения культурных миров, тогда как Ницше рассматривается им как философ, предложивший платформу философии жизни, на базе которой вызревает его общий подход к истории как продукту человеческого самосозидания (см.: [6, с. 19]).

Рассуждая об особенностях мысли Гёте и Ницше, Шпенглер подметил, что они совершенно по-разному относятся к опыту восприятия потока жизни. Если Гёте концентрирует свое внимание на его пространственной составляющей и визуализирует таковую, то Ницше уделяет внимание динамике времени, его непрерывной трансформации, такту, запечатлевающимся в звуке, мелодии становления событий. «То, что для Гёте было картиной, для него было тактом в самом широком смысле этого слова: общественным, моральным, историческим, языковым тактом, отточенным в то время, которое его не имело» [11, с. 246]. Шпенглер

подчеркивает, что мышление Гёте картинно, а Ницше по своему отношению к миру музыкален. Опыт жизни отливается для Гёте в зримом образе, его символическом обрамлении, а для Ницше в созвучии рядоположенных мгновений.

Гете представляется Шпенглеру носителем классического, рационалистического по своему духу мировоззрения, которое чувствительно по преимуществу к моменту настоящего, в то время как Ницше рисуется ему человеком романтического подхода к миру, который сопряжен с обращением к минувшему, актуализацией такового в поиске идеала грядущего. В ницшеанском отношении к историческому опыту Шпенглер увидел нечто чрезвычайно созвучное своим собственным построениям. Своим учением о вечном возвращении и воле к власти Ницше, на его взгляд, предвосхитил видение истории, которое стало востребованным в XX столетии. История предстала в понимании Ницше как лишенная рациональной основы, как постоянное порождение различных типов культур, несоизмеримых по своим духовным основаниям. «Ницше с самого начала с очевидностью говорил о культуре как о спектакле природы, который начинается безо всякой причины, здравого смысла или как бы по-другому не звучали все человеческие интерпретации» [11, с. 254]. Тем не менее, человек нуждается в истории для организации опыта своего пребывания в мире, самоутверждения в созвучии с волей к власти. Шпенглер полагает, что видение жизненного опыта как наделенного историческим измерением было необходимо Ницше для преодоления настоящего во имя прорыва в будущее. Вечное возвращение, оживление вновь минувшего в настоящем, готовом уйти в небытие и уступить место грядущему, властно утверждающему себя, – вот основание постоянной сопричастности субъекта опыту пребывания в потоке истории. Шпенглер считает, что Ницше нуждается в опыте истории «чтобы совершенно очиститься от шлаков мыслящего настоящего, на один возвышенный час прозреть картину вечного возвращения, почти как немецкий мистик в готическое время...» [11, с. 255–256]. Только так может быть сконструирован образ сверхчеловеческого будущего, возвешенного Заратустрой. При всем величии Гёте, Шпенглер считает его неспособным воздействовать на современность, преображая жизнь людей, живущих сегодня. Ницше же оказывает, по Шпенглеру, более сильное влияние на потомков своим романтическим призывом к бесконечному. Его наследие выглядит не частью прошлого, предназначенной для наслаждения, а призывом к вечному творческому созиданию, адресованному будущему. Ницшеанский призыв к твердости, верности задачам жизни Шпенглер в консервативном ключе понимает как невысказанный без обращения к истории, ее опыту.

Опыт, в понимании Шпенглера, есть достояние исключительно человеческого существа, способного к осознанию потока жизни, что не-

возможно даже для высших животных. «Поскольку “мышление” животных приковано к здесь и теперь, поскольку оно не ведает ни прошлого, ни будущего, оно не знает также ни опыта, ни заботы» [8, с. 465]. Осознание специфики человека, как представляется ему, возможно лишь на фоне видения становления жизни как явления, характеризующего макрокосм – тотальность космического целого.

Жизнь рисуется Шпенглером как поток, вырывающийся из недр неорганической стихии макрокосма и подверженный постоянному самосовершенствованию, таящий в себе феноменологически обнаружимое на определенном эволюционном витке психическое начало, кульминацией которого оказывается появление сознания и его носителя – человека. Жизнь предстает, таким образом, потенциально присущей макрокосму стратегией его существования, постепенно актуализирующейся и рождающей в своих недрах психическое, а затем и сознательно-духовное звено. В процессе этого самодвижения жизни, которое наука от К. Линнея до Ч. Дарвина рисует лишь с внешней стороны, Шпенглер усматривает постоянное появление новых форм жизни и их индивидуализации. Вслед за растениями, которые не обладают возможностью пространственного перемещения, осуществляя свой жизненный цикл в пространственно ограниченных условиях, на поверхности нашей планеты появляются микрокосмические образования – животные, которые смещаются в пространстве и наделены психикой, а значит, по характеристике немецкого философа, и своеобразной способностью «бодрствования», формирования на чувственной ступени образов внешнего мира и других существ. Однако и животные не могут подняться над естественно-природной средой, которой они обязаны в конечном счете своим появлением и тем более они отнюдь не притязают на властное присвоение и покорение мира. Правда, Шпенглер различает травоядных и хищников, которые уже более дистанцированы от своих животных собратьев, агрессивно используя их для поддержания собственной жизни. Однако «отпадение» от жизненной стихии и автономизация по отношению к ней – свойство лишь человека, который в полной мере наделен способностью «бодрствования».

Человек трактуется Шпенглером как существо, которое обладает не только чувственными образами, запечатлевающими мир в пространстве, так как он чувствителен ко времени, в котором протекает его жизнь. Опыт человека отмечен именно этим особым моментом временного измерения. Шпенглер, подобно Хайдеггеру, говорит о том, что опыт человеческой жизни связан с заботой, которая своим вектором направлена в будущее. В отличие от Хайдеггера, он лишь упоминает о заботе как характеристике человеческого существа и не дает ее углубленной философской проработки, хотя общность их антропологической установки, истолкования исторического опыта выглядит неслучайной, укоренена в проблемном поле философии жизни, питающем в равной мере искания этих авторов (см.: [3]). Шпенглеровское истолкование исторического

опыта, присущего человеку, содержит и указание на то, что он формируется при помощи рассудка и сопряжен с поисками предельных реалий бытия, открывающихся разуму. Хотя подобного рода мысли выглядят достаточно «эскизно», они свидетельствуют о сопряженности его трактовки опыта не только с построениями Ницше, но и с положениями немецкой классической философии.

Характерно, что Шпенглер рассматривает носителя исторического опыта как изначально сопричастного совокупности intersubъективных связей, в которых он присутствует. Intersubъективность мыслится им как предполагаемая ростом межчеловеческого общения по мере сплочения людей в стабильные общности, которые воплотились в конечном итоге в формировании первых великих культур древности. Она сама по себе рисуется, таким образом, как продукт истории, существующий на основе рационально оформленного опыта, который немислим вне языка и речи. «Речь, – пишет Шпенглер, – не монологична, но диалогична, роды предложений следуют не как в докладе, но как в беседе между многими людьми» [8, с. 472.]. Диалог, как подчеркивает он, представляет собой непрестанную проблематизацию мира через логику вопроса и ответа. Диалогическое мышление должно пониматься как сопутствующее формированию исторического опыта. Обладая таковым, человек постоянно аккумулирует представления о мире и пересматривает их в свете событий истории. Диалогическая форма конструирования межчеловечески значимых миров интерпретируется немецким автором как единственно адекватная порождению опыта и озабоченности будущим для субъекта, непрестанно властно утверждающего себя в потоке времени.

Шпенглер уверен, что именно исторический опыт делает человека новоевропейской культуры способным к неординарному видению современности и проектированию будущего. Он пишет: «Именно потому, что мощь фаустовского существования создала сегодня такой горизонт внутреннего опыта, каким раньше не могли обладать никакой человек и никакая эпоха, именно потому, что самые отдаленные события приобретают для нас сегодня во всевозрастающем масштабе смысл и связь, которых они не могли иметь для всех прочих людей, даже для тех, кто ближайшим образом их сопереживал, – именно поэтому, многое из того, что не было историей еще сто лет назад, стало для нас сегодня историей, а именно жизнью, созвучной нашей собственной жизни» [10, с. 50]. Возможность прочертить в горизонте восприятия прошлого многообразие связей, которые важны для устройства человеческого бытия в настоящем и будущем, несомненно, является значимой для Шпенглера в свете усвоения им уроков ницшеанского перспективизма. Исторический опыт для него также предстает неотрывным от вечного возвращения и импульса воли к власти, которые движут человеческими существами. Не обсуждая специфики ницшеанского генеалогического метода, Шпенглер, по суще-

ству, использует его ресурс на службе утверждения жизни: события минувшего способствуют наделению смыслом современных деяний человека.

Ресурс исторического опыта питает, в понимании Шпенглера, импульс культуросозидания, который присущ человеку как «наиболее хищному из животных». Человек предстает в его интерпретации существом, которое постоянно превосходит себя, находится в состоянии самотрансценденции. Он открыт миру, но эта открытость задана импульсом жизни, а потому предполагает властное покорение мира на базе техники. Знание мира воплощается в орудиях его трансформации, спектр которых постоянно нарастает. Поэтому-то для Шпенглера столь важно видение реальности в перспективе исторического опыта, позволяющего осмысливать собственные деяния, соотносить нынешний фазис своих культурных достижений, а значит, и властного покорения реальности, с минувшим. Исторический опыт становится, тем самым, звеном, сопрягающим деяния человека в настоящем с фоном его культурной активности – многообразием исторических миров.

Исторический опыт и многообразие культурных миров

Шпенглер является непримиримым критиком европоцентристского видения истории, предполагаемого им линейно-универсалистского истолкования ее развития во времени. Он отчетливо ощущает недостаточность той схематики всемирной истории, которая утвердилась в XIX столетии. «Схема Древний мир – Средневековье – Новое время, как понимал ее XIX век, содержит в себе лишь выборку очевидных связей» [10, с. 51.], – замечает Шпенглер. Современность, на его взгляд, характеризуется опытом постижения истории, который требует обращения к иным многообразным культурам, существовавшим на планете, во имя более интегрального самопостижения сегодня. Так, например, для целей самопонимания, его точки зрения, европейцам становится интересным содержание раннекитайской и мексиканской истории, в проблемах которой они видят нечто схожее со своим современным состоянием. Нетрудно заметить, что ход рассуждений Шпенглера, который отвергает европоцентризм, все же сфокусирован на задаче обретения нового интегрального видения истории именно европейцами – обитателями, в его классификации, фаустовской культуры. Слом старой модели истории европоцентристского чекана предположительно должен завершиться утверждением нового видения, которое будет характеризоваться плюральным многообразием культур, существовавших в минувшем и живущих сегодня. При этом сразу же встает вопрос о способе познания истории и его специфике. Если субъект постигает историю в конкретной ситуации обладания историческим опытом «здесь и теперь», т. е. в духе ницшеанского перспективизма, то возможно ли приобщение к опыту иных куль-

тур, диалог с носителями такового или же культурный монадологизм исключает подобную коммуникацию? И, наконец, осуществимо ли построение универсальной панорамы множественности культур в историческом измерении, если отказаться от поиска начала их субстанциального единства в духе классической новоевропейской философии истории? Все эти вопросы приходится анализировать Шпенглеру, обнаруживая действие исходных оснований собственного учения, его имманентные противоречия.

Все исторически существовавшие и существующие культуры предстают, по Шпенглеру, носителями жизненного начала, которое воплощают в своих начинаниях представители «вечной элиты», ведущие за собой массу. Именно элита созидает, на взгляд немецкого автора, неповторимый духовный мир каждой культуры, которая, подобно человеческому индивиду, проходит стадии детства, юности, зрелости и увядания. Каждая из культур предстает в сочинениях Шпенглера как органическое единство, обладающее качеством «бодрствования» – «непосредственной внутренней достоверности», не подлежащей дальнейшему расчленению. Подобно индивидуальным человеческим существам, культурные единства обладают душой как возможностью, миром как осуществленной действительностью и жизнью, являющей собою поток становления. ««Душа» есть то, что подлежит осуществлению, “мир” – осуществленное, “жизнь” – осуществление» [9, с. 203]. Эти характеристики, позволяющие описать не только индивидуальные человеческие существа, но и культурные целостности, обладают каждая, как явствует из их интерпретации автором труда о кризисе фаустовской культуры, определенным соотношением с измерениями времени. Душа культуры соотносима с будущим, устремлена к нему, тогда как мир, как таковой, есть нечто ставшее, данное, и потому он сопряжен с прошлым. Поток жизни дан как непрерывное актуальное становление в настоящем.

Любая культура рассматривается Шпенглером, таким образом, как единство ее мира как ставшего и определенного, сопряженного с непрерывным жизненным становлением настоящего, которое неотделимо от устремленности в грядущее. «Учитывая вышеупомянутые обозначения души как возможного и мира как действительного, я различаю возможную и действительную культуру, т. е. культуру как идею – общего или единичного – существования и культуру как плоть этой идеи, как сумму ее очувствованных, ставших пространственными и доступными выражений: деяний и настроений, религии и государства, искусств и наук, народов и городов, хозяйственных и общественных форм, языков, правовых отношений, нравов, характеров, черт лица и одеяний. Высшая история, близкородственная жизни и становлению, есть осуществление возможной культуры» [9, с. 204], – заключает он. Отливаясь в своих формах, культура существует через возвращение минувшего в мгновении

настоящего и порыв ее души в будущее еще нереализованное и лишь возможное состояние. Здесь вновь Шпенглер проявляет себя верным последователем учения Ницше о вечном возвращении и воле к власти. История, сопряженная с трансформацией во времени опыта постижения жизни, предстает осуществлением возможностей культуры. Создавая себя, субъект культурного творчества трансцендирует при опоре на опыт переживания времени жизни налично данное состояние. Он всецело подчинен ницшеанской логике вечного возвращения и воли к власти.

Способ рассуждений Шпенглера предполагает наращивание исторического опыта, обретение его новых горизонтов путем опоры на наличное бытие культуры, воплощенное в её мире. Именно поэтому представляет особый интерес его понимание того, каким образом отливается мир культуры в объективированных формах ее существования, которые рисуются ему «опространствлением» опытно пережитого в динамике времени. Рассуждая о способе подобной объективации незримой души культуры в проявлениях ее мира, Шпенглер обращается к трактовке символа, которая была предложена Гёте в его учении о «прафеномене».

Ориентируясь на сферу живой природы, Гёте считал, что она принципиально нередуцируема к механической причинности. Жизнь как целостность – «гештальт» представлялась ему раскрывающейся в своих индивидуациях, особенном. Гете подчеркивал стремление «человеческого ума образовать целое из того, с чем он обращается» [4, с. 98]. Символизм мышления, на его взгляд, в одинаковой мере присущ как научному поиску, отрешившемуся от механистического редуционизма в своей ориентации на телеологически развертывающуюся стихию жизни, так и творчеству художника в его стремлении к идеалу красоты. Символическое мышление опирается на работу с многообразием опыта на базе воображения: «Созерцающие проявляют уже продуктивность, и знание, само себя повышая, требует, незаметно для себя, созерцания и переходит в него; и как бы знающие ни отрецивались и ни зарекались от фантазии, они все же вынуждены, не успев спохватиться, прибегнуть к помощи продуктивного воображения» [4, с. 99]. Опираясь на гётеанские размышления о роли символического мышления в понимании в морфологическом духе природных явлений и человека, Шпенглер применяет их для построения собственной морфологии культуры, взятой в ее пространственной объективации и временной динамике. Он неустанно подчеркивает, что Гёте справедливо полагал, что рассмотрение жизни не подразумевает рассмотрение чего-либо иного кроме её самой [9, с. 150]. Из такого рода подхода Шпенглер делает вывод о том, что и историческая жизнь культур не требует выявления заданного плана – «программы» их становления во времени, а предполагает изучение их миров как объективации души в корпусе ее символических воплощений.

Рассуждая о жизни культур, существовавших и существующих во времени истории, Шпенглер пишет: «Эти культуры, живые существа

высшего ранга, растут с возвышенной бесцельностью, как цветы в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гёте, а не мертвой природе Ньютона» [9, с. 151]. Такое бесцельное существование культур видится ему образованием и преобразованием органических форм, которые отнюдь не подчиняются линейной логике их классической интерпретации. Шпенглер, как известно, считал, что, сообразно с критерием полноты обнаружения души в коррелятивном ей символическом мире, можно выделить в качестве нашедших целостное развитие китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, византийско-арабскую, западную культуры и также культуру Майи. Русскую культуру он полагал находящейся в стадии возникновения. Однако сам он признавал, что не владеет в должной мере материалом, который позволяет в одинаковой мере интерпретировать каждую из вышеперечисленных культур. Поэтому в фокусе его внимания и находятся по преимуществу греко-римская, западноевропейская и византийско-арабская культуры, каждая из которых обладает базисным, отчетливо идентифицируемым символом. Душа «апполоновской» (греко-римской) культуры находит свое воплощение в символике гармонической телесности. «Фаустовская» (западноевропейская) культура обладает базовым символом бесконечности пространства и времени, тогда как «магическая» (византийско-арабская) культура явлена в символике дуальности души и тела. Вслед за представлением собственного плана реализации «коперниканского» поворота через построение морфологии культурных типов Шпенглер правомерно задумывается над методологической стратегией, позволяющей нарисовать их историческую панораму.

«Мир-как-история» оказывается, сообразно Шпенглеру, радикально противоположным «миру-как-природе» при попытке обнаружить способы их постижения.

«Здесь, – декларирует Шпенглер, – налицо два возможных способа, которыми человек в состоянии внутренне овладеть окружающим его миром и пережить его. Я со всей строгостью отделяю – не по форме, а по субстанции – органическое восприятие мира от механического, совокупность гештальтов от совокупностей законов, образ и символ от формулы и системы, однократно-действительное от постоянно-возможного, цель планомерно упорядочивающей фантазии от цели целесообразно разлагающего опыта или – чтобы назвать уже здесь никем не замеченную, весьма многозначительную противоположность – сферу применения хронологического числа от сферы применения математического числа» [9, с. 131–132]. Отношение к миру в духе его объективации по типу природных феноменов, как справедливо замечает Шпенглер, подчиняет вершащиеся во времени события истории естественнонаучной каузальности. При этом, исторический опыт, фактически, исключается как основание постижения реалий культурного плана. Критика Шпенглером кан-

товского видения опыта человека по своему содержанию, хотя и опирается на построения Гёте и Ницше, вполне созвучна предложенной Дильтеем [9, с. 133]. В сущности, Шпенглер, подобно Дильтею, небезосновательно обвиняет кёнигсбергского мыслителя в «забвении времени и жизни»: ведь опыт субъекта отмечен синтезом чувственных феноменов с чистыми априорными формами созерцания – пространством и временем, а также неотрывает от деятельности рассудка, но при этом никак не соотношен с реальным переживанием времени истории (см.: [1, с. 284–298]). вполне справедлива и шпенглеровская критика непонимания значения опыта истории А. Шопенгауэром.

Исторический подход противоположен, по Шпенглеру, постижению природы именно тем, что здесь происходит распрямление содержания мира культуры, заключенного в знаково-символическую оболочку и включение его в опыт постижения истории. «Природа – это гештальт, в рамках которого человек высоких культур сообщает единство и значение непосредственным впечатлениям своих чувств. История – гештальт, из которого его фантазия стремится постичь живое бытие мира по отношению к собственной жизни и тем самым интенсифицировать ее действительность» [9, с. 134]. Непосредственные данные чувственности служат материалом для создания опытного постижения природных феноменов, которые затем подлежат теоретическому обобщению и поиску номологических констант, нужных для практического использования естествознания в целях покорения мира. Что же касается истории, то здесь, по Шпенглеру, понимание культурных реалий, распрямление их духовного содержания, постижение «судьбы» культур служит обогащению исторического опыта в ситуации современности и жизненным потребностям субъекта, творящего собственный мир. Эта установка прослеживается в обоих томах главного произведения Шпенглера и говорит о том, что он проводит мысль о постоянном «присвоении» содержания истории в ситуации современности, её константной смысловой интерпретации как «нашей», сопряженной с актуальным моментом.

Очевидно, что такого рода подход к постижению истории роднит построения Шпенглера в эпистемологическом плане с герменевтической парадигмой мысли, представленной в сочинениях Ницше (см.: [13, р. 366–377; 5, с. 267–284]). Действительно, ницшеанский перспективизм, опирающийся, в первую очередь, на такие основоположения его доктрины, как учение о вечном возвращении и воле к власти, генеалогическая стратегия рассмотрения минувшего были полностью ассимилированы в построениях Шпенглера и использованы в его морфологии культуры, ставшей базой «коперниканского» поворота в интерпретации истории. Смысл истории, воспринимающийся всегда сквозь призму опыта существования субъекта во времени вместе с другими людьми в горизонте собственного культурного мира, в такой перспективе подвержен постоянному пересмотру и обогащению на фоне вечного возвращения момента

минувшего и утверждения властных устремлений. История будет всегда прочитываться в изменяющемся ракурсе ее интерпретации сегодня, здесь и теперь. Однако шпенглеровские воззрения, близкие в этом отношении многим направлениям постклассической историософии от неогегельянских построений Б. Кроче и Р. Дж. Коллингвуда, герменевтики М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера и П. Рикёра до нарративистских, выдержанных в стилистике аналитической традиции концепций Л.О. Минка, Х. Уайта, Х. Кельнера и других авторов, вызывали у его современников множество вопросов, которые и сегодня продолжают нас интересовать.

Шпенглер провозглашает фикцией, своеобразным концептуальным фантомом понятие «человечество», которое для него лишь «пустой звук», и исходит из наличия лишь отдельных локальных культур [12, с. 28]. Поэтому практически все аналитики творчества этого автора говорят о наличии очевидного противоречия между его базовым онтологическим принципом монадологичности, уникальности, самодостаточности и непроницаемости для постороннего взгляда каждого из миров культуры и попыткой обозреть панораму всемирной истории, опираясь на опыт ее постижения. В данной связи Р. Арон иронически вопрошал: «Когда Шпенглер нам представляет замкнутые в себе “культуры”, не могущие общаться друг с другом, то он настолько превосходит опыт в смысле плюралистичности, насколько его превосходили философии истории в смысле единства... Шпенглер выбрал противопоставление “культур”, и он продвинул это противопоставление так далеко, что интерпретируемая буквально его теория исключает саму возможность его произведения. Если культуры не в состоянии понимать друг друга, то почему один Шпенглер может понимать все культуры?» [2, с. 19]. Формулируя таким образом «парадокс Шпенглера», Арон, несомненно, обнаруживает базовое противоречие историософского учения Шпенглера, которое исходит из метафизического постулата монадологичности культур. Очевидно, что такого рода теоретизирование в границах его учения невозможно без принятия базовых постулатов метафизики воли Ницше, но одновременно идея культурной монадологии приходит также в противоречие с самим духом «открытости» исторического опыта на службе жизни.

Провозглашение «непроницаемости» культурных миров для внешнего проникновения оказывается с точки зрения логических следствий такого мыслительного хода девальвирующим ценность исторического опыта и даже препятствующим антиевропоцентристской установке. Ведь если допустить, что культуры непроницаемы, а их миры, воплощающие души, имманентную судьбу, являются в кантовской интерпретации «мирами в себе», то их освоение в историческом опыте настоящего невозможно или же является внешней смысловой интерпретацией в ускользающем миге настоящего. В сущности, именно так представляет себе проблему сам Шпенглер, говоря о различии переживания одной и

той же формы культуры в разных культурных мирах, различии порождаемых при этом смыслов. «Смыслы непередаваемы. Ничто не в состоянии притупить глубокого духовного одиночества, пролегающего между существованиями двух людей, принадлежащих к разным породам. Пусть даже индусы и китайцы воспринимали друг друга как буддисты, это не делало их внутренне менее близкими. Те же слова, те же ритуалы, те же знаки – и тем не менее две разные души, и каждая шествует своей дорогой» [10, с. 58.], – рассуждает Шпенглер о восприятии буддизма в культурах Индии и Китая. Точно также, Ренессанс приносит рождение новых смыслов при интерпретации античных культурных форм, которые виделись в иной смысловой перспективе в греко-римском контексте. Перспективистское прочтение смыслопорождения в границах исторического опыта, стало быть, предполагает невозможность «имманентного» воспроизведения смыслов, живших в культурах минувшего, а всего лишь попытку придать жизнь и смысл формам культур, доступным интерпретатору сегодня. Поскольку же эпицентр перспективистской работы с опытом минувшего фактически сосредоточен в шпенглеровских построениях на платформе западной исторической мысли, реальные итоги его «коперниканского поворота», ориентированного в антиевропоцентристском ключе, вряд ли достигают своей цели. Да и центральным звеном шпенглеровской историософской рефлексии является именно закат Запада (см.: [7, с. 26]).

Выводы

В рамках собственного варианта теории локальных культур О. Шпенглер развивает достаточно оригинальную интерпретацию взаимосвязи исторического опыта и постигаемых на его основе культурных миров. В своих историософских построениях он исходит из философских идей Гёте и Ницше, а также обобщает практику исторических исследований XVIII – рубежа XX столетий. Представления Шпенглера относительно специфики исторического опыта антропологически фундированы и находят свое обоснование на базе неакадемической философии жизни Ф. Ницше. Человек, появляющийся на вершине иерархии форм природы и, в первую очередь, органической жизни, отличается именно наличием сознания и опыта истории, что позволяет ему быть открытым миру и постоянно находиться на пути самотрансценденции и властного утверждения своего господства по отношению к реалиям естественного окружения и себе подобным. Опыт человека как субъекта культуры, по Шпенглеру, интересобъективен и несет в себе время истории. Подобно Дильтею, Шпенглер порицает кантовскую концепцию опыта за «забвение времени и жизни», отвергает логизацию такового в духе гегелевского учения, но опирается при этом на идеи вечного возвращения, воли к власти

и генеалогическую стратегию Ницше. Исторический опыт, по Шпенглеру, выступает основанием постижения и одновременно созидания культурных миров.

Провозгласив «коперниканский поворот» в философии истории, Шпенглер отказывается от субстанциализма, линейного прогрессизма европоцентристского типа и гуманизма классической новоевропейской мысли, предлагая взамен рассмотрение культур как замкнутых и несоизмеримых единиц, чей опыт существования во времени, имманентные ему смыслы аутентично переживаемы изнутри лишь сопричастными ему субъектами. Рассматривая морфологию культур, Шпенглер предполагает метафизические основания их анализа, выдержанные в духе философии жизни: каждая из культур рисуется как органическое целое, обладающее душой и миром, проходя в своем становлении во времени стадии жизни, схожие с отдельным человеческим существом – детства, юности, расцвета и старости. Миры культуры, воплощающие их души и опыт существования во времени, сотканы из совокупности различных символических форм, среди которых особую роль играют их базовые символы, понимаемые на базе учения Гёте о «прафеномене». Разгадка смыслового содержания культур, его трансляция в историческом опыте за рамками таковых в настоящем являет серьезную проблему в границах заявленных Шпенглером принципов его историософии.

Базовый парадокс рассуждений Шпенглера, подмеченный Р. Ароном, состоит в претензии раскрыть морфологически содержание существовавших и существующих основных культур в динамике времени истории и одновременно в утверждении непроницаемости внутренних миров культур для внешнего наблюдателя, которому они даны лишь через явленные во вне формы. При такой постановке вопроса актуализация смысла культурных форм для носителя исторического опыта сегодня в чужеродной им культуре выглядит затруднительной. Ведь их аутентичный смысл явлен только обитателям культурных монад. Ницше, перспективизм и коррелятивная ему форма герменевтики которого были восприняты Шпенглером, никогда не говорил о смысловой закрытости культурных монад. Исторический опыт, воспроизводимый в построениях Шпенглера, является опытом человека поздней фаустовской культуры, которому не удастся осуществить желанную цель шага за грань европоцентристской установки. Несмотря на скептическое восприятие истолкования Шпенглером взаимосвязи исторического опыта и культурных миров, сложившееся ранее в западной академической историографии и философии минувшего века, его идеи сегодня актуализируются на фоне процесса глобализации и роста значимости плюрального многообразия форм мировидения, порождая интенсивные интердисциплинарные дискуссии.

Список литературы

1. Ануфриева К.В. И. Кант и В. Дильтей: опыт и его временное изменение // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: Философия. 2020. № 1 (51). С. 284–298.
2. Арон Р. Измерения исторического сознания // Избранное: измерения исторического сознания. М.: Росспэн, 2004. С. 7–176.
3. Визгин В.П. Освальд Шпенглер и Мартин Хайдеггер // Философские науки. 2015. № 7. С. 68–82.
4. Гёте И.В. Введение в морфологию // Избр. философ. произведения. М.: Наука, 1964. С. 98–100.
5. Губман Б.Л. Современная философия культуры. М.: Росспэн, 2005. 535 с.
6. Свасьян К.А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1993. Т. 1. С. 5–122.
7. Тавризян Г.М. Шпенглер, Хейзинга: две концепции кризиса культуры. М.: Искусство, 1988. 272 .
8. Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век: антология. М.: Юрист, 1995. С. 454–496.
9. Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. М.: Мысль, 1993. Т. 1. 667 с.
10. Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. М.: Мысль, 1998. Т. 2. 607 с.
11. Шпенглер О. Ницше и его столетие // Шпенглер О. История и политика: избр. соч.. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 243–260.
12. Шпенглер О. Пессимизм ли это? М.: Задруга, 1922. 40 с.
13. Babich V. Friedrich Nietzsche // A Companion to Hermeneutics. Ed. by N. Keane and Ch. Lawn. Malden; Oxford: John Wiley & Sons, Inc., 1915. P. 366–377.
14. Fink S., Rollinger R. Einleitung: Oswald Spenglers Kulturmorphologie – eine multiperspektivische Annäherung // Oswald Spenglers Kulturmorphologie. Eine multiperspektivische Annäherung. S. Fink und R. Rollinger Hrsg. Wiesbaden: Springer VS, 2018. S. 1–7.
15. Hughes H.C. Oswald Spengler A Critical Estimate. New-York: Scribners, 1962. 192 p.

O. SPENGLER: HISTORICAL EXPERIENCE AND CULTURAL WORLDS

K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The article is focused on the interpretation of the relationship between historical experience and the diversity of cultural worlds proposed by O. Spengler. The influence of the heritage of J.W. von Goethe and F. Nietzsche on its formation is revealed. In the context of the work, the anthropological foundations of Spengler's interpretation of historical experience are studied, referring to his vision in the Nietzschean perspective of eternal return and the will to power, as well as the genealogical strategy of understanding the past. Rejecting the sub-

stantialist-progressive classical schemes of historiosophical theorizing, Spengler proceeded from the existence of monadologically impenetrable cultural worlds in history. He understood their formation largely under the influence of Goethe's views on the «praphenomen». In the context of the article, Spengler's approach to the understanding of cultural worlds existing in time on the basis of historical experience is interpreted as a variant of hermeneutics. His doctrine immanent contradictions are analyzed.

Keywords: *historical experience, time, cultural morphology, cultural worlds, cultural symbol, understanding, meaning.*

Об авторе:

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: carina-oops@mail.ru

Author information:

ANUFRIEVA Karina Victorovna – PhD, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: carina-oops@mail.ru