

**А. Д. Павловец**

Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины,  
Гомель, Беларусь

### **АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ЦЕННОСТНЫХ УНИВЕРСАЛИЙ И ОБРАЗОВ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ ОСВАЛЬДА ШПЕНГЛЕРА**

*В статье рассматриваются концепции судьбы и культуры О. Шпенглера. Автор анализирует их основные положения и предпринимается попытка экстраполировать судьбу конкретной культуры на судьбу человека – ее носителя. Выдвигается предположение о том, что виды созерцания смыслового целого культуры и типы ценностной рефлексии определяют структуру картины мира, жизненные и ценностные стратегии бытия личности.*

**Ключевые слова:** О. Шпенглер, судьба, культура, цивилизация, ценности, разум, гештальт, символ, морфология культуры

**A. Pavlovets**

Francisk Skorina Gomel State University, Gomel, Belarus

### **ANTHROPOLOGICAL DIMENSIONS OF VALUE UNIVERSALS AND IMAGES OF CULTURE IN OSVALD SPENGLER'S PHILOSOPHY**

*In the article, there are considered the concepts of faith and culture of O. Spengler. The author analyses their main provisions and tries to extrapolate the fate of a culture to the fate of a person – its carrier. It was suggested that the types of contemplation of the meaningful whole of culture and the types of value reflection determine the structure of the picture of the world, life and value strategies of being of personality.*

**Keywords:** O. Spengler, faith, culture, civilization, values, mind, gestalt, symbol, morphology of culture

Исследуя понятие «судьба», мы наблюдаем, что поле применения этого термина постепенно расширяется. Первоначально о судьбе говорится применительно к человеку: «плохая/хорошая судьба», «судьба у него такая». Однако с течением времени, особенно это заметно в научных и околонучных исследованиях, мы встречаемся с распространением данного понятия применительно к народам, культурам, политическим и религиозным движениям, и даже по отношению к бытию в целом.

Когда мы рассматриваем судьбу с точки зрения одного человека, то сталкиваемся, возможно, с самым парадоксальным феноменом нашего сознания, противящимся всяческим формам повторения, переформатирования или артикуляции. Судьба предстает своеобразным центром, который вбирает в себя и вы-

водит из себя. В зависимости от того, с чем соотносится человек (с природой, с социумом, с самостью, с Богом) – это становится решающим в его судьбе [2].

Если же говорить о судьбе культуры, то мы вынужденно совершаем перенос с человека на образование, которое традиционно считается и связывается с человеком и его активностью. Чтобы прояснить, какой смысл может нести судьба для культуры и ее истории и может ли этот смысл быть экстраполирован на индивидуальную судьбу, следует обратиться к ее теоретическому осмыслению в работе Освальда Шпенглера «Закат Европы». Почему к этому немецкому философу и к его фундаментальному труду? Потому что он, возможно, был первым серьезным мыслителем, который, говоря о «логике судьбы» и «судьбе», рассматривал процессы истории и культуры с использованием данных терминов как важных категорий анализа. И не только применял их, но и претендовал на роль предсказателя будущего западного мира.

Работа О. Шпенглера неоднозначна. Различные философы зачастую оценивают ее негативно. Например, В. П. Визгин, рассматривая в своей статье творчество М. Хайдеггера и О. Шпенглера, пытается не столько сравнить самих авторов, хотя и не скрывает своих предпочтений, сколько пытается увидеть второго глазами первого. Итог этого выражается в последнем абзаце текста: «Шпенглер наступает “на горло своей песне”, на свою любовь к “священным камням” старой Европы, становясь герольдом ее останков в виде германского империализма и останавливаясь в этой мертвой позе. Хайдеггер же все глубже и глубже “ввинчивается” в изначальные пласты культуры, стремясь приблизиться к возможностям нескрывтости бытия в языке, в том, что он называет мышлением. Если Шпенглер теряется на *смертном* поле *цивилизации*, то Хайдеггер уходит в катакомбы *культуры*, где по его расчетам и догадке могут открыться источники нескончаемой *жизни*» [1, с. 79].

М. Хайдеггер в своих Кассельских докладах 1925 года высказывается об О. Шпенглере довольно однозначно: «...рассмотрение у Шпенглера – эстетическое; оно преследует не исторические взаимосвязи движений, а это просто какая-то ботаника истории» [3, с. 378].

Кирк Веттерс посвящает Шпенглеру целый раздел в книге «Демоническая история: от Гете до наших дней» смысл которого виден уже из названия «Несчастливый конец морфологии: демоническая история Освальда Шпенглера» [7]. Автор последовательно критикует немецкого философа, вскрывая ряд противоречий в его работе. К. Веттерс подчеркивает такие проблематичные места у О. Шпенглера, как гиперисторизм, нигилизм, лишение человека свободы, иррационализация истории.

Майкл Биддис в своей работе «История как судьба: Гобино, Чемберлен и Шпенглер» ставит Шпенглера в один ряд с Ж.-А. де Гобино и Н. Чемберленом, отмечая то, что теории этих трех авторов близки к нацизму. Для М. Биддиса О. Шпенглер вместе с А. Тойнби – «великие монументы историческому позитивизму в первой половине двадцатого века» [5, р. 97].

Джасинта О'Хаган тщательно рассматривая теорию Шпенглера в книге «Концептуализация Запада в международных отношениях: от Шпенглера до Саида» подчеркивает его значение как философа, который одним из первых настаивал на преодолении европоцентристских теорий истории. Однако вывод, который она делает, неутешителен: «...восприятие Шпенглером взаимодействия Запада с другими народами, культурами и цивилизациями представляет собой причудливую смесь мнений. Он утверждает, что нет всемирной истории как универсального процесса из-за того, что культуры независимы, несоизмеримы и непонятны друг другу... В то же время он изобразил Запад, как глобальную цивилизацию, обладающую чувством мировой истории, не из-за телеологии, но из-за уникальных качеств Запада... В то время как другие цивилизации могут лишь только подражать, чтобы соперничать с Западом...» [6, р. 80].

Для нас же представляется важным рассмотреть теорию Шпенглера не в критическом ключе, а бережно проследить за его мыслью, для того, чтобы ответить на ряд вопросов: каково это иметь судьбу в культуре, которая имеет судьбу, возможно ли иметь свою собственную судьбу в такой культуре. К. Веттерс отмечает: «Шпенглер прагматически мотивирован. Он желает знать, как *творить историю в конце истории*» [7, р. 94].

Уже во введении к своей фундаментальной работе «Закат Европы» О. Шпенглер перечисляет то необходимое, через что постигается гештальт культуры: отношения и формы. В первом случае она пребывает, находится, есть, то, во втором она выступает, высвечивает. Среди всего обширного перечня форм культуры находится место только одной категории людей: великие люди, которые представляют собой одну из возможных форм. В своей сумме отношения и формы – это символы и должны быть в качестве таковых истолкованы. Что значит истолкование? «Дело не в том, что *представляют собою* конкретные факты истории, взятые сами по себе как явления какого-либо времени, а в том, что они *означают и обозначают своим явлением*» [4, с. 132]. Когда О. Шпенглер говорит об истолковании, он волей-неволей вводит того, кто истолковывает. Последний для автора скрыт. Истолкование о человеке говорит немного, но одно оно говорит точно: «Все зависит от того, насколько мы способны уяснить себе это положение, эту судьбу и понять, что можно обманывать себя относительно нее, но не уйти от нее. Кто не сознается себе в этом, тот не идет в счет среди людей своего поколения» [4, с. 181]. Таким образом, способность к интерпретации превращается в некий критерий, на основании которого определяются те, кто идет в счет, и те, кто в счет не идет.

Тот, кто все-таки интерпретирует, постепенно обретает некую наглядность и выстраивается в довольно странном виде, поскольку центром, в котором осуществляется мир и через который он имеет возможность себя осуществить, является «глаз», видящий не один мир, а два: мир-как-природу и мир-как-историю.

Для немецкого философа полнота взгляда возможна только для «человека высоких культур». Глаз вбирает в себя ряд специфических опытов этого человека: «Природа – это гештальт, в рамках которого человек высоких культур сообщает единство и значение непосредственным впечатлениям своих чувств. История – гештальт, из которого его фантазия стремится постичь живое бытие мира по отношению к собственной жизни и тем самым интенсифицировать ее действительность» [4, с. 134]. И здесь стоит зафиксировать важный момент: мир-как-природа не имеет собственно онтологических оснований, он существует, но существует только как фокусировка чувственных восприятий человека в то время как мир-как-история, поскольку собирает воедино фантазию человека и бытие мира, устанавливает некую позицию по отношению к последнему.

Глаз для того, чтобы иметь возможность видеть, должен быть открыт, именно поэтому он оказывается внутри структуры бодрствования (Wachsein). Как только глаз раскрывается, он набрасывает на этот мир структуру. И тут явно вырисовывается двойственность смотрящего глаза: с одной стороны, он включает то, на что он смотрит, в структуру, а с другой – он сам может смотреть только потому, что является частью данной структуры. У О. Шпенглера структура имеет иерархическую форму, причем эта иерархия не строится на влиянии, а на возрастании: одно вырастает из другого.

Становление и ставшее – это одновременно и корень всех остальных структурных элементов, и один корень, вырастающий из другого: первое порождает второе. На следующем уровне уже появляется глаз. Философ на это прямо не указывает, однако следующая пара противоположностей свое/чужое говорит о том, что уже есть кому отделять одно от другого. Из своего/чужого вырастает внутренний мир/внешний мир. И последней парой противоположностей появляется душа и мир. О. Шпенглер именно последней парой маркирует очень важное событие – пришествие человека: «Я обозначаю словами “душа” и “мир” ту противоположность, наличие которой идентично самому факту чисто человеческого бодрствования. Есть различные степени ясности и остроты этой противоположности, стало быть, степени духовности бодрствования, от смутного и все же временами просвечивающего глубины понимающего ощущения первобытного человека и ребенка – сюда относятся все более редкие в позднейшие эпохи мгновения религиозного и художественного вдохновения – до крайней остроты только понимающего бодрствования, как, скажем, в состояниях кантовского и наполеоновского мышления» [4, с. 202]. Однако человек здесь появляется опять-таки в форме человеческого глаза, и разница между людьми – это разница в степени духовности бодрствования. Что же подразумевает под духовностью автор? «Степень ясности и остроты» – одни глаза видят лучше других, одни глаза просвечивают глубины, другие – демонстрируют остроту понимания. Причем, что зрение проходит некий рост и развитие от ребенка и первобытного человека до И. Канта и Наполеона.

Как совершаются переходы роста, которые позволяют выстроить структуру реальности вместе с глазом, который ее видит? О. Шпенглер об этом умалчивает. Как в безликом, чистом становлении появляется глаз, который явственно проводит черту, разделяя бодрствование на свое – внутренней мир и чужое – внешний мир. Каким образом происходит присвоение? Как проводится граница? Как свое превращается в душу, а чужое превращается в мир? Хотя очевидно, что именно эти преобразования являются ключевыми, поскольку появляется тот, кто наблюдает, тот глаз, который потенциально способен видеть символы и толковать их. Философ и об этом умалчивает. Ясно только одно – есть процесс роста, возрастания, который проходит ряд стадий.

Все больше проникая в бодрствование, глаз по-новому начинает открывать для себя его структуру. Так постепенно он создает для себя гештальты становления и ставшего. С одной стороны, глаз, по сути, получает доступ к своей основе путем преобразования в доступную для зрительного восприятия форму. И это открытие играет решающую роль – глаз со всей доступной ему ясностью осознает себя частью существования (*Dasein*), которое состоит из души, мира и жизни. Душа – это будущее, которое подлежит осуществлению, возможное; мир – это прошлое, осуществленное, действительное; жизнь – это настоящее, осуществление, переход из возможного в действительное. А с другой стороны, это позволяет ему совершить шаг к осмысленной действительности, образы создают картину мира (*Weltbild*): «...слова *история* и *природа*... следует разуметь под ними возможные способы понимания всей совокупности осознанного, становления и ставшего, жизни и пережитого в форме единой, одухотворенной, благоустроенной *картины мира*, в зависимости от того, какому пластическому принципу подчинено неделимое впечатление: становлению или ставшему, направлению или протяженности (“времени” или “пространству”))» [4, с. 203]. Причем О. Шпенглер приводит ряд синонимичных с его точки зрения понятий картине мира, видимо, чтобы исключить какие-либо упрощения: *Kosmos*, *Universum*, *All*. Это всеохватывающее понимание, которое включает в себя и сам глаз, и то, что он зрит, и то, чему этот глаз подчиняется. И самое главное: эта дихотомия порождает новый инструмент интерпретации – рассудок, который явственно противопоставляется глазу. Глазу как более существенному принадлежит история и становление, рассудку же – природа и ставшее. Разум – познает, глаз – переживает.

Чтобы уловить историю, нужен вполне определенный глаз, который, с одной стороны, настолько утончен, что может созерцать и внутренне переживать необратимое, направленное время, фиксировать гештальты и символы, из которых он может обрести самого себя и смысл истории, поскольку «созерцание... есть тот акт переживания, который в процессе своего осуществления оказывается самой историей» [4, с. 250]. А с другой стороны, этот глаз имеет определенный изъян: он видит ставшее в становлении. Этот изъян присущ всем

людям, но в различной мере. И важно то, чтобы он не скользил по поверхности становления, пытаясь придать ему чересчур упорядоченную структуру и увидеть законы и закономерности, в поисках истинного и ложного, а наоборот, пронизывал ставшее насквозь, созерцая поверхность и глубину.

Эта тройственная структура дает начало культуре двойственной, как двойственен человек, обладающий глазом, который сфокусирован на гештальте и пытается через него пережить душу и мир, воплотить душу в мир через жизнь и разумом, который стремится прекратить жизнь, время и зафиксировать через понимание законов мертвое пространство природы. Культура имеет идею и плоть. Идея существования общего или единичного, в то время как плоть идеи — это сумма ее «о-чувствленных», ставших пространственными и доступными выражений, а всемирная история для О. Шпенглера — это процесс, который связан с обретением идей плоти.

Как только человек обретает не только глаз, но и рассудок, он начинает замечать важную особенность мира-как-истории и мира-как-природы: каждый из них имеет свою внутреннюю логику — история содержит идею судьбы, а природа содержит принцип каузальности: «Есть органическая логика, инстинктивная, сновидчески достоверная логика всякой жизни, в противоположность логике неорганического, логике понимания, понятого. Есть логика направления, противостоящая логике протяженного» [4, с. 273].

Для немецкого философа очевидна связь судьбы и времени. Он определяет их как слова-векселя. Каузальность же отождествляется с пространством. Противоположность судьбы и каузальности — это противоположность идеи и принципа. Идея не поддается познанию, а лишь переживается внутри. Время — глубоко лично, пространство же давит на человека извне. Первое открывается через второе. Под впечатлениями, которые поступают к нам от органов чувств, мы вынуждены искать укрытие во внутреннем мире и здесь уже открываем для себя судьбу и время.

Эти рассуждения приводят О. Шпенглера к, возможно, самому противоречивому утверждению: «...бодрствуя, все мы осознаем только пространство, а не время. Пространство “есть”, оно существует в мире и с миром наших ощущений, и притом двояким образом: как нечто саморасширяющееся, откуда мы мечтательно, инстинктивно, созерцательно, “мудро” живем своей жизнью, и как пространство в строгом смысле — в миги напряжения внимания. “Время”, напротив, есть открытие, совершаемое нами лишь в мыслительном акте; мы создаем его как представление или понятие, и только гораздо позднее нам брезжит, что и сами мы, поскольку мы живем, являемся временем» [4, с. 278].

Противопоставляя историю и природу, автор противопоставляет глаз и разум, подчеркивая, что только в созерцании человеку открывается становление как корень структуры бодрствования. Разум же применим только к природе и ставшему. Последнее утверждение, однако, переворачивает все с ног на голову:

глаз видит только пространство, в бодрствовании человеку доступен только мир-как-природа, и только разум может обнаружить внутри человека судьбу, время, мир-как-историю. Последнее утверждение позволяет говорить о том, что человек может уловить судьбу мира, только как свое собственное чувство направленности, которое он называет временем. Единство двух миров условно, а то, что О. Шпенглер называет жизнью, переход от возможного к действительному, возможно, только конструкция, поскольку мир-как-история – это ответ на внешний мир-как-природу.

Движение рассудка, который пытается обнаружить и опереться на что-то, что отличается от пространственного внешнего мира, от простираения, от формы вещей, которые господствуют в бодрствовании, открывает для интерпретатора его внутренний мир, выраженный гештальтом, который опирается на становление и видит в нем корень всего ставшего. Тут становится ясным и утверждение О. Шпенглера о том, что «картина истории – есть картина памяти» [4, с. 260]. Только внутри своего рассудка, при помощи мышления, интерпретатор способен «пережить отдельное мгновение *sub specie aeternitatis*» [4, с. 260]. И все же философ продолжает настаивать на том, что становление предшествует ставшему, судьба – причинности, а глаз – разуму. Что структура бодрствования включает в себя все элементы и созерцательные, и рассудочные. А судьба – это не индивидуальное явление, а время придающее направление становлению культуры, которая в соответствии с ее логикой развивается, в которой открывается «мировая тоска души, ее взыскание света, взлета, завершения и осуществления своего назначения» [4, с. 273].

Таким образом, человек для О. Шпенглера имеет значение и ценность только как строитель картины мира, который не имеет собственной судьбы помимо той, которая является судьбой *его* культуры. Он вовлечен в нее, желает он того или нет. Значение и ценность отдельного человека глубоко иерархизированы и подчинены его способности созерцать и видеть гештальт становления – проникать в глубину культуры и проживать ее в соответствии с внутренней логикой ее судьбы. Человек оказывается в условиях, когда его жизнь определяется способностью интерпретировать гештальт становления и согласовывать собственное существование с этой интерпретацией.

### Список использованных источников

1. Визгин, В. П. Освальд Шпенглер и Мартин Хайдеггер / В. П. Визгин // Филос. науки. – 2015. – № 7. – С. 68–82.
2. Паўлавец, А. Д. Лёс чалавека і яго праявы / А. Д. Паўлавец // Изв. Гом. гос. ун-та имени Ф. Скорины – 2012. – № 4. – С. 178–183.
3. Хайдеггер, М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни / М. Хайдеггер // Михайлов, А. В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика / А. В. Михайлов. – СПб. : Изд. С.-Петербург. ун-та, 2006. – С. 351–390.

4. Шпенглер, О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / О. Шпенглер // Закат Европы: очерки морфологии мировой истории : в 2 т. / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1998. – Т. 1. – 663 с.

5. Biddiss, M. History as destiny: Gobineau, H. S. Chamberlain and Spengler / M. Biddiss // Transactions of the Royal Historical Society. – 1997. – Vol. 7. – P. 73–100.

6. O'Hagan, J. Faust in the Twilight: Conceptions of the West in Oswald Spengler / J. O'Hagan // Conceptualizing the West in International Relations. From Spengler to Said / J. O'Hagan. – Palgrave Macmillan, 2002. – P. 59–93.

7. Wetters, K. The Unhappy Endings of Morphology: Oswald Spengler's Demonic History / K. Wetters // Demonic History. From Goethe to the Present / K. Wetters. – Evanston, Illinois: Northwestern Univ. Press, 2014. – P. 87–110.