

ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР

ОБРАЗ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

ТОМ 1



**ЗАКАТ
ЕВРОПЫ**

Перед вами первая часть знаменитого произведения «Закат Европы» известного немецкого философа и публициста Освальда Шпенглера (нем. Oswald Spengler, 1880–1936).

В мире существует ряд независимых друг от друга культур. Среди основных Шпенглер называет египетскую, индийскую и китайскую культуры, а также предрекает скорый закат Европы вследствие индустриализации и урбанизации общества.

Другими выдающимися произведениями автора являются «Годы решений» и «Человек и техника».

Решительно пренебрегая классической периодизацией древнего мира, Освальд Шпенглер отмечает оригинальность множества исторических течений.

Освальд Шпенглер
ЗАКАТ ЕВРОПЫ. ОБРАЗ И
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ
Том 1

«ПАДЕНИЕ ЗАПАДА» И ГЛОБАЛЬНЫЕ
ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА
(общедоступное введение)

Общедоступное введение не пишут для профессионалов.

Это обращение к читателю, открывающему книгу Шпенглера и не имеющему предубеждений. Наше пожелание — посмотрите «Содержание» «Заката Европы», оцените масштаб темы, заявленной во «Введении», материал и способ его подачи в последующих шести главах, и Вам будет трудно не согласиться с Н. А. Бердяевым и С. Л. Франком в том, что «Закат Европы» О. Шпенглера есть бесспорно самое блестящее и замечательное, почти гениальное явление европейской литературы со времени после Ницше. Эти слова были сказаны в 1922 г., когда феноменальный успех книги Шпенглера (за два года, с 1918 по 1920-й, вышло 32 издания 1 тома) сделал ее идею предметом пристального внимания

выдающихся умов Европы и России.

«Der Untergang des Abendlandes» — «Падение Запада» (так переводят еще «Закат Европы») опубликовано в двух томах Шпенглером в Мюнхене в 1918–1922 гг. Сборник статей Н. А. Бердяева, Я. М. Букшпана, А. Ф. Степуна, С. Л. Франка «Освальд Шпенглер и Закат Европы» вышел в издательстве «Берег» в Москве в 1922 г. На русском языке «Падение Запада» прозвучало как «Закат Европы» (Т. 1. «Образ и действительность»). Издание, в переводе Н. Ф. Гарелина, было осуществлено Л. Д. Френкелем в 1923 г. (Москва — Петроград) с предисловием проф. А. Деборина «Гибель Европы, или Торжество империализма», которое мы опускаем.

Необычно смыслоемкое и информативное «Содержание» книги «Закат Европы» само по себе есть почти забытый в наше время способ представления автором своего произведения читающей публике. Это не список тем, но многомерный, объемный, интеллектуальный, красочный и привлекательный, образ именно «Заката» Европы как феномена всемирной истории.

И сразу же начинает звучать вечная тема «Форма мировой истории», которая вводит читателя в остросюжетную проблему XX в.: как определить историческое будущее человечества, отдавая себе отчет в ограниченности

наглядно-популярного членения всемирной истории общепринятой схемой «Древний мир — Средние века — Новое время?»»

Заметим, что Маркс формационно членил всемирную историю также на триады, диалектически порождаемые развитием производительных сил и классовой борьбой. В знаменитой триаде «Субъективный дух — Объективный дух — Абсолютный дух» Гегеля всемирной истории отведено скромное место одной из ступеней внешневсеобщего самоосуществления мирового духа в праве, нравственности и государстве, ступени, на которую лишь ступает абсолютный дух, чтобы явиться в адекватных самому себе формах искусства, религии и философии.

Впрочем, что Гегель и Маркс, Гердер и Кант, М. Вебер и Р. Коллингвуд! Просмотрите учебники по истории: они и ныне знакомят со всемирной историей по той же схеме, которую еще в начале XX в. подвергал сомнению Шпенглер и в которой Новое время только расширено Новейшей историей, якобы начавшейся в 1917 г. Новейший период всемирной истории в школьных учебниках до сих пор трактуется как эпоха перехода человечества от капитализма к коммунизму.

Мистическая троика эпох в высшей степени привлекательна для метафизического вкуса

Гердера, Канта и Гегеля, писал Шпенглер. Мы видим, что не только для них: она приемлема для историко-материалистического вкуса Маркса, она приемлема и для практически-аксиологического вкуса Макса Вебера, т. е. для авторов любой философии истории, которая представляется им некоей заключительной стадией духовного развития человечества. Даже великий Хайдеггер, задаваясь вопросом, в чем сущность Нового времени, опирался на ту же триаду.

Что же претило Шпенглеру в этом подходе, почему уже в начале XX в. такие абсолютные мерила и ценности, как зрелость разума, гуманность, счастье большинства, экономическое развитие, просвещение, свобода народов, научное мировоззрение и т. д., он не смог принять в качестве принципов философии истории, объясняющих ее формационное, стадияльное, эпохальное членение («наподобие какого-то ленточногочервя, неутомимо наращивающего эпоху за эпохой»)?

Какие факты не укладывались в эту схему? Да прежде всего очевидный декаданс (т. е. «падение» — от *cado* — «падаю» (лат.)) великой европейской культуры в конце XIX — начале XX в., которым, согласно шпенглеровской морфологии истории, порождены и первая мировая война, разразившаяся в центре Европы, и социалистическая революция в

России.

Мировая война как событие и социалистическая революция как процесс в марксистской формационной концепции истолкованы как конец капиталистической общественной формации и начало коммунистической. Шпенглер же оба эти явления интерпретировал как признаки падения Запада, а европейский социализм объявил фазой упадка культуры, тождественной, по его хронологическому измерению, индийскому буддизму (с 500 г. н. э.) и эллинистическо-римскому стоицизму (200 г. н. э.). Это отождествление могло считать причудой (для тех, кто не принял аксиоматику Шпенглера) или простым, формальным следствием концепции мировой истории как истории высших культур, в которой каждая культура предстает как живой организм. Однако провидение Шпенглера относительно судеб социализма в Европе, России, Азии, высказанное уже в 1918 г. определение сути его («социализм — вопреки внешним иллюзиям — отнюдь не есть система милосердия, гуманизма, мира и заботы, а есть система воли к власти. Все остальное самообман») — заставляют пристально всмотреться в принципы такого понимания мировой истории.

Сегодня, по прошествии трех четвертей XX в., в течение которых возник, развился и угас

европейский и советский социализм, можно по-иному оценить и предсказания О. Шпенглера, и историческое высокомерие (приведшее к исторической ошибке) В. И. Ульянова-Ленина («как бы ни хныкали Шпенглеры» по поводу упадка «старой Европы», — это всего «лишь один из эпизодов в истории падения мировой буржуазии, обожравшейся империалистическим грабежом и угнетением большинства населения земли». В самом деле, В. И. Ленин и К. Маркс видели в диктатуре пролетариата инструмент необходимого государственного насилия во имя создания общества социалистической справедливости, мира и гуманизма. Но революционная практика показала, что подобная система насилия непрерывно воспроизводит себя как система такой воли к власти, которая высасывает природные ресурсы, жизненные силы народов и дестабилизирует общемировую обстановку.

Почти одновременно с «Закатом Европы» (1923 г.) Альберт Швейцер, великий гуманист XX в., опубликовал свою статью «Распад и возрождение культуры»¹, в которой упадок европейской культуры осмысливался тоже как трагедия мирового масштаба, а не как эпизод в

¹ См.: Швейцер А. Культура и этика. М.: Прогресс, 1973.

истории падения мировой буржуазии. Если, согласно О. Шпенглеру, «закат» вообще невозможно конвертировать в «восход», то А. Швейцер верил в этот «восход». Для этого, с его точки зрения, необходимо было, чтобы европейская культура обрела вновь прочную этическую основу. В качестве такой основы он предложил свою «этику благоговения перед жизнью» и вплоть до 60-х гг. практически следовал ей, не разуверившись в ней даже после двух мировых войн и всех революций XX в.

В 1920 г. вышла в свет знаменитая книга Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». С точки зрения Вебера, о «падении Запада» и речи быть не может. Ядро европейской культуры (теории государства и права, музыки, архитектуры, литературы) — универсальный рационализм, порожденный ею давно, но получивший универсальное значение как раз в XX в. Рационализм — основа европейской науки, и прежде всего математики, физики, химии, медицины, основа «рационального капиталистического предприятия» с его производством, обменом, учетом капитала в денежной форме, со стремлением к непрерывно возрождающейся прибыли².

² См.: Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс,

Однако именно этот универсальный рационализм и волю к экономической и политической власти (в капиталистической ли, в социалистической ли ипостаси) Шпенглер считал закатом тысячелетней западноевропейской культуры, т. е. переходом ее на стадию цивилизации.

Итак, в 1920-е годы были сформированы по крайней мере три фундаментальные концепции будущего западноевропейской культуры:

- О. Шпенглер: рационалистическая цивилизация есть деградация высших духовных ценностей культуры, и та обречена;

- А. Швейцер: упадок культуры имеет философско-этические причины, он не фатален, и культуру можно спасти, влив в нее Этику «благоговения перед жизнью»;

- М. Вебер: европейскую культуру нельзя измерять прежними ценностными критериями, на смену им пришла универсальная рациональность, что меняет представление об этой культуре, и поэтому о гибели ее не может быть и речи.

Наше столетие заканчивается. Оно принесло невиданные и немыслимые в XIX в. катастрофы, глобальное изменение способа существования

человечества. Рациональная наука вызвала к жизни планетарную технику. Человечество начало освоение космоса. Найдены генно-инженерные, киберорганизменные технологии изменения физических и духовных свойств человека, заново открыты нетехнологические и применены технологические методы расширения возможностей психики. Над человечеством нависли апокалиптические опасности. За считанные годы классический капитализм сошел с исторической арены (уступив место постиндустриальному и информационному обществу), погибла европейская социалистическая система. Экологические катастрофы стали обыденностью. Население планеты стремительно приближается к критическому порогу. И потому ныне единственно важный глобальный вопрос — удастся ли человечеству избежать самоуничтожения. И тут нам не обойтись без обращения к классикам — пессимистам и оптимистам. Да, О. Шпенглер предрекал закат культуры, но М. Вебер и А. Швейцер были на этот счет иного мнения. Принципиально важно, кто из них оказался более правым. Но пусть эту задачу читатель решает сам. Решал подобную глобальную задачу и Мартин Хайдеггер, в серии послевоенных докладов «Einblick in das, was ist» («Прозрение в то, что есть»), как перевел это В. В. Бибихин). Хайдеггер,

процитировав строки из «Патмоса» Гёльдерлина:

Но где опасность,
там вырастает
И спасительное... —

сделал знаменательный вывод: «Чем ближе мы подходим к опасности, тем ярче начинают светиться пути к спасительному. Тем более вопрошающими мы становимся. Ибо вопрошание есть благочестие мысли»³.

Будем же вопрошать и мы, и прежде всего Шпенглера, который заметил, что падение Запада — это, конечно, отдельный феномен всемирной истории, но и «философская тема, заключающая в себе, если ее оценить по достоинству, все великие вопросы бытия». К таким вопросам он отнес следующие: Что такое культура? Что такое всемирная история?

В чем отличие бытия мира как истории от бытия мира как природы? В чем заключается великий кризис современности?

Так что же такое культура? По нашим наблюдениям, в литературе еще никому не

³ Хайдеггер М. Вопрос о технике. Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 66.

удавалось определить культуру бесспорно и окончательно. Только в академической советской культурологии последних лет были выдвинуты регулятивно-деятельностный, целостный, формационный, телеологический (целевой), сущностно-смысловой, страноведческий, производственно-продуктивный, демографический, локально-типовой, ценностный, системный и другие подходы к определению понятия культуры.

Суперорганическая концепция культуры в географии культуры (The cultural geography) США опирается на такое обобщающее определение: «Культура состоит из явных и неявных форм, определяющих поведение, осваиваемое и опосредуемое при помощи символов; она возникает в результате деятельности групп людей, включая их воплощение в средствах. Сущностное зерно культуры состоит из традиционных (исторически сложившихся и выделенных) идей и особенно присваиваемых им ценностей. Системы культуры могут рассматриваться, с одной стороны, как результаты деятельности, с другой — в качестве регулирующего элемента дальнейшей деятельности»⁴ W. Zelinsky (USA) предложил

⁴ Культура в современном мире: Опыт, проблемы, решения. М., 1990. Вып. 3. С. 72.

понимать культуру как надбиологический организм, живущий и меняющийся по своим внутренним законам. Компоненты культуры у У. Зелински те же, что и у Дж. Хаксли, — артефакты, социофакты, ментифакты. Артефакты — это базисные средства жизнеобеспечения (по широкому кругу подсистем) антропоного происхождения. Социофакты суть элементы культуры межличностных отношений. Ментифакты — это общечеловеческие ценности (религии, идеологии, этика, искусство, философия), связывающие воедино всех представителей данной культуры.

В менее широком значении культура обычно рассматривается как класс вещей и явлений, зависящий от символики надсоматического (внетелесного) содержания.

В период расцвета культуры, подметил А. Швейцер, ее и не определяют, ибо что культура есть прогресс, всем ясно и так. Нужда в определении культуры возникает там, где начинается опасное смешение культуры и бескультурья. Культура ориентирована на духовное и нравственное совершенствование человека. Культура, по Швейцеру, слагается из господства человека над силами природы и над самим собой, когда свои помыслы и страсти личность согласует с интересами общества, т. е. с нравственными

требованиями. А. Швейцер сознавал деморализацию человека обществом, идущую полным ходом. Он вплотную приблизился к пониманию «страшной правды, заключающейся в том, что по мере исторического развития общества и прогресса его экономической жизни возможности процветания культуры не расширяются, а сужаются». И вина европейской философии, что эта правда осталась неосознанной.

Но в том-то и дело, что европейская философская мысль в лице Освальда Шпенглера эту страшную правду возвестила *urbi et orbi*. И в этом легко убедиться. Цена этой правды велика: культура — это высшая форма жизни, исторический суперорганизм, а всякий организм смертен. Человеческая история есть не что иное, как поток бытия сверхорганизмов — «египетской культуры», «античной культуры», «китайской культуры» и пр. Но в таком случае и европейская культура должна обветшать в свой срок — и в этом нет ничего сверхординарного. Мы видели, что и современные ученые трактуют культуру как надбиологический организм. Однако они никак не решаются сделать тот вывод, который Шпенглер вынес на первую страницу своей книги, — «живые культуры умирают!» Решись они на это, и закат культуры станет и для них великой философской темой. Ибо что такое жизнь, а значит и смерть, что

такое бытие и ничто, что есть дух и бессмертие, в сущности, не знает никто. И чтобы понять опасность, грозящую культурам, не лучше ли внять доводам Шпенглера, нежели паническим стонам алармистов? Итак, если культура — это организм, живущий примерно тысячу лет, если в мировой истории Шпенглер выделяет восемь культур (египетскую, индийскую, вавилонскую, китайскую, греко-римскую, византийско-арабскую, западноевропейскую, культуру майя)» и Предсказывает рождение и расцвет русской культуры, то культура имеет свои формы — народ, язык, эпоху, государство, искусство, науку, право, религию, мировоззрение, хозяйство и пр. Словом, каждая культура имеет свое лицо, физиономию, и потому вторая глава книги начинается параграфом «Физиогномика и систематика».

Физиогномика — это учение о том, что человек выражает себя в чертах лица, жестах и позах, формах тела. Физиогномика разительно отличается от учения о сущности, которая непосредственно не дана, которая «является». Внешний облик чего-либо дан зрительно, его нельзя свести к одному свойству, признаку, не исказив этот облик. В то же время внешний облик — внерациональный аналог категориально выражаемой сущности. Сущность выражается рационально — Ренэ Декарт об этом писал еще 360

лет тому назад, в «Regulae ad directionem ingenii», т. е. «Правилах для руководства ума».

Так вот, чтобы понять морфологию истории Шпенглера, нужно поразмышлять о предмете физиогномики, ее возможностях и возможностях физиогномики мировой истории! Для чего? Для того, говорил Шпенглер, «чтобы обозреть весь феномен исторического человечества оком бога, как ряд вершин горного кряжа на горизонте». Емкие слова! В них ощущаются ницшевский «пафос дистанции» от толпы и пафос Коперника, восставшего против птолемеевского геоцентризма, и пафос провозглашения равноценности любых культур, питаемый, в частности, принципом относительности Эйнштейна.

Шпенглер был уверен, что «морфология мировой истории» как способ видения мира еще обретет признание. И он оказался прав: всмотримся в то, что происходит на планете, и увидим — идет борьба против унификации ценностей и жизненных стандартов, против власти тех, кто определяет эти ценности и стандарты. Яростная борьба за национальные суверенитеты на территории бывшего СССР породила «Декларацию прав и свобод человека», в которой провозглашены права на родной язык, на сохранение и развитие национальной культуры. Утверждение и усиление культурной аутичности наций выдвинуто в

качестве одной из четырех главных целей Всемирного десятилетия Культуры (1988–1997), объявленного ЮНЕСКО.

Стремление современных этносов и культур обладать «лица необщим выраженьем», неприятие гражданской, языковой, классовой, религиозной, образовательной унификации прямо работает на следующее предвиденье Шпенглера: «Через сто лет все науки, способные еще вырасти на нашей почве, будут частями единой огромной физиогномики всего человеческого».

В «противоположность живой и одушевленной материи» морфологии культуры, истории и жизни, называемой их физиогномикой, морфологию мертвых (механических, физических) форм природы Шпенглер называет систематикой, т. е. наукой, открывающей и приводящей в систему законы природы и причинные связи. Словом, физиогномика и систематика — это два способа наблюдения мира. Какой же из них более продуктивен? Любой естествоиспытатель, рационалист по убеждению, ответит однозначно: самый продуктивный метод — это метод выявления каузальной, причинно-следственной детерминации посредством наблюдения, измерения, эксперимента и формулирования математической формы закона.

Однако Шпенглера не удовлетворяли прежние методы познания истории — и

рационалистические, и аксиологические. Поэтому он создал свой метод, и различные аспекты этого метода как раз и раскрываются в «Закате Европы».

Новое, оригинальное и глубокое, всегда кажется странным. Вот и Шпенглер все время демонстрирует свои «странности».

Главная «странность» предъясняется во втором параграфе главы «Проблема мировой истории», в которой вводится представление о двух формах космической необходимости: о причинности как судьбе органической формы (культуры) и причинности как физико-химической, причинно-следственной каузальности. «Идея судьбы» и «принцип причинности» и есть, по Шпенглеру, две формы необходимости, существующие в нашем универсуме и несводимые одна к другой; две логики — логика органического и логика неорганического; два способа представления — образ и закон; два способа объемной данности — временная необратимость судьбы в истории, их временная протяженность и конечность, и пространственная протяженность естественных объектов; два способа исчисления — хронологический и математический.

Шпенглер утверждает, что Природа и История суть два способа представления действительности в картине мира.

Иными словами. История и Природа — это

два итога переживания и усвоения окружающего мира, в первом случае — как суммы образов, картин и символов (полученных с помощью воображения и не «объективных», а лишь возможных), во втором — как совокупности законов, формул, систем и пр.

Действительность становится Природой, если это становление рассматривать как ставшее, и тогда это миры Парменида и Декарта, Канта и Ньютона. Действительность есть История, если ставшее подчинить становлению, рассматривая его в образах, и тогда возникают миры Платона и Рембрандта, Гете и Бетховена.

Шпенглер делает очень сильное утверждение: математика и принцип причинности определяют систематизацию явлений по методу природоведения (естествознания), хронология и идея судьбы — по историческому (культурологии как морфологии истории). Эти систематизации и охватывают весь мир. Понятно, что и это утверждение вызывает возражение многих. Так, Хайдеггер спрашивал: почему мы при истолковании определенной исторической эпохи говорим о картине мира? каждая ли эпоха истории имеет свою картину мира и озабочена построением своей картины мира, или это только новоевропейский способ представления мира? что значит картина мира? Ведь мир-это космос и

история. И разве при- рода и история обязательно исчерпывают весь мир?⁵ Действительно, Хайдеггер нашел уязвимые места в концепции «Заката Европы». Но, возможно, Шпенглер сознательно ограничился фаталистическим выводом, который следует из идеи судьбы — выводом о неизбежном падении Запада (как за сто лет до него Артур Шопенгауэр). Мартин Хайдеггер отождествил превращение мира в его картину с процессом превращения человека в субъекта, т. е. с началом такого человеческого существования, когда намечается овладение действительностью («целокупным сущим»). Хайдеггер показал, что лишь там, где мир становится очеловеченной картиной, возможен гуманизм как таковой. Это, правда, не исключает возможности скатиться к уродству субъективизма в смысле индивидуализма (личного, государственного, национального). Хайдеггер увидел «чуть ли не абсурдный, но коренной процесс новоевропейской истории: чем шире и радикальнее человек распоряжается покоренным миром, тем объективнее становится объект, тем субъективнее, т. е. выпуклее, выдвигает себя субъект, тем неудержимее наблюдение мира и

⁵ См.: Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. С. 102–105.

наука о мире превращается в науку о человеке, в антропологию». Антропология здесь мыслится как нравственно-этическая антропология, как гуманизм в историческом и философском смысле. Так Хайдеггер делает онтологическое (человек становится сутью сущего) обобщение идеи сверхчеловека Ницше, сверхчеловека, овладевающего собственным способом существования как культурой недетерминированного жизнеописания, мира как истории в мире как природе. Теперь вам понятно, какое мировоззрение обосновывал Освальд Шпенглер в идее судьбы высоких культур, в противоположности двух форм универсальной необходимости — природной и историко-культурной, когда жизнь и культура, как ее высшая историческая форма, бросают вызов природному детерминизму в том смысле, который формулировал М. Хайдеггер и который вынесен в качестве эпиграфа к нашему Общедоступному введению: «Никогда бытие не протекает в рамках причинно-следственных связей».

Так проясняется смысл связи между геопланетарной ситуацией в XX в., образ которой создан глобальными проблемами человечества, и возможностью для человечества, подавленного силами природы и ее законами (воплощенными в супертехнике) стать планетарным субъектом,

формирующим свою судьбу вопреки жестокому рационализму природы и интеллекта.

Вместе с тем подчеркнем, что модернизацией философии истории как морфологии высших культур мы увлекаться не должны. В самом деле, Шпенглеру ни на миг не являлась мысль о возможном конце человеческой истории, о самоуничтожении человечества и разрушении им биосферы как планетарной среды обитания, о возможности подчинения человечества Мегамашине, о чем уже через два-три десятилетия думали Хайдеггер, Ясперс, Бердяев и в чем уже не сомневались глобалисты Римского клуба в начале 70-х гг. Так, Аурелио Печчеи воззвал к человечеству: на карту поставлена судьба человека как вида, и не будет ему спасения, пока он не изменит свои человеческие качества! Истинная беда человеческого вида на данной стадии его эволюции в том, что он оказался неспособным приспособиться к тем изменениям, которые сам же и внес в этот мир⁶.

Глобальный алармизм не был стилем Шпенглера, хотя он и сказал, что ««человечество» — пустое слово», потому что для него существовал

⁶ См.: Печчеи Аурелио. Человеческие качества. М.: Прогресс, 1985. С. 43.

лишь «феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр своей страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал — человечество — свою собственную форму, у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть».

Только абсолютная убежденность в неиссякаемости человечества в качестве «материала» для бесконечного, ничем не прерываемого процесса формообразования новых, неповторимых культур позволяла Шпенглеру упрекать европейских мыслителей в тривиальном оптимизме относительно будущего высшего человечества и его целей. Он упорно доказывал, что у «человечества» нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, так же как нет цели у бабочек или орхидей. Во всемирной истории, говорил он, я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм. Это свойство живой природы Гёте, а не мертвой природы Ньютона.

Обитатели нашей планеты во второй половине текущего столетия вполне ощутили реальность того, чего никогда не могли себе вообразить великие европейцы, гуманисты и рационалисты, —

ядерного, экологического, цивилизационного апокалипсиса. И ныне абсолютная убежденность Шпенглера в вечности цветения жизни и культуры на Земле кажется столь же наивной, что и вера европейских мыслителей в нескончаемость Нового времени.

В конце XX в. представление об исторической бренности мировых культур, философий и религий замещается осознанием весьма возможного саморазрушения современной цивилизации, т. е. возможного конца истории, и именно это осознание может стать абсолютным сознанием нового планетарного субъекта — Сверхчеловечества, того, каким его представляли себе М. Хайдеггер, П. Тейяр де Шарден, Николай Бердяев.

Слово «цивилизация» используется ныне в нескольких значениях: как противоположность дикости и варварству, как современное состояние западного общества, как синоним слова «культура» для обозначения культурно-исторических типов в исторической концепции крупнейшего современного историка Арнольда Тойнби. Для Шпенглера же цивилизация — это завершение, исход культуры, каждая культура заканчивается собственной цивилизацией. Потому-то в «Закате Европы» и западная цивилизация предстает как неизбежная судьба западной культуры, как ее декаданс.

Понять цивилизацию как декаданс данной культуры легче всего на примерах вырождения иных культур. Вот Шпенглер пишет, что римская цивилизация есть варварство, последовавшее за цветущей эллинской культурой, когда культивируются бездушная философия, чувственные искусства, распалющиеся животные страсти, когда право регулирует отношения между людьми и богами, когда люди ценят исключительно материальное, когда жизнь перемещается в «мировой город», когда холодный практический интеллект замещает пылкую и благородную духовность, когда атеизм вытесняет религии, а деньги становятся универсальной ценностью, лишенной живой связи с плодородием земли, талантом и трудолюбием, — и мы убеждаемся, что это, действительно, признаки заката античной культуры.

И еще один парадокс: власть — политическую, экономическую, военную, административно-государственную и правовую — Шпенглер представляет как главный признак империализма на стадий превращения всякой культуры в цивилизацию. Поэтому для него неоспоримо существование вавилонского, египетского, андийского, китайского, римского империализма. Отсюда, по его мнению, «одновременность» всех империализмов, в какие

бы веках и странах они ни господствовали. Так что же, и наша «великая русская», славянская, культура «прекратила течение свое»? Неужели это предвидели или предчувствовали Гоголь, Достоевский, Чехов, Блок, Бунин, а Некрасов точно попал во «временной объект» своим «все, что мог, ты уже совершил, — / Создал песню, подобную стону;/ И духовно навеки почил?» Похоже, что так. Ведь согласно методу Шпенглера, уже сама горечь по поводу упадка своей культуры есть первейший признак ее декаданса. Действительно, цветущая культура — это мощное мажорное утверждение жизни, например в поэзии «солнечного», раннего А. С. Пушкина. Но рефлектирующий поздний Пушкин — уже декадент. Урбанизация мегаполисов, оппозиция «центра» и «провинции» — это признаки цивилизации. Центр, или «мировой город», как говорит Шпенглер, всасывает в себя и сосредоточивает в себе жизнь целой страны. Духовные, политические, экономические решения принимают не вся страна, а три-четыре «мировых города», которые поглощают лучший человеческий материал страны, и она нисходит на положение провинции. «В мировом городе, — пишет Шпенглер, — нет народа, а есть масса Присущее ей непонимание традиции, борьба с которыми есть борьба против культуры, против знати, церкви, привилегий, династий, преданий в искусстве,

границ познаваемого в науке, ее превосходящая крестьянский ум острая и холодная рассудочность, ее натурализм совершенно нового склада, идущий гораздо дальше назад, чем Руссо и Сократ, и непосредственно соприкасающийся в половых и социальных вопросах с первобытными человеческими инстинктами и условиями жизни, то «*panem et circenses*», которое в наши дни оживает под личиной борьбы за заработную плату и спортивных состязаний, — все это признаки новой по отношению к окончательно завершённой культуре и к провинции, поздней и лишённой будущего, однако неизбежной формы человеческого существования».

Мы полностью привели один из блестящих пассажей Шпенглера, которые потрясают глубиной пронизательности и одновременно вызывают неконтролируемое разумом сопротивление, неприятие этой неизбежности. Нам ещё не довелось прочесть работу, посвящённую «Закату Европы», автор которой не восстал бы против этого утверждения о неизбежности декаданса культуры, будь то культура Европы или России. Вместе с этим декаданс великих культур древности воспринимается «свободно от оценок», как бы сказал М. Вебер.

Видимо, дистанция тысячелетий и чуждость иных культур снимают пафос неприятия. Но

неизменно снисходительное отношение к «мрачному пессимисту» Шпенглеру тех, кто получает заряд оптимизма из других философских, религиозных, этических и социально-доктринальных источников. В наше время эти «источники» опошляют, низводят до уровня «обыденности» многие острейшие глобальные проблемы.

Но Шпенглер так же был искренен, когда восклицал: кто не понимает, что ничто не изменит неизбежного, что нужно или желать этого, или вообще ничего не желать, что нужно или принять эту судьбу, или отчаяться в будущем и в жизни, кто носится со своим провинциальным идеализмом и жаждет воскресить стиль жизни прошедших времен, тот должен отказаться от того, чтобы понимать историю, переживать историю, делать историю!

Читая «Закат», спрашиваешь себя, а к кому, собственно, взывал Шпенглер? К тем, кто способен понимать, переживать, делать историю, либо и к тем, кто об этом не помышляет? Кто в состоянии смотреть на историю культур «оком бога, как на цепь поднебесных вершин», воздвигнутых планетарным горообразованием?

Несколько лет спустя после публикации «Заката Европы» Карл Мангейм в знаменитой

работе «Идеология и утопия»⁷ обосновал главный тезис своей социологии знания: существуют человеческие типы мышления, которые не могут быть поняты без выявления их социальных корней и социальной детерминации этих типов. Карл Мангейм развил идею Карла Маркса о классовой определенности общественного сознания, распространив ее на все слои и группы, укорененные в обществе, и утверждал, что люди обычно мыслят групповыми стереотипами. Эти навыки вырабатываются в ходе бесчисленных реакций на типические ситуации. Из этого следует, что утверждение «индивид мыслит» некорректно: он, скорее, участвует в процессе мышления, созданном не им и задолго до него. Люди воспринимают окружающий мир не абстрактно, они стремятся либо сохранить его в существующем виде, либо изменить его в соответствии с условиями существования группы. Характер и положение группы, в которую включен индивид, определяют его мыслительные реакции на происходящее так, что он отбирает те или иные факты и включает их в утопические или идеологические построения. Эти конструкты суть

⁷ См.: Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1991

ипостаси ложного сознания их носителей, т. е. приверженности их ценностям культуры или ценностям цивилизации (по Шпенглеру), ценностям консервативного или прогрессивного класса (по Марксу).

В любом случае, если развить мысль Мангейма, закат культуры не может быть принят подлинными носителями и наследниками этой культуры как ее гибель, ибо признать это выше сил живого существа. Именно так и реагируют на события в нашей стране представители русского зарубежья и многие наши деятели литературы и искусства. Однако научно-техническая интеллигенция, в сущности, согласна с М. Вебером и отождествляет научно-технический прогресс с апофеозом западной культуры.

Так кто же, в конечном счете, воспримет «вызов» Шпенглера и что это за «конечный счет»? Шпенглера обычно обвиняли в историческом релятивизме, ставили ему в главную вину отказ от воодушевляющей идеи социального прогресса. Мангейм тоже был объявлен социальным релятивистом, в особенности из-за его идеи «свободно парящей интеллигенции», способной возвыситься над идеологиями и утопиями. «Конечный счет» сегодня — это глобальные проблемы человечества, а потому восприимчивыми идеям Шпенглера стали глобалисты, т. е. те люди,

для которых абсолютной ценностью представляется жизнь человечества, пусть даже и не такая, как в эпоху расцвета великих культур, а изувеченная планетарным кризисом, но живая и еще жизнетворящая.

Шпенглер желал своим читателям братья за технику вместо лирики, за мореходное дело вместо живописи, за политику вместо теории познания, и ничего лучшего, собствен но, пожелать им не мог. Но сегодня он мог бы пожелать этого «лучшего» — участия в глобальных исследованиях. Теперь это и есть орлиная перспектива, а не лягушачья, как говорил Ницше. Да, Шпенглер — столь же первый глобалист, сколь Ницше — последний метафизик Запада; к такому выводу в отношении Ницше и пришел Хайдеггер.⁸ Так, Шпенглер утверждал, что Ницше вышел на все важнейшие, глобальные проблемы человечества, но, оставаясь романтиком, не смог взглянуть в лицо истине. Истина же западной цивилизации, ее, говоря словами Шпенглера, «последняя метафизика», состоит в том, что история и природа противоположны друг другу. А сегодня это едва ли не их антагонизм, что тоже предсказано Шпенглером в его философии.

⁸ См.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблемы человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.

Ныне наличие второй природы — технологизированной среды обитания — очевидно даже зрителям развлекательных программ телевидения. Да и само телевидение — подсистема той же среды. Так вот еще в начале века Шпенглер говорил: человек не только элемент и фактор природы, но и фактор истории как второго космоса — космоса, который совершенно отличен от первого, т. е. физического, космоса. Словом, Шпенглер предчувствовал, точнее — предвидел рождение невиданного искусственного объекта (планетарной техники) западной рационалистической цивилизацией.

Эти предсказания либо не бывали приняты всерьез, либо подвергались уничижительной критике. Так, Г. М. Тавризян — автор интереснейшего анализа «Заката Европы» и поздней шпенглеровской работы «Человек и техника», в которой планетарная (машинная) техника представлена как кульминация и завершение всемирно-исторического развития человечества, сочла книгу «Человек и техника» актом «духовного вандализма» (при всем том, что некоторые из ее мотивов уже содержались в «Закате Европы»); «поразительным случаем не только предельной вульгаризации писателем своих

идей и тезисов, но и глумления над материалом».⁹

Давайте, однако, сравним это мнение с мнением А. Печчеи: «Техника почти так же стара, как и сам человек, и была она вначале скорее средством, чем самоцелью... Теперь, когда техника в своей новой версии зиждется исключительно на науке и ее достижениях, она приобрела статус доминирующего и практически независимого элемента... Техника, следовательно, превратилась в абсолютно неуправляемый, анархический фактор... И новый факт здесь состоит в том, что — на радость нам или на горе — техника, созданная человеком, стала главным фактором изменений на земле... Гигантский мир, созданный человеком, не только ошеломлял нас, но производил пугающее впечатление... Так пришел конец той культуре и образу жизни, которые вели свое начало от далекой эпохи неолита... Чтобы организовать обсуждение всех этих вопросов, я буду условно называть тотальной системой глобальную систему Природа — Человек — Общество — Техника; человеческой системой ту ее часть, которая включает лишь последние три элемента, без Природы; и, наконец, природной системой, или экосистемой, — весь

⁹ Тавризян Г.М. Техника, культура, человек. М, Наука, 1986. С. 34

внешний мир». ¹⁰

Парадокс, не правда ли: то, что одни называют актом духовного вандализма, другие — глубочайшим «прозрением в то, что есть», как сказал бы М. Хайдеггер. Шпенглер увидел рождение чудовища планетарной техники из лона культуры Европы XVII–XVIII — XIX вв. Увидел, ужаснулся и честно написал об этом. И он был не менее честен, чем Достоевский в «Братьях Карамазовых», сказавший правду об отношении современного человечества к учению Христа, а в «Бесах» провидевший на 100 лет вперед зомбиально-фанатическую суть многих устроителей царства справедливости в России.

Ужасное в цивилизации ясно видел и М. Хайдеггер. Он считал чудовищным развитие техники до степени «планетарной», когда она превращается в «Мегамашину», «Gestell» («опору», «станину» ¹¹) всего общественного здания, когда «любая река, в частности, великий Рейн — гордость Германии, встроена в гидроэлектростанцию в качестве поставщика» энергии. К этому нельзя привыкать: вдумайтесь в контраст, звучащий в двух

¹⁰ Печчеи А. Человеческие качества. С. 68.

¹¹ «Постав» — в известном переводе В.В. Бибихина.

названиях: «Рейн», встроенный в электростанцию для производства электроэнергии, и «Рейн», о котором говорит произведение искусства, одноименный гимн Ф. Гёльдерлина. Отметим, что и наша: «Волга-Волга — мать родная» встроена своими «детьми» в каскад гидроэлектростанций. Так что некрасовское «Выдь на Волгу, чей стон раздастся?...» уже не о бурлаках — это стон российской культуры и природы под гнетом новых чудовищ.

Итак, западноевропейская культура стала современной рациональной цивилизацией; цивилизация породила чудовищного «обитателя» планеты, который развивается по своим законам, да еще приспосабливает к своим нуждам взрывообразно множасьее человечество. И уже современные «дети Земли» заговаривают о «постчеловеческом мире, — «мире информации-компьютерной». ¹²

Но вернемся к «Закату Европы». Не перестаешь поражаться гением Освальда Шпенглера, который увидел — не в обиду будь сказано Владимиру Маяковскому и не менее гениальным провидцам (Марксу, в частности)

¹² См.: Кутырев В.А. Человек в «постчеловеческом» мире: Проблема выживания // Природа. 1989. № 5.

светлого будущего — «идушее через горы времени, чего не видит никто». В предваряющих 1 том «Капитала» рукописях Маркс говорил о перспективах превращения производительной силы труда на основе технологического применения европейской науки в автоматизированный процесс. Однако и Марксу не пришло бы в голову, что одушевленное, но еще антропоморфное чудовище — Капитал (которое поглощает живой труд «как бы под влиянием охватившей его любовной страсти») может в муках родов нового общества произвести на свет уже не антропоморфное, «постчеловеческое», чудовище — взбесившуюся (в невысказанном и для Ф. М. Достоевского смысле) роботизированную технику, подмявшую под себя человечество, или (еще более невысказанный для Декарта, Канта, Гегеля, Маркса) компьютерно-информационный интеллект, не уступающий по мощностям ноосфере В. И. Вернадского и превосходящий определенные возможности человеческого ума». ¹³

Провидеть грядущую после заката Европы планетарную технику и глобальные проблемы человечества удалось эмпириомонисту Александру

¹³ См.: Дубнов А.П. Собственность и экономические цели. Новосибирск: Наука, 1990.

Богданову (Малиновскому) — русскому предтече европейского системного анализа, создавшему в начале XX в. свою «Тектологию» и роман «Красная звезда»¹⁴. Роман считался фантастическим: в нем была нарисована картина гибели цивилизации из-за истощения природных ресурсов планеты и деградации культуры. Как справедливо отметил в свое время Э. Ильенков, роман «Красная звезда» в золотой фонд научно-фантастической литературы не вошел. Но после знакомства с докладами Римскому клубу видишь, что роман предвосхитил их, а его автор — наравне со Шпенглером — был одним из претеч глобалистики (хотя в «Закате Европы» сам метод европейского позитивизма, одним из течений которого был и эмпириомонизм А. Богданова, истолкован как симптом именно заката высокой европейской культуры).

Так в чем же тайна, загадка исторического метода Шпенглера? Каждый, кто захочет, откроет ее сам. Ключ к тайне — в первой главе книги. Она называется «О смысле чисел». Это краткая история воздействия античной, арабской, западноевропейской, в меньшей степени индийской культуры на развитие математики вплоть до теории

¹⁴ См.: Богданов А. Вопросы социализма. М.: Политиздат, 1990.

гиперкомплексных чисел и теории групп. По стилю эта глава близка к фундаментальному труду Мориса Клайна¹⁵, по содержанию — это уникальное культурологическое введение в методологию Шпенглера.

Известно, как огрубляют представления о человеческой душе ее так называемые научные определения. Но Шпенглер находит такое свойство души, которое не требует специального обозначения. Он называет его «самоосуществлением возможного» в процессе развития души и психики. Духовная жизнь человека, если он наделен «бодрствующим сознанием», разворачивается во времени в определенном «направлении». В итоге в сознании формируется индивидуальная картина мира — по преимуществу либо рациональная, состоящая из понятий, законов и уравнений (вселенная Ньютона или Канта), либо эмоционально-образная, составленная из образов, символов, ярких переживаний (мир Плотина, Данте или Гёте). То же самое и с культурой: есть культура возможная и культура действительная. Возможная культура личности или общества — это лишь идея ее, а

¹⁵ См.: Клайн М. Математика: Утрата определенности. М.: Мир, 1984.

действительная культура — это реализация той идеи (поступки и деяния личности либо экономические, политические, идеологические и прочие институты общества).

В таком случае история (как жизнь) есть осуществление возможной культуры, а число (так же как и слово) — это получившее образ и подчиненное человеком самому себе миро возрение, мирочувствование. Протяженность внешнего, «ставшего», как говорит Шпенглер, мира и отраженного в сознании и душе, выражается в типе математического числа. Направленность во времени самоосуществления живого сознания, человеческой души выражается в типе хронологического числа. Поскольку же существует тонкое различие между протяженностью и направленностью, природа, ставшее, счислима, а история, т. е. разворачивание культуры (идеи существования), вообще не может быть описана, счислима при помощи математических методов.

Итак, мы изложили культурологическую «аксиоматику» Шпенглера. Видимо, ее можно изложить и точнее и лаконичнее. Но она все равно останется аксиологоматикой (назовем ее так), которую принимают либо не принимают. На наш взгляд, в этой аксиологоматике заключена вся интеллектуальная и прогностическая мощь «Заката Европы», вплоть до эскиза математических основ

современных энергетических и информационных технологий. Впрочем, эта аксиологомастика неполна без различения «собственного» и «чужого» в сознании «бодрствующего человека», которое обозначается как «Я», «личность», «внутренняя жизнь души». Великие мыслители, пишет Шпенглер, фиксировали это при помощи полунаглядных конструкций: явление и вещь в себе (Кант), мир как воля и представление (Шопенгауэр), «Я» и «Не-Я» (Фихте). Во всем этом, что до сих пор недоступно точному формулированию, коренится суть и признак «собственного» и его антипода — «чужого». И Шпенглер совершенно прав.

Пусть, например, желающие попытаются строго определить, что такое собственность. Очень скоро придется убедиться, что этого сделать невозможно, не определив, что такое субъект собственности. Субъект же ее есть «Я», которого лучшие умы Европы определяли только при помощи чуждого, внешнего ему мира, т. е. присваивали ему знак «Я», обозначая его, ибо психику, душу, сознание и самосознание иначе вообще определить невозможно.

* * *

О. Шпенглер приводит многочисленные

примеры того, как смысл чисел используется в разных культурах для выражения специфики «мирочувствования» человека конкретной культуры, «души» этой культуры. Следовательно, культура, а значит и история, как саморазвитие культуры, складывается лишь тогда, когда ее субъекты осознают значение актов счисления, измерения, рисования, формирования образов внешнего мира, т. е. эти субъекты выступают в роли главной предпосылки объективной морфологии истории.

Непривычную и неприемлемую для «прогрессистов» мысль об отсутствии во всемирной истории единства как непрерывного прогресса Шпенглер распространяет на науку, искусство, мораль, религию, государство и право, утверждая, что все они имеют свои индивидуальные, неповторимые лицо, сущность, стиль и функции. Отсюда следует, что не существует и одной математики, а есть многие математики. Так, античная математика отражает зрелое античное мирочувствование, в основе которого лежит соотношение величин, мер и форм физических тел, т. е. стереометрия.

Античное число, согласно Шпенглеру, есть мышление об ограниченных для человеческого глаза, осязаемых единицах, главным образом целых и положительных числах, ведь иррациональное

число никогда не может быть пространственно ограничено. Потому-то во времена Евклида несоизмеримые античными мерами расстояния соотносились между собой «не как числа», а как величины. И для античной математики были невозможны легко укладываемые в наше представление отрицательные числа, наше бесконечное мировое пространство не существовало, и квадратура круга сделалась для античных мыслителей классической проблемой предельности. Если Шпенглер прав, то с помощью различения возможностей античной и западноевропейской математики, создающих совершенно различные образы мира тел и тела мира, т. е. космоса, только и можно представить и противопоставить античную и современную западную культуры, которые в триадной схеме истории рассматривались как непрерывные звенья истории. В противоположность конечному, целостному, телесному числу античности все содержание западного «числового» мышления объединяется в одном классическом феномене, являющимся ключом к трудноусваиваемому нематематиками понятию бесконечности. Это — понятие предела, который есть концепция изменяющегося числа и представляет собой не состояние, а процесс, поведение. Дорическая колонна, т. е. круглый столб, подпирающий

архитрав древнегреческого храма, — вот, говорит Шпенглер, образ античного числа (в первую очередь единицы — 1). Это противоположность числу европейской математики, архитектурный образ которого представлен не дорическими храмами, а готическими соборами, воплощающими устремленность души европейской культуры в бесконечность.

Каждая культура порождает не только особый тип числа как измерителя и выразителя тел и пространств, но по-особому понимает и смысл времени, принимая или отрицая историчность как таковую, творя или разрушая самую историческую память о бытии культуры. Так, гибнущая культура XX в. породила математическую теорию катастроф, в которой число трактуется как символ разрушения систем жизнеобеспечения. Так египетская культура создала «жуткие символы воли к длительности во времени» — мумифицированные тела великих фараонов, идущие сквозь время уже четвертое тысячелетие. По Шпенглеру, египетская культура есть воплощение «заботы о будущем», а также неизбежно связанной с этим «заботы о прошедшем». Египетская мумия — это глубокий символ, отличающий египетскую культуру от других культур отрицанием действия времени.

На пороге античной культуры возник труднообъяснимый переход от погребения тел к их

сожжению, которое тоже совершалось с пафосом символического действия, как отрицание исторического времени. Равнодушие античного человека ко времени выразилось, в частности, в принятии закона, угрожавшего тяжкими карами за распространение астрономии, который действовал в Афинах в последние годы правления Перикла. Об этом же свидетельствуют, по мнению Шпенглера, и те поразительные факты, что ни у Платона, ни у Аристотеля не было обсерватории и что Аристотель употреблял вневременное, т. е. антиисторическое, понятие развития — «энтелехия». Индийская культура с ее брахманской идеей нирваны с этой точки зрения была столь же ярким выражением равнодушия ко времени. Водяные и солнечные часы бы ли изобретены в Вавилоне и Египте, но лишь одни немцы среди всех народов Запада стали изобретателями механических часов — этого «жуткого символа убегающего времени».

Шпенглер вообще уверен, что для первобытного человека слово «время» вовсе не имело значения. Только великая культура способна «упорядочить» пространство и время, создав соответствующие системы мер и понятий. Так она приходит к идее судьбы, предопределяющей «направленность» психологического времени. И здесь Шпенглер идет против всех, в том числе против Канта и Шопенгауэра, которые, по его

мнению, даже не знали, как подступиться к идее времени, вписанного в логику судьбы и жизни, в отличие от времени в логике неживой природы. «Судьба», по Шленглеру, не поддается описанию в понятиях или числах. Идею судьбы может выразить только художник — в портрете, трагедии, музыкальной драме. Значит, время свершения судьбы должно измеряться не математическими, а хронологическими мерами.

Все эти идеи и мысли Шпенглера поражают своей парадоксальностью, и возникает желание спорить, находить противоречия, опровергать. Но на эту реакцию читателя, видимо, и рассчитывал сам автор. Он явно дает понять, что жаждет пробудить душу читателя, заставить его задуматься о собственной судьбе, о самоосуществлении себя.

И в этом смысле О. Шпенглер — великий воспитатель человечества. Недаром Робин Дж. Коллингвуд в своей «Идее истории» творчество Гердера, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Маркса рассматривает в разделе «На пороге научной истории», а Шпенглера — в разделе «Научная история», объединяя его с Виндельбандом, Риккертом, Зиммелем, Дильтеем и Мейером, с историками Англии, Франции и Италии. Однако это не помешало Коллингвуду счесть книгу Шпенглера «принципиально неверной». Вместе с тем ясно, что Коллингвуд чрезмерно резок в оценке метода

Шпенглера. Так, он отвергает его мысль о равнодушии античной культуры ко времени, ссылаясь на то, «что самое обширное в мире собрание могильных памятников простирается на протяжении многих миль вдоль дорог, отходящих от Рима»¹⁶. Но, заметим от себя, это не опровергает того, о чем говорил Шпенглер, а именно того, что часы — клепсидры лишь в самом конце расцвета Эллады были введены в Афинах, а еще более позднее новшество у греков — солнечные часы — так и остались малосущественной деталью быта, не оказавшей никакого влияния на их мироощущения.

* * *

Если теперь попробовать понять внутренний механизм падения западной культуры, распада ее души, то лучше всего обратиться к ницшевской идее нигилизма. В самом деле, согласно Шпенглеру, всякая культура переходит на стадию цивилизации после соответствующей переоценки всех ценностей, с которой выступают выдающиеся отрицатели этой культуры, т. е. великие нигилисты. По этой причине, считает Шпенглер, буддизм,

¹⁶ См.: Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. М.: Наука, 1980. С. 173–175.

стоицизм, социализм суть проявления мироощущения людей не цветущей культуры, а времени ее заката, падения, перехода к цивилизации. Косвенным подтверждением правоты Шпенглера в этом вопросе можно считать описание причин заката месопотамской культуры в 1 тыс. до н. э. Г. Франкфортом и его коллегами. Они, разбирая древний памятник культуры — «Пессимистический диалог», демонстрируют, как скептицизм, сомнение и безразличие подтачивают духовную культуру некогда могущественного народа¹⁷.

Пересмотр ценностей с переходом к цивилизации означает перемену точки зрения на мир «с орлиной» (Шпенглер) на «лягушачью» (Ницше), падение с высоты видения мира Эсхилом, Платоном, Данте, Гете, на «кочку зрения» (Горький) обыкновенного потребителя, представителя «структур повседневности» (Фернан Бродель).

Судьба европейской культуры предвосхищена Гете в его великой трагедии, герой которой, Фауст, всю жизнь бывший кабинетным ученым-схоластом, в «новом рождении» становится в конце концов

¹⁷ См.: Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. М.: Наука, 1984.

практическим деятелем крупного масштаба. Фаустовские поиски «абсолюта», «философского камня», присущие великим европейцам, завершаются — после мучительной переоценки ценностей — осознанием того, что жизнь есть переплетение «причин и действий», а потому надо действовать. В этом смысле фаустовский человек на цивилизованной стадии развития мира оказывается для Шпенглера «социалистом». Снова парадокс Шпенглера?! Ведь мы привыкли иметь дело с социализмом Маркса, Ленина, Сталина, Брежнева. С этими именами связывают обычно и идеализацию социализма, и его вырождение, самоуничтожение. Но если социалистическое мироощущение выводить из европейской культуры и рассматривать в контексте «Заката Запада», то шпенглеровское определение социализма как раз и будет «цивилизационным», а потому предельно широким. Социалистическое мышление, по Шпенглеру, есть развитие выводов из формулы Ф. Бэкона «Знание есть могущество» и из категорического императива Канта, если приложить его к социальной и хозяйственной политике: «Поступай так, как будто принципы твоей деятельности должны стать, при посредстве твоей воли, всеобщими законами природы!»

Не приходилось видеть не только более точного и глубокого определения того, что у нас

называлось «реальным социализмом», но и более точного диагноза его болезни: неограниченная воля к власти разрушительна для всего живого, в чем эта воля возникает. Воля к власти в политической форме породила и наш «реальный социализм», она же и разрушила его. Воля к власти в технико-машинной форме разрушает планетарную биосферу. И это — одна и та же воля, составляющая сущность европейского нигилизма, «суть сущего», говоря словами М. Хайдеггера.»

Логическим завершением «Заката Европы» явилась шпенглеровская книга «Человек и техника», и, следовательно, яснее Шпенглера никто не представлял себе суть философии XIX в., главным содержанием которой стала концепция воли к власти в ее цивилизационно-интеллектуальном виде — как воля к жизни и как жизненная сила. Эта философия родилась в 1819 г., в книге Артура Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*). Эту тему, считает Шпенглер, затем развивали Прудон, Бебель, Фейербах, Энгельс, Маркс, Вагнер, Дарвин, Дюринг, Ибсен, Ницше, Стринберг, Вейнингер, Шоу. Тайны мира представлялись им в виде тайны познания, тайны ценностей и тайны формы, волю к открытию которых они продемонстрировали в полной мере.

Книга О. Шпенглера заканчивается описанием

симптомов конца западной науки, один из которых «утончение интеллекта». Что это значит? Да то, что наука превращается в чистую игру функциональными числами. Вспомним, что первая глава названа автором «О смысле чисел», и в ней показано, что прасимволом всякой культуры является число. Из этого следует, что воля к чистому числу есть воля духа к открытию тайны. Тайна же состоит в том, что «естествознание обволакивает все более прозрачное сплетение», которое есть внутренняя структура духа, дающая Природе свой Образ.

И этот вывод есть вершина философии Шпенглера и вместе с тем его величайшее прозрение в математизированную сущность современной технологической цивилизации — прозрение, плохо понятое или, лучше сказать, совсем не понятое не только современниками философа, но и страстными адептами нынешнего европейского рационализма. Поэтому, дочитав книгу до конца, понимаешь маргинальный смысл ее подзаголовка — «Образ и действительность». В нем слышится предсказание «постчеловеческого мира». Но эту тему предстоит развивать современной глобалистике.

* * *

Теперь стоит сказать о том, что в России были свои предтечи О. Шпенглера. Николай Яковлевич Данилевский за 50 лет до «Заката Европы» написал книгу «Россия и Европа»¹⁸.

Слушатель Царскосельского лицея, выпускник физико-математического факультета Петербургского университета, петрашевец, ученый-географ и путешественник, публицист, автор двухтомного труда «Дарвинизм», Данилевский создал свою теорию культурно-исторических типов. Но эта теория не получила признания ни в России, ни в СССР. Среди критиков Данилевского оказались и великий философ Владимир Соловьев и ответственный редактор журнала «Под знаменем марксизма» А. Деборин (его оценку книги «Россия и Европа» можно прочесть в 20-м томе БСЭ, 1930 г.). Н. Я. Данилевский получил признание через сто с лишним лет и теперь он признанный предшественник Шпенглера, Тойнби и Сорокина, а его вклад в мировую философию истории и культурологию считается неоспоримым. Так, Л. Н. Гумилев считает Н. Я. Данилевского и

¹⁸ Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому Н.Я. Данилевского. Спб., 1871 (Переиздана: М.: Книга, 1991).

К. Н. Леонтьева равновеликими Шпенглеру и Тойнби.

Четвертая глава книги «Россия и Европа» озаглавлена глобальным вопросом: «Цивилизация европейская тождественна ли с общечеловеческой?» и автор отвечает на него так: «народу одряхлевшему» уже ничто не поможет. История свидетельствует, что народы рождаются и, если им это удастся, развиваются, но все равно стареют, дряхлеют и умирают, даже независимо от внешних обстоятельств. Поэтому — предвосхищая Шпенглера — Данилевский заключает, что периодизация истории на древнюю, среднюю и новую неудовлетворительна. Рим, Греция, Индия, Египет имели свою древнюю, свою среднюю, свою новую историю, а в жизни культурно-исторических типов можно различить три, четыре или даже семь возрастов.

Данилевский и вводит в историю принцип относительности, в согласии с которым нельзя отдать преимущества ни одной культуре, культуру можно лишь подразделять по историческим типам. В хронологическом порядке таких типов, или самобытных цивилизаций, он выделяет всего несколько (вновь опережая Шпенглера): египетскую, китайскую, ассирийско-вавилонско-финикийскую, халдейскую (или древнесемитскую), индийскую, иранскую,

еврейскую, греческую, римскую, новосемитскую (или аравийскую), германо-романскую (или европейскую). К ним он причисляет два американских типа культуры: мексиканскую и перуанскую. В этих типах он различает «уединенные» и «культуропреемственные». Но ни один тип культуры, говорит он, не может существовать вечно.

Данилевский сформулировал также пять законов исторического развития культурно-исторических типов: закон «выхода из младенчества», закон необходимости «политической независимости для зарождения типа»; закон возможного влияния, но «непередаваемости начал» от одного типа к другому; закон непоглощаемости этносов политическим целым; закон кратности периодов расцвета и периода истощения типом его жизненных сил.

Главным выводом из этой теории стал следующий: у России два пути — либо всеславянский союз, как неперемное условие расцвета самобытной славянской культуры, либо потеря всякого культурно-исторического значения.

Славянский культурно-исторический тип, по Данилевскому, отличают православие, «славянство» и крестьянский надел. У этого культурно-исторического типа он находил четыре

основы (религиозную, культурную, политическую и общественно-экономическую), а в других — по одной (в еврейском — религиозную, в греческом — собственно культурную, в римском — политическую). В этих основах Данилевский видел необходимое и достаточное условие расцвета славянства. Потому и заключил он свое исследование гордыми словами: «сим победиши».

Насколько бы наивным ни казались сегодня выводы и надежды Данилевского, ему нельзя отказать в известной исторической проницательности: именно эти идеи после семидесятилетнего испытания славянского этноса классовым подходом и тотальной этатизацией снова овладевают умами и политическими движениями. Может статься, что именно эти идеи смягчат удар и шок от уже неизбежной капитализации России, от мучительной ее демилитаризации, неизбежного отказа от тотального огосударствления, от неизбежной интеграции в мировую цивилизацию, уже захваченную планетарным кризисом, который предвидел О. Шпенглер.

Нельзя не заметить, как разительно противоположны выводы Шпенглера и Данилевского, как пессимистичен один — европеец, как оптимистичен другой — славянин. И слава Богу, что некому и уже незачем вопрошать:

«С кем вы, мастера культуры?» Время диктует единственный ответ — «С жизнью и культурой!»

И наконец — несколько слов об отношении к идеям Данилевского и Шпенглера С. Л. Франка и Н. А. Бердяева. И Франк, и Бердяев оценивали их творчество с позиции христианских философов. Франк, в частности, подчеркивал поэтому, что блеск «художественных интуиций Шпенглера» бессилён убедить нас в том, что христианство не было исторически значимым культуuroобразующим фактором. Разделив его между «магической» и «фаустовской» культурой, причем одну половину слив с исламом (или со средневековым арабским пантеизмом), а другую растворив в протестантской этике и духе капитализма, Шпенглер, верно, по мнению Франка, изобразивший индийскую, вавилонскую, египетскую и даже китайскую культуру, неправоммерно проигнорировал культурно-историческую роль иудейского монотеизма. Гораздо более объективным был в этом смысле Данилевский.

Вместе с тем Франк полностью признавал идею перехода западной культуры в цивилизацию 20. Но, говорил он, эта идея, неслыханная для Запада, нас, русских не поразит своей новизной. Страницы книги Шпенглера, проникнутые «страстной любовью» к истинной духовной культуре Европы, которая уходит в прошлое, и

отвращением к современной цивилизации, живо напоминают мысли Киреевского, Достоевского, Константина Леонтьева. Но все пророчившие гибель западной культуры, по мнению Франка, не поняли сути событий: культура не умрет, она переживает кризис и переживет его.

Н. Бердяев ощутил кризис европейской культуры еще до первой мировой войны, что и выразил в книгах «Смысл творчества», «Смысл истории», в статьях «Конец Европы», (См., - Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. «Конец Ренессанса»). Он признавался, что «читал Шпенглера с особенным волнением», но, как и Франк, подчеркивал, что многие русские уже давно чувствовали этот кризис.

Сильное впечатление на Бердяева произвела шпенглеровская идея прасимвола культуры, который определяет единство математики и физики с живописью и музыкой, искусством и религией. Словом, Бердяев вполне мог бы заявить, что Шпенглер — величайший мастер «игры в бисер» — *Magister Ludi(!)*), если бы Герман Гессе написал свою «Игру в бисер» раньше.

Гениальными назвал Бердяев идею Шпенглера о фазисной однородности буддизма, стоицизма и социализма, рассуждения о математике, искусстве, физике. Но — подобно Франку — считал, что Шпенглер просмотрел роль

христианства в судьбе европейской культуры. А это, с точки зрения христианского философа, страшно повредило «Закату Европы». Все это произошло потому, что Шпенглер — «арелигиозная натура». Но ему было дано высказать самые «благородные мысли, которые могли быть высказаны неверующей душой в наше время». И понятно, что Н. Бердяев не прошел мимо сходства идей Шпенглера и Данилевского. Культурно-исторические типы Данилевского, писал он, очень близки к культурам Шпенглера, с той лишь разницей, что Данилевский «лишен огромного интуитивного дара Шпенглера».

Различение культуры и цивилизации Бердяев отнес к самым большим достоинствам книги «Закат Европы», соглашаясь, что философия и искусство существуют лишь в культуре, а в цивилизации они невозможны и не нужны. Культура, — развивал он мысль Шпенглера — органична, цивилизация — механистична, культура опирается на неравенство людей, на их качество как творческих личностей. Цивилизация проникнута стремлением к равенству апеллирует к количеству. Культура — аристократична, цивилизация — демократична. Поэтому многие русские писатели и мыслители неприязненно относились не к самому Западу, а к западной цивилизации. Все русские религиозные мыслители также видели разницу между культурой

и цивилизацией. И все они испытывали ужас от сознания близкой гибели культуры и скорого торжества цивилизации, которую отождествляли с мещанством. Всем русским «культурным» людям и капитализм и социализм представлялись одинаково зараженными духом пошлого зла.

Наконец, еще об одном предшественнике Шпенглера — Константине Леонтьеве. Согласно Леонтьеву, всякая культура также переживает несколько фаз развития — зарождение, объединение развитых индивидуальностей, «цветущая сложность», затем дробление и угасание. Для западноевропейской культуры он считал это угасание неотвратимым. Но хотел верить, что «цветущая сложность» еще возможна на Востоке, в России.

История полна парадоксов. Шпенглера почти все названные здесь философы обвиняли в глубоком пессимизме, едва ли не в цинизме. Но сами со временем впадали в тот же грех сомнения и неверия.

Под конец жизни К. Леонтьев потерял веру в Россию и прогресс. Потерял ее и Владимир Соловьев, ощутивший жуткое чувство наступления «царства антихриста». Поздний Маркс усомнился во всеобщности капиталистического пути и потому возложил последние надежды на Россию, на неповторимость ее славянского

культурно-исторического лица. Поздний Тойнби, наблюдая нашествие технологии, подчинение человечества искусственной среде, последствия планетарного демографического взрыва, увидел в христианском основании европейской культуры причину нарушения экологического равновесия (за 150 лет до него это же усмотрел, формулируя свой закон народонаселения, Томас Мальтус). Поздний Хайдеггер, поздний Ясперс, поздний Бердяев, поздний Гуссерль, поздний Томас Манн, поздние антиутописты Платонов, Замятин, О. Хаксли, Оруэлл и целое новое поколение современных живописателей планетарного абсурда завершают ряд мыслителей, так или иначе ощущавших закат западной культуры. Этот ряд начинал выстраивать Шпенглер, назвав первым А. Шопенгауэра, а затем и сам стал одним из важнейших его звеньев. Незауряднейший из этого ряда Хайдеггер все же надеялся, что человеку грозит не техника, угроза таится в самом существе человека. «Но где опасность, — писал он, — там вырастает и спасительное». В чем же «спасительное»? — В глубине и настойчивости самого этого «вопрошания» как поиска пути спасения! Хайдеггер вслед за Достоевским верил, что «красота спасет мир». Ницше, Соловьев, Н. Федоров и Тейяр де Шарден уповали на «сверхчеловечество», которое будет превыше

наших «добра», «зла», «антихриста» и «технологии». Но это будет уже другая история. Эту историю начинает глобалистика, которая отнюдь не Игра в бисер, но программа воли к жизни, воли к «цветущей сложности» мира.

ВВЕДЕНИЕ

1

В этой книге будет сделана попытка определить историческое будущее. Задача ее заключается в том, чтобы проследить дальнейшие судьбы той культуры, которая сейчас является единственной на земле и проходит период завершения, именно культуры Западной Европы, во всех ее еще не законченных стадиях.

По-видимому, до сего дня еще никому не приходила в голову мысль о возможности разрешить задачу такого огромного охвата, и если мысль об этом и возникала, то не были придуманы средства для ее трактования или они были недостаточно использованы.

Существует ли логика истории? Существует ли превыше всех случайных и не поддающихся учету отдельных событий какое-то, так сказать, метафизическое строение исторического человечества, существенно независимое от

очевидных популярных духовно-политических образований внешней поверхности, скорее само вызывающее к жизни эти действительности низшего порядка? Не являются ли великие моменты всемирной истории для видящего глаза постоянно в определенном облике, позволяющем делать выводы? И если так, то где лежат границы для подобных умозаключений? Возможна ли в самой жизни — ведь человеческая история не что иное, как итоги отдельных огромных жизней, и наша обыденная речь находит для них некое «я» или личность, невольно признавая их действующими и мыслящими индивидуумами высшего порядка и называя их «античность», «китайская культура» или «современная цивилизация», — возможно ли отыскать те ступени, которые необходимо пройти, и притом в порядке, не допускающем исключения? Может быть, и в этом кругу основные понятия всего органического: рождение, смерть, юность, старость, продолжительность жизни — имеют свой строго определенный, до сих пор никем не вскрытый смысл? Короче сказать, не лежат ли в основе всякого исторического процесса черты, присущие индивидуальной жизни?

Падение Запада является, подобно аналогичному ему падению античного мира, отдельным феноменом, ограниченным во времени и пространстве, но вместе с тем это философская

тема, заключающая в себе, если ее оценить по достоинству, все великие вопросы бытия.

Чтобы уяснить себе, в каких образах протекает угасание западной культуры, необходимо сперва исследовать, что такое культура, в каких отношениях она находится к видимой истории, к жизни, к душе, к природе и к духу, в каких формах она обнаруживается и насколько эти формы — народы, языки и эпохи, битвы и идеи, государства и боги, искусства и произведения искусства, науки, права, хозяйственные формы и мировоззрения, великие люди и великие события — сами являются символом и, как таковые, подлежат толкованию.

2

Средством для понимания мертвых форм служит математический закон. Средство для уразумения живых форм — аналогия. В этом различие между полярностью и периодичностью вселенной.

Всегда существовало сознание, что количество форм исторических явлений ограничено, что типы эпох, ситуаций и личностей повторяются. Говоря о роли Наполеона, почти всегда припоминали и Цезаря и Александра, причем сопоставление с первым, как мы увидим позднее, было морфологически недопустимо, а со

вторым соответствовало действительности. Самому Наполеону его положение представлялось похожим на положение Карла Великого. Конвент говорил о Карфагене, подразумевая при этом Англию, а якобинцы называли себя римлянами. Сравнивали, далеко не в равной мере основательно, «Флоренцию с Афинами, Будду с Христом, раннее христианство с современным социализмом, римских богачей времен Цезаря с янки. Первый страстный археолог, Петрарка — сама археология есть выражение чувства повторяемости истории — приравнивал себя к Цицерону, а совсем недавний организатор английских южноафриканских колоний, Сесиль Роде, имевший в своей библиотеке нарочно для него сделанные переводы античных биографий цезарей, — к императору Адриану. Для шведского короля Карла XII стало фатальным то обстоятельство, что он с юных лет носил в кармане жизнеописание Александра, написанное Курцием Руфом, и во всем хотел подражать этому завоевателю.

Фридрих Великий в своих политических записках, например в «Considerations»¹⁹, о 1738 г. с полной уверенностью пользуется аналогиями, чтобы определить свое понимание ситуаций

¹⁹ «Considerftions...» (фр.) — «замечания, соображения».

мировой политики; так, он сравнивает французов с македонцами под властью Филиппа в противоположность грекам — немцам. «Уже Фермопилы Германии, Эльзас и Лотарингия, в руках Филиппа». Это прекрасная оценка политики кардинала Флери. Дальше мы встречаем сравнение между политикой Габсбургов и Бурбонов и проскрипциями Антония и Октавия.

Все это, однако, оставалось отрывочным и произвольным и имело в большинстве случаев своим источником скорее минутное желание говорить поэтически или остроумно, а не глубокое чувство исторических форм.

Так и у Ранке, этого мастера искусных аналогий, сравнения между Киаксаром и Генрихом I, набегами киммерийцев и мадьяр, лишены морфологического значения; немного менее неудачно сравнение греческих государств-городов с итальянскими республиками Возрождения; напротив, сближение Алкивиада и Наполеона полно глубокой, хотя и случайно высказанной правды. Как и другие, он делал эти сравнения, руководясь плутарховским, т. е. народно-романтическим вкусом, подмечающим только сходство сцен на мировых подмостках, а не строгим рассуждением математика, познающего внутреннее сродство двух групп дифференциальных уравнений, в которых профан

увидал бы только различие.

Легко заметить, что в основном выбором картин здесь руководит каприз, а не идея или чувство какой-то необходимости. Техники сравнения еще не существует. Как раз теперь сравнения применяются в огромном количестве, но без всякого плана и связи, и если они оказываются удачными в том глубоком смысле, о котором предстоит говорить, то виною этому бывает счастье, реже инстинкт, но никогда не принцип. Никто еще не подумал о выработке метода. Никто даже издавна не предполагал, что здесь-то и скрыт корень, тот единственный корень, из которого только и может последовать широкое решение проблемы истории.

Сравнения могли бы стать благодатью для исторического мышления, так как они вскрывают органическую структуру совершающегося. Под действием всеобъемлющей идеи техника их должна получить полное развитие и достигнуть степени, не допускающей выбора необходимости и логического мастерства. До сих пор они были проклятием, потому что, будучи вопросом вкуса, они освобождали историка от необходимости вдумываться и видеть в языке исторических форм и в их анализе свою ближайшую и труднейшую задачу, не только до сего дня не разрешенную, но едва ли и понятую.

Они были или очень поверхностными, как, например, когда Цезаря называли основателем римской правительственной прессы, или, что еще хуже, когда отдаленным, в высшей степени сложным и внутренне чуждым для нас явлениям древности давали модные имена, как, например, социализма, импрессионизма, капитализма, клерикализма, или странным образом превратными, как например культ Брута, которому предавались в якобинских клубах, культ этого миллионера и ростовщика, который, в качестве главы древней римской знати и при одобрении патрицианского сената, заколол вождя демократии.

3

Таким образом задача, первоначально имевшая в виду ограниченную проблему современной цивилизации, расширяется до размеров совершенно новой философии, — философии будущего, если вообще еще на метафизически истощенной почве Запада возможна какая-либо философия, — той единственной философии, которая, по крайней мере, есть одна из возможностей последних стадий западноевропейского духа; это будет идея морфологии всемирной истории, мира, как истории, которая, исходя из противоположного принципа по

отношению к морфологии природы, бывшей до последнего времени единственной темой философии, охватит еще раз все образы и движения мира в их глубочайшем и последнем значении и в совершенно ином порядке построит из них не общую картину всего познанного, но картину жизни, не ставшего, но становления.

Мир как история, понятый, наблюденный и построенный на основании его противоположности, мира как природы, — вот новый аспект бытия, которого до настоящего времени никогда не применяли, который смутно ощущали, часто угадывали, но не решались проводить со всеми вытекающими из него выводами. Перед нами два различных способа, при помощи которых человек может подчинить себе, пережить свой окружающий мир. Я с полной резкостью отделяю по форме, а не по материалу, органическое представление о мире от механического, совокупность образов от совокупности законов, картину и символ от формулы и системы, однажды действительное от постоянно возможного, цель планомерно строящего воображения от целесообразно разлагающего опыта, или — чтобы назвать уже сейчас своим именем ранее не замеченную и, тем не менее, очень замечательную противоположность — область применения хронологического числа от области применения числа математического.

В таком исследовании, к какому мы приступаем, речь идет не о том, чтобы принимать как таковые легко наблюдаемые явления духовно-политического порядка, приводя их в систему по принципу причины и действия и исследуя их внешнюю рассудочно понимаемую тенденцию, — подобная «прагматическая» обработка истории была бы только частью переряженного естествознания, что и не скрывают приверженцы материалистического понимания истории, между тем как их противники в недостаточной мере сознают идентичность обоих приемов. Дело не в том, что сами по себе представляют исторические факты любого времени, а в том, что означает или на что указывает их явление. Современные историки полагают, что дело сделано, раз ими использованы религиозные, социальные и даже художественные подробности для «иллюстрации» политического характера эпохи. Но они забывают решающее, так как видимая история только выражение, знак, принявшая формы душевная стихия. Я еще не встречал никого, кто бы серьезно занимался изучением этих проявлений морфологического сродства, не ограничивался бы областью политических фактов и подробно изучил бы основные глубочайшие математические идеи греков, арабов, индусов, западно-европейцев, или

смысл их раннего орнамента и древнейших форм архитектуры, метафизики, драмы и лирики, или тенденции и течения в области главных искусств, или, наконец, подробности художественной техники и выбора материала, я не говорю уже о постижении окончательного значения всех таких явлений по отношению к проблеме форм истории. Кому известно, что существует глубокая общность форм между дифференциальным исчислением и династическим государственным принципом эпохи Людовика XIV, между государственным устройством античного полиса и Эвклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и экономической системой кредита? Даже реальнейшие факторы политики, при изучении их в этой перспективе, принимают в высшей степени трансцендентальный характер, и мы видим, пожалуй, в первый раз, что такие явления, как египетская система управления, античная монетная система, аналитическая геометрия, чек, Суэцкий канал, китайское книгопечатание, прусская армия и римская техника сооружения дорог — все в равной степени воспринимается как символы и, как таковые, подвергается истолкованию.

Здесь приходится признать, что еще не существует специфического исторического рода познания. То, что этим именем принято называть, заимствует свои методы почти исключительно из той единственной области знания, где методы познания подверглись строгой разработке, а именно из физики. В отдельных явлениях отыскивают связь, причины и следствия, и это называют: заниматься историческим исследованием. Достоинно замечания, что философия старого стиля никогда и не воображала возможности другой связи между духом и миром. Кант, устанавливая в своем главном произведении формальные правила познания, принимал в качестве объекта познавательной деятельности одну только природу, и ни он сам, ни кто другой ни обратили на это внимание. Знание у него значит математическое знание. Когда он говорит о прирожденных формах созерцания и о категориях рассудка, то он совсем не думает о совершенно своеобразном познании исторических явлений, а Шопенгауэр, удерживающий из всех категорий Канта — что достоинно замечания — одну только причинность, говорит об истории с полным пренебрежением²⁰.

²⁰ Легко заметить, насколько отстает глубина формального сопоставления и энергия отвлечения хотя бы в области исследования Ренессанса или истории переселения народов от

То обстоятельство, что кроме необходимости причины и действия — я назову ее логикой пространства, — в жизни существует еще необходимость судьбы — логика времени, — являющаяся фактом глубочайшей внутренней достоверности, который направляет мифологическое, религиозное и художественное мышление и составляет ядро и суть всей истории в противоположность природе, но в то же время не поддается формам познания, исследованным в «Критике чистого разума», — это обстоятельство еще не проникло в область рассудочной формулировки, философия, следуя знаменитому выражению Галилея в «Saggiatore»²¹, в великой книге природы «scritta in lingua matematica» — записана на языке математики. Но мы все еще до сегодняшнего дня ждем ответа философа, на каком языке написана история и как ее надлежит читать.

Математика и принцип причинности приводят

того, что является само собой понятным в области теории функции или теоретической оптики. По сравнению с физиком и математиком историк работает небрежно.

²¹ «Saggiatore» (ит.) — букв. «пробирщик; дегустатор; точные весы»; чаще всего дается без перевода; название произведения, написанного Галилеем в 1623 г. и посвященного движению комет.

к систематизации явлений по методу природоведения, хронология и идея судьбы — по методу историческому. Обе системы охватывают весь мир. Только глаз, в котором и через который этот мир получает свое осуществление, в обоих случаях разный.

4

Природа есть образ, в котором человек высокой культуры придает единство и значение непосредственным впечатлениям своих чувств. История — это образ, — при помощи которого воображение человека стремится почерпнуть понимание живого бытия мира по отношению к собственной жизни и таким способом придать ей углубленную действительность. Способен ли он справиться с этими образами и который из них больше властен над его бодрствующим сознанием — вот в чем основной вопрос всякого человеческого существования.

Из этого вытекают две возможности человеческого миротворчества. Ясно, что они не обязательно являются действительностями. Если мы намерены в дальнейшем заниматься вопросом о смысле всякой истории, то сначала предстоит решить другой вопрос, который ни разу еще не был поставлен. Для кого возможна история? Вопрос

кажется парадоксальным. Конечно, для всякого, поскольку всякий является членом и элементом истории. Но следует иметь в виду, что как история, так и природа — и то и другое есть комплекс явлений — предполагает дух, через который и в котором они становятся действительностью. Без субъекта невозможен и объект. Независимо от всяких теорий, которым философы придали тысячу разных формулировок, твердо установлено, что земля и солнце, природа, пространство, вселенная — все это личные переживания, причем их существование в определенном виде зависит от человеческого сознания. Но то же самое справедливо и по отношению к исторической картине мира, к миру становящемуся, а не покоящемуся; и если даже знать, что она такое, все же еще неизвестно, для кого она является существующей. Конечно, не для «человечества». Это наше западноевропейское ощущение, но мы не человечество. Конечно, не только для первобытного человека, но и для человека некоторых высоких культур, не существовало никакой всемирной истории, никакого мира как истории. Мы все знаем, что в нашем детском миропонимании сначала возникают представления о природе и причинности и только много позднее исторические представления, как, например, определенное чувство времени. Слово «даль» получает для нас

раньше определенное значение, чем слово «будущее». Что же произойдет, если целая культура, целый высокий душевный мир строится в таком не знающем истории духе? Как должна ему рисоваться действительность? Мир? Жизнь? Если учесть, что в сознании эллина все прожитое, не только свое личное прошлое, но и всякое другое, немедленно превращалось в миф, т. е. природу, во вневременное, неподвижное, неизменяющееся настоящее, в такой мере, что история Александра Великого для античного понимания еще при его жизни начинала сливаться с легендой о Дионисе и что Цезарь в своем происхождении от Венеры не видел ничего противного разуму, то приходится признать, что для нас, западных европейцев с сильно развитым чувством расстояний во времени, почти невозможно вжиться в такой душевный склад, но что, с другой стороны, мы не имеем никакого права, занимаясь проблемой истории, просто игнорировать этот факт.

Значение, какое для отдельного человека имеют дневники, автобиографии, исповеди, имеет для души целой культуры историческое исследование в самом широком значении этого понятия, даже в том случае, если оно посвящено разного рода психологическим изысканиям о чужих народах, временах и нравах. Но античная культура не обладала памятью в этом специфическом

значении, не имела никакого исторического органа. Память античного человека — при этом мы, конечно, бесцеремонно присваиваем чуждой нам душе понятие, заимствованное из нашего душевного склада, — представляет собой нечто совсем другое, так как в его сознании не существует прошедшего и будущего в качестве упорядочивающей перспективы, и все оно полно в совершенно непостижимой для нас степени «настоящим», чем так часто восторгался Гёте во всех проявлениях античной жизни, особенно в произведениях пластики. Это настоящее в чистом виде, величайший символ которого есть дорическая колонна, действительно есть отрицание времени (направления). Для Геродота и Софокла, а также для Фукидида и какого-нибудь римского консула, прошедшее тотчас же испаряется и превращается в покоящееся вне времени впечатление полярного, не периодического строения, — так как в этом заключается смысл одухотворенного мифотворчества, — в то время как для нашего мироощущения и внутреннего взора оно является периодическим, ясно расчлененным, направленным к одной цели организмом, составленным из столетий и тысячелетий. Вот этот-то фон и дает как античной, так и западноевропейской жизни их специфическую окраску. То, что греки называли «космосом», было картиной мира, не

становящегося, а пребывающего. Следовательно, сам грек был человеком, который никогда не становился, а всегда пребывал. Поэтому хотя античный человек очень хорошо знал точную хронологию, календарное летосчисление и, больше того, в сфере вавилонской и египетской культуры имел перед собой живое «ощущение вечности и ничтожности настоящей минуты, выражающееся в величественных наблюдениях над звездами и точных измерениях громадных промежутков времени, но внутренне он себе ничего из всего этого не усвоил. Если греческие философы при случае и упоминают об этом, они говорят по слуху, а не по опыту. Ни у Платона, ни у Аристотеля, не было обсерватории. В последние годы правления Перикла в Афинах народным собранием был принят закон, угрожавший каждому, распространявшему астрономические теории, тяжелой формой обвинения, эйсангелией. Это был акт глубочайшей символики, в котором выразилась воля античной души вычеркнуть всякое представление дали из своего мирозерцания.

Поэтому-то эллины — в лице своего Фукидида — только тогда начали размышлять о своей истории, когда она внутренне почти завершилась. Но тот же Фукидид, чьи «методические основные» положения во введении к его книге как будто бы носят очень

западноевропейский характер, понимал их в том смысле, что допускал сочинение исторических подробностей, раз это ему казалось подходящим. У него это играет роль художественного принципа, но как раз это мы и называем мифотворчеством. О настоящем понимании значения хронологических чисел также не приходится говорить. В III веке Манефон и Берозий²² — оба не греки — написали основательные сочинения, основанные на источниках, о Египте и Вавилоне, странах, где понимали толк в астрономии и, следовательно, также и в истории. Но образованные греки и римляне мало об этом заботились и продолжали предпочитать романтические вымыслы какого-нибудь Гекатея или Ктесия.²³

²² Берозий, Бероз (Berosus) — вавилонский жрец, живший в III в. до н. э. и написавший на греческом три книги вавилонско-халдейских сказаний, почерпнутых якобы из древних архивов вавилонских храмов.

²³ Появляющиеся очень поздно попытки греков создать себе, по образцу египтян, некоторое подобие календаря или хронологии поражают своей наивностью. Счет времени по олимпиадам не есть эра, подобная, например, христианскому летосчислению, и был только литературным паллиативом, мало привычным для народа. Есть надпись, заключающая договор между Элидой и Гереей, который должен длиться «сто лет, начиная с настоящего года». Нельзя, однако,

Поэтому-то вся древняя история до персидских войн, а также структура многих позднейших периодов, является по существу продуктом мифического мышления. История государственного устройства Спарты — Ликург, чья биография рассказывается со всеми подробностями, был, вероятно, незначительным лесным божеством Тайгета²⁴ — есть выдумка эллинистического времени, а придумывание римской истории периода до Ганнибала еще не совсем затихло во времена Цезаря. То, что литература романов об Александре оказывала сильнейшее влияние на серьезную политическую и религиозную историю, хорошо характеризует античное значение слова история. Никто не думал о том, чтобы отличать содержание этой литературы

установить, что это был за год. Итак, по прошествии некоторого времени уже не знали, сколько времени длится договор, и, очевидно, никто на это не обращал внимания. Всего вероятнее, эти люди настоящего вообще скоро про него позабыли. Тот факт, что точная датировка событий какой-нибудь «троянской войны», отвечающей по своему положению периоду наших крестовых походов, показалась бы прямо идущей в разрез со стилем, обнаруживает сказочно детский характер античной исторической картины.

²⁴ Тайгет — горный хребет на юге Пелопонесса.

основным образом от дат, обоснованных актами. Когда в конце республики Варрон задался целью зафиксировать быстро исчезающую из народной памяти римскую религию, он разделил божества, чье богослужение выполнялось со стороны государства с кропотливой тщательностью, на «*di certi*»²⁵ и «*di incerti*»²⁶ — на таких, о которых кое-что еще было известно, и на таких, от которых, несмотря на продолжающееся общественное богослужение, оставалось только имя. На самом же деле та религия римского общества его времени — как ее с полным доверием почерпали из римских поэтов не только Гёте, но и Ницше — была в главной своей части произведением эллинистической литературы и почти не имела никакой связи со старым культом, который для всех сделался непонятным.

Моммзен дает вполне точную формулировку западноевропейской точки зрения, называя римских историков — он имел в виду, главным образом, Тацита — людьми, которые говорили о том, о чем надо было умалчивать, и молчали о том, о чем надо было говорить.

²⁵ *di certi* (лат.) — боги истинные (верные, надежные).

²⁶ *di incerti* — боги неистинные (неверные).

Индийская культура со своей (брахманской) идеей нирваны, этим самым ярким выражением полной неисторичности души, какое только можно себе представить, никогда не обладала пониманием «когда» в каком бы то ни было виде. Нет ни индийской астрономии, ни индийского календаря, а значит и никакой индийской истории, если под этим понимать сознание живого развития. О внешнем течении этой культуры, завершившейся в своей органической части до возникновения буддизма, нам известно еще меньше, чем об античной за период времени между XII и VIII веком, без сомнения, также очень богатой великими событиями. Обе сохранились до нас в призрачно-мифическом образе. Только целое тысячелетие спустя после Будды, около 500 г. после Р.Х., возникло на Цейлоне в «Магавансе»²⁷ нечто отдаленно напоминающее историю.

Сознание индуса было так не исторично устроено, что ему был даже незнаком в качестве закрепленного во времени явления феномен какой-либо книги, написанной отдельным автором.

²⁷ «Магманса» (Mahavanca) — индийская хроника, написанная на языке пали Маганамой (Mahanama) около 480 г. н. э.; важнейший документ по истории южного буддизма.

Вместо органического ряда отдельных личных сочинений возникала смутная масса текстов, к которой каждый прибавлял что ему вздумается, причем понятия индивидуальной духовной собственности, развития идеи, умственной эпохи не играли никакой роли. В таком анонимном облике, характерном для всей индийской истории, лежит перед нами индийская философия. Теперь сравним с ней резко очерченную историю западной философии, состоящую из книг и личностей с определенно выраженной физиономией.

Индус забывал все, египтянин не мог ничего забыть. Индийского портретного искусства — этой биографии «in nucе»²⁸ (в зачатке) — никогда не существовало; египетская пластика почти исключительно только этим и занималась.

В высшей степени исторично предрасположенная египетская душа, стремящаяся с первобытной страстностью к бесконечному, воспринимала весь свой мир в виде прошедшего и будущего, а настоящее, идентичное с бодрствующим сознанием, казалось ей только узкой границей между двумя неизмеримыми пространствами. Египетская культура есть воплощение заботливости — душевного коррелята

²⁸ «in nucе» (лат.) — букв. «в орехе» — в зародыше.

дали заботливости о будущем,» которая выражалась в выборе гранита и базальта в качестве материала для пластики²⁹, в высеченных документах, в выработке искусной системы управления и в сети оросительных каналов³⁰, а также неизбежно связанной с первой заботливости

²⁹ Наряду с этим надо признать символом высочайшего значения и беспримерным в истории искусства то обстоятельство, что эллины в противоположность

³⁰ микенскому прошлому — и притом в стране чрезвычайно богатой камнем, — отказавшись от каменного строительства, вновь возвратились к употреблению дерева, чем и объясняется отсутствие архитектурных остатков из эпохи между 1200 и 600 гг. Египетская растительная колонна с самого начала была каменной, а дорическая деревянная выражает враждебность античной души к всему длительному. Было ли выполнено каким-либо из эллинистических городов какое-нибудь широко задуманное предприятие, указывающее на заботу о будущем поколении? Системы путей сообщения и орошения, существование которых доказано в микенскую, следовательно, доантичную эпоху, пришли в упадок и были забыты во время рождения античных народов — значит, с наступления гомеровского времени. И Микены, как исторический фактор, тоже были совершенно забыты. Сохранились тысячи пластинок с надписями из микенского времени и ни одной из гомеровского. Но это не «шаг назад», это новый стиль иначе организованной души. Это «чисто настоящее».

о прошедшем. Египетская мумия — это символ высочайшего значения. Увековечивали тело умершего и равным образом сохраняли длительность его личности, его «ка», при помощи портретных статуй, изготовлявшихся нередко во многих экземплярах, удерживавших связь с этой личностью при помощи очень глубоко понятого сходства. Как известно, в цветущую эпоху греческой пластики портретные статуи определенно не допускались.

Существует глубокая связь между отношением к историческому прошлому и пониманием смерти, выражающимся в погребальных обычаях. Египтянин отрицает уничтожаемость. Античный человек утверждает ее всем языком форм своей культуры. Египтяне консервировали даже мумию своей истории, а именно хронологические даты и числа. В то время как, с одной стороны, ничего не сохранилось от досолоновской истории греков, ни одного года, ни одного подлинного имени, никакого определенного события, — что придает единственно известному нам остатку преувеличенное значение, — с другой стороны, мы знаем почти все имена и годы правления египетских царей третьего тысячелетия до Р.Х., а поздние египтяне знали их, конечно, все без исключения. Жуткий символ этой воли к длительности — еще до сего дня лежат в наших

музеех тела великих фараонов, сохраняя черты личного облика. На блестяще отполированном гранитном острие пирамиды Аменемхета III³¹ еще теперь можно прочесть слова: «Аменемхет видит красоту солнца», и на другой стороне: «Душа Аменемхета выше, чем высота Ориона, и она соединяется с преисподней». Это — победа над уничтожаемостью, над настоящим, и не антично в высшей степени.

В противовес могучей группе египетских жизненных символов, на пороге античной культуры, соответственно тому забвению, которое она разворачивает над всяким явлением своего внутреннего и внешнего прошлого, стоит сожжение мертвых Микенскому времени было вообще чуждо сакральное предпочтение этого вида погребения перед всеми остальными, применяемыми обыкновенно наряду с ним у первобытных народов. Царские могилы указывают даже на преимущественное значение погребения в могилах. Но в гомеровскую эпоху, так же, как и в ведийскую, обнаружился этот неожиданный, материально необъяснимый переход от погребения к сожжению, которое, согласно свидетельству «Илиады»,

³¹ Аменемхет III — фараон XII династии Среднего царства (1844–1797 гг. до н. э.).

совершалось с полным пафосом символического действия, знаменующего торжественное уничтожение и отрицание исторической длительности.

С этого момента наступает конец также пластичности индивидуального душевного развития. Как древняя драма не допускает настоящих исторических мотивов, так для нее неприемлема и тема внутреннего развития, и всем известно, как решительно эллинский инстинкт противился вторжению портрета в область изобразительных искусств. До самых времен империи античное искусство знает только один в известном смысле для него естественный мотив, а именно — миф³². Даже в идеалистические портреты эллинистической пластики мифичны в

³² В течение целого тысячелетия, от Гомера до трагедий Сенеки, вновь и вновь проходят перед нами неизменными, несмотря на их небольшое число, все те же мифические образы Фиеста, Клитемнестры и Геракла, в то время как в западноевропейской поэзии фаустовский человек выступает сперва как Парсифаль и Тристан, потом, измененный в духе времени, как Гамлет, Дон Кихот и Дон Жуан, далее, подчиняясь современности, в новом превращении, как Фауст и Вертер, и, наконец, как герой современного романа из жизни мирового города, но постоянно в применении к атмосфере и условиям определенного столетия.

такой же мере, как и типические биографии в духе Плутарха. Ни один из великих греков не написал воспоминаний посвященных увековечению перед его духовным взором какой-нибудь пройденной эпохи. Даже Сократ не сказал ничего значительного в нашем смысле о своей внутренней жизни. Спрашивается, возможно ли было вообще в античной душе наличие чего-либо подобного тому, что является предпосылкой для создания Парсифаля³³, Гамлета, Вертера. Мы не видим у Платона никакого сознания развития своего учения. Его отдельные сочинения заключают исключительно формулировку тех различных точек зрения, на которых он стоял в разные эпохи своей жизни. Их генетическая связь никогда не была для него предметом размышления. Единственную — к слову сказать, плоскую — попытку самоанализа, притом почти уже не принадлежащую к античной культуре, мы находим в «Бруте» Цицерона. Но уже в самом начале истории западноевропейской мысли стоит образец глубочайшего самоисследования, Дантова «Vita Nuova»³⁴. Уже из одного этого ясно,

33 Парсифаль (Парцеваль, Parsifal) — герой эпоса Вольфрама фон Эшенбаха (см. ниже) и одноименной оперы Р. Вагнера на тот же сюжет.

34 «Дантова «Vita nuova» — автобиографическое

как мало античного, т. е. относящегося к области настоящего, было в Гёте, который ничего не забывал и чьи произведения, согласно его собственному выражению, были только отрывками одной большой исповеди.

После разрушения Афин персами все произведения древнейшего искусства были выброшены в мусор, из которого мы теперь их извлекаем, и никогда не было слышно, чтобы кто-нибудь в Элладе поинтересовался руинами Микен или Феста. Читали Гомера, но никто не собирался, подобно Шлиману, разрывать троянские холмы. Нужен был миф, а не история. Часть произведений Эсхила и сочинений философов досократиков была утрачена уже в эллинистическую эпоху. Но уже Петрарка собирал древности, монеты и манускрипты со свойственной только этой культуре набожностью и искренностью наблюдений, как человек, исторически чувствующий, стремящийся к отдаленному — он был первый, предпринявший восхождение на одну из альпийских вершин — и в сущности чужой для своего времени. Только из такого сочетания с проблемой времени развивается психология собирателя. Становится понятным, почему культ

произведение Данте, «Новая жизнь» (1292 г.).

прошлого, стремившийся увековечить это прошлое, должен был остаться совершенно незнакомым для античного человека, тогда как уже в эпоху великого Тутмоса³⁵ вся египетская страна превратилась в огромный музей традиций и архитектуры.

Среди народов Запада немцы стали изобретателями механических часов, этого жуткого символа убегающего времени, чей днем и ночью с бесчисленных башен Западной Европы звучащий бой есть, пожалуй, самое мощное выражение того, на что вообще способно историческое мироощущение³⁶. Ничего подобного мы не найдем в равнодушных ко времени античных странах и

³⁵ «...в эпоху великого Тутмоса...» — имеется в виду Тутмос III, фараон XVIII династии Нового царства (1490–1436 гг. до н. э.), «самый победоносный царь египетской истории» (см.: Жак, Кристиан. Египет великих фараонов: История и легенда. М.: Наука, 1992. С. 150).

³⁶ Конструкция часов с колесами и боем была изобретена аббатом Гербертом (позднее папа Сильвестр II), другом императора Отгона III, около 1000 г., т. е. в эпоху начала романского стиля и движения, вызвавшего крестовые походы, этих первых симптомов рождения новой души. Также в Германии появились около 1200 г. первые башенные и, позднее, карманные часы отметить. Следует отметить знаменательное соединение измерения времени со зданиями религиозного культа.

городах. Водяные и солнечные часы были изобретены в Вавилоне и Египте, и только Платон, опять в конце расцвета Эллады, впервые ввел в Афинах клепсидру, и еще позднее были заимствованы солнечные часы как несущественная принадлежность повседневного обихода, причем все это не оказало никакого влияния на античное жизнеощущение.

Здесь следует еще упомянуть соответствующее, очень глубокое и ни разу по достоинству не оцененное различие между античной и западноевропейской математикой. Античное числовое мышление воспринимает вещи как они есть, как величины, без отношения ко времени, чисто в настоящем. Это привело к Эвклидовой геометрии, математической статике и завершению системы учением о конических сечениях. Мы воспринимаем вещи с точки зрения их становления и взаимоотношения, как функции. Это привело к динамике, аналитической геометрии и от нее к дифференциальному счислению³⁷. Современная теория функций есть огромный итог

³⁷ У Ньютона оно очень показательно названо флюксионным исчислением в связи с определенными метафизическими представлениями о сущности времени. В греческой математике время вообще не упоминается.

всей этой массы идей. Это очень странный, но духовно строго обоснованный факт, что греческая физика, в качестве статики в противоположность динамике, совершенно не знала применения часов и в них не нуждалась, и в то время как мы высчитываем тысячные доли секунды, совершенно игнорировала измерение времени. Энтелехия Аристотеля единственное из всех существующих вневременное — антиисторическое — понятие развития.

Таким образом выясняется наша задача, поскольку жизнь есть осуществление душевно возможного и новое понятие душевно невозможного устанавливает новую точку зрения на вещи. Мы, люди западноевропейской культуры — явления вполне точно ограниченного промежутком времени между 1000 и 2000 годом после Р.Х. — являемся исключением, а не правилом. «Всемирная история» — это наша картина мира, а не принадлежащая «человечеству». Для индуса и элина не существовало картины становящегося мира как вида и формы созерцания, и вполне возможно, что в будущем, после окончательного угасания западной цивилизации, носителями которой являемся мы, современные люди, никогда не повторится подобная культура и подобный человеческий тип, для которого «всемирная история» есть содержание

космического сознания.

Что же такое всемирная история? Разумеется, некоторая духовная возможность, внутренний постулат, некоторое выражение чувства формы. Но как бы определенно ни было чувство, оно далеко от законченной формы, и как бы мы ни чувствовали и ни переживали всю всемирную историю и как бы мы ни были вполне уверены в возможности для нас обозреть весь ее облик, тем не менее в настоящее время нам известны только некоторые ее формы, а не самая форма.

Всякий, кого ни спросить, несомненно, убежден, что он ясно и определенно различает периодическую структуру истории. Иллюзия эта основана на том обстоятельстве, что никто еще серьезно над ней не задумывался и никто не сомневается в своем знании, так как не подозревает, как много здесь еще поводов для сомнения. Действительно, облик всемирной истории есть неисследованное духовное достояние, переходящее даже в кругах специалистов историков нетронутым от поколения к поколению и очень нуждающееся хотя бы в малой доле того скептического к себе отношения, которое, начиная с Галилея, разложило и углубило прирожденную нам картину природы.

«Древний мир — Средние века — Новое время» — вот та невероятно скудная и лишённая смысла схема, чье абсолютное владычество над

нашим историческим сознанием постоянно мешало правильному пониманию подлинного места, облика и, главным образом, жизненной длительности той части мира, которая сформировалась на почве Западной Европы со времени возникновения германской империи, а также ее отношений к всемирной истории, т. е. общей истории всего высшего человечества.

Будущим культурам покажется совершенно невероятным, что никогда даже не было подвергнуто сомнению значение этой схемы, с ее наивной прямолинейностью, с ее бессмысленными пропорциями, этой схемы, от столетия к столетию все более и более теряющей всякий смысл и совершенно не допускающей включения новых открывающихся нашему историческому сознанию областей. Самые попытки критики и очень значительные изменения, которым она подверглась под влиянием необходимости, — так, например перенесение начала «Нового времени» с крестовых походов на Ренессанс и, далее, на начало XIX века — доказывают одно: ее до сих пор считают непоколебимой, почти за результат божественного откровения или, по крайней мере, за что-то очевидное, так сказать, за априорную форму исторического созерцания в том смысле, как говорит об этом Кант.

Но эта общепринятая форма не допускала

никакого ее углубления, и так как от нее не хотели отказаться, то отказались от возможности действительно понять историческую связь. Ей мы обязаны тем, что большие морфологические проблемы истории совершенно не были обнаружены. Они поддерживала формально рассмотрение истории на том низком уровне, которого бы постыдились во всякой другой науке.

Достаточно указать на то, что эта схема устанавливает чисто внешнее начало и конец там, где в более глубоком смысле нельзя говорить ни о начале, ни о конце. По этой схеме страны Западной Европы ³⁸ являются покоящимся полюсом

³⁸ В этом случае историк также находится под злополучным влиянием географического предрассудка (чтобы не сказать — под впечатлением географической карты): география описывает Европу как часть света, вследствие чего он чувствует себя обязанным также привести соответствующее идеальное разграничение Европы и Азии. Следовало бы вычеркнуть слово Европа из истории. Не существует исторического типа «европейца». Бесмысленно по отношению к эллинам говорить о «европейском древнем мире» (разве Гомер, Гераклит, Пифагор были «азиатами»?) и об их «миссии», заключавшейся в культурном сближении Азии и Европы. Все это слова, заимствованные из банального толкования географической карты и не имеющие под собой никакого реального основания. Слово Европа и возникший под его влиянием комплекс представлений были единственной причиной, заставлявшей наше историческое

(математически говоря, точкою на поверхности шара), вокруг которого скромно вращаются мощные тысячелетия истории и далекие огромные культуры. Причем для всего этого нет другого основания, кроме разве того, что мы, авторы этой исторической картины, находимся как раз в этой точке. Это очень своеобразно придуманная планетная система. Один какой-то уголок принимается за центр тяжести исторической системы. Здесь солнце и центр этой системы. Отсюда события истории почерпают настоящий

сознание объединять Россию и Европу в одно ничем не оправдываемое целое. В данном случае простая абстракция, возникающая в культурном кругу воспитанных на книгах читателей, привела к огромным реальным последствиям. Воплощенные в личности Петра Великого, они на целое столетие подменили историческую тенденцию примитивной народной массы, в противовес чему русский инстинкт с враждебностью, олицетворенной в Толстом, Аксакове и Достоевском, очень правильно отграничивает «матушку Россию» от «Европы». Восток и Запад — понятия, полные настоящего исторического содержания. «Европа» — пустой звук. Все великие создания древности возникли под знаком отрицания какой-либо континентальной границы между Римом и Кипром, Византией и Александрией. Все, что носит имя европейской культуры, возникло на пространстве между Вислой, Адриатическим морем и Гвадалквивиром. И если допустить, что Греция во время Перикла «находилась в Европе», то теперь она там больше не находится.

свет. Отсюда устанавливается их значение и перспектива. Но в действительности это голос несдерживаемого никаким скепсисом тщеславия западноевропейского человека, в уме которого развертывается фантом — «всемирная история». Этим объясняется вошедший в привычку огромный оптический обман, благодаря которому исторический материал целых тысячелетий, отделенный известным расстоянием, например, Египет или Китай, принимает миниатюрные размеры, а десятилетия, близкие к зрителю, начиная с Лютера и особенно с Наполеона, приобретают причудливо-громоздкие размеры. Мы знаем, что это только одна видимость, что, чем выше облако, тем медленнее оно движется, и что медленность движения поезда в далеком ландшафте только видимая, но мы убеждены, что темп ранней индийской, вавилонской и египетской истории был, действительно, медленнее темпа жизни нашего недавнего прошлого. И мы считаем их сущность более скудной, их формы слабее развитыми и более растянутыми именно потому, что не научились учитывать отдаленность, внешнюю и внутреннюю. Нигде с такой ясностью, как здесь, не выступает недостаток умственной свободы и самокритики, так невыгодно отличающий историческую методику от всякой другой.

Конечно, вполне понятно, что для культуры

Запада, которая, скажем, начиная с Наполеона, распространяет свои формы, хотя бы и внешне, на весь земной шар, существование Афин, Флоренции и Парижа важнее, чем многого другого. Но возводить это обстоятельство в принцип построения всемирной истории потому только, что мы живем в данной культурной среде, значило бы обладать кругозором провинциала. Это давало бы право китайскому историку со своей стороны составить такой план всемирной истории, в котором обходились бы молчанием, как нечто неважное, крестовые походы и Ренессанс, Цезарь и Фридрих Великий. Практическому политику и критику социальных условий допустимо при оценке других эпох руководиться своим личным вкусом, точно так же как технолог-химик волен практически рассматривать область производных бензола как самую важную главу естествознания и совершенно не интересоваться электродинамикой, но мыслитель обязан устранить все личное из своих комбинаций. Почему XVIII столетие в морфологическом отношении важнее, чем одно из шестидесяти ему предшествовавших? Разве не смешно противопоставлять какое-то «Новое время», охватывающее несколько столетий и притом локализованное почти исключительно в Западной Европе, «Древнему миру», который охватывает столько же тысячелетий и к которому

сверх того присчитывают еще в виде прибавления всю массу догреческих культур, не пытаясь глубже расчленить их на отдельные части? Чтобы спасти устаревшую схему, разве не трактовали в качестве прелюдий к античности Египет и Вавилон, завершенная в себе история которых, каждая в отдельности, способна уравновесить так называемую «всемирную историю» от Карла Великого до мировой войны и многое последующее? Разве не относили с несколько смущенной миной сложные комплексы индийской и китайской истории куда-то в примечания, и разве просто не игнорировали великие американские культуры под тем предлогом, что они находятся вне связи (с чем?). Так мыслит негр, разделяющий мир на свою деревню, на свое племя и на «все остальное» и считающий, что луна много меньше облаков и что они ее проглатывают.

Я называю эту привычную для западного европейца схему, согласно которой все высокие культуры совершают свои пути вокруг нас, как предполагаемого центра всего мирового процесса, птоломеевой системой истории и противопоставляю ей в качестве Коперникова открытия в области истории, изложенную в настоящей книге и заступающую место прежней схемы, новую систему, согласно которой не только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай,

Египет, Арабская культура и культура Майя рассматриваются как меняющиеся проявления и выражения единой, находящейся в центре всего жизни, и ни одно из них не занимает преимущественного положения: все это отдельные миры становления, все они имеют одинаковое значение в общей картине истории, притом нередко превышая эллинство величиим духовной концепции и мощью подъема.

7

Схема «Древний мир — Средние века — Новое время» передана нам церковью и есть создание гностики, т. е. семитского, в особенности сиро-иудейского мироощущения в эпоху римской империи.

Внутри тех узких границ, которые являются предпосылкой этой концепции, она имела, несомненно, свои основания. Ни индийская, ни даже египетская история не попадают в круг ее наблюдений. Название «всемирная история» в устах этих мыслителей обозначает единичное, в высшей степени драматическое событие, сценой для которого послужила страна между Элладой и Персией. Здесь получает свое выражение строго дуалистическое мироощущение восточного человека, но не под углом зрения полярности, как

противопоставление души и тела, как в современной ему метафизике, а под углом зрения периодичности³⁹, как катастрофа, как поворотный пункт двух эпох между сотворением мира и его концом, причем оставались совершенно вне внимания явления, не фиксированные, с одной стороны, античной литературой, с другой — Библией. В этой картине мира в образе «Древнего мира» и «Нового времени» выступает вполне очевидное в то время противоположение языческого и христианского, античного и восточного, статуи и догмы, природы и духа, формулируемое в плоскости времени как процесс преодоления одного другим. Исторический переход приобретает религиозные признаки искупления. Конечно, это — построенный на узких и скорее провинциальных взглядах, но логический и законченный в себе аспект, однако вполне связанный с определенной местностью и определенным типом человека и неспособный ни к какому естественному расширению.

Только путем дополнительного прибавления третьей эпохи — нашего «Нового времени» — уже

³⁹ В Новом Завете полярная точка зрения представлена диалектикой апостола Павла, периодическая — Апокалипсисом.

на западноевропейской почве в эту картину проникли элементы движения. Восточное противоположение было покоящейся, замкнутой, пребывающей в равновесии антитезой, с однократным божественным действием посредине. Этот стерилизованный фрагмент истории, воспринятый и усвоенный человеком нового типа, неожиданно получил развитие и продолжение в виде линии, причем никто не сознавал причудливости такой перемены; линия эта тянулась от Гомера или Адама — возможности в настоящее время обогатились индо-германцами, каменным веком и человеком-обезьяной — через Иерусалим, Рим, Флоренцию и Париж, в ту или другую сторону в зависимости от личного вкуса историка, мыслителя или художника, с неограниченной свободой интерпретировавших эту тройственную картину.

Итак, к двум дополняющим друг друга понятиям, язычества и христианства, воспринятым во временной последовательности как исторические эпохи, прибавлено некоторое завершающее третье, «Новое время», которое, со своей стороны, странным образом не допускает дальнейшего применения того же приема и, будучи подвергнуто многократному «растяжению» после крестовых походов, оказалось неспособным к дальнейшему удлинению. Оставалось невысказанное ясно

убеждение, что здесь, по ту сторону Древнего мира и Средних веков, начинается что-то заключительное, третье царство, заключавшее в себе в некотором роде исполнение, высшую точку или цель, честь открытия которой всякий, начиная со схоластиков до теперешних социалистов, приписывал исключительно себе. Это было столь же удобное, как и лестное для его авторов проникновение в ход вещей. С полной наивностью здесь были смешаны дух Запада со смыслом вселенной. В дальнейшем ошибка мысли была превращена в метафизическую добродетель трудами мыслителей, которые приняли эту *consensu omnium* освященную схему и, не подвергая ее серьезной критике, сделали базисом философии, возложив авторство своего «плана мироздания» на Бога. Мистическая триада эпох сама по себе представлялась в высшей степени привлекательной для метафизического вкуса. Гердер называл историю воспитанием человеческого рода, Кант — развитием понятия свободы, Гегель — самораскрытием мирового духа, другие еще как-нибудь иначе. Но способность создавать исторические построения подобного рода в настоящее время истощилась.

Идея третьего царства была уже знакома аббату Иоахиму де Флорис (ум. в 1202 г.), связавшему три эпохи с символами Бога Отца,

Сына и Святого Духа. Лессинг, неоднократно называвший свое время наследием античности, заимствовал эту идею для своего «Воспитания человеческого рода» (со ступенями детства, юности и возмужалости) из учения мистиков XIV столетия, а Ибсен, основательно развивающий ту же мысль в драме «Император и Галилеянин»⁴⁰, в которой непосредственно вторгается гностическое мировоззрение в образ волшебника Максима, ни на шаг не ушел дальше в своей известной стокгольмской речи 1887 г. Связывать со своей личностью некоторую заключительную ступень является, очевидно, потребностью западноевропейского самоощущения.

Но совершенно недопустима подобная манера трактования всемирной истории, когда каждый предоставляет полную волю своему политическому, религиозному или социальному убеждению и придает трем фазам, к которым никто не смеет прикоснуться, направление, непосредственно приводящее к местонахождению

⁴⁰ «...Ибсен... в драме «Император и Галилеянин»; в русском переводе чаще — «Цезарь и галилеянин (Мировая драма в двух частях крупнейшее произведение Ибсена. Опубликовано в 1873 г.) (См.: Ибсен, Генрик. Собр. соч.: В 4 т. М.: Искусство, 1957. Т. 3. С. 5- 270).

самого автора; при этом за абсолютное мерило принимают зрелость разума, гуманность, счастье большинства, экономическое развитие, просвещение, свободу народов, подчинение природы, научное мировоззрение и тому подобное и оценивают таким образом тысячелетия, доказывая, что они не поняли или не сумели достигнуть нужного, между тем как в действительности они стремились к чему-то другому, чем мы. «В жизни дело идет о жизни, а не о каком-либо результате ее», — это выражение Гете следовало бы противопоставить всем безумным попыткам разгадать тайну исторической формы при помощи программы.

Ту же картину рисуют историки каждого искусства и науки а также политической экономии и философии. Нам изображают историю живописи от египтян (или от пещерного человека) до импрессионизма, музыки — от слепого певца Гомера до Байрейта⁴¹, общественного устройства — от жителей свайных построек до социализма, в форме линейного восхождения с какой-нибудь

⁴¹ Байрейт (Bayreuth), Байройт — город на юге Германии, в котором в 1876 г. был открыт оперный театр Вагнера. Далее Шпенглер часто употребляет слово «Байрейт» как символ устремлений германского духа.

постоянной, неизменной тенденцией; при этом совершенно упускают из внимания возможность того, что искусства имеют определенно отмеченную жизненную длительность, что они привязаны к определенной стране и определенному человеческому типу в качестве его выражения, что таким образом все эти всеобщие истории не что иное, как внешнее и механическое соединение нескольких отдельных явлений, отдельных искусств, не имеющих между собой ничего общего, кроме имени и некоторых ремесленных технических приемов.

Этот взгляд на вещи не лишен комической стороны. Во всех других областях живой природы мы допускаем право выводить из каждого отдельного явления тот образ, который лежит в основе его существования, будь ли то путем опыта, или интуитивного восприятия внутренней сути. Мы знаем, что жизненные явления животного и растения позволяют делать аналогичные заключения по отношению к родственным видам, что во всем живущем царит таинственный порядок, не имеющий ничего общего с законом, причинностью и числом, и извлекаем из этого морфологические выводы. Только в вопросах, касающихся самого человека, мы без всякого дальнейшего исследования принимаем когда-то давно установленную историческую форму его

существования и к этой предвзятой теме подгоняем подходящие и не подходящие факты. Если факты не подходят — тем хуже для них. Мы говорим о них с презрением, как, например, про историю Китая, или даже не удостоиваем их взгляда, как, например, носителей культуры Майя. Они якобы «ничем не участвовали в построении всемирной истории», — выражение в высшей степени забавное.

О каждом отдельном организме мы знаем, что темп, образ и продолжительность его жизни, или каждого отдельного проявления жизни, является чем-то определенным. Никто не будет ожидать от тысячелетнего дуба, что именно теперь должно начаться его подлинное развитие. Никто не ожидает от гусеницы, с каждым днем растущей на его глазах, что этот рост может продолжиться еще несколько лет. Каждый в этом случае с полной уверенностью чувствует определенную границу, и это чувство является не чем иным, как чувством органической формы. Но по отношению к высшему человечеству в смысле будущего царит безграничный тривиальный оптимизм. Здесь замолкает голос всякого психологического и физиологического опыта, и каждый отыскивает в случайном настоящем «возможности» особенно выдающегося линейнообразного «дальнейшего развития» только потому, что он их желает. Здесь

находят место для безграничных возможностей — но никогда для естественного конца — и из условий каждого отдельного момента выводят в высшей степени наивно построенное продолжение.

Но у «человечества» нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, так же как нет цели у вида бабочек или орхидей. «Человечество» — пустое слово. Стоит только исключить этот фантом из круга проблем исторических форм, и на его месте перед нашими глазами обнаружится неожиданное богатство настоящих форм. Тут необычайное обилие, глубина и разнообразие жизни, скрытые до сих пор фразой, сухой схемой или личными «идеалами». Вместо монотонной картины линейнообразной всемирной истории, держаться за которую можно только закрывая глаза на подавляющее количество противоречащих ей фактов, я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал — человечество — свою собственную форму и у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть. Вот краски, свет, движение, каких не открывал еще ни один умственный глаз. Есть расцветающие и

стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, страны, как есть молодые и старые дубы и пинии, цветы, ветки и листья, но нет стареющего человечества. У каждой культуры есть свои собственные возможности, выражения, возникающие, зреющие, вянущие и никогда вновь не повторяющиеся. Есть многочисленные, в самой своей сути друг от друга отличные, пластики, живописи, математики, физики, каждая с ограниченной жизненной длительностью, каждая замкнутая в себе, подобно тому как у каждого вида растений есть свои собственные цветы и плоды, свой собственный тип роста и смерти. Культуры эти, живые существа высшего порядка, вырастают со своей возвышенной бесцельностью, подобно цветам в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гёте, а не к мировой природе Ньютона. Во всемирной истории я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм. А присяжный историк видит в ней подобие какого-то ленточного червя, неумоимо наращивающего эпоху за эпохой.

В конце концов влияние комбинации «Древний мир — Средние века — Новое время» в настоящее время изжито.

Какой бы безнадежно узкой и плоской она нам ни представлялась, все же она была

единственным имевшимся у нас обобщением, не совсем чуждым философии, и ей обязана некоторыми намеками на философское содержание та литературная обработка материала, которую мы называем всемирной историей; однако крайний предел столетий, которое можно связать при помощи этой схемы, давно уже перейден. При быстром накоплении исторического материала, в особенности лежащего за пределами установившегося распорядка, вся традиционная картина превращается в необозримый хаос. Всякий не совсем слепой историк знает и чувствует это и, только из-за боязни окончательно потонуть, держится за единственную ему известную схему. Под термин «Средние века», пущенный в оборот в 1667 г. в Лейдене профессором Горном⁴², принято в настоящее время подводить бесформенно, постоянно расширяющуюся массу, границы которой чисто отрицательно определяются тем материалом, который ни в каком случае не может быть отнесен к двум другим составным частям, если их привести в относительный порядок. Примеры этому мы видим в неопределенности трактования и оценки новоперсидской, арабской и

⁴² Горн (Horn, латинизированная форма *Nomius*) — германский историк и географ (1620–1670).

русской истории. В особенности невозможно далее закрывать глаза на то обстоятельство, что так называемая всемирная история при своем начале фактически ограничивается восточной частью средиземноморского бассейна, потом вдруг происходит перемена сцены и место действия переносится в центральную часть Западной Европы, причем за поворотный пункт принимается переселение народов, событие для нас очень важное и потому сильно переоцененное, носящее в действительности чисто местный характер и, как таковое, не имеющее значения, например для арабской культуры.

Гегель с полной наивностью заявил, что он намерен игнорировать те народы, которые не укладываются в его систему истории. Однако это было только честным признанием в методических предпосылках, без которых ни один историк не достигал своей цели. Тот же прием можно проследить во всех исторических сочинениях. То, каким историческим феноменам придавать серьезное историческое значение, каким нет, действительно является в настоящее время вопросом научного такта. Ранке — хороший пример для этого.

В настоящее время мы мыслим землю не в целом, а разделенною на части света. Только философам и историкам это остается еще неизвестным. Какое же значение для нас могут иметь мысли и перспективы, выступающие с притязанием на универсальное значение, но чей горизонт не распространяется далее духовной атмосферы западноевропейского человека?

Рассмотрим под этим углом зрения наши лучшие книги.

Когда Платон говорит о человечестве, он имеет в виду эллинов, в противоположность варварам, Это вполне соответствует антиисторичному стилю античной жизни и мышления и, учитывая это, мы придем к правильным результатам. Но Кант, философствуя, например, об этических идеалах, приписывает своим положениям обязательное значение для людей всех видов и всех времен. Он не высказывает это определенно только потому, что это само собой вполне понятно для него самого и для его читателей. В своей «Эстетике» он формулирует принцип искусства не Фидия или Рембрандта, а искусства вообще. Но то, что он устанавливает в качестве необходимых форм мышления, суть только необходимые формы западного мышления. Поверхностного ознакомления с Аристотелем и достигнутыми им совершенно отличными

выводами, казалось бы, достаточно, чтобы убедиться, что мы имеем дело с размышлением над самим собой не менее ясного, но по-другому устроенного духа. Русским философам, как, например, Соловьеву, непонятен космический солипсизм ⁴³, лежащий в основе Кантовой «Критики разума» (каждая теория, как бы она ни была абстрактной, есть только выражение определенного мироощущения) и делающий ее самой истинной из всех систем для западноевропейского человека, а для современного китаецца или араба с их совершенно иначе устроенным интеллектом учение Канта имеет значение исключительно курьеза.

Вот чего не хватает у западного мыслителя и что как раз ему должно было бы быть присущим: сознания исторически-относительного характера достигнутых им результатов, являющихся выражением только одного определенного существования, знания неизбежной ограниченности значения всякого положения, убеждения, что его «неопровержимые истины» и «вечные убеждения» истинны только для него и вечны только в его аспекте мира, и что его обязанностью является за

⁴³ Его мы встречаем уже в «Парсифале» Вольфрама фон Эшенбаха и в Дантовой «Божественной Комедии».

пределами их искать других истин, высказанных по внутреннему убеждению с такой же определенностью людьми других культур. Это необходимое условие полноты всякой философии будущего. Вот что значит понимать язык форм истории, язык форм живого мира. В них нет неизменного и общеобязательного. Нельзя больше говорить о формах мышления, как такового, о принципе трагического, о задаче государства. Обязательное всеобщее знание есть только ложное заключение от себя к другим.

Еще более сомнительной становится картина, если мы обратимся к мыслителям западноевропейской современности, начиная с Шопенгауэра, у которых центр тяжести философствования переносится из области абстрактно-систематической в практическо-этическую и на место проблемы познания вступает проблема жизни (воли к жизни, к власти, к действию). В данном случае подвергается рассмотрению уже не идеальное отвлечение «человек», как у Канта, но действительный человек, который обитает на земной поверхности в определенную эпоху и в качестве первобытного и культурного человека входит в состав той или иной народности, и то обстоятельство, что формулирование высочайших понятий определяется той же схемой «Древний мир —

Средние века — Новое время» и связанными с ней местными ограничениями, становится уже смешным. Однако дело обстоит именно так.

Ознакомимся с историческим горизонтом Ницше. Его понятие декаданса, нигилизма, переоценки ценностей, все эти концепции, глубоко коренящиеся в сущности западной цивилизации и являющиеся прямо решающими для ее анализа, — что было базисом для их формулировки? Римляне и греки, Ренессанс и европейская современность, наряду с этим беглый экскурс в область (плохо понятой) индийской философии, одним словом, Древний мир — Средние века — Новое время. За эти границы, строго говоря, он никогда не переступал, так же как и другие современные мыслители. Но разве это может служить основанием для философии мира» Значит ли это вообще исследовать человеческую историю? И следует ли удивляться, если Ницше, ничего не зная ни о Египте, ни о Вавилоне, ни о России, ни о Китае и переходя от отдельных наблюдений к более широким обобщениям — сюда относятся мысли о морали господ, о белокуром звере, о сверхчеловеке, — вдруг приступает к суммарным, мнимо-всеобъемлющим построениям, и что построения эти в действительности являются очень провинциальными совершенно произвольными, под конец даже комическими?

Какое же отношение имеет его понятие дионисовского начала к внутренней жизни высоко цивилизованных китайцев времен Конфуция или современного американца? Какое имеет значение тип сверхчеловека для магометанского мира? Или что значат понятия природы и духа, языческого и христианского, античного и современного, в качестве антитез, для душевной жизни индийца или русского? Что имеет общего Толстой, из самых недр своего человеческого сознания отвергающий, как нечто чуждое, весь западный мир идей, со Средними веками, с Данте или Лютером; или японец — с Парсифалем и Заратустрой, или что имеет общего индус с Софоклом? А разве обширнее мир идей Шопенгауэра, Конта, Фейербаха, Хеббеля или Стриндберга? Разве не свойственно всей их психологии, несмотря на космические устремления, чисто западноевропейское значение? Какими комическими покажутся женские проблемы Ибсена, точно так же заявляющие претензию на внимание всего «человечества», если на место знаменитой «Норы», северо-западно-европейской дамы большого города, кругозор которой приблизительно соответствует плате за квартиру от 2 до 6 тысяч марок и протестантскому воспитанию, поставить жену Цезаря, г-жу де Севинье, японку или тирольскую крестьянку. Но у самого Ибсена кругозор жителя большого города из среднего

класса вчерашнего и нынешнего дня. Его конфликты, психические предпосылки которых существуют приблизительно с 1850 г. и едва ли переживут 1950 г., уже не являются таковыми для высшего света и для низших слоев населения, не говоря уже о городах с неевропейским населением.

Все это эпизодические и местные, в большинстве случаев даже обусловленные минутными духовными интересами обитателей больших городов западноевропейского типа, а отнюдь не общеисторические и вечные ценности, и, как ни существенны они для поколения Ибсена и Ницше, все же подчинение им других факторов, лежащих вне современных интересов, недооценка таковых или их устранение, были бы полным непониманием смысла термина всемирная история, обозначающего не какой-либо выбор, а совокупность. А как раз это-то и повторяется необыкновенно часто. Все, что до сих пор на Западе говорилось и думалось о проблемах пространства, времени, движения, числа, воли, брака, собственности, трагического, науки, — все оставалось узким и сомнительным, так как старались найти исчерпывающий ответ на вопрос и не понимали, что ответов столько же, сколько и спрашивающих, что философский вопрос есть только скрытое желание получить определенный ответ, уже заключенный в самой постановке

вопроса, что великие вопросы какой-либо эпохи следует признать вполне привязанными к определенной минуте, и что, наконец, следует признать целую группу исторически обусловленных решений, и только обзор их — при условии полного отстранения собственных убеждений — вскрывает последние тайны. Для настоящего мыслителя нет абсолютно верных или неверных точек зрения. Недостаточно перед лицом таких трудных проблем, как проблема времени или брака, обращаться к собственному опыту, к внутреннему голосу, к разуму, к мнению предшественников или современников. Так можно узнать то, что является истинным для самого себя, для своего времени, но это еще не все. Явления других культур говорят на другом языке. Для других людей есть другие истины. Для мыслителя они должны иметь значение все или ни одна.

Отсюда становится понятным, чего может достигнуть западноевропейская критика мира в смысле расширения и углубления, и какой огромный, по сравнению с наивным релятивизмом Ницше и его поколения, материал подлежит включению в круг исследования, какой тонкости чувства формы, какой степени психологической разработки, какого отказа и независимости от практических интересов, какой неограниченности горизонта необходимо достигнуть прежде, чем

будет позволено с полным правом сказать, что мы поняли всемирную историю, т. е. мир как историю.

9

Всем этим произвольным, узким, привнесенным извне, продиктованным личными интересами, насильственно навязанным истории формам я противопоставляю действительный, «Коперников», образ мировых событий, таящийся в них и открывающийся только непредубежденному взгляду.

Опять возвращаюсь к Гёте. Что он подразумевает под именем живой природы, как раз соответствует тому, что я называю всемирной историей в широком смысле, т. е. миром как историей. Гёте, в своей художественной деятельности выявлявший жизнь, развитие образов, становление, а не ставшее, как мы видим это на примере «Вильгельма Мейстера» и «Правды и вымысла», ненавидел математику. У него миру как механизму противостоял мир как организм, мертвой природе — живая, закону-образ. Каждая написанная им в качестве естествоиспытателя строка стремится представить образ совершающегося, «чеканных форм в их жизненном развитии». Вживание, наблюдение, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная

чувственная фантазия — таковы были его средства раскрытия тайнств движущихся явлений. И таковы средства исторического исследования вообще. Других, кроме этих, не имеется. Эта божественная прозорливость заставила его вечером после битвы при Вальми у бивуачного огня сказать свое изречение: «Здесь, с сегодняшнего дня начинается новая эпоха мировой истории, и вы можете сказать, что вы при этом присутствовали». Ни один полководец, ни один дипломат, уже не говоря о философах, никогда так непосредственно не чувствовал свершения истории. Эта глубочайшая оценка, высказанная по поводу исторического события в самый момент его свершения.

И подобно тому, как он наблюдал развитие растительных форм из листа, возникновение позвонка, происхождение геологических напластований, т. е. судьбу природы, а не ее причинную связь, — так и мы приступим к рассмотрению языка форм человеческой истории, ее периодической структуры, дыхания истории во всем изобилии её доступных нашему восприятию подробностей.

В других научных областях принято причислять человека к организмам земной поверхности, и на это имеется полное основание. Строение его тела, его естественные функции, общий доступный восприятию облик — все это

делает его составной частью более обширного целого. Однако, несмотря на глубоко почувствованное сродство судьбы растительного мира и судьбы человека — постоянный мотив всякой лирики, — несмотря на сходство человеческой истории с историей любой группы высших живых существ — эту обычную тему бесчисленных сказок, сказаний и басен, — для человека постоянно делают исключение. Вот здесь надо искать сравнений, предоставив миру человеческих культур свободно и глубоко воздействовать на наше воображение, а не втискивая его в предвзятую схему; надо за словами: юность развитие, увядание, бывшими до сего времени, и теперь более, чем когда-либо, выражением субъективной оценки и чисто личного интереса социального, морального, эстетического характера, признать, наконец, значение объективного наименования для органических состояний; надо сопоставить античную культуру, как законченный в себе феномен, как тело и выражение античной души, наряду с египетской, индийской, вавилонской, китайской и западноевропейской культурами, и искать типическое в переменчивых судьбах этих больших индивидуумов, момент необходимого в необузданном изобилии случайностей, — и тогда, наконец, развернется перед нами картина мировой

истории, свойственная нам и только нам, как людям Западной Европы.

10

Возвращаясь к нашей более узкой теме, мы должны, исходя из установленной точки зрения на мир, морфологически определить строение современности, точнее говоря, времени между 1800 и 2000 годами. Следует выяснить временное положение этой эпохи внутри всей западной культуры, ее значение, как биографического отрывка, необходимо встречающего в той или иной форме в каждой культуре, а также органическое и символическое значение свойственных ей сочетаний политических, художественных, умственных и социальных форм.

Здесь вскрывается идентичность этого периода с эллинизмом, в особенности идентичность его современной кульминационной точки, отмеченной мировой войной, с моментом перехода от эллинизма к римской эпохе. Так как мы вынуждены прибегать к сравнениям, Рим со своим строгим здравым смыслом, не гениальный, варварский, дисциплинированный, практичный, протестанский, прусский, всегда будет служить нам ключом к пониманию собственного будущего. Греки и римляне — здесь разделение и нашей

судьбы в той ее части, которая уже для нас совершилась, и той, которая нам еще предстоит. Давно уже можно и нужно было проследить в «Древнем мире» развитие, представляющее полную параллель нашему западноевропейскому, параллель, отличающуюся в подробностях внешних явлений, но вполне сходную по общему стремлению, направляющему великий организм к завершению. Черта за чертой, начиная с «тройанской войны и Крестовых походов, с Гомера и «Песни о Нибелунгах», через дорический и готический стиль, Дионисово религиозное движение и «Ренессанс, через Поликлета и Себастьяна Баха, Афины и Париж, Аристотеля и Канта, Александра и Наполеона, кончая эпохой мирового города и империализма обеих культур, мы обнаружили бы неизменное «alter ego» нашей действительности.

Но само истолкование исторической картины античности, являющееся необходимым предварительным условием для вышеуказанного исследования — как односторонне, как внешне, как предвзято, как узко к нему всегда приступали! Чувствуя себя слишком родственными «древним», мы всегда смотрели на задачу слишком легко. Увлечение неглубоким сходством, вот где лежит опасность, и все исследование древнего мира сделалось ее жертвой. Надо, наконец, преодолеть этот предрассудок, будто античность нам внутренне

родственна и мы являемся поэтому ее учениками и продолжателями; на самом деле мы были только ее поклонниками.

Понадобилась вся религиозно-философская, художественно-историческая, социально-критическая работа XIX века, не столько чтобы, наконец, научить нас пониманию драм Эсхила, учения Платона, религии Аполлона и Диониса, Афинского государства и цезаризма, — нет, от этого мы еще очень далеки, — но что бы заставить нас, наконец, почувствовать, как неизмеримо далеко и чуждо нам все это, пожалуй, более чуждо, чем мексиканские боги и индийская архитектура.

Наши мнения о греко-римской культуре постоянно колебались между двумя крайностями, причем предвзятая схема «Древний мир — Средние века — Новое время» неизменно оказывала свое влияние на установление перспектив каждой «точки зрения». Одни, в особенности общественные деятели, экономисты, политики, юристы, считают, что «современное человечество» находится в состоянии постоянного прогресса, оценивают его очень высоко и по этой мерке измеряют все прошедшее. Нет ни одной современной партии, которая бы на основании своих принципов «не воздала должное» Клеону, Марию, Фемистоклу, Катилине и Гракхам. Другие,

как-то: художники, поэты, филологи и философы, не чувствуя себя дома в упомянутой современности, отыскивают в какой-либо эпохе прошлого такой же абсолютный исходный пункт и, так же догматически основываясь на нем, осуждают современность. Одни видят в греческом мире «зачатки», другие в современности «упадок», в обоих случаях находясь под впечатлением того исторического воззрения, которое сопоставляет оба феномена в линейной последовательности.

В этом противопоставлении нашли свое выражение две души Фауста. Опасность для одной заключается в рассудочной поверхностности. В «конце концов, в руках наших современников ото всего, чем была античная культура, ото всего света античной души не остается ничего, кроме социальных, хозяйственных, правовых, политических, физиологических «фактов». Все остальное принимает характер «вторичных последствий», «рефлексов», «параллельных явлений». В их книгах не найти следа мифической значительности Эсхиловых хоров, колоссальной почвенной силы древнейшей пластики или дорической колонны, пламенности Аполлонова культа, глубины даже римского культа императоров. Другие, главным образом запоздавшие романтики, как, например, три базельских профессора, Баховен, Буркхард и

Ницше, становятся жертвами и свидетелями опасности всякой идеологии. Они плутают среди призрачных туманов античности, являющейся не чем иным, как отражением их филологически воспитанных чувствований. Они руководятся остатками античной литературы, единственного, по их оценке, достаточно благородного свидетельства, несмотря на то, что никакая другая культура не была в столь несовершенной мере представлена своими великими писателями ⁴⁴. Другие основываются главным образом на прозаических источниках, как-то: на юридических актах, надписях и монетах, с большим ущербом для себя отвергаемых Буркхардтом и Ницше, и сохранившуюся литературу подчиняют

⁴⁴ Решающим является подбор сохранившегося, явившийся результатом не только случая, сколько, в существенной своей части, определенной тенденции. Усталый, бесплодный, педантичный и обращенный к прошлому антицизм Августовского времени пустил в оборот понятие классического, признав классическими небольшую группу греческих произведений до Платона. Остальное — между прочим, вся богатая эллинистическая литература — было отвергнуто и почти целиком погибло. Это подобранная школьным вкусом группа, сохранившаяся почти целиком, дала материал, из которого строилась картина «древности» как для Флоренции, так и для Винкельмана, Гёльдерлина, Гете и даже Ницше.

свидетельству этих источников, нередко заключающих лишь минимальную долю правды и фактического материала. Вследствие различия критических принципов обе стороны не относились друг к другу серьезно. Насколько мне известно, Ницше и Моммзен ни разу не удостоили друг друга малейшим вниманием.

Но ни один из них не достиг в своих взглядах той высоты, с которой это противоположение обращается в ничто и достижение которой все же было возможно. В этом отпадении за перенесение принципа причинности из естествознания в исторические исследования. Нельзя делать выводы на основании поверхностно подражающего физическому мировоззрению прагматизма, способствующего только затемнению и спутыванию совершенно иначе устроенного языка форм истории.

Имея перед собой задачу углубленного и упорядочивающего восприятия всей массы исторического материала, никто не нашел ничего лучшего, как признать один комплекс явлений за начальное, за причину, а остальные сообразно этому трактовать как вторичные, как последствия или результаты. Не только практики, но и романтики прибегли к этому средству, так как собственная логика истории не открылась их ограниченному взгляду, а в то же время

потребность обнаружить имманентную необходимость, присутствие которой чувствовалось у всех, была достаточно сильна, если только не становились на точку зрения Шопенгауэра, который вообще с раздражением отвертывался от истории.

11

Будем говорить о материалистическом и идеологическом способе понимать, античность. В первом случае заявляют, что опускание одной из чашек весов имеет своей причиной поднятие другой. Доказывают, что это правило не имеет исключений — конечно, доказательство разительное. Итак, это причины и действия, причем — само собой разумеется — социальные и сексуальные, а также чисто политические явления играют роль причин, а религиозные, умственные и художественные — роль действий (поскольку вообще материалист склонен признавать последние за факты). Идеологи доказывают обратное, а именно, что поднятие одной чашки весов происходит из опускания другой, и с такой же точностью доказывают это положение. Они углубляются в культы, мистерии, обычаи, в тайны стиха и линии и почти не удостоивают взглядом презренную повседневность, это мучительное

последствие земного несовершенства. Ссылаясь постоянно на причинную связь, и те и другие доказывают, что противники не видят или не хотят видеть настоящего соотношения вещей, и кончают тем, что бранят одни других слепыми, поверхностными, глупыми, абсурдными или легкомысленными людьми, смешными чудаками или плоскими филистерами. Идеолог возмущен, если кто-либо серьезно рассуждает о финансовой проблеме у эллинов и говорит не о глубокомысленных изречениях дельфийского оракула, а о широких денежных операциях, которыми занимались жрецы оракула при помощи находившихся у них на хранении сумм. А политик премудро посмеивается над тем, кто с увлечением занимается сакральными формулами и одеждой аттических эфебов вместо того, чтобы писать книгу об античной классовой борьбе, наполненную множеством современных технических словечек.

Один тип заложен уже в Петрарке. Он создал Флоренцию и Веймар, понятие Ренессанса и западноевропейский классицизм. Другой мы встречаем с половины XVIII столетия вместе с началом цивилизированной экономической политики большого города, а именно раньше всего в Англии (Грот⁴⁵). По существу здесь сталкивается

⁴⁵ Грот (Grote), Джордж — автор монументальной истории

противоположность мировоззрений культурного и цивилизованного человека, противоположность эта настолько глубока, настолько человечна, что мешает почувствовать или преодолеть недостаточность обеих точек зрения.

Даже материализм в этом случае идет идеалистическим путем. Даже и он, не зная этого и не желая, поставил свои взгляды в зависимость от внутренних побуждений. Действительно, все наши лучшие умы почтительно склонились перед образом античности, и только в этом единственном случае от казались от безграничной критики. Анализ древности всегда затемнялся каким-то почтительным страхом. Во всей истории не найдется другого подобного примера горячего поклонения, приносимого одной культурой памяти другой. То, что мы чисто идеально соединяем Древний мир и Новое время посредством «Средних веков», более чем тысячелетнего периода истории, подвергающегося презрению и признаваемого за нечто менее ценное, это только один из примеров нашего невольного преклонения. Мы, западноевропейцы, принесли в жертву «древним» чистоту и самостоятельность нашего искусства и

Греции и выдающийся английский политический деятель (1794–1871)

решаемся творить, только пугливо озираясь на более возвышенный «образец». В наше представление о греках и римлянах мы каждый раз привносили, влагали чувством то, чего нам не доставало или что мы надеялись найти в тайниках собственной души. Когда-нибудь пронизательный психолог расскажет нам историю наших злополучных иллюзий, историю того, что мы каждый раз почитали как античное. Едва ли найдется другая задача столь же поучительная для интимного познания западноевропейской души, начиная с императора Оттона III и кончая Ницше, — этой последней жертвой юга.

Гёте во время своего путешествия в Италию с восторгом говорит о постройках Палладио, к холодному академическому стилю которого мы теперь относимся в высшей степени скептически. Далее он видит Помпею и с нескрываемым неудовольствием говорит о «странном, наполовину неприятном впечатлении». О храмах в Пестуме и Сегесте⁴⁶, этих шедеврах эллинского искусства, он говорит неуверенно и неярко. Очевидно, в ту минуту, когда древность явилась его очам в живом

⁴⁶ Сегеста (Segesta), вначале Эгеста, Акеста — древний город на Сицилии, якобы построенный троянцами для царя Эгеста. В 307 г. до н. э. город был разрушен.

облике и полной силе, он не узнал ее. Это показательно для исторического чувства нашей души: мы желаем не впечатлений от чуждого, а выражения своего собственного. Наш «Древний мир» всякий раз являлся горизонтом определенной общеисторической картины, которую наша душа сама создала и вскормила своей кровью,местилищем для нашего собственного мироощущения, фантомом или кумиром. В кабинетах и в кружках поэтов приходят в восторг от смелых описаний античных нравов большого города у Аристофана, Ювенала и Петрония, от южной грязи и черни, шума и насилий, от мальчиков и Фрин, от фаллического культа и цезарских оргий, — а от таких же действительностей теперешних мировых городов с жалобой и негодованием отворачивается. «Жить в городах дурно: там слишком много сладострастников». Так говорил Заратустра. Они хвалят сознание государственности у римлян и презирают того, кто в наши дни не склонен избегать всякого соприкосновения с общественностью. Есть целый класс знатоков, для которых разница между той и современным костюмом, между византийским цирком и английской спортивной площадкой, между античными альпийскими дорогами и перерезывающими материк линиями железных

дорог, между триэрами и парходами, римским копьём и прусским штыком, наконец, между Суэцким каналом, проведенным египетскими фараонами или построенным современными инженерами, обладает огромной магической силой, коренным образом устраняющей всякую свободу взгляда. Они признали бы паровую машину за символ человеческой страсти и за выражение жизненной энергии только в том случае, если бы она была изобретена Героном Александрийским. Им кажется кощунством, если говорят не о культе Великой Матери⁴⁷ горы Пессина, а о римском центральном отоплении или бухгалтерии. Тем не менее греческим термином для обозначения капитала является слово 'αφφορμή что значит «точка отправления», и Фукидид (1,70) хвалит афинян своего времени за то, что они не знают других праздников, кроме как вести свои дела⁴⁸.

⁴⁷ Великая Матерь (Magna Mater) — титул малоазийской богини Кибелы, в честь которой устраивались разнузданные оргии самого непристойного вида.

⁴⁸ Римское *otium cum dignitate* следует рассматривать исключительно как обратную сторону широко поставленной и энергичной общественной деятельности, а не как частное лирическое и ученое бездельничанье, каковым описал его в очень позднюю эпоху Плиний Младший в своих письмах.

Однако и другие ничего не видят, кроме только этой стороны. Они просто считают греков вполне тождественными себе, думая таким образом исчерпать всю сущность этой столь нам чуждой культуры, и при своих психологических выводах возвращаются в кругу таких сопоставлений, которые не имеют ни малейшего касательства к античной душе. Они не подозревают, что слова: республика, свобода, собственность в том и другом случае обозначают вещи, внутренне не имеющие ни малейшего сродства между собой. Они посмеиваются над историками Гётевского времени, когда те изображают свои политические идеалы, и в труде, посвященном истории Древнего мира, прикрывают именами Ликурга, Брута, Катона, Цицерона и Августа, то оправдывая их, то осуждая, свою собственную программу и свои личные мечтания, но сами в то же время не в силах написать ни одной главы, не обнаружив, к какой партии принадлежит их излюбленная утренняя газета.

Решительно все равно, смотреть ли на прошлое глазами Дон Кихота или Санчо Пансы. И та и другая дорога не приводит к цели. В конце концов каждый позволяет себе ставить на передний план тот кусок античности, который случайно больше всего соответствовал его личным намерениям. Ницше — досократовские Афины,

экономисты — эллинистический период», политики — республиканский Рим, поэты — время императоров.

Не в том дело, что будто бы религиозные и художественные явления изначально социальные и экономические. Истина не в этом и не в обратном утверждении. Для того, кто действительно приобрел полную свободу взгляда, вне зависимости от всяких личных интересов, какого бы порядка они ни были, нет вообще никакой зависимости или приоритета, нет причины и действия, нет различий в степени ценности и важности. Место отдельных явлений определяется исключительно большей чистотой и силой их языка форм, напряженностью их символического значения — безотносительно к добру и злу, высокому и низкому, пользе или идеалу.

12

Под этим углом зрения падение Западного мира представляет собой ни более ни менее как проблему цивилизации. В этом заключен один из основных вопросов истории. Что такое цивилизация, понимаемая как логическое следствие, завершение и исход культуры?

Потому что у каждой культуры своя собственная цивилизация. В первый раз эти два

слова, обозначавшие до сих пор смутное этическое различие личного характера, рассматриваются здесь в периодическом смысле, как выражение строгой и необходимой органической последовательности фактов. Цивилизация есть неизбежная судьба культуры. Здесь мы достигаем того пункта, с которого становятся разрешимыми последние и труднейшие вопросы исторической морфологии. Цивилизация — это те самые крайние и искусственные состояния, осуществить которые способен высший вид людей. Они — завершение, они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умственная старость и окаменевший мировой город за деревней и задушевым детством, являемым над дорикой и готикой. Они — неизбежный конец, и тем не менее с внутренней необходимостью к ним всегда приходили.

Таким только образом мы поймем римлян, как наследников эллинов. Таким только образом на позднюю античность проливается свет, освещающий все ее глубочайшие тайны. Какое же другое значение может иметь то обстоятельство — спор против которого есть пустое словопрение, — что римляне были варварами, варварами, не предшествовавшими расцвету, а следовавшими за ним. Бездушные, чуждые философии и искусства, наделенные животными инстинктами, доходящими

до полной грубости, ценящие одни материальные успехи, они стоят между эллинской культурой и пустотой. Их воображение, направленное только на практическое — у них существовало сакральное право, регулировавшее отношения между богами и людьми, словно между частными лицами, но у них не было даже и следа мифа — представляет собою такое душевное качество, которое совершенно не наблюдается в Афинах. Перед нами греческая душа и римский интеллект. Так отличается культура от цивилизации. И так обстоит дело не в одной только античности. Все снова и снова появляется этот тип — сильных духом, но совершенно неметафизических людей. В их руках находится духовная и материальная участь каждой поздней эпохи. Они были осуществителями вавилонского, египетского, индийского, китайского, римского империализма. В такие периоды буддизм, стоицизм, социализм созревают до степени окончательных мировоззрений, способных еще раз захватить и преобразовать угасающее человечество во всей его сущности. Чистая цивилизация, как исторический процесс, представляет собой постепенную разработку (уступами, как в копиях) ставших неорганическими и отмерших форм.

Переход от культуры к цивилизации протекает в античности в IV столетии, на Западе в XIX. С этого момента ареной больших духовных

решений становится не «вся страна», как это было во время орфического движения и реформации, когда, собственно, каждая деревня играла свою роль, а три или четыре мировых города, которые всосали в себя все содержание истории и по отношению к которым вся остальная страна культуры нисходит на положение провинции, имеющей своим исключительным назначением питать эти мировые города остатками своего высшего человеческого материала. Мировой город и провинция — этими основными понятиями всякой цивилизации открывается совершенно новая проблема формы истории, которую мы сейчас переживаем, не имея вместе с тем никакого представления о значении этой проблемы. Вместо мира — город, одна точка, в которой сосредоточивается вся жизнь обширных стран, в то время как все остальное увядает; вместо богатого формами, сросшегося с землей народа — новый кочевник, паразит, житель большого города, человек абсолютно лишенный традиций, растворяющийся в бесформенной массе, человек фактов, без религии, интеллигентный, бесплодный, исполненный глубокого отвращения к крестьянству (и к его высшей форме — провинциальному дворянству), следовательно, огромный шаг к неорганическому, к концу, — что значит все это? Франция и Англия уже сделали этот шаг. Германия

готовится его сделать. Вслед за Сиракузами, Афинами, Александрией следует Рим. Вслед за Мадридом, Парижем, Лондоном следует Берлин. Стать провинциями — такова судьба целых стран, которые не входят в круг излучения этих городов, как некогда это было с Критом и Македонией, а теперь — со Скандинавским севером⁴⁹.

Раньше борьба из-за идеального выражения эпохи велась на почве мировых проблем, метафизического, культового или догматического характера, велась между почвенным духом крестьянства (дворянство и духовенство) и «светским» патрицианским духом старинных маленьких знаменитых городов ранней дорической и готической эпохи. Такова была борьба из-за дионисовой религии — например, при тиране Клисфене Сикионском⁵⁰, — из-за реформации в

⁴⁹ Этой стороны нельзя не заметить в развитии Стриндберга и особенно Ибсена, который всегда был только гостем в цивилизованной атмосфере своих проблем. Мотив «Бранда» и «Ромерсхольма» представляет собой замечательное смешение прирожденного провинциализма с приобретенными теоретическим путем горизонтами мирового города. Нора — это прообраз выбившей из колеи благодаря прочтенным книгам провинциалки.

⁵⁰ Он запретил культ городского героя Адраста и исполнение Гомеровских песен, чтобы подорвать духовные

немецких имперских городах и в войнах гугенотов. Однако, как в конце концов города победили деревню — настоящее городское сознание встречается уже у Парменида и у Декарта, — так равным образом теперь их побеждает мировой город. Таков естественный процесс поздней эпохи: ионики и барокко. В наши дни, как и в дни эллинизма, на пороге которого стоит основание искусственного, следовательно лишенного связи со страной большого города Александрии, эти города культуры — Флоренция, Нюрнберг, Саламанка, Брюгге, Прага — сделались провинциальными городами, оказывающими безнадежное сопротивление духу мировых городов. Мировой город — это означает космополитизм, вместо «отечества»⁵¹, холодный практический ум вместо благоговения к преданию и укладу, научная иррелигиозность в качестве окаменелых остатков прежней религии сердца, «общество» вместо

корни дорического дворянства (около 560 г.).

⁵¹ Глубокое слово, которое получает свой смысл в ту минуту, когда варвар становится культурным человеком, и вновь теряет его, когда цивилизованный человек усваивает себе точку зрения «ubi bene, ibi patria». Поэтому христианскому влиянию подпали в первую очередь те римляне, которым средства не позволяли быть стоиками.

государства, естественные права вместо приобретенных. Деньги в качестве неорганического абстрактного фактора, лишенного связи с сущностью плодородной земли, с ценностями первоначального уклада жизни, — вот в чем преимущество римлян перед греками. Начиная с этого момента благородное мировоззрение становится также вопросом денег. В противоположность греческому стоицизму Хризиппа, позднеримский стоицизм Катона и Сенеки предпосылает в качестве необходимого условия имущественную обеспеченность, а социально-этическое умонастроение XX века, в отличие от XVIII века, доступно только миллионеру, если проводить его на деле, а не довольствоваться профессиональной, приносящей доход агитацией. В мировом городе нет народа, а есть масса. Присущее ей непонимание традиций, борьба с которыми есть борьба против культуры, против знати, церкви, привелигий, династий, преданий в искусстве, границ познаваемого в науке, ее превосходящая крестьянский ум острая и холодная рассудочность, ее натурализм совершенно нового склада, идущий гораздо дальше назад, чем Руссо и Сократ, и непосредственно соприкасающийся в половых и социальных вопросах с первобытными человеческими инстинктами и условиями жизни, то «*panem et*

circenses»⁵², которое в наши дни опять оживает под личиной борьбы за заработную плату и спортивных состязаний, — все это признаки новой по отношению к окончательно завершенной культуре и к провинции, поздней и лишенной будущего, однако неизбежной формы человеческого существования.

На все эти явления необходимо смотреть не глазами партийного человека, идеолога, современного моралиста, не из закоулка какой-нибудь «точки зрения», но с вневременной высоты, устремив взор на тысячелетия мира исторических форм, — если действительно хочешь понять великий кризис современности.

Я считаю символами первостепенного значения то, что в Риме, где около 60 года до Р. Х. триумvir Крассе был первым спекулянтom по недвижимому имуществу, римский народ, чье имя красовалось на всех надписях, перед кем трепетали далекие галеты, греки, парфяне, сирийцы, ютился в невообразимой нищете по мелким наемным квартирам многоэтажных домов, в мрачных

⁵² «Panem et circenses» (лат.) — «Хлеба и зрелищ!» — восклицание- требование римского плебса времен диктаторов и императоров, символ пошлости и тунеядства.

предместьях ⁵³, и относился совершенно равнодушно или с каким-то спортивным интересом к успехам военных завоеваний; что многие знатные роды из старинной аристократии, потомки победителей кельтов, самнитов и Ганнибала, принуждены были оставить свои родовые дома и переселиться в убогие наемные квартиры, так как не принимали участия в дикой спекуляции; что вдоль *Via Appia*⁵⁴ высились вызывающие еще и теперь удивление надгробные памятники финансовым тузом Рима, а тела покойников из народа вместе с трупами животных и отбросами огромного города бросались в отвратительную общую могилу, пока, наконец, при Августе, чтобы

⁵³ В Риме и в Византии строились шести- и даже десятиэтажные квартирные дома — при наибольшей ширине улиц в 3 метра, при отсутствии каких бы то ни было полицейско-строительных правил, дома эти нередко обрушивались, погребая под собой своих жильцов. Большая часть «римских граждан», для которых «хлеб и зрелище» составляли все содержание жизни, имели только дорого оплачиваемую койку в этих наподобие муравейника кишаших жильцами «*insulae*» («*insulae*» (лат.) — букв. «острова» — отдельно стоящие дома, в том числе предназначенные для сдачи внаем).

⁵⁴ *Via Appia* — Аппиева дорога.

избежать заразы, не засыпали этого места, где впоследствии Меценат устроил свои знаменитые сады; что в опустевших Афинах, живших доходами с приезжих и пожертвованиями богатых иностранцев (вроде иудейского царя Ирода), невежественная приезжая толпа слишком быстро разбогатевших римлян зевала на произведения перикловой эпохи, которые она так же мало понимала, как теперешние американские посетители Сикстинской капеллы гений Микеланджело, в тех Афинах, откуда предварительно были вывезены или проданы по бешеным ценам все удобопереносимые предметы и взамен их высились колоссальные и претенциозные римские постройки рядом с глубокими и скромными творениями древнего времени. Для того, кто научился видеть, в этих вещах, которые историку надлежит не хвалить и не порицать, а морфологически оценивать, непосредственно вскрывается идея эпохи.

Вопрос и тогда, как теперь, заключается не в том, германского ли вы происхождения или романского, грек вы или римлянин, а в том, кто вы по воспитанию, житель мирового города или провинциал. В этом лежит самое существенное. В этом перед нами новый, в своем роде совершенный взгляд на жизнь, представляющий собою выражение нового стиля жизни. Совершается очень

показательная и совершенно одинаковая во всех известных до сего времени случаях метаморфоза. Одной из важнейших причин, почему в хаотической картине исторической внешности не была усмотрена истинная структура истории, было неумение отделить взаимно друг от друга проникающие комплексы форм культурного и цивилизованного существования. Критика современности стоит здесь перед одной из своих труднейших задач.

В дальнейшем изложении мы увидим, что, начиная с этого момента, все важные конфликты мировоззрений, политики, искусства, знаний, чувства отмечены знаком этого антагонизма. Что такое политика цивилизации завтрашнего дня в противоположность политике культуры вчерашнего дня? В античности риторика, на Западе журнализм, притом же находящийся на службе того абстрактного начала, в котором выражается сила цивилизации, а именно — денег. Дух денег незаметно проникает во все формы существования народов, однако нередко при этом ничуть их не изменяя и не разрушая. Римский государственный механизм за промежуток времени от Сципиона Африканского Старшего до Августа оставался в гораздо большей степени стационарным, чем это обычно принято считать. Однако уже во времена Гракхов, как и в наши дни, большие политические

партии, прежние двигатели отныне устаревших форм политической жизни, играют только видимую роль центров решающих действий. В действительности для Forum Romanum совершенно безразлично, как говорят, решают и выбирают на форуме в Помпее, а в ближайшем будущем у нас три или четыре мировых газеты будут направлять мнения провинциальных газет и через их посредство «волю народа». Все решается небольшим количеством людей выдающегося ума, чьи имена может быть даже и не принадлежат к наиболее известным, а огромная масса политиков второго ранга, риториков и трибунов, депутатов и журналистов, представителей провинциальных горизонтов, только поддерживает в низших слоях общества иллюзию самоопределения народа. А искусство? А философия? Идеалы платоновского и кантовского времени имели в виду высшее человечество; идеалы эллинизма и современности, в особенности же социализм, генетически родственный ему дарвинизм с его столь противными духу Гёте формулами борьбы за существование и полового подбора, родственный этим последним учениям женский вопрос и проблема брака у Ибсена, Стриндберга и Шоу, импрессионистические наклонности анархической чувственности, весь букет современных стремлений, приманок и скорбей, чьим выражением

является лирика Бодлера и музыка Вагнера, — все это не для мироощущения деревенского или вообще естественного человека, но исключительно для живущего мозгом обитателя большого города. Чем меньше город, тем бессмысленнее для него занятие этого рода живописью и музыкой. К области культуры принадлежит гимнастика, турнир, ἄγων, к области цивилизации — спорт. В этом же заключается различие между греческой палестрой и римским цирком⁵⁵. Перед лицом высококомпетентной публики знатоков и покупателей само искусство становится спортом — таково значение l'art pour l'art⁵⁶, — будь то преодоление абсурдных масс инструментальных тонов или гармонических трудностей, будь то «подход» к проблеме красок. Появляется новая философия фактов, которая с улыбкой смотрит на метафизически-спекулятивную мысль, новая

⁵⁵ Немецкая гимнастика с 1813 г. и от тех в высшей степени провинциальных исконных форм, которые ей придал около этого времени Ян, быстро развивается в сторону спортивности. Уже в 1914 г. различие любой берлинской спортивной площадки в дни больших состязаний от римского цирка было очень незначительно.

⁵⁶ «l'art pour l'art» (фр.) — «искусство для искусства»; кредо свободного художника.

литература, становящаяся необходимой потребностью для интеллекта, вкусов и нервов городских жителей, а для провинциалов чем-то непонятным и ненавистным⁵⁷. Ни александрийская поэзия, ни живопись *plein air*'а⁵⁸ ни с какой стороны не могут заинтересовать «народ». Переход от одной школы к другой и тогда, как и теперь, ознаменовываются целым рядом встречающихся только в такую эпоху скандалов. Возмущение афинян против Еврипида или революционной манеры в живописи, например против Аполлодора, в наши дни повторяется в виде отрицательного отношения к Вагнеру, Мане, Ибсену и Ницше.

Можно понимать греков, ни слова не говоря о хозяйственных условиях их жизни. Римлян можно понять только на основании этих условий. При Херонее и при Лейпциге в последний раз сражались за идею. В первой пунической войне и при Седане уже ясно заметны экономические моменты. Римляне с их практической энергией первые

⁵⁷ Вся литературная борьба, ведущаяся в Германии за период времени с 1880 г., представляет собой борьбу незначительных, впрочем, людей из-за городской и провинциальной поэзии (отечественного искусства).

⁵⁸ *plein air* (фр.) — пленер (букв.: «открытый воздух»).

создали рабский труд и торговлю рабами в том исполинском стиле, который многие считают характерным вообще для античного уклада жизни. И германские, а не романские народы Западной Европы, соответственно этому, первые развили при помощи паровой машины ту крупную промышленность, которая изменила внешний облик целых стран. Нельзя упускать из виду связь обоих этих глубоко символических феноменов со стоицизмом и социализмом. В недрах античного мира только римский цезаризм, предвозвещенный К. Фламинием и принявший впервые образ в лице Мария, показал, что такое величие денег в руках сильных духом практических людей широкого размаха.

Без этого нельзя понять ни Цезаря, ни вообще римский дух.

В каждом греке есть что-то от Дон-Кихота, в каждом римляне — что-то от Санчо-Пансы; то, чем они были кроме этого, отходит перед этим на задний план.

13

Что касается римского мирового владычества, то оно было явлением отрицательного характера, результатом не избытка силы у одной стороны — такого у римлян не было уже после Замы, — а

недостатка силы сопротивления у другой. Римляне совсем не завоевали мир. Они только завладели, что лежало готовой добычей для каждого. Imperium Romanum сложилось не как результат крайнего напряжения всех военных и финансовых средств, как это было во время борьбы против Карфагена, а вследствие отказа со стороны Древнего Востока от политического самоопределения. Нас не должна вводить в заблуждение видимость блестящих успехов. С несколькими, плохо обученными, плохо руководимыми, плохо настроенными легионами Лукулл и Помпей завоевывали целые царства, о чем нельзя было бы и мечтать в эпоху битвы при Иссе. Опасность со стороны Митридата, ставшая настоящей опасностью для никогда не подвергавшейся серьезному испытанию системы материальных сил, никогда не могла бы стать настолько угрожающей для победителей Ганнибала. После битвы при Заме римляне не вели ни одной войны против большой военной силы, да и не были в состоянии выдержать таковую⁵⁹.

⁵⁹ Завоевание Галлии Цезарем представляло собой настоящую колониальную войну, т. е. отличалось односторонней активностью. Если же все-таки эта война является кульминационной точкой всей позднейшей военной истории Рима, то это указывает только на быстрое оскудение последней серьезными деяниями.

Классическими были их войны против самнитов, против Пирра и Карфагена. И великой минутой была битва при Каннах. Нет народа, который в течение целых столетий способен был простоять на котурнах. Прусско-немецкий народ, в истории которого записаны минуты мощи в 1813, 1870 и 1914 годах, богаче других в этом отношении.

По моему убеждению империализм, окаменелые формы которого вроде египетской, китайской, римской империй, индийского мира, мира Ислама, могут просуществовать еще целые столетия и тысячелетия, переходя из рук одного завоевателя к Другому — в качестве мертвых тел, бездушных человеческий масс, использованного материала истории, — следует понимать как символ начала конца. Империализм — это чистая цивилизация. В его появлении лежит неотвратимая судьба Запада. Энергия культурного человека устремлена во внутрь, энергия цивилизованного — на внешнее. Поэтому в Сесиле Родсе я вижу первого человека новой эпохи. Он являет собой политический стиль дальнейшего, западного, германского, в особенности немецкого будущего. Его слова: «Расширение, — это все» содержат в своей наполеоновской формулировке подлинную тенденцию всякой созревшей цивилизации. Это столь же применимо к римлянам, арабам и китайцам. Здесь нет выбора. Здесь не имеет

никакого значения даже сознательная воля отдельного человека, или целых классов и народов. Тенденция к расширению, — это рок, нечто демоническое и чудовищное, охватывающее позднего человека эпохи мировых городов, заставляющее его тужить себе независимо от того, хочет ли он этого или не хочет, знает ли он об этом или нет ⁶⁰. Жизнь, — это осуществление возможностей, а для мозгового человека остается одна только возможность распространения⁶¹. Как ни восстает против расширения современный еще малоразвитой социализм, придет день, когда он со всею стремительностью судьбы станет главным носителем расширения. В этом пункте язык форм политики — в качестве непосредственно интеллектуального выражения людей известного типа — соприкасается с глубокой метафизической

⁶⁰ Современные немцы — блестящий пример такого народа, который стал стремиться к расширению, не зная и не желая этого. Они имели это стремление уже в ту эпоху, когда еще считали себя народом Гете. Бисмарк не подозревал этого глубокого смысла созданной им эпохи. Он думал, что достиг завершения предшествующего политического развития.

⁶¹ Быть может, таково значение глубокомысленных слов, сказанных Гете Наполеоном: «Разве можно в наше время говорить о судьбе? Политика — вот судьба».

проблемой: с подтверждаемым безусловной обязательностью принципа причинности фактом, что ум есть дополнение протяженности.

Родс — это первый предшественник типа западного Цезаря, для которого еще не скоро наступит настоящее время. Он стоит посередине между Наполеоном и людьми насилия ближайшего столетия, подобно тому, как между Александром и Цезарем стоял тот Фламиний, который с 232 г. понуждал римлян к покорению цизальпийских галлов и, следовательно, к вступлению на путь политики колониального расширения. Фламиний был демагог, строго говоря, частный человек, пользовавшийся огромным влиянием на государственные дела в такую эпоху, когда экономические факторы побеждают государственную идею; в Риме он был, несомненно, первым представителем оппозиции цезарского типа. С ним кончается органическое стремление патрициата к мощи, покоящееся на идее, и начинается чисто материалистическое, отрешенное от этики, безграничное расширение. Александр и Наполеон были романтиками, стоявшими на границе цивилизации и уже овеванными ее холодным и ясным дыханием, однако одному нравилась роль Ахилла, а другой читал «Вертера». Цезарь был только практиком, обладавшим огромным умом.

Но уже Родс понимал под успешной политикой одни только территориальные и финансовые успехи. Эта черта в нем римская, что он очень хорошо сознавал. Еще ни разу западноевропейская цивилизация не воплощалась с такой энергией и чистотой. Только географические карты могли приводить в своего рода поэтический экстаз этого сына пуританского пастора, приехавшего без всяких средств в Южную Африку, приобретшего затем огромное состояние и употреблявшего его в качестве мощного средства для своих политических целей. Его мысль о трансафриканской железной дороге от Мыса Доброй Надежды до Каира, его проект южноафриканского государства, его духовное владычество над магнатами, владельцами копей, финансистами железной складки, которых он принуждал отдавать свои капиталы на службу своим идеям, его столица Булувайо, которую он, всемогущий государственный деятель без определенных отношений к государству, основал в качестве своей будущей резиденции с царственным величием, его представление о «высоком долге человеческого ума перед цивилизацией», — все это носит грандиозный и величавый характер и есть только прелюдия предстоящего нам будущего, которое окончательно завершит историю западноевропейского человечества.

Кто не понимает, что ничто не изменит этого неизбежного окончания, что нужно или желать этого, или вообще ничего не желать, что нужно или любить эту судьбу, или отчаяться в будущем и в жизни, кто не чувствует того величия, которое так же присуще этой деятельности перворазрядных умов, этой энергии и дисциплине твердых как сталь людей, этой борьбе при помощи самых холодных и отвлеченных средств, кто носится со своим провинциальным идеализмом и ищет воскресить стиль жизни прошедших времен, тот должен отказаться от того, чтобы понимать историю, переживать историю, делать историю.

Таким образом. Римская империя перестает быть исключительным явлением и представляется нормальным продуктом строгого, энергичного, присущего обитателю мирового города, в высшей степени практического духовного уклада, и типической заключительной стадией, подобные которой уже неоднократно появлялись, но идентичность которых до сих пор не была признана. Поймем же наконец, что тайна исторической формы лежит не на поверхности, что ее нельзя понять из сходства костюмов и инсценировки; что в человеческой истории, так же как и в истории животных и растений, есть явления, обладающие обманчивым внешним сходством, но внутренне ничем друг другу не родственные, —

например: Карл Великий и Гарун-эль-Рашид, Александр и Цезарь, войны германцев против Рима и нашествие монголов на Западную Европу, и другие, которые при большом внешнем различии выражают идентичные явления, как, например: Траян и Рамзес II, Бурбоны и аттический демос, Магомет и Пифагор. Усвоим себе, что XIX и XX века, принимаемые за высшую точку прямолинейной восходящей всемирной истории, в действительности представляют собой феномен, наличие которого можно проследить во всякой окончательно созревшей культуре, конечно, без социалистов, импрессионистов, электрических трамваев, подводных мин и дифференциальных уравнений, принадлежащих лишь к составу тела эпохи, но со своим аналогичным цивилизованным духовным укладом, несущим в себе возможность совсем иных внешних проявлений, что современность, следовательно, есть переходная стадия, определено наступающая при известных условиях, что таким образом вполне достоверно существуют и более поздние условия по сравнению с теперешними европейскими, что они уже неоднократно повторялись в протекшей истории и что, следовательно, и будущность Запада не есть безграничное движение вверх и вперед по линии наших идеалов, тонущее в фантастически необъятном времени, но строго ограниченный в

отношении формы и длительности и неизбежно предопределенный, измеряемый несколькими столетиями частный феномен истории, который можно на основании имеющихся примеров обозреть и определить в его существенных чертах.

14

Раз мы достигли такой высоты созерцания, плоды сами собой падают в руки. С этой одной мыслью связаны и ею свободно разрешаются все отдельные проблемы из области исследования религий, истории искусства, теории дознания, этики, политики, политической экономии, которые в течение десятилетий страстно волновали современные умы, не достигая, однако, конечного результата.

Эта мысль принадлежит к числу тех, которые, будучи раз выражены с полной ясностью, не встречают больше возражений. Она представляет собой одну из внутренних потребностей культуры и мироощущения Западной Европы. Она способна в корне изменить воззрение на жизнь тех людей, которые ее вполне поняли, т. е. ее себе усвоили. Возможность отныне проследить в его основных чертах в будущем то всемирное историческое развитие, в котором мы участвуем и которое мы до сего времени научились созерцать в

прошлом, как некое органическое целое, означает собой значительное углубление присущей и необходимой нам картины мира. О подобном до сих пор мог мечтать только физик при своих вычислениях. Повторяю еще раз, это означает распространение также и на область истории замены Птолемея аспекта Коперниковым, т. е. неизмеримое расширение жизненного горизонта.

До сего времени каждый был волен ожидать от будущего, что ему вздумается. Где нет фактов, там правит чувство. Впредь обязанностью каждого будет узнать относительно будущего, что может произойти и, следовательно, произойдет с неуклонной необходимостью судьбы вне всякой зависимости от наших личных идеалов или идеалов нашего времени. Пользуясь опасным словом «свобода», мы отныне уже не свободны осуществить то или иное, но только — или необходимое, или ничто. Воспринимать это как «благо» — таков, в сущности, признак реалистов. Сожалеть и порицать не значит его изменять. Рождение связано со смертью, юность со старостью, жизнь вообще со своим обликом и определенными границами длительности. Современность есть фаза цивилизации, а не культуры. В связи с этим отпадает целый ряд жизненных содержаний, как невозможных. Можно сожалеть об этом и облачить сожаление в одеяние

пессимистической философии и лирики — в будущем так и будут делать, — но изменить это невозможно. Отныне нельзя будет усматривать с полной самоуверенностью, нисколько не считаясь с достаточно красноречивыми возражениями исторического опыта, в сегодняшнем и завтрашнем рождение или расцвет того, что нам желательно.

Я предвижу возражение, что такое воззрение на мир, приводящее в ясность общее направление будущего развития и обрезающее крылья широким надеждам, оказалось бы враждебным жизни и для многих роковым, раз оно будет чем-то большим, чем просто теория, раз оно станет практическим мировоззрением групп лиц, от которых действительно зависит уклад будущего.

Я не разделяю этого мнения. Мы люди цивилизации, а не готики или рококо; нам приходится иметь дело с суровыми и холодными фактами поздней эпохи, параллели которой можно найти не в Перикловых Афинах, а в цезарском Риме. О великой живописи и музыке среди западноевропейских условий не может быть больше речи. Архитектонические способности западноевропейского человека исчерпаны вот уже столетие тому назад. Ему остаются только возможности распространения. Но я не вижу ущерба от того, если сильное и окрыленное неограниченными надеждами поколение вовремя

узнает, что часть этих надежд потерпит крушение. Пусть это будут самые дорогие надежды; кто действительно чего-нибудь стоит, тот перенесет. Действительно, для отдельных лиц может оказаться трагическим, если в решительные годы их охватит уверенность, что в области архитектуры, драмы и живописи для них невозможны никакие завоевания. Таким предстоит погибнуть. До сих пор все были уверены, что в этой области не может быть никаких ограничений; думали, что каждое время имеет свои задачи в любой области; их отыскивали, раз уж это было нужно, порой с насилием и дурной совестью, и только после смерти узнавалось, имела ли эта вера основание и была ли работа жизни необходимой или излишней. Но всякий, кто не только романтик, откажется от такого сомнительного утешения. Не такова гордость, отличавшая римлян. Какой толк в людях, которые предпочитают, чтобы им перед истощенным рудником говорили: «здесь завтра откроется новая жила» — как это делает теперешнее искусство, создающее сплошь ненастоящие стили, вместо того чтобы указать путь к ближайшей и еще не открытой богатой залежи глины? — Я считаю это ученье благодеянием для будущего поколения, так как оно покажет ему, что возможно и, следовательно, нужно, и что не принадлежит к внутренним возможностям эпохи. До сих пор несметное

количество ума и сил было растрчено по ложным дорогам. Западноевропейский человек, хотя и мыслит и чувствует в высшей степени исторически, в известные годы жизни не сознает своего настоящего призвания. Он нащупывает, ищет и сбивается с дороги, если внешние обстоятельства ему не благоприятствуют. Теперь наконец работа целых столетий позволила ему обозреть свою жизнь в связи с общей культурой и проверить, что он может и что он должен делать. Если, под влиянием этой книги, люди нового поколения возьмутся за технику вместо лирики, за мореходное дело вместо живописи, за политику вместо теории познания, они поступят так, как я того желаю, и ничего лучшего нельзя им пожелать.

15

Остается еще установить взаимоотношение морфологии мировой истории и философии. Всякое настоящее историческое исследование есть настоящая философия — или же просто работа муравьев. Но философ старого стиля пребывает в тяжелом заблуждении. Он не верит в изменчивость своего назначения. Он думает, что высшее мышление имеет свой вечный и неизменный предмет, что великие вопросы во все времена остаются одними и теми же и что когда-нибудь

можно будет на них дать ответ.

Но вопрос и ответ здесь сливаются воедино, и всякий большой вопрос, в основе которого уже заложено страстное желание вполне определенного ответа, имеет значение только жизненного символа. Нет вечных истин. Каждая философия есть выражение своего и только своего времени, и нет двух эпох, которые имели бы одинаковые философские устремления, если только мы говорим о настоящей философии, а не о каких-нибудь академических общих местах касательно форм суждения или категорий чувств. Различие не в том, вечно или преходяще данное учение, а в том, жизненное ли это учение на некоторое время или мертворожденное. Непреходящесть мыслей есть иллюзия. Суть в том, какой человек нашел в них свой образ. Чем крупнее человек, там истиннее его философия — в смысле внутренней правды произведения искусства, каковое свойство не находится в зависимости от доказуемости или даже неопровержимости отдельных положений. В предельном случае она может вместить в себе и осуществить все содержание современной эпохи и, придавши ему образ, воплотив его в личности и идее, передать его дальнейшему развитию. Научный костюм, ученая маска философии не имеют здесь решающего значения. Нет ничего легче, как взамен отсутствующих мыслей создать

систему. Но даже и хорошая мысль имеет мало цены, если высказана плоским человеком. Одна необходимость для жизни определяет степень ценности учения.

Вот почему пробным камнем ценности мыслителя я считаю степень понимания им великих фактов современности. Только тут выясняется, является ли такой-то только ловким конструктором систем и принципов, обладает ли он только известной начитанностью и ловкостью в определениях и анализах, — или сама душа эпохи говорит из его произведений и интуиций. Философ, который лишен способности вместе с тем охватить и усвоить себе действительность, никогда не будет первостепенным. Досократики были купцами и политиками большого стиля, Платону его попытка осуществить свои политические идеи в Сиракузах едва не стоила жизни. Тот же Платон открыл ряд геометрических положений, опираясь на которые Эвклид получил возможность построить систему античной математики. Паскаль, которого Ницше считает за «надломленного христианина», Декарт, Лейбниц были первыми математиками и техниками своего времени.

Как раз в этом пункте я вижу сильное возражение против всех философов недавнего прошлого. Их существенный недостаток заключается в том, что они не занимали решающего

положения в действительной жизни. Никто из них не оказал существенного влияния, действием или могущественной мыслью, на высшую политику, на развитие современной техники, средств сообщения, народного хозяйства, или на какую-либо иную сторону широкой действительности. Ни один из них не составил себе имени в области математики, физики, в государственных науках, в противоположность хотя бы Канту. Значение этого факта нам станет понятным из сравнения с другими эпохами. Аристотель в своем сочинении «О государстве Афинян» проявил тончайшее понимание социально-политического положения зарождающегося эллинизма. Он не мог бы очень успешно — подобно Софоклу — заведовать финансами в Афинах. Гете, чья деятельность в качестве министра была образцовой, и которому, к сожалению, недоставало в качестве сферы деятельности обширного государства, интересовался планом постройки Суэцкого и Панамского каналов и их торговым значением, причем точно предсказал срок их осуществления. Экономическая жизнь Америки, ее обратное воздействие на старую Европу и только что возникавшее тогда машинное производство постоянно привлекали его внимание. Гоббс был одним из творцов широко задуманного плана завоевания Южной Америки для Англии и, хотя

дело ограничивалось занятием Ямайки, все же ему принадлежит слава одного из основателей английской колониальной империи. Лейбниц, несомненно самый мощный гений западноевропейской философии, положивший основание дифференциальному исчислению и *analysis situs*, в меморандуме для Людовика XIV, составленном в целях облегчения политического положения Германии, изложил свой взгляд на значение Египта для французской мировой политики. Его мысли настолько опередили эпоху (1672), что впоследствии было распространено убеждение, будто Наполеон использовал его труд при своей восточной экспедиции. Лейбниц тогда уже установил положение, которое песете Ваграма становилось все более и более ясным для Наполеона, а именно, что завоевания Бельгии и на Рейне не могут надолго укрепить положение Франции, и что Суэцкий перешеек станет со временем ключом мирового владычества. Несомненно, король еще не был на высоте глубоких политических и стратегических выводов философа.

При взгляде на людей такого калибра становится стыдно за современных философов. Как мало значат они, как личности! Какая обыденность духовных и практических горизонтов! Почему одна мысль о том, что кому-нибудь из них выпало бы на долю выказать свои духовные способности в роли

государственного человека, дипломата, организатора в широкой области, руководителя каким-либо колониальным, торговым или транспортным предприятием, вызывает только жалость? Это признак не внутренней углубленности, а скорей легковесности. Напрасно ищу между ними такого, который составил бы себе имя хотя бы одним глубоким и предвосхищающим будущее суждением по какому-нибудь важному вопросу современности. У всех я вижу только провинциальные суждения, которые можно услышать от любого обывателя. Когда я беру в руки книгу современного мыслителя, я спрашиваю себя, какое он вообще имеет представление — помимо профессорской или легкомысленной партийной болтовни в духе среднего журналиста, как мы это видим у Гюйо, Бергсона, Спенсера, Дюринга, Эйкена — о насущных фактах мировой политики, о великой проблеме мировых городов, капитализма, будущности государства, отношения техники и конечной стадии цивилизации, о русском вопросе, о науке вообще. Гёте сумел бы все это понять и любить. Из живущих философов ни один не обладает достаточной широтой взгляда. Я повторяю, все это не составляет содержания философии, но есть несомненный симптом ее внутренней необходимости, ее плодотворности и ее символической значительности.

Не следует обманываться относительно важности этих отрицательных результатов. Очевидно утрачено понимание конечного смысла философской деятельности. Ее смешивают с проповедью, агитацией, фельетоном или специальной наукой. Перспективу птичьего полета заменили перспективой лягушки. Речь идет о деле величайшей серьезности: возможно ли вообще сегодня или завтра существование настоящей философии? В противном случае было бы благоразумнее стать плантатором, или инженером, чем-нибудь настоящим и подлинным, вместо того, чтобы пережевывать затасканные темы, под предлогом «нового подъема философского мышления», и лучше построить мотор для летательного аппарата, чем новую и столь же излишнюю теорию апперцепции. Действительно, жалкое содержание жизни, посвященной тому, чтобы еще лишний раз и немножко по-иному, чем это делала сотня предшественников, формулировать понятие воли и психофизического параллелизма. Допускаю, что это может быть «профессией», но это отнюдь не философия. О том, что не охватывает и не изменяет всей жизни эпохи вплоть до ее сокровенных глубин, лучше было бы не говорить. И то, что вчера было возможно, сегодня является по меньшей мере не нужным.

Я люблю глубину и изящество

математических и физических теорий, по сравнению с которыми занятие эстетика и физиолога кажется кропотливостью. За поразительно ясные, высоко интеллектуальные формы быстроходного парохода, сталелитейного завода, машины для изготовления предметов, требующих точности, за тонкость и элегантность иных химических и оптических приемов я отдам всю стильную чепуху современной художественной промышленности, с живописью и архитектурой в придачу. Я предпочитаю римский акведук всем римским храмам и статуям. Я люблю Колизей и гигантские своды Палатина за то, что еще и теперь своими коричневыми массами кирпичных построек они являют нашим глазам настоящий Рим, величавый практический смысл его инженеров. Если бы до нашего времени сохранилась пустая и кичливая мраморная пышность цезарей с ее рядами статуй, фризами и перегруженными архитравами, я относился бы к ней совершенно равнодушно. Бросим взгляд на реконструкцию императорских форумов. Мы увидим полную параллель современных выставок, назойливых, громоздких, пустых, совершенно чуждое греку Периклова времени и людям времени рококо хвастанье материалом и размерами; полная аналогия этому наблюдается в развалинах Луксора и Карнака времен Рамзеса II, около 1300 г., эпохи египетского

модернизма. Не напрасно настоящий римлянин презирал Graeculum histrionem⁶², «артиста» и «философа» в рамках римской цивилизации. Искусства и философия в ту эпоху были уже несвоевременны, они были истощены, изношены, излишни. Римлянину это подсказывал инстинкт реальности жизни. Один римский закон имел больше веса, чем вся тогдашняя лирика и школьная метафизика. И я утверждаю, что в наши дни изобретатели, дипломаты и финансисты больше философы, чем все те, кто занимается плоским ремеслом экспериментальной психологии. Такое положение постоянно сызнова появляется на определенной ступени. Было бы безумием со стороны римлянина; одаренного в достаточной мере духовными способностями, чтобы командовать армией в должности консула или претора, организовать провинцию, строить города и дороги или быт, первым в Риме, вместо всего этого трудиться над высиживанием какого-нибудь нюанса послеплатоновской школьной философии в Афинах или на Родосе. Естественно, никто этим не занимался. Это не соответствовало бы направлению эпохи и могло привлекать только людей

62 «Не напрасно настоящий римлянин презирал Graeculum historionem», — т. е. «греческого историка».

третьестепенных, продолжавших жить интересами позавчерашнего дня. Очень важный вопрос — наступила ли уже для нас эта стадия или еще нет?

Век чисто экспансивной деятельности, лишенный высшей художественной и метафизической продуктивности — скажем короче — век иррелигиозности, что вполне покрывается понятием об укладе жизни мирового города, — есть эпоха упадка. Несомненно. Но не мы выбрали это время. Мы не властны изменить того положения, что родились людьми начинающейся зимы полной цивилизации, а не на солнечных высотах зрелой культуры времени Фидия или Моцарта. Все сводится к тому, чтобы уяснить себе это положение, эту судьбу, и понять, что, как бы мы ни обманывали себя относительно действительного состояния вещей, мы не можем перешагнуть через него. Кто не сознает этого, не имеет места среди своего поколения. Он останется глупцом, шарлатаном или педантом.

Прежде чем приступить в наши дни к какой-либо проблеме, следует спросить себя — ответ на это настоящим избранным подскажет инстинкт, — что доступно человеку в наше время и от чего он должен отказаться? Число метафизических задач, разрешение которых доступно известной эпохе мышления, очень ограничено. Целый мир уже отделяет время

Ницше, когда еще витало последнее дыхание романтики, от современности, окончательно порвавшей со всякой романтикой.

Систематическая философия получила свое завершение в исходе XVIII столетия. Кант заключил ее крайние возможности в величественные и — для западноевропейского духа — во многих случаях окончательные формы. Вслед за ней следовала, подобно тому как это было после Платона и Аристотеля, специфически городская, не спекулятивная, а практическая, иррелигиозная, этико-общественная философия. Она начинается, в параллель Зенону и Эпикуру, с Шопенгауэра, который первый поставил в центре своего мышления волю к жизни («творческую жизненную силу»), однако, под впечатлением большой традиции, удержал в силе систематические вопросы о явлении и вещи в себе, форме и содержании созерцания, различии между рассудком и разумом, каковое обстоятельство затушевало более глубокую тенденцию его учения. Это все та же творческая воля к жизни, которая то шопенгауэровски отрицается в Тристане, то дарвинистически утверждается в Зигфриде, которую Ницше с таким блеском и театральностью формулировал в "Заратустре", которая гегельянцу Марксу подала повод к политико-экономической гипотезе, а мальтузианцу Дарвину — к зоологической, причем

обе эти гипотезы совместно и незаметно преобразовали мироощущение жителей больших городов, — та же воля к жизни, которая наконец породила целый ряд трагических созданий одного и того же типа, начиная от Хеббелевой «Юдифи» до ибсеновского эпилога, а вместе с тем исчерпала и весь круг настоящих философских возможностей.

Систематическая философия бесконечно далека нам в настоящее время; философия этическая закончила свое развитие. В пределах западного мира остается еще третья отвечающая эллинскому скептицизму возможность, а именно та, которая отмечена признаком не применявшегося до сего времени метода сравнительной исторической морфологии. Возможность — это значит необходимость. Античный скептицизм чужд историчности; он сомневается и просто отрицает. Западный скептицизм, если он хочет быть внутренне необходимым и явить собой символ нашей клонящейся к концу душевной стихии, должен быть насквозь историчным. Он упраздняет, признавая все относительным историческим феноменом. Приемы его психологические. В эпоху эллинизма скептическая философия проявляется в отрицании философии — ее признают бесцельной. В противоположность этому мы имеем в истории философии последнюю серьезную философскую тему. В этом заключается скептицизм. Дело

сводится к отказу от абсолютных точек зрения, причем греки посмеиваются над прошлым своего мышления, мы же стремимся понять его как организм.

Темой настоящей книги является попытка набросать эту «нефилософскую философию» будущего, которая будет последней в истории Западной Европы. Скептицизм есть выражение чистой цивилизации, он разлагает картину мира предшествующей культуры. В нем происходит превращение всех прежних проблем в генетические. Убеждение, что все существующее некогда находилось в становлении, что в основе всего, имеющего отношение к природе, и всего познаваемого лежит момент исторического, что в основе мира, как действительности лежит «я» как возможность, которая в нем нашла свое осуществление, что не только вопрос «что», но и вопросы «когда» и «как долго» заключают в себе глубокую тайну, приводит нас к факту, что всякое явление, какой бы характер оно ни носило, неминуемо есть выражение чего-то живого. В ставшем отражается становление. В старой формуле *esse est percipi*⁶³ пробивается исконное

⁶³ «*esse est percipi*» (лат.) — «быть — значит чувствовать» (ощущать, воспринимать).

чувство, что все существующее должно находиться в определенной связи с живым человеком, а для мертвого ничего больше «не существует». Однако «покидает» ли он мир, свой мир, или упраздняет его, умирая? Вот в чем вопрос. Но как раз это отношение исследовалось мыслителями систематического периода только с формальной, естественно-исторической, вневременной, следовательно, критико-познавательной точки зрения. Имели в виду просто «человека», а не определенных исторических людей. Для мыслителей этического периода, уже для Шопенгауэра, этот вопрос отступил на задний план перед другим, формулированным то идеалистически, то утилитаристически, а именно перед вопросом о ценности того, что «существует» для всех или для отдельного человека. Но и тут имели в виду «человека» как тип, не исследуя правомерность столь общих выводов. Теперь, наконец, в стадии историческо-психологического скептицизма, отправляясь от непосредственного чувства жизни, мы начинаем замечать, что вся картина окружающего мира есть функция самой жизни, отражение, выражение, символ живущей души, притом прежде всего отдельной души, взятой самой по себе. Познания и оценка суть также действия живых людей. Для раннего мышления внешняя действительность есть продукт сознания и

повод для этической оценки; для позднего мышления они в первую очередь символ. Морфология мировой истории неизбежно приводит к всеобщей символике.

Таким образом падают претензии высшего мышления на отыскание всеобщих и вечных истин. Истины существуют только по отношению к определенному человечеству. Согласно этому и сама эта философия представляет собой выражение западной души, в отличие от античной или индийской, притом только в ее цивилизованной стадии. Таким образом определяется ее содержание как мировоззрения, ее практическое значение и область ее применения.

16

Наконец я позволю себе привести несколько личных замечаний. В 1911 г. я собирался написать очерк о некоторых политических явлениях современности с возможными выводами относительно будущего, все это на фоне широких горизонтов. В то время мировая война, в качестве ставшей неизбежной внешней формы исторического кризиса, непосредственно надвинулась на нас, и дело шло о том, чтобы понять се из духа предшествовавших — не годов — столетий. При разработке этого первоначально

более узкого вопроса у меня сложилось убеждение, что для настоящего понимания эпохи необходимо обратиться к более обширному кругу оснований, что при исследовании подобного рода совершенно невозможно ограничиться какой-нибудь отдельной эпохой и кругом ее политических фактов, невозможно заключить исследование в рамки прагматических соображений и совершенно отказаться от чисто метафизических, в высшей степени трансцендентных соображений, если только поставить себе целью глубокую обоснованность и внутреннюю необходимость результатов. Мне стало ясным, что политическую проблему нельзя понять, основываясь на самой политике, и что существенные черты, таящиеся в глубине событий, могут уясниться и сделаться доступными только в области искусства или даже в форме очень отдаленных научных и чисто философских мыслей. Даже политико-социальный анализ последних десятилетий XIX века, исследование состояния напряженного равновесия между двумя мощными издавна видными событиями, а именно того, которое в лице революции и Наполеона на целое столетие определило собой картину западноевропейской действительности, и другого, по меньшей мере столь же значительного, которое приближалось со все возрастающей быстротой, такое даже

исследование оказалось невыполнимым без привлечения всех великих проблем бытия в их полном объеме. Действительно, в исторической, как и в естественно-исторической, картине мира нет ни одной мельчайшей подробности, в которой не была бы воплощена вся совокупность глубоких тенденций. Таким образом первоначальная тема возросла до огромных размеров. Бесконечное число неожиданных, большей частью совершенно новых вопросов и связей называлось само собой. Наконец мне стало совершенно ясным, что ни один отдельный отрывок нельзя осветить с должной полнотой, пока не будет обнаружена тайна мировой истории вообще, точнее говоря, тайна истории высшего человечества как органического единства, обладающего определенной структурой. Но как раз в этой области до сего времени ничего не было сделано.

С этого момента перед моими глазами со все возрастающей полнотой начали вырисовываться предчувствуемые многими изредка затрагивавшиеся, но никем не понятые взаимоотношения, которые связывают формы изобразительных искусств с формами войны и государственного управления, а также глубокое сходство между политическими и математическими образованиям одной и той же культуры, между религиозными и техническими воззрениями, между

математикой, музыкой и пластикой, хозяйственными формами и формами познания. Для меня стали несомненно ясными: глубоко-внутренняя зависимость современных физических и химических теорий от мифологических представлений наших германских предков, полное подобие стилей трагедии, динамической техники и современного денежного обращения, и тот вначале странный, а потом сам собою понятный факт, что перспектива, масляная живопись, книгопечатание, система кредита, дальнобойное орудие и контрапунктная музыка, с одной стороны, нагая статуя, полис, изобретенная греками монета — с другой, суть идентичные выражения одного и того же душевного принципа; и, наконец, покрывая собой все предыдущее, ярким светом озарился основной факт, что все эти мощные группы морфологически родственных связей, из которых каждая символистически выражает отдельный определенный вид людей в общей картине мировой истории, обладают строго симметрическим строением. Только этот способ видеть вещи вскрывает настоящее понятие истории. В свою очередь сам он также есть симптом и выражение определенной эпохи и внутренне возможен, а следовательно необходим, только для нашего времени и для западноевропейских людей, вследствие чего его можно отдаленно сравнить

только с некоторыми воззрениями самой новейшей математики в области трансформационных групп. Таковы были мысли, занимавшие меня в течение многих годов, однако темные и неопределенные, пока они не приняли осязательного образа по вышеприведенному поводу.

Я увидел современность — приближающуюся мировую войну — совсем в ином освещении. Она уже больше не представляла собой однократную констелляцию случайных, зависящих от национальных настроений, личных воздействий и экономических тенденций фактов, которым историк навязывает при помощи какой-нибудь причинной схемы политического или социального характера видимость единства и материальной необходимости. Она явилась типом исторического действия, которое внутри большого исторического организма, обладающего точно отграничимым объемом, занимает известное, биографически предопределенное в течение веков место.

Настоящий кризис отмечен бесконечным количеством волнующих страсти вопросов и воззрений, которые в наши дни рассеянно, единично, ограничиваясь узким горизонтом отдельных специальностей, выступают на свет в книгах и мнениях и вследствие этого тревожат, угнетают и спутывают, но не могут дать освобождения. Все их знают, но никто не

усматривает их идентичности. Я назову в качестве примера совершенно не понятые в их настоящем значении художественные проблемы, лежащие в основе споров о форме и содержании, о линии и пространстве, о рисунке и живописности, о понятии стиля, о смысле импрессионизма и Вагнеровой музыки; я назову далее: упадок искусства, все усиливающееся сомнение в ценности знания; тяжелые вопросы, вытекающие из победы мирового города над крестьянством, бездетность, уход от земли, социальное положение неустойчивого четвертого сословия; кризис социализма, парламентаризма и рационализма, проблему собственности и зависящую от нее проблему брака и далее, в другой, по-видимому, совершенно отличной области: бесчисленные работы по психологии народов, о мифах и культах, о возникновении искусства, религии, мышления, сделавшиеся вдруг не идеологическими, а строго морфологическими, — все это вопросы, имеющие своей целью одну и ту же, никогда с достаточной ясностью не осознанную загадку истории вообще. В этой области все что-то предчувствовали, но никто не находил со своей узкой точки зрения единого всеобъемлющего решения, носившегося в воздухе со времени Ницше, который держал в своих руках все решающие проблемы, но, будучи романтиком, не смел смотреть в лицо строгой действительности.

Во всем этом заложена глубокая необходимость завершающего ученья, которое должно было прийти и могло прийти только в наши дни. Оно совсем не есть нападение на существующие идеи и творения. Оно скорее подтверждает то, чего искали целые поколения и что они совершили. Этот скептицизм представляет собой ядро всех живых тенденций, существующих в специальных областях, независимо от их специальной цели.

Всего существеннее, однако, было нахождение той противоположности, на основании которой только и можно понять сущность истории: противоположности истории и природы. Я повторяю: человек как элемент и носитель мира есть не только член природы, но и член истории, этого второго космоса, иначе устроенного и имеющего иное содержание, космоса, который все метафизики оставляли в пренебрежении ради первого. В первый раз на мысль об этом основном вопросе нашего мирозерцания меня навело следующее наблюдение: все современные историки, блуждая ощупью вокруг чувственно осязательных событий, считают, что они уже овладели историей, свершением, самим становлением: предрассудок этот свойствен всем познающим только рассудочно, — без помощи

созерцания⁶⁴, и в свое время привел в недоумение великих элеатов, утверждавших, что именно для познающего не существует становления, и есть только бытие (ставшее). Иначе говоря: на историю

⁶⁴ Философией этой книги я обязан Гётевой философии, остающейся все еще неизвестной и только в гораздо меньшей степени философии Ницше. До сих пор еще не понято значение Гёте в западноевропейской метафизике. Говоря о философии, даже не упоминают его имени. Он, по несчастью, не заключил своего учения в застывшую систему; поэтому систематики проходят мимо него. Однако он был философом. По отношению к Канту он занимал то же положение, какое Платон занимал по отношению к Аристотелю, и задача привести Платона в систему представляет столь же значительные трудности. Платон и Гёте представляют философию становления, Аристотель и Кант — философию ставшего. В них интуиция противостоит анализу. Что почти невозможно высказать рассудочно, то мы можем найти в отдельных заметках и стихотворениях, как например, в Орфических Изречениях, в таких строфах, как «Когда в Бесконечном», или «Не говорите никому» (из Западно-Восточного Дивана), которые следует рассматривать, как воплощение вполне определенной метафизики. Например, в следующем изречении нельзя изменить ни одного слова: «Божество действительно в живом, а не в мертвом. Оно в становящемся и изменяющемся, а не в ставшем и оцепенелом. Поэтому разум в своем устремлении к Божественному имеет дело исключительно со становящимся и живым, рассудок же со ставшим и оцепеневшим в целях использования его» (к Эккерману).

смотрели как на природу, как смотрит на свой объект физик, и действовали соответствующим образом. Отсюда получила свое начало чреватая последствиями ошибка, приведшая к тому, что в аспект сбывающегося вносятся принципы причинности, закона, системы, т. е. структура застывшего бытия. Отношение к истории было таково, как будто культура — явление такого же порядка, как электричество или тяготение, и к ней применимы по существу те же возможности анализа; историки ставили себе в заслугу копировать привычки естествоиспытателей, так что при случае еще можно было слышать вопрос относительно того, что такое готика, ислам, античный полис, но никогда не спрашивали, почему эти символы живого возникали как раз в это время и с этом месте, в этой определенной форме и с этой длительностью. Раз обнаруживалась одна из бесчисленных черт сходства двух далеко отстоящих друг от друга во времени и пространстве исторических феноменов, ограничивались простой регистрацией этого сходства, прибавляя несколько остроумных замечаний о странности этого совпадения, о Родосе как «Венеции древнего мира», или о Наполеоне, как новом Александре, вместо того, чтобы как раз здесь, где проблема судьбы проявляется как подлинная проблема истории (а именно, как проблема времени), с полной

серьезностью применить научно построенное психологическое исследование и добиться ответа на вопрос, какая действует в данном случае иная необходимость, совершенно чуждая причинной. То обстоятельство, что всякое явление несет в себе при этом метафизическую загадку, что явление обнаруживается в определенное, а не в безразличное время, что приходится допытываться, какая иная живая связь, наряду с неорганически естественной, существует в картине мира — представляющей собою, несомненно, изучение всего человека, а не только, как думает Кант, человека познающего, — что явление представляет собой не только факт с точки зрения рассудка, но и выражение душевной стихии, не только объект, но и символ, и притом всякое явление, начиная от высочайших созданий религии и искусства вплоть до повседневных мелочей, — все это было совершенно новым с философской точки зрения.

Наконец, я ясно увидел перед собой решение, в широких чертах проникнутое внутренней необходимостью, решение, основанное на едином принципе, который нужно найти, но который до сего времени еще не был найден, на чем-то таком, что меня преследовало и притягивало с самой юности и вместе с тем мучило, потому что я чувствовал его присутствие, чувствовал его как задачу, но не мог определить. Так из случайного

повода возникла настоящая книга в качестве предварительного выражения новой картины мира со всеми ошибками — я сознаю это, — свойственными первому опыту, не полная и, конечно, не свободная от противоречий. Все же, по моему убеждению, в ней содержится неопровержимая формулировка мысли, которая — я повторяю это еще раз — будучи раз высказана, не будет более оспариваема. Ближайшей нашей темой, таким образом, является анализ падения западноевропейской культуры. Цель же ее — изложение философского взгляда и присущего ему, примененного здесь в качестве опыта, метода сравнительной морфологии мировой истории. Соответственно этому вся работа распадается на две части. Первая, «Образ и Действительность», трактующая проблемы числа, судьбы, причинности, трагедии, пластических искусств, мировоззрения, жизни, познания при роды, мифа, содержит основание символики. Вторая, «Всемирно-исторические перспективы», будет посвящена анализу ряда исторических феноменов открытой здесь в ее настоящем объеме в первый раз арабской культуре, цивилизации, мировому городу. Римской империи, основным формам государства, денег, техники, наконец, русскому вопросу. В данном исследовании, где собственно история занимает главное место, я определенно обхожу ряд

других проблем, которые необходимы для более глубокого обоснования, но нуждаются в самостоятельной обработке, как-то: проблемы пола, семьи, рас и языков, брака и собственности, религии, взаимоотношений знания и веры, роли отца и художественной деятельности, материнства и религиозности. Приложенные таблицы дают краткий обзор того, что является результатами исследований. Вместе с тем они дадут представление о плодотворности и области применения нового метода.

Лучшим отношением к этим таблицам будет «отложенное» их рассмотрение, т. е. возвращение к ним по мере чтения работы. Таблицы, говорит О. Шпенглер в конце своего введения, дают краткий обзор того, что является (1) результатом исследования, и вместе с тем дадут представление о (2) плодотворности и (3) области применения нового метода (т. е. «сравнительной морфологии истории»).

Но что касается первого и второго, то худшего способа «представить результаты» и «дать представление» не придумаешь. Прежде всего, очевидна эскизность таблиц. Кроме того, они демонстрируют три «экзистенциала» историко-культурных типов — духовную жизнь, искусство, политические формы их жизни. И может сразу возникнуть вопрос: допустимо ли

экстраполировать факт «одновременности» эпохальных фаз духовности, искусства и политики этих культур (кстати, во всех трех таблицах общими оказываются только античная и западная культуры) на все культуры и все «экзистенциалы» (религию, право, экономику, этику, язык, пол, семью, брак и пр.). Есть ли для этого достаточный, репрезентативный материал?

Далее, Структура таблиц неоднородна не только с точки зрения полноты всех культур, представленных по «столбцам», но и с точки зрения именования фаз и связи между ними по «строкам». Так, цикличность времен года общеизвестна, но каждая культура, в понимании Шпенглера, «проживает» один-единственный цикл. Отсюда — различия именований фаз: в первой таблице используется символика циклических, по определению, времен года, а во второй и третьей — смешанная символика исторических фаз (трехсменность фазового деления истории для Шпенглера неприемлема в принципе) и собственно культурологических (последняя фаза развития культуры у Шпенглера названа цивилизационной.)

Обратим внимание и на неоднородность политических ипостасей культурологических типов (табл. III): органическая структура политического бытия (ранняя эпоха) превращается в зрелую идею государственности (поздняя эпоха) и в ее

разрушение. Но на стадии цивилизации (1-я стадия) хозяйственные формы с возникновением денег «всасывают» в себя государственные. Империи, конечно, распадаются, но возникают новые формы политической жизни, не тождественные власти капитала. Более того, в XX в. возникают формы политики, опосредованные властью науки, информации, аксиологии, религии, национальной идеи, властью самой жизни, воплощенной в идее выживания в условиях грозящей глобальной катастрофы.

Авторитетной критике морфологический подход Шпенглера, отраженный в его таблицах, подвергли, как уже сказано. Франк и Бердяев. Речь идет о том, что христианство как культуuroобразующий фактор «разрезано» Шпенглером пополам и отнесено к арабской (магической) и западной (фаустовской) культурам. Это отчетливо видно в табл. III, согласно которой христианство возникает в лоне арабской культуры, а зрелые свои формы принимает в лоне западноевропейской.

Критические замечания можно при желании и умножить (в частности, отметить, что арабская культура представлена слишком малым числом феноменов). Но это лучше делать по прочтении всего «Заката». Однако тогда критика таблиц может превратиться не в их отрицание, а углубленное

понимание главной идеи Шпенглера: великие культуры превращаются в цивилизации — и в ясное осознание области применения метода сравнительной морфологии истории (прим. к таблицам А. П. Дубнова).

ГЛАВА ПЕРВАЯ О СМЫСЛЕ ЧИСЕЛ

1

Необходимо сейчас же установить точный смысл и отчасти новое значение некоторых применяемых на этих страницах основных понятий, метафизическое содержание которых само собой постепенно раскроется в ходе изложения, но точный смысл которых необходимо пояснить с самого начала.

Общепринятое различие бытия и становления, усвоенное также философией, недостаточно точно выражает сущность противоположности, выражаемой этими двумя понятиями. Бесконечное становление — деятельность, «действительность», — примерами чему могут послужить физические понятия равномерной скорости и состояния движения или

основные представления кинетической теории газов, приходится принимать также как состояние и, следовательно, относить к бытию. Наоборот, в качестве последних элементов непосредственно данного в сознании и через сознание, мы определенно различаем — вместе с Гёте — становление и ставшее. Даже если сомневаться в возможности подойти к последним основам стихии человеческого путем построения отвлеченных понятий, все же ясное и определенное чувство, из которого возникает эта основная, проникающая до крайних границ человеческого сознания противоположность, представляет собой такое значительное нечто, какое вообще является достижимым.

Отсюда следует с полной необходимостью, — а priori в смысле Канта, — что, в основе всего ставшего лежит становление, а не наоборот.

Далее, словами собственное и чужое я обозначаю два изначальных факта сознания, смысл которых для каждого бодрствующего человека — следовательно, устраняется состояние сновидения — ясен на основании полной внутренней очевидности, хотя и не поддается более точному определению. Чужое имеет постоянно то или иное отношение к тому основному факту, который обозначается словом чувственное (внешний мир, мир впечатлений). Философское творчество

великих мыслителей постоянно стремилось возможно точнее определить это взаимоотношение при помощи полу наглядных схематических концепций, как, например, явление и вещь в себе, мир как воля и представление, я и не-я, хотя эти попытки переступают границы возможности точного человеческого познания. В равной мере, в изначальном факте, обозначаемом словом я (внутренняя жизнь, личность) некоторым способом, точная формулировка которого также остается недоступной методам абстрактного мышления, коренится элемент «собственного».

Далее, словами душа и мир я обозначаю то противоположение, наличие которого идентично с самим фактом бодрствующего чистого человеческого сознания. Существуют различные степени ясности и остроты этого противоположения, степени сознательности — духовности — одним словом, жизни, от только что начавшегося разделяться на полюсы мифического брезжущего рассвета первобытного человека и ребенка — сюда относятся становящиеся в позднейшее время все более редкими мгновения религиозного и художественного вдохновения — до крайней остроты бодрствования, как, например, в явлениях кантовского или наполеоновского мышления. Эта элементарная структура сознания в качестве факта непосредственной внутренней

очевидности недоступна дальнейшему различению путем понятий и в такой же степени очевидно, что эти два, в известной мере искусственно и только средствами человеческой речи разделяемые, момента постоянно соприсутствуют, соединенные и переплетенные, и являются известным единством, известным целым, причем все предрассудки теории из области теории познания, усвоенные прирожденными идеалистами или реалистами, которые полагают первоосновой — или выражаясь их словами «причиной» — то душу, то тело, не имеют никакого основания в чистом факте сознания. Подчеркивается ли в известной философской системе та или иная сторона, это характерно только для личности философа и имеет исключительно биографическое значение.

Если применить слова становление и ставшее к полярной структуре сознания, то слово жизнь получит вполне определенный, близкий по своему значению к понятию становления, смысл. Можно становление и ставшее определить как факт и предмет жизни. Собственная, идущая вперед, постоянно совершающаяся жизнь в каждом своем мгновении идентична с бодрствующим сознанием⁶⁵ — этот факт называется настоящим —

⁶⁵ Периодические перерывы во время сна здесь не принимаются во внимание.

и, как всему становящемуся, обоим им свойствен таинственный признак направления, некоторое невыразимое чувствование (жизнечувствование), которое человек стремится умственно подчинить своей власти при помощи свойственного всем высшим языкам слова время и связанных с ним проблем, пытаясь таким образом — но тщетно — его объяснить. Из этого вытекает глубокая связь ставшего (неподвижного) со смертью.

Если — давая притом перевес бессознательному над сознательным — обозначить душу как возможность, и, наоборот, мир как действительность — выражения, относительно которых внутреннее чувство не оставляет никакого сомнения, — то жизнь явится тем образом, в котором совершается осуществление возможного. На основании признака направления возможное называется будущим, осуществленное — прошедшим. Само же осуществление, сосредоточие и смысл жизни мы называем настоящим. «Душа» — это то, что подлежит осуществлению, «мир» — осуществленное, «жизнь» — осуществление. На основании этого такие выражения, как мгновение, продолжительность, развитие, жизненное содержание, жизненная задача, значение, объем, цель, конец, полнота и пустота жизни, получают

определенное, для всего последующего, именно для понимания исторических явлений, существенное значение.

Наконец, как уже выше говорилось, слова история и при рода будут употребляться в определенном, до сих пор необычном смысле. Они обозначают возможные способы понимания всего осознанного становления и ставшего, жизни и пережитого в форме единообразного, одухотворенной, благоустроенной картины мира (космоса, вселенной, всего сущего), в зависимости от того, что играет роль главенствующего и устрояющего общее впечатление принципа: становление или ставшее, направление или протяженность («время» или «пространство»). Речь идет не об альтернативе, но о шкале бесконечно многих и очень разнообразных возможностей обладать внешним миром в качестве отражения и свидетельства собственного существования, о шкале, крайними ступенями которой являются чисто органическое и чисто механическое мировоззрения (в собственном значении слова: воззрение на мир). Первобытный человек (согласно нашему представлению о его сознании) и ребенок (согласно нашим воспоминаниям) не обладают еще ни одной из этих возможностей в достаточно ясном и согласованном виде. Необходимым условием такого высшего мирознания следует признать

наличие языка, но не вообще какого-либо человеческого языка, а языки культурного, каковой для первого еще не существует, а для второго хотя и существует, но недоступен. Или, говоря другими словами, у обоих нет еще отчетливого мышления о мире: имеется предчувствие, но никакого действительного познания истории и природы, во взаимоотношение которых укладывалось бы их собственное существование: у них нет культуры.

Таким образом, это важное слово получает определенный и в высшей степени значительный смысл, который положен в основу всего последующего изложения. В связи с вышеупомянутым определением души как возможного и мира как действительного я различаю возможную и действительную культуру, т. е. культуру, как идею — общего или личного — существования, и культуру как тело этой идеи, как сумму сделавшихся доступными восприятию пространственных и осязаемых ее выражений, как-то: поступки и настроения, религия и государство, искусство и науки, народы и города, экономические и общественные формы, языки, право, обычаи, характеры, черты лица и одежды. История, находящаяся так же, как и жизнь, в близком родстве со становлением, есть осуществление возможной культуры.

Следует прибавить, что все эти положения

лежат в значительной своей части вне пределов доступного истолкованию путем понятий, определений и доказательств и что глубочайший их смысл должен быть раскрыт, главным образом, путем прочувствования, переживания, созерцания. Между переживанием и познаванием как формами отношений собственного и чужого («субъекта и объекта») существует различие, недостаточно оцененное. Оно обнаруживается в различии между непосредственной достоверностью, примерами чему служат разные виды интуиции (озарение, чутье, художественное прозрение, Гётевская точная чувственная фантазия), и результатами рассудочного опыта и экспериментальной техники. В первом случае средствами сообщения служат сравнение, образ, символ, во втором — формула, закон, схема. Ставшее делается достоянием познания, или, вернее, как мы дальше увидим, результат становления идентичен для человеческого духа с актом познания. Становление может быть только переживаемо и прочувствовано путем глубокого бессловесного понимания. На этом основано так называемое знание людей. Понимать историю — значит быть знатоком человеческого сердца в высшем смысле слова. Чем чище исторический образ раз, тем исключительнее доступен он только этому собственно неземному видению, не имеющему ничего общего со

средствами познания, которые исследует «Критика чистого разума». Механизм чистой картины природы, например вселенная Ньютона или Канта, подвергается познанию, определению путем понятий, разложению путем законов и уравнений и, наконец, приводится в систему. Организм чистого исторического образа, каковым был мир Плотина, мир Данте и Бруно, является объектом созерцания, внутреннего переживания, восприятия в образах и символах, наконец, воссоздается в поэтических и художественных концепциях. Гётева «живая природа» есть исторический образ мира.

Переживание и познание суть акты сознания отдельного человека. Их результат, ставший, таким образом, актом прошлого, памяти, знания, называется: нечто пережитое или некоторое познание. Понять что-нибудь — исторически или в области естествознания — значит гармонически включить в имеющийся уже запас пережитого или познанного.

2

В качестве примера того, как душа стремится осуществить себя в образе своего окружающего мира, того, следовательно, насколько ставшая культура является выражением и отражением идеи человеческого существования, я беру число,

лежащее в качестве непосредственного данного элемента в основе всякой математики. Я делаю это в особенности на том основании, что всякая математика, доступная во всей своей глубине только очень немногим, занимает совершенно исключительное положение между остальными созданиями человеческого духа. Она является наукой строгого стиля, так же как и логика, но только более всеобъемлющей и с более богатым содержанием; в отношении необходимости направляющего вдохновения и больших конвенционных форм в ее развитии, она является, наряду с пластикой и музыкой, настоящим искусством; наконец, она является метафизикой высшего порядка, как это доказывают Платон и в особенности Лейбниц. До настоящего времени всякая философия возрастала в связи с соответствующей математикой. Число — это принявшая образ идея причинной необходимости, подобно тому, как представление о Боге, создаваемое заново каждой культурой из своих глубин, является принявшей образ идеей о необходимости судьбы. В этом смысле существование чисел можно именовать тайной, и религиозное мышление всех культур испытывало на себе их влияние.

Подобно тому, как всякое становление имеет в себе первоначальный признак направления

(необратимости), в равной мере все ставшее несет в себе признак протяженности, причем возможно только искусственное разделение значения этих терминов. Вместе с тем подлинная тайна всего ставшего и, следовательно (пространственно-материально), протяженного, воплощается в духовной стороне всякой культуры в виде типа математического (неподвижного) числа, в противоположность хронологическому. В основе его сущности лежит стремление к механическому разграничению. Число родственно слову в том смысле, что подобно последнему — в роли понятия «охватывая», «обозначая» — оно разграничивает миропечатления. Конечно, глубочайшая сущность тут недоступна познанию и выражению. Сделавшееся вещью, настоящее число, точно представленный, произнесенный, написанный числовой знак — цифра, формула, знак, фигура — единственно подлежащее математическому толкованию, подобно возникшему в уме, произнесенному, написанному слову, является в этом смысле оптическим символом, осязаемым и сообщаемым, отражающим в себе разграничивающую деятельность. Возникновение чисел подобно возникновению мифа. Римлянин возводил в божество неопределимые впечатления

природы («чужое»), numina ⁶⁶, стараясь при помощи имени отграничить и заковать их. Точно так же и числа и слова суть получившее образ и при помощи формы подчиненное мирочувствование. При их помощи дух («собственное») достигает власти. При их помощи он приводит в порядок и разделяет на части мир. Все настоящие акты познания — не акты переживания, — будучи в качестве таковых связанными с наличием какого-нибудь культурного языка, стремятся к одинаковой цели. Определение, суждение, закон, система являются результатами произведенных разграничений, и установление причинной связи, которой исчерпывается сущность всякого естествознания, сводится исключительно к точному отграничению двух впечатлений, которые по отношению к числу носят название причины и действия, по отношению к слову — основания и следствия. На этом основано внутреннее сходство построения высокоразвитого языка (грамматики, строения фраз) с соответствующей математикой. Логика всегда есть один из видов математики и обратно. Вместе с тем, во всех актах сознания, находящихся в связи с математическим числом —

⁶⁶ Numina (от numen — божество) — изображение или статуя бога; тайный знак божественного могущества.

как-то: измерение, счисление, начертание, взвешивание, приведение в систему, разделение — заложено общее стремление к разграничению ставшего и протяженного, и только благодаря почти что бессознательным актам подобного рода существуют для бодрствующего человека объективные предметы, свойства, отношения, отдельные явления, единство и множество, короче говоря, вся воспринятая, в качестве необходимой и непоколебимой, структура той картины мира, которую он называет «природой» и как таковую «познает». Природа — это то, что счислимо. История есть совокупность всего того, что не имеет отношения к математике. Отсюда математическая точность естественных законов, удивительное прозрение Галилея, что природа «*scritta in lingua matematica*»⁶⁷, и выдвинутое Кантом положение, что точное естествознание простирается как раз до тех границ, в пределах которых возможно применение математического метода.

Следовательно, в числе, как б знаке законченного экстенсивного ограничения, заложена сущность всего действительного, всего, что стало, познано и разграничено в одно и то же время; это

⁶⁷ «*Scritta in lingua matematica*» — «записана на языке математики».

на основании внутренней очевидности понял Пифагор при помощи величественной, исключительно религиозной интуиции. Вместе с тем не следует смешивать математику, понимаемую как обладание прирожденным виртуальным миром чисел, с гораздо более узкой научной математикой, с учением о числах. Одна — исчерпывающее и необходимое качество сознания, другая — возможный способ развить это качество. Писанная математика, т. е. известная система застывших положений, в такой же малой мере, как и изложенная в теоретических сочинениях философия, выражают собой все наличие тех математических и философских возможностей, которые таятся в недрах известной культуры. Имеются, кроме того, совершенно иные пути выразить лежащее в основе чисел исконное чувство и подчинить образующему принципу ставшее и протяженное, — материю или пространство. В начале каждой культуры существует архаический стиль, которому не только применительно к раннеэллиническому искусству, но и вообще можно дать название геометрического. Есть что-то общее, определенно математическое в дилилоновом стиле греческих погребальных ваз, в храмовом стиле IV египетской династии,

характеризуемом неограниченным господством прямой линии и прямого угла, в иератическом⁶⁸ стиле древнехристианских саркофаговых рельефов и в романском орнаменте. Каждая линия, каждая человеческая или звериная фигура совершенным отсутствием стремления подражать вскрывают здесь мистическое числовое мышление, непосредственно связанное с тайной и культом смерти (застывшего).

Готические соборы и дорические храмы — это окаменевшая математика. Конечно, Пифагору принадлежит научное толкование античного числа как принципа мироустройства осязаемых вещей, как меры или величины. Но в то же время число получило свое выражение в качестве принципа прекрасного устройства чувственно-телесных единиц также в строгом каноне эллинских статуй, дорических и ионических ордеров колонн. Все большие роды искусства представляют собой столько же различных способов подчиненного числу многозначительного различения. Следует только вспомнить о проблеме пространства в живописи. Высокое математическое дарование может и без всякой науки стать продуктивным и вполне себя осознать. Имея перед глазами

⁶⁸ Иератический — от греч. *ἱερός* — святой, священный.

величественное понимание числа, без которого немислимы трактовка пространства в пирамидном храме, строительная, оросительная и административная техника, существовавшие уже в Древнем египетском Царстве за 2800 лет до Р.Х., не говоря уже о египетском календаре, мы, конечно, не станем утверждать, что лишённая всякого значения «Счетная книга Яхмоса» из эпохи Нового Царства, является показателем уровня египетской математики. Туземцы Австралии, духовное развитие которых находится еще вполне на ступени первобытного человека, обладают математическим инстинктом, или, что то же, еще не осознанным при помощи слов и знаков сокровищем чисел, далеко превосходящим греческий в отношении толкования чистого пространства. Они изобрели оружие, бумеранг, действие которого указывает на инстинктивное знакомство с родами чисел, которое мы склонны бы были отнести к области высшего геометрического анализа. Соответственно этому, как это будет выяснено впоследствии, они обладают очень сложным церемониалом и таким тонким словесным различием различных степеней родства, какое мы не встречаем нигде, даже ни в одной высокой культуре. Этому отвечает то обстоятельство из цветущей эпохи греков времен Перикла, что они, в аналогии с эвклидовой математикой, не имели никакой склонности ни к

церемониалу в общественной жизни, ни к одиночеству, в полной противоположности к эпохе барокко, где мы наблюдаем наряду с анализом пространства двор Короля-Солнца и систему государств, основанную на династическом родстве.

Действительно, стиль души проявляется в мире чисел, однако не только в научной обработке последнего.

3

Отсюда вытекает решающее обстоятельство, остававшееся до сего времени неизвестным даже самим математикам.

Число в себе не существует и не может существовать.

Существует несколько миров чисел, потому что существует несколько культур. Мы встречаем индийский, арабский, античный, западноевропейский числовой тип, каждый по своей сущности совершенно своеобразный и единственный, каждый являющийся выражением совершенно особого мирочувствования, символом ограниченной значимости, также и в научном отношении принципом распорядка ставшего, в котором отражается глубокая сущность именно этой, и никакой другой души, той, которая является центральным пунктом как раз соответствующей, и

никакой другой культуры. Таким образом существует несколько математик. Несомненно, архитектурная система эвклидовой геометрии совершенно отличается от картезианской, анализ Архимеда нечто совершенно иное, чем анализ Гаусса, не только по языку форм, целям и приемам, но по своей сути, по первоначальному феномену числа, научное развитие которого они собой представляют. Это в духе и духом воспринятое число, это переживание предельности, с внутренней необходимостью получившее через число наглядность и принявшее форму, а вместе с тем вся природа, весь пространственный мир, образ которого возник через это самопроизвольное отграничение и трактование которого доступно каждый раз только математике определенного рода, — все это говорит не о человеческой стихии вообще, но каждый раз о вполне определенной.

Стиль каждой возникающей математики зависит, следовательно, от того, в какой культуре она коренится и какие люди о ней размышляют. Потому что число предшествует рассудочному уму, а не наоборот. Числа суть творческие, а не творимые сущности. Ум может привести к научному раскрытию формальных возможностей, может применять их и достигать высочайшей зрелости в их применении; но изменить их он совершенно не в силах. В ранних формах

орнаментики и архитектуры, в дорической колонне и готике соборов уже осуществлена идея эвклидовой геометрии и счисления бесконечно малых, еще за целые столетия до того, как родились первые математики соответствующих культур.

Глубокое внутреннее переживание, настоящее пробуждение собственного я, делающее ребенка высшим человеком, членом той культуры, к которой он принадлежит, отмечает начало числового и словесного понимания. Только с этого момента начинается сознание предметов, как чего-то во всех отношениях ограниченного и легко отличаемого, возникают точно определяемые свойства, понятия, причинная необходимость, система окружающего мира, форма вселенной, законы вселенной — «закон» по своей природе всегда ограничен, неподвижен, подчинен числам, — и вдруг рождается ощущение того, что собственно означают числа, в формах ли пластического искусств или математического знания. Понятно, что они еще закрыты для первобытного человека и для ребенка и что — говоря биографически или исторически — решительная эпоха наступает только в тот момент, когда осознанный в его значении акт счисления, измерения, рисования и формирования породит совершенно новый мир, возникший из вновь вскрытой внутренней жизни. Это переживание, с

проявлением которого возникает большой стиль, выделяет культуры и типы души как особые индивидуумы из примитивной человеческой стихии.

Как известно, Кант разделяет все наличие человеческого знания на априорные (необходимые и имеющие общее значение) и на апостериорные (вытекающие из опыта) синтезы, и относит математическое познание к первым. Этим он, несомненно, дал отвлеченное выражение сильному внутреннему ощущению. Однако совершенно независимо от того, что между этими двумя областями не существует вполне определенной границы (чему слишком много примеров мы находим в современной высшей математике и механике), каковая определенность, однако, казалось бы, безусловно требуется самим происхождением принципа, сама априорность, одна из гениальнейших концентраций всей теории познания, является понятием в высшей степени трудным. Ничуть не утруждая себя доказательствами — каковые и сами по себе невозможны, — Кант делает предпосылку о неизменяемости формы всякой умственной деятельности и о ее идентичности для всех людей. Таким образом, одно обстоятельство, значение которого не может быть оценено слишком высоко, было им совершенно устранено из рассмотрения,

главным образом вследствие того, что Кант при проверке своих мыслей считался только с умственным материалом и интеллектуальным обликом своего времени. Речь идет об изменяющейся степени обязательности этого «абсолютного принципа». Наряду с некоторыми факторами несомненно широкого значения, которые, по крайней мере по видимости, не зависят от принадлежности познающего к той или иной культуре или столетию, в основе всякого мышления лежит еще иная необходимость формы, которой человек подчинен как член вполне определенной, и только этой культуры. Это два совершенно различных вида априорного содержания, и нельзя дать никакого ответа, так как раз — решение лежит вне возможности познания, на вопрос, где граница между двумя вышеупомянутыми областями и существует ли она вообще. До сих пор никто не решился признать, что считавшееся само собой понятным постоянство духовных форм есть только иллюзия и что в течение известной нам истории стиль познания изменялся несколько раз. Но здесь следует помнить, что *consensus omnium* не всегда свидетельствует об общей истине, но иной раз и об общей ошибке. Смутное сомнение, однако, всегда существовало, и уже из самого факта наличия разногласий всех мыслителей можно было сделать правильный вывод. Но открытием является

установление того факта, что это разногласие проистекает не из несовершенства человеческого духа, не из того, что окончательное познание «еще не» достигнуто, что это не недостаток, а есть положенная судьбой историческая необходимость. Глубочайшее и последнее может быть открыто не из постоянства, а из различия и из органической периодичности этого различия. Сравнительная морфология форм познания — вот задача, подлежащая разрешению западных мыслителей.

4

Будь математика просто наукой, подобно астрономии и минералогии, ее предмет было бы легко определить. Но по отношению к ней никто не может и не мог этого сделать. Если мы, западноевропейцы, насильственно распространяем наши числовые понятия на то, что занимало математиков в Афинах или Багдаде, все же остается несомненным, что тема, цель и методы науки, носящей то же название, были там совсем иными. Не существует одной науки математики, есть многие математики. То, что мы называем историей математики, понимая под этим прогрессирующую проверку единственного и неизменного идеала, является в действительности, если только устранить обманчивую картину внешних явлений истории,

множественностью законченных в себе, независимых процессов, постоянным нарождением новых, усвоением, переработкой и устранением чуждых миров форм, чисто органическими, ограниченными известной длительностью расцветом, зрелостью, увяданием и смертью. Не следует впасть в ошибку. Аисторический греческий дух создал свою математику из ничего, исторически настроенный дух Запада, обладавший уже заимствованной античной наукой, — усвоенной внешне, а не внутренне, — принужден был приобретать собственным путем кажущихся изменений и усовершенствований, в действительности же путем разрушения неадекватной ему эвклидовской. Одно было сделано Пифагором, другое Декартом. Оба акта в глубине идентичны.

Равным образом не подлежит сомнению сродство языка форм математики и языка форм соседних больших искусств.

Целью всей математики является законченная в себе система положений, являющая собой синтетический априорный распорядок всего неподвижного, протяженного, т. е. то же непрерывное искание синтеза, которое мы встречаем в проблеме формы каждого изобразительного искусства, в борьбе каждого отдельного художника в своей области за

техническое мастерство. Чувство формы скульптора, художника и композитора по существу является математическим. В аналитической и начертательной геометрии XVII века вскрывается тот же распорядок, который вызывает к жизни, охватывает и стремится насквозь проникнуть в современную ей инструментальную музыку (фугированного стиля) и родственную ей масляную живопись, первую при помощи правил контрапункта, этой геометрии звукового пространства, вторую при помощи известной одному только Западу перспективы, этой почувствованной геометрии пространства картины. Это есть то, что Гёте называет идеей, образ которой непосредственно созерцается в чувственном, в то время как собственно наука не созерцает, но только наблюдает и разлагает. Но математика ведет дальше, чем наблюдение и разложение. В минуты возвышения она действует интуитивно, а не путем абстрагирования. Гёте принадлежит глубокое слово, что математик постольку является совершенным, поскольку он ощущает в себе красоту истины. Здесь мы чувствуем, как близка тайна феномена чисел тайне художественной формы, которая также имеет своей целью многозначительное отграничение, прекрасную меру, уравновешенное величие, строгие взаимоотношения, гармонию, короче говоря,

совершенный распорядок чувственного. Таким образом, прирожденный математик становится в один ряд с великими мастерами фуги, резца и кисти, которые также стремятся одеть в символы, осуществить и сообщить другим тот великий распорядок всех вещей, который рядовой современник их культуры носит в себе, не умея в действительности им овладеть. Таким образом царство чисел становится интуитивным отображением мировой формы, наряду с царством звуков, линий и красок. Поэтому слово «творческое» в приложении к математике имеет большее значение, чем в приложении к собственным наукам. Ньютон, Гаусс, Риман были художественными натурами. Стоит только вспомнить как внезапно их осеняли их великие концепции. «Математик, — говорит старик Вейерштрасс, — в котором вместе с тем нет частицы поэта, не может быть совершенным математиком».

Итак, математика — тоже искусство. У нее есть свои стили и периоды стилей. В противоположность мнению непосвященного или философа, поскольку последний судит как непосвященный, она по своей сущности не неизменна, но, как и всякое искусство, подвержена от эпохи к эпохе незаметным изменениям. Следовало бы при изображении развития больших искусств постоянно иметь в виду современную

математику, что оказалось бы далеко не бесплодным. Подробности глубоких взаимоотношений между направлениями в теории музыки, начиная с Орландо Лассо, и фазами развития теории функции никогда не были предметом исследования, однако эстетика могла бы почерпнуть отсюда гораздо больше поучительного, чем из всякой «психологии». Все великие математики, начиная с Ферма, Паскаля и Декарта (1630 г.), были трансцендентальными аналитиками, все же древние, начиная с Пифагора (540 г.) — зрительно-телесно мыслящими натурами. Нужно ли еще раз указывать на тесную связь этих дарований с начинающимся расцветом чистой инструментальной музыки в первом случае, и ионической мраморной скульптуры — во втором? Античная математика, вначале почти исключительно планиметрическая, в своем развитии от Пифагора до Архимеда, обнаруживает тенденцию к стереометрическому пониманию всего числимого. Этому соответствует тенденция плоской живописи аттическо-коринфского стиля к полной пластике через промежуточную стадию рельефа, наложенного на плоскость. Статуя возникла частью из фигурно-рельефообразно-обделанной колонны (Гера Херамия), частью из деревянных или бронзовых пластинок, служивших отделкой стены (Артемиды Никандры). И дерево и порос

обрабатывались при помощи резца, однако только ваяние из мрамора при помощи долота вполне отвечало художественному чувству создания тела. Соответствующий процесс наблюдается и на Западе. В то время, как так называемая геометрия превращается в анализ чистого пространства, из которого шаг за шагом устраняется все оптическое — как далеко, например, понятие координат у Декарта ушло вперед по сравнению с Ферма — одновременно и инструментальная музыка приобретает новые средства выражения. С 1520 г. изобретенная в Верхней Италии скрипка начинает заменять лютню. Фагот делается известным с 1525 г. В Германии в течение XVI и XVII столетий орган развился в покоряющий пространство инструмент. Монтеверди (1567–1643), положивший изобретением доминантсепт-аккорда начало собственной хроматики, имел в своем распоряжении первый настоящий оркестр, а в 1630 г. в лице Фрескобальди появляется первый большой виртуоз на органе. Рядом с *analysis situs*, этим венцом творчества Лейбница, стоит мощная символика пространства последних созданий Рембрандта, умершего в 1669 г., а именно: автопортрета в Мюнхене, Дармштадтского Христа и Евангелиста Матфея.

Еще одно обстоятельство, несомненно, отличает стремление к форме всякой математики от

чисто научных целей любой физики и химии и сближает ее с изобразительными искусствами: элементы ее, а именно неподвижные числа, независимо от того, имеют ли они наглядный или трансцендентальный характер, являются не какой-либо эмпирической действительностью, а чистыми формами протяженного, как орнаментальные линии или музыкальные гармонии, а приемы ее, следовательно, говоря словами Канта, синтетичны, или, говоря художественным языком, представляют собой композицию, в каковой художник подчинен высшей необходимости — априорному Канта. Пусть в популярных частях любой математики это менее заметно; но числовые образования высшего порядка, к которым каждая из них восходит своими отличными путями, как-то: индийская десятичная система, античные группы конусных сечений, простых чисел и правильных полиэдров, на Западе — числовые тела, пространства многих измерений, в высшей степени трансцендентальные образования учений о трансформации и о множествах, группа неевклидовских геометрий — все они уже не имеют исключительно рассудочного происхождения, и для полного понимания их глубоких, вполне метафизических оснований необходим известный род визионерного ясновидения. Здесь дело сводится к внутреннему переживанию, а не только к

познанию. Только с этого пункта начинается большая символика чисел. Эти формы, родившиеся во имя определенной культуры в душе великих мастеров, как выражение глубочайших тайн ее мироощущения открывают посвященному как бы первооснову его существования. Нужно, чтобы эти создания действовали на нашу душу, как внутренность соборов, как стихи ангелов из пролога «Фауста» или кантаты Баха, для чего необходимы счастливые и редкие минуты. Только тот, кто способен на это — а зрелые умы всегда будут редки — поймет, почему Платон называл вечные идеи своего космоса числами.

5

Когда в пифагорейских кругах около 540 г. пришли к убеждению, что сущность всех вещей заключается в числах, тогда не только был сделан шаг вперед в развитии математики, но родилась новая математика из глубин антично) духовной стихии, и возникла сознательная теория, задолго предвозвещенная в метафизических проблемах и поисках художественной формы. Это была совершенно новая математика наряду с навсегда оставшейся не написанной математиком египетской культуры и алгебраически-астрономически построенной математикой вавилонской культуры с ее

эклиптическими системами координат, математиками, однажды родившимися в великую минуту истории и в то время давно уже умершими. Пришедшая в дряхлость ко времени римлян античная математика умерла для живой жизни, несмотря на сохранившуюся в нашем способе выражаться до настоящей: времени видимость существования, чтобы много позднее и к иной далекой местности уступить место арабской; после того как и эта отжила свое время, через долгий промежуток времени, на смену ей явилось совершенно новое порождение новой почвы, наша математика, которую мы в странном ослеплении считаем математикой вообще, вершиной и целью двухтысячелетнего развития, но жизнь которой, строго ограниченная назначенными ей столетиями, также близится к своему окончанию.

Изречение, гласящее, что число составляет сущность всех чувственно осязаемых вещей, осталось наиболее ценным положением античной математики. Оно определяет число как меру. В нем заключено все мироощущение души, страстно обращенной к настоящему и здешнему- Измерять в этом смысле — значит измерять что-либо близкое и телесное. Представим себе квинтэссенцию античного искусства, свободно стоящую статую нагого человека: в ней, при помощи плоскостей, меры и чувственного соотношения частей,

исчерпывающе передано все существенное и значительное бытия, весь его этос. Пифагоровское понятие гармонии чисел, хотя, вероятно, и ведущее свое начало от — одноголосной — музыки, представляется как бы нарочно приспособленным к идеалу этой пластики. Обделанный камень лишь постольку и являет собой нечто, поскольку у него есть уравновешенные границы и измеренные формы, поскольку он получил осуществление под резцом художника. Без этого он только хаос, нечто еще не осуществленное, покамест еще ничто. Это ощущение, перенесенное в более обширные области, порождает в качестве противоположности хаосу космос, внешний мир античной души, гармонический распорядок всех заключенных в соответствующие границы осязаемо-наличных отдельных предметов. Сумма таких предметов и есть вселенная. Промежуток между ними, наше преисполненное всем пафосом высокого символа мировое пространство есть ничто, τὸ μὴ ὄν⁶⁹. Протяженность для античных людей значит телесность, для нас — пространство, в котором отдельные предметы «являются» функцией. Обратив наш взгляд отсюда назад, мы, может, разгадаем глубочайшее понятие античной

⁶⁹ τὸ μὴ ὄν (греч.) — не сущее, не бытие, ничто.

метафизики, а именно ἄπειρον⁷⁰ Анаксимандра, слово, неперебиваемое ни на один из языков Запада; это то, что не имеет никакого числа в пифагорейском смысле, никаких измераемых границ и величины, следовательно, не есть существо, а нечто безмерное и лишенное формы, статуя, еще не изваянная из куска камня. Это ἀρχή⁷¹ нечто лишенное оптических границ и формы, из которого только путем образования границ, разделения на чувственно самостоятельные предметы, возникает что-то, а именно мир. Таким образом, в основе античного познания в качестве априорной формы лежит телесность в себе, чему в Кантовой картине мира точно соответствует абсолютное пространство, исходя из которого Кант, по собственному признанию, мог «мысленно вывести все вещи».

Теперь становится понятным, в чем отличие одной математики от другой, в особенности античной от современной. Согласно всему своему мирочувствованию зрелое античное мышление могло видеть в математике только ученье о соотношении величин, мер и форм физических тел.

⁷⁰ ἄπειρον (греч.) — беспредельное; бесконечное.

⁷¹ ἀρχή (греч.) — начало; начало,

Когда, руководствуясь этим ощущением, Пифагор изрек свою основную формулу, для него число было именно оптическим символом, не формой вообще или абстрактным отношением, но разграничивающим признаком ставшего, поскольку последнее проявляется в чувственно обозримых подробностях. Вся античность без исключения воспринимает числа как единицы меры, как величины, длины и поверхности. Другой род протяженности недоступен ее представлению. Вся античная математика в основе своей есть стереометрия. Эвклид, живший в III веке и приведший всю систему к завершению, говоря о треугольнике, с внутреннею необходимостью представляет себе поверхность, ограничивающую тело, но никогда не систему трех пересекающихся прямых линий или группу трех точек в пространстве трех измерений. Линию он определяет названием «длина без ширины μήκος ἀπλατές». При нашем способе выразаться это определение показалось бы убогим. В границах античной математики оно превосходно.

И наше западное число, в противность мнению Канта и даже Гельмгольца, не развилось из «априорной формы созерцания времени», но в качестве распорядка однообразных величин представляет собой нечто специфически пространственное. Время, как это станет понятным

на основании дальнейшего, не имеет ничего общего с математическими предметами. Числа принадлежат исключительно сфере протяженного. Но имеется столько же возможностей и, следовательно, необходимостей систематически изобразить протяженность сколько имеется культур. Античное число не есть мышление о пространственных отношениях, но мышление об отграниченных для телесного глаза, осязаемых единицах. Поэтому античность — это вытекает с полной необходимостью — знает только естественные (положительные, целые) числа, которые среди многих в высшей степени абстрактных родов чисел западной математики, как-то: комплексных, гиперкомплексных, неархимедовских и иных систем, занимают обычное, ничем не выделяющееся положение.

Поэтому представление об иррациональных числах, или, по нашему начертанию, о бесконечных десятичных дробях, осталось для греческого духа совершенно недоступным. Эвклид говорит — и следовало бы точнее принимать смысл его слов, — что несоизмеримые расстояния относятся между собой «не как числа». Действительно, в законченном понятии иррациональных чисел лежит полное отделение понятия числа от понятия величины, причина этому та, что иррациональное число, например π , никогда не может быть

отграничено или точно выражено при помощи известного расстояния. Из этого следует, что, например, в представлении об отношении стороны квадрата к его диагонали, античное число, представляющее собой, собственно, чувственную границу, замкнутую величину, и ничто иное, соприкасается с совершенно иной числовой идеей, в самой своей сути чуждой античному мирочувствованию и поэтому жуткой, как будто бы речь идет о том, чтобы открыть опасную тайну собственного существования. На это указывает позднегреческий миф, согласно которому тот, кто впервые извлек рассмотрение иррационального из сокровенности и предал его гласности, погиб при кораблекрушении, «так как невысказываемое и безобразное должно постоянно оставаться сокровенным». Кто поймет страх, лежащий в основе этого мифа — тот же страх, который постоянно удерживал греков зрелого времени от расширения их крохотных городов-государств в политически организованные страны, от устройства широких проспектов и аллей с далеким видом и рассчитанным завершением, от вавилонской астрономии с ее устремлением в бесконечные звездные пространства, от преодоления границ Средиземного моря и исследования путей, давно открытых кораблями египтян и финикийян, эту глубокую метафизическую боязнь перед

преодолением осязательно-чувственного и настоящего, при помощи которого античное существование окружило себя как бы защитной стеной, за пределами которой лежало что-то жуткое, бездна и первоисточник в известной мере искусственно созданного и утвержденного космоса, — кто поймет это чувство, тому станет понятным основная сущность античного числа, являвшего собой меру в противоположность неизмеримому, а также глубокий религиозный этос, выражающийся в этом ограничении. Гёте в качестве художника с большой страстностью усвоил себе, по крайней мере в своих естественно-исторических исследованиях, эту точку зрения; отсюда его, можно сказать, исполненная страхом полемика против математики, инстинктивно направленная главным образом, чего еще никто как следует не понял, против всей неантичной математики и лежавшего в основе современного ему естествознания счисления бесконечно малых.

Античная религиозность с возрастающей определенностью сосредоточивается на чувственно непосредственных — связанных с местом — культах, вполне отражающих это наделенное образом, всегда близкое, божество. Абстрактные, в бесприютных пространствах мышления витающие догматы всегда оставались ей чуждыми. Культ и

догмат относятся друг к другу, как статуя к органу в соборе. В Эвклидовой математике, несомненно, остается что-то культовое. Достаточно припомнить учение о правильных многогранниках и их значение для эзотерики платоновской школы. Этому соответствует, с другой стороны, глубокое сродство анализа бесконечности начиная с Декарта с современной ему догматикой, устремляющейся к чистому, освобожденному от всяких чувственных отношений деизму. Вольтер, Лагранж и д'Аламбер современники. Из недр античного духа принцип иррационального, т. е. разрушение статуарного ряда целых чисел, этих представителей совершенного в себе миропорядка, воспринимали как некоего рода святотатство против божества. У Платона в «Тимее» это чувство выступает с полной очевидностью. Действительно, с превращением прерывающегося числового ряда в непрерывный, оказывается под вопросом не только античное понятие числа, но и весь античный мир. Становится понятным, что для античной математики совершенно невозможны легко укладываемые в наше представление отрицательные числа, не говоря уже о нуле как числе — обладающем для индийской души, впервые создавшей это понятие, вполне определенным метафизическим привкусом. Отрицательные величины не существуют. Выражение: $-2 \times -3 = +6$ не является ни наглядным, ни

представлением величины. На +1 кончается ряд величин. В графическом изображении отрицательных чисел (+3-, +2-, +1-, 0-, -1-, -2-, -3,), начиная с нуля расстояния вдруг становятся положительными символами чего-то отрицательного. Они обозначают что-то, но уже не существуют реально. Отрицательные числа не величины, но что-то такое, на что величины только намекают. Осуществление этого акта отклоняется от линий направления античного числового мышления.

Все родившееся из античного духа становится действительностью только путем пластического отграничения. То, что нельзя нарисовать, — не «число». Платон, Архит и Эвдокс говорят о плоскостных и телесных числах, имея в виду нашу вторую или третью степень, и, само собой разумеется, что понятие высших целых степеней для них не существует. Четвертая степень для являющегося по существу своему пластическим чувства, которое тотчас же истолкует ее как протяженность в четырех измерениях, становится бессмыслицей. Постоянно встречающееся в наших формулах выражение e^{-ix} , или даже применявшееся уже в XIV столетие Оресмом⁷² обозначение $51/2$

⁷² Оресм (Oresme, Nicola), Николай (1323–1382) — французский философ, магистр теологии в Париже. Занимался

показалось бы античному чувству полным абсурдом. Эвклид называет множители произведения сторонами (*πλευραι*⁷³). В древности оперируют с дробями — конечными само собою разумеется — прибегая к исследованию отношения двух отрезков прямой линии, выражающихся в целых числах. Именно поэтому идея числа нуль тут совершенно не может проявиться, так как графически она бессмысленна. Пусть не возражают, исходя из привычного способа мышления, что это только «первоначальная ступень» в развитии математики. Внутри того мира, который античность создала вокруг себя, античная математика есть нечто законченное. Незаконченной она представляется только нам. Вавилонская и индийская математики давно уже усвоили в качестве существенных элементов своего мира чисел многое из того, что с точки зрения античного числового чувства являлось бы бессмысленным, и многие греческие мыслители знали об этом. Единая математика, повторяем это еще раз, есть иллюзия. Действительно только то, что адекватно ей, символически значительно для собственной

также математикой, физикой, астрономией и экономикой.

⁷³ *πλευραι* (греч.) — бока; стороны; крылья.

душевной жизни. Только это представляется логически необходимым, все остальное невозможным, ошибочным, бессмысленным, или, как мы привыкли, руководясь гордостью исторического ума, называть «примитивным». Современная математика, одно из высших достижений западного духа — и во всяком случае «истинная» только для нас — показалась бы Платону смешным и бесплодным заблуждением и уклонением на пути к достижению «истинной», конечно, в античном смысле математики, и трудно себе даже представить, сколько великих концепций чуждых культур погибло по нашей вине, так как мы, исходя из нашего способа мышления и заключенные в его границы, не могли их усвоить или, что то же, считали их ложными, излишними и бессмысленными.

6

В качестве ученья о наглядных величинах античная математика ставит себе целью исключительно истолкование наличных фактов и ограничивает, следовательно, свое исследование и пределы применимости предметами близлежащими и малыми. В противоположность этой последовательности, в практических приемах западной математики вскрывается нечто в высшей

степени нелогическое; это обстоятельство, однако, стало известным только после открытия неевклидовых геометрий. Числа суть чистые формы познающего духа. Их точная применимость к реально созерцаемому является, следовательно, самостоятельной проблемой. Совпадение математических систем с эмпирикой далеко не есть нечто само собой понятное. В противоположность предрассудку непосвященных (встречающемуся также у Шопенгауэра) о непосредственной математической очевидности созерцания, евклидова геометрия, имеющая с популярной геометрией всех времен только самую поверхностную тождественность, в самых только узких пределах («на бумаге») приблизительно образом согласуется с созерцаемым. Как дело обстоит при больших расстояниях, видно из простого факта, что параллельные линии пересекаются на горизонте. Вся живописная перспектива основана на этом. Тем не менее Кант, беря исходной точкой наивное сравнение величин, совершенно непростительным для западного мыслителя образом уклонялся от «математики далеких пространств» и постоянно, совершенно по-античному, ссылаясь на маленькие фигуры, на примере которых, вследствие именно их незначительной величины, специфически западная проблема бесконечных как раз не находила себе

никакого применения. Эвклид также избегал ссылаться для доказательства справедливости своих аксиом на пример такого треугольника, три вершины которого определялись бы местонахождением наблюдателя и двумя неподвижными звездами, и который, следовательно, не мог быть ни нарисован, «ни созерцаем»; это является, однако, вполне обоснованным для античного мыслителя. В нем действовало то же самое чувство, которое испытывало страх перед иррациональным и не дерзало понять ничто как нуль, как число, то чувство, которое при созерцании космических отношений закрывало глаза на неизмеримое, чтобы сохранить символ меры.

Идеи Аристарха Самосского, около 270 г. начертавшего систему вселенной, при вторичном открытии Коперником так глубоко взволновавшую метафизические страсти Запада — стоит только вспомнить Джордано Бруно — и ставшую осуществлением огромных ожиданий и подтверждением того фаустовского, готического мироощущения, которое уже в архитектуре соборов принесло свою жертву идее бесконечного пространства, эти идеи были встречены античностью с полным равнодушием и вскоре — хочется сказать намеренно — были забыты. И действительно, Аристархова система вселенной для

этой культуры в душевном смысле лишена значения. Она могла даже стать опасной для ее основной идеи. И все-таки, в отличие от Коперниковой — и этот основной факт оставлялся всегда без внимания — своей особой формулировкой она была точно приноровлена к античному мироощущению. Аристарх в качестве внешней границы космоса принимал телесно вполне ограниченный, оптически усвояемый пустой шар, в середине которого находится мыслимая в Коперниковом смысле планетная система. Таким образом был устранен принцип бесконечного, могший стать опасным для чувственно-античного понимания предела. Мы не встречаем в античности ни одного намека на мысль о бесконечности мирового пространства, каковая мысль, по-видимому, кажется в данном случае неизбежной и давно сделалась доступной вавилонскому мышлению. Даже мы видим обратное. Архимед в своем сочинении о «числе песка» — уже само слово указывает, что здесь мы имеем дело с опровержением всяких тенденций в сторону бесконечного, несмотря на что его все еще считают первым шагом на пути к современному интегральному счислению — доказывает, что это стереометрическое тело (так как Аристархов космос является именно таковым), будучи наполнено атомами (песком), приводит нас к очень

большим, однако не бесконечным числовым результатам. Это равносильно отрицанию всего того, что мы называем анализом. Вселенная нашей физики зиждется на строгом отрицании всякой материальной ограниченности, как это доказывают постоянно опровергаемые и вновь навязчиво проникающие в умы теории материального, т. е. условно наглядного мирового эфира. Платон, Аполлоний и Архимед, несомненно самые проницательные и смелые математики древности, создали на основании пластически-античного понятия предела совершенную систему чисто оптического анализа ставшего. Они пользуются глубоко продуманными и малодоступными для нас методами особого интегрального исчисления, имеющими лишь кажущееся сходство с методом определенного интеграла Лейбница, и применяют геометрические места точек и координаты, являющиеся определенными именованными размерами и протяженностями, в противоположность неименованным пространственным отношениям и значимости точек в зависимости от их положения в пространстве, как это мы встречаем у Ферма и в особенности у Декарта. Сюда относится в первую очередь метод истощения величин Архимеда, изложенный в недавно открытом его сочинении, обращенном к Эратосфену, в котором он выводит квадратуру