

Г. А. ТИМЕ

ДВА ЛИКА «РУССКОЙ ИДЕИ»

(Достоевский и Л. Толстой в «Закате Европы» О. Шпенглера)

«В основе нации лежит идея», — писал О. Шпенглер во втором томе своего знаменитого трактата «Закат Европы»,¹ увидевшего свет в 1922 году. Здесь автор развил положения первого тома, которые касались понятия *Russentum* — русской идеи, глубинной сути русского духовного феномена. Попытка его постижения стала для Шпенглера не в последнюю очередь размышлением о двух русских гениях — Толстом и Достоевском.

Именно в это время, в 1922—1923 годах, в России появились как переводы из первого тома «Заката Европы», так и первоначальные, порой достаточно противоречивые отклики на него.² В целом, однако, философская оценка «Заката Европы» оставалась достаточно высокой, хотя от внимания русских критиков Шпенглера не ускользнули ни его «национализм и империализм», связанные с волей к «мировому могуществу», ни «духовное уродство» автора, выразившееся в полном отсутствии у него «религиозного чувства».³ Несмотря на столь серьезные претензии и даже на отмеченную почти всеми критиками неоригинальность «Заката Европы» именно с точки зрения российского читателя, хорошо знакомого с идеями славянофилов, Н. Данилевского, Н. Страхова, К. Леонтьева, Вл. Соловьева о неизбежной гибели культуры Запада, душа которого постепенно «убывает»,⁴ сочинение Шпенглера было принято

¹ Der Nation liegt eine Idee zugrunde (*Spengler O. Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* : Bd 1—2. München, 1972. Bd 2. S. 761). В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома римской цифрой, страницы — арабской. При отсутствии иных указаний перевод мой. — Г. Т.

² В России начала 1920-х годов дискуссия о О. Шпенглере закономерно приняла идеологический характер. Ср. статьи А. Деборина и В. Ваганяна в журн. «Под знаменем марксизма» (1922. № 1—2); критические отклики К. Грасиса, В. Базарова и С. Боброва в журн. «Красная новь» (1922. № 2(6)). Однако в центре собственно философской полемики оказался сборник статей «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (М., 1922), авторами которых были Н. Бердяев, Я. Букшпан, Ф. Степун и С. Франк. Подробно о сборнике см.: Тиме Г. А. Гете на «закате» Европы : (О. Шпенглер и русская мысль начала 1920-х годов) // Русская литература. 1999. № 3. С. 58—71.

³ Ср.: Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и Закат Европы. С. 60, 64 и след.

⁴ Ср.: Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа : Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997. С. 44 и след. Впервые работы Зеньковского, составившие эту книгу, вышли из печати в Европе в начале 1920-х годов.

как «новое в европейской душе переживание», интересное «не как мысль, но как звук».⁵

Особенно высоко ценилась в России интуиция немецкого философа, впервые сделавшего попытку отказаться от прежнего европоцентристского «наблюдательного пункта» и, как полагал Ф. Степун, стремившегося, подобно Гете, увидеть каждое явление «из сердца самого явления».⁶ Ощущение того, что Шпенглер «по-славянски судит о России»,⁷ было настолько сильно, что даже позволило Б. Вышеславцеву, приверженцу православной идеи об уме, «погруженном в сердце», заключить: «Основная идея Шпенглера есть центральная мысль и глубочайшее переживание русской философии».⁸ Более того, пытаясь найти определение «русской стихии» с ее удивительной духовной напряженностью, «глухо кипящей под порогом сознания», Вышеславцев обратился к шпенглеровскому понятию *Russentum*, противопоставляя его немецкому *Deutschtum*, где «все рефлексивно, аналитично, рационально».⁹

То, что Шпенглер достаточно глубоко владел «русской темой» до сегодняшнего дня представляет собой загадку. Известен интерес философа к русскому языку, который он пытался изучить еще в студенческие годы, а также стремление читать в оригинале произведения Достоевского, Л. Толстого, И. Тургенева. Сведения об этом, а также об общении Шпенглера с русскими студентами содержатся в его переписке 1915 года.¹⁰ Живое общение вполне могло служить для немецкого мыслителя ценным источником информации, однако весьма сомнительно, например, что уже в 1911 году, ко времени начала работы над первым томом «Заката Европы», концепцию которого многие оппоненты считали плагиатом теории «биологических циклов» Н. Данилевского, изложенной в его известной книге «Россия и Европа» (1869), Шпенглер сам мог прочесть это произведение в оригинале.¹¹ Оно было напеча-

⁵ Степун Ф. А. Освальд Шпенглер и Закат Европы // Освальд Шпенглер и Закат Европы. С. 30.

⁶ Там же. С. 28—29.

⁷ Букипан Я. М. Непреодоленный рационализм // Освальд Шпенглер и Закат Европы. С. 90.

⁸ Вышеславцев Б. П. Закат Европы: (Об Освальде Шпенглере) // Феникс. М., 1922. Кн. 1. С. 117.

⁹ Вышеславцев Б. П. Русская стихия у Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 67, 84.

¹⁰ См.: *Spengler O. Briefe 1913—1936. München, 1963. S. 37—38, 41, 42, 45, 55*, а также: *Kraus H. Ch. «Untergang des Abendlandes»: Russland im Geschichtsdenken Oswald Spenglers // Deutschland und die Russische Revolution. 1917—1924 / Hrg. von G. Koenen, L. Kopelev. (West-östliche Spiegelungen. Reihe A. B. 5). München, 1998. S. 278ff.*

¹¹ К тому же «биологическая» концепция мировой истории была изложена еще раньше немцем Г. Риккертом (ср. его книгу: *Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung, 1857*), которого также обычно называли среди предшественников Шпенглера.

тано в немецком переводе лишь в 1920 году,¹² т. е. спустя два года после выхода первого тома «Заката Европы», а немецкий двухтомник, содержащий работы К. Аксакова, А. Хомякова, К. Леонтьева, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Бердяева и многих других, появился только через пять лет.¹³

Начало XX в., особенно время после Первой мировой войны, — период необыкновенно острого и глубокого интереса Германии к России, к ее духовному наследию. Русская тема — одна из наиболее популярных в немецкой периодике, где регулярно появлялись и переводные статьи. Их авторами были Д. Мережковский, Вяч. Иванов, Л. Шестов и многие другие именитые и менее известные литераторы российского происхождения. После 1922 года к ним особенно активно присоединились пассажиры «философского парохода», высланные из России по идеологическим причинам. Среди них оказались и первые русские критики Шпенглера — философы Н. Бердяев, Б. Вышеславцев, Ф. Степун, С. Франк, язвительно названные Лениным «российскими шпенглерятами» вследствие их философской лояльности к идеям автора «Заката Европы».¹⁴

На рубеже 1920-х годов в Германии необычайно усилился интерес к Достоевскому: вышли новые собрания его сочинений, а объем немецкой критической литературы о нем в значительной мере превзошел все, написанное за это время на Родине писателя.¹⁵ Глубокое проникновение в немецкое сознание «русского духа» — именно через феномен Достоевского — с особой остротой отметил Г. Гессе в книге «Взгляд в хаос» (1921). В нее вошло и философское эссе 1919 года «Братья Карамазовы, или Закат Европы», где явление европейского заката связывалось в первую очередь с проникновением в души европейцев русского хаоса. Послевоенная разлаженность духовной и материальной жизни, возникавшая потребность в новой национальной самоидентификации — все это сближало немецкое мироощущение того периода с вечными русскими вопросами. «Мы народ, ввергнутый в хаос (...) национальный дух в состоянии такой напряженности, какая давно уже была ему неведома, — писал Т. Манн в статье 1924 года «Об учении Шпенглера», — С начала войны в Германии много размышляют, много спорят, спорят почти также бесконечно, как это свойственно русским».¹⁶

Небывалое прежде взаимопроникновение русского и немецкого духовных пластов безусловно было связано с Первой мировой войной, обнажившей самые глубокие не только реальные, но и

¹² *Danilewskij N.* Russland und Europa. Stuttgart, 1920.

¹³ *Das östliche Christentum.* München, 1924, 1925. Bd 1, 2.

¹⁴ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1964. Т. 45. С. 176.

¹⁵ См.: *Kampmann Th.* Dostojewski in Deutschland. Münster in Westfalen, 1931; (Universität-Archiv. Literarische Abteilung. В. 10); ср.: *Франк С. Л.* Вера Достоевского // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 353—354.

¹⁶ *Манн Т.* Об учении Шпенглера // Манн Т. Собр. соч. М., 1960. Т. 9. С. 610—611.

метафизические вопросы бытия. Это очень скоро почувствовали и в России. Еще в 1915 году, когда Шпенглер работал над первым томом «Заката Европы», В. Эрн, автор известной книги «Борьба за Логос» (1911), опубликовал произведение с характерным названием: «Время славянофильствует: Война, Германия, Европа и Россия», где обозначил славянофильство в качестве духа самой «внезапно заговорившей жизни». По мнению Эрна, «старая антитеза *Россия и Европа* вдребезги разбивалась настоящей войной».¹⁷ Война со стороны русских говорит сегодня «языком панславизма», т. е. языком Достоевского, — писал немецкий «оппонент» В. Эрн Э. Хофлих в 1916 году, добавляя, однако, что «духу Азии», вчерашнему панславизму, угрожает отнюдь не Европа, но именно Россия — *еще* не Европа, но уже и не Азия.¹⁸

Для «интуитивиста» Шпенглера, который, по мнению его российских критиков, «славянофильствовал», когда писал о феномене *Russentum*, сама атмосфера духовной жизни Германии могла значить, пожалуй, гораздо больше, нежели подробное и систематическое изучение работ на русскую тему. Некоторые довольно близкие совпадения его выводов с суждениями российских мыслителей скорее всего не следствие заимствований, но обращение к идеям, которые буквально витали в воздухе и вместе с тем нередко обсуждались и дискутировались в немецкой печати. Однако подобную духовную близость между Россией и Германией Шпенглер явно считал временным явлением. Основой его умозаключений, напротив, становилось бинарное понимание мира, где Восток противопоставлялся Западу, а Россия — Европе.

Склонность Шпенглера к построению «бинарных оппозиций» несомненно свидетельствовала о его тяготении к романтическому типу мышления.¹⁹ Бинарным мироощущением отличалась и натурфилософия учителя немецких романтиков Я. Бёме, во многом повлиявшего в свою очередь на мировоззрение самого Гете. А ведь, по мнению автора «Заката Европы», «вся философия» его книги была предвосхищена и выражена в изречении Гете, который в одном из разговоров с И. П. Эккерманом 1829 года противопоставил Божественное начало как живое, *становящееся*, разумное — началу мертвому, *ставшему*, рассудочному (I, 68—69). Именно из

¹⁷ Эрн В. Ф. *Время славянофильствует: Война, Германия, Европа и Россия* // Эрн В. Ф. Соч. М., 1991. С. 372.

¹⁸ Hoeflich E. Dostojewski, die Persönlichkeit und das Heute // März. 1916. Jg. 10. Bd 4. S. 35ff.

¹⁹ Ср.: Милогина Е. Г. Своеобразие романтического дуализма // Романтизм: грани и судьбы. М., 1998. Ч. 1. С. 26, 27 и след. Здесь важно также отметить, что Ф. Степун увязывал принципы романтического мировоззрения со взглядами славянофилов (см.: Степун Ф. А. Немецкий романтизм и русское славянофильство // Русская мысль. 1910. № 3. С. 65—91), а Н. Бердяев подчеркивал особую роль эпохи в «поляризации человеческой природы», когда «все двоится для человека» (Бердяев Н. А. *Мирозерцание Достоевского* // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 2. С. 40).

этого положения Шпенглер не только вывел впоследствии свой знаменитый тезис об антиномии культуры и цивилизации как «живого тела душевности и его мумии» (I, 450), но и противопоставил Гете-философа — Канту, причем в том смысле, в каком Платон обычно противопоставлялся Аристотелю. Напомним, что Платон не различал Божественное и тварное бытие, связывая последнее с интуицией тела, и чувственный мир считал миром становления.

Это противопоставление приблизило Шпенглера к самой сути различия между русским, византийско-православным и западноевропейским, по преимуществу протестантским, мироощущениями. Но заимствовав у Гете метод, автор «Заката Европы» взял свою «главную тему» у Ницше, а это была тема декаданса и предчувствия гибели. «Того, что дано Гете, хочет Шпенглер», — писал Ф. Степун, подчеркивая отсутствие у последнего пантеистического ощущения цельности и гармонии мира, свойственного немецкому гению.²⁰ Бинарное мироощущение Шпенглера, обусловившее противопоставление России и Европы, вольно или невольно приводило его к логическому признанию за Россией будущего: если Европа, ее фаустовская культура, превращаясь в цивилизацию, уходила в прошлое, то Россия, с ее первозданным «хаосом перводушевности» являла собой возможность рождения новой культуры, условно названной автором *русско-сибирской*.

Вместе с тем первозданный хаос, в котором смешивалось добро и зло, хаос, с которым Г. Гессе связывал всепроникающую стихию Достоевского и видел в этом истинный закат Европы, отражал и «глубинную онтологическую значительность» человеческого существа как такового. В немецком сознании эта мысль не могла не соприкоснуться с романтическим мистицизмом Бёме, писавшем о первозданности человеческой личности, ее стихии, более древней, нежели любые нравственные категории.²¹ Но, по мнению Шпенглера, моральный «дуализм» — внутренняя душевная борьба между добром и злом — сохранилась только у русских: ее не было ни в античности, ни в фаустовскую эпоху. «Западный дух, если влюбится в стихийность, непременно станет *по ту сторону добра и зла*», — остро подметил Б. Вышеславцев, размышляя о Достоевском и Ницше.²²

В испытании человеческого духа внутренним беспокойством, связанным со «свободой иррациональности», через которую, как писал С. Франк, человек приходит к действительному «осуществлению самого себя (...) во всей иррациональности и бессмысленности»,²³ Шпенглер видел необузданность и бесцельность русской воли. По его

²⁰ Степун Ф. А. Освальд Шпенглер и Закат Европы. С. 28—29.

²¹ См. об этом: Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 39; Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма : (К 50-летию дня смерти Достоевского) // Русские эмигранты о Достоевском. С. 201.

²² Вышеславцев Б. П. Русская стихия у Достоевского. С. 81.

²³ Франк С. Л. Легенда о Великом инквизиторе // Франк С. Л. Русское мировоззрение. С. 370.

мнению, *воля* в отличие от европейской *свободы*, являясь свободой не для чего-либо, а *от* всяких ограничений, означала, в первую очередь, отказ от деяния — главного фаустовского стремления (II, 921).

Таким образом, шпенглеровское понятие *Russentum* существовало по преимуществу в качестве своего рода противовеса фаустовскому феномену, призванному символизировать собирательный тип европейской и в первую очередь немецкой культуры. По Шпенглеру, они противоположны как вертикаль и горизонталь: «равнинное братство» русских в «вертикальное восхождение» фаустовского Я; взгляд, направленный в пространство, к горизонту и устремленный вверх, к звездам; объемные круглые купола православных церквей и высокие острые шпили католических соборов. Этот образный ряд был скорее благоприобретен, нежели изобретен Шпенглером, но в то же время он относился к достаточно распространенным сравнениям в области русско-немецкого философского «диалога» начала 1920-х годов. В 1922 году в Германии вышел второй том «Заката Европы»; в 1923 году в Праге была издана книга Н. Бердяева «Миросозерцание Достоевского» (ее немецкий перевод появился в Мюнхене в 1925 году), где, в частности, шла речь и о «равнинности» русской души, об отсутствии у нее «пафоса горного восхождения».²⁴

Стремясь вслед за Гете рассматривать каждое явление «из сердца самого явления», Шпенглер конечно не мог воспринимать феномен *Russentum* только со «славянофильских» позиций; от его внимания не ускользнули и западнические тенденции русского мировоззрения. С достаточной прозорливостью автор «Заката Европы» писал о тяготении русской души к Европе и вместе с тем о глубинном «инстинкте» ее отторжения. Тенденция к построению «бинарных оппозиций» коснулась и самого шпенглеровского понятия *Russentum*, обусловив его амбивалентность, хотя исконно русским свойством философ все-таки считал «апокалиптическую» ненависть ко всему, что не есть Россия. Эту мысль, со ссылкой на Шпенглера, развивал позднее Н. Бердяев в своей известной книге «Русская идея» (1946), где именно апокалиптический бунт русских умов против античности объявлялся причиной преобладания в России гуманности, а не европейского гуманизма.

Амбивалентность шпенглеровского понятия русской идеи проявилась в антитезе «*святая*» Москва—«*сатана*» Петербург, по своей видимости, усвоенной немецким мыслителем из популярных дискуссий о роли петровских реформ в России. Об этом, в частности, много писал хорошо известный в Германии Д. Мережковский, по мнению которого «медный истукан» не только поднял Россию «на дыбы», но и «судорожным усилием, с вывихом суставов и треском костей» повернул ее лицом к Европе.²⁵ Это «лицо» России,

²⁴ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 106, 111.

²⁵ Мережковский Д. С. Восток и Запад // Мережковский Д. С. Было и будет. Дневник. 1910—1914 гг. Пг., 1915. С. 301.

в восприятии Шпенглера, «двоилось», распалось на два лика: исконно русского Достоевского и западника Толстого.

Сама попытка противопоставить двух русских гениев не была оригинальной. Еще в 1900 году в философском эссе «Лев Толстой и Достоевский» тот же Д. Мережковский развел их как тайновидцев плоти и духа, подчеркнув при этом, что ни один из них не является собой «лица русского народа», который «до сей поры не нашел еще лица своего».²⁶ Эссе Мережковского было переведено на немецкий язык и во время Первой мировой войны было известно в Германии.²⁷

Характерно, однако, что пафосом Шпенглера стало не противоречие между духом и плотью, что было бы наиболее естественно для размышлений христианина-католика или протестанта, но содержащиеся в русском феномене единство и противоположность России и Запада. Кроме того, поиск русским народом своего «лица» не мог не импонировать автору «Заката Европы»: ведь как раз развивающееся, становящееся, а не уже ставшее, являлось для него залогом рождения новой культуры, которой принадлежало будущее. «Толстой — это прошлая, Достоевский — грядущая Россия», — писал Шпенглер (II, 792).

Обращенность Толстого к «прошлому» отмечал в 1923 году и Н. Бердяев, что не в последнюю очередь также было связано с его ощущением *сумерек Европы*, с «предсмертными мыслями Фауста».²⁸ «Достоевский был глашатаем совершающейся революции духа, он весь в огненной динамике духа, весь обращен к грядущему. (...) Толстой никогда не был революционером духа, он — художник статический — устоявшегося быта, обращенный к прошлому, а не к будущему, в нем нет ничего пророческого. (...) Достоевский пребывает в духовном и оттуда все узнает. Толстой пребывает в душевно-телесном и поэтому не может (...) предвидеть последствий революционного процесса», — писал русский философ.²⁹ Весьма любопытное дополнение к этой теме можно найти у Вяч. Иванова, который видел в западничестве Толстого более англосакские или даже американские, нежели европейские тенденции, считая, что русскому гению требовалась «чистая почва», без традиций и пут прошлого.³⁰

²⁶ Мережковский Д. С. Лев Толстой и Достоевский. Ч. 1—2 // Мир искусства. 1900. С. 81.

²⁷ Ср., например, дневниковые записи Г. Гауптмана: *Hauptmann G.* 1) *Tagebücher 1906 bis 1913 (Mit dem Reisebuch Griechenland—Turkei 1907)* / Hrg. von P. Sprengel. Frankfurt a/M.; Berlin, 1994. S. 355; 2) *Tagebücher 1914 bis 1918* / Hrg. von P. Sprengel. Berlin, 1997. S. 200. Характерно, что Вяч. Иванов, который в статье «Лев Толстой и культура» (немецкий «Логос», 1911) противопоставил Толстого и Достоевского как антиподов, нашел гораздо меньше сочувствия у немецких читателей, нежели писавший о двух русских «тайновидцах» Мережковский (см. об этом: *Лики культуры*: Альманах. М., 1995. Т. 1. С. 275).

²⁸ Имеются в виду статьи Н. Бердяева «Конец Европы» (1918) и «Предсмертные мысли Фауста» (1922).

²⁹ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 36—37.

³⁰ Иванов Вяч. О Льве Толстом // Иванов Вяч. Борозды и межи. М., 1916. С. 83.

По Шпенглеру, в личности Толстого с особой силой проявилась борьба русского сознания со своей кровной связью с Западом; неудачные попытки оборвать эту ненавистную связь якобы обуславливали ненависть к себе самому. Увидев в Толстом в первую очередь социалиста и революционера, даже «отца большевизма» (II, 792), Шпенглер противопоставил ему «святого» Достоевского, для которого, по его мнению, не существовало различия между консервативным и революционным, ибо и то, и другое оставалось чуждым — западным (II, 793).

Следует отметить, что в немецкой периодике начала 1920-х годов мнения на этот счет высказывались самые противоречивые: не только Толстой, но именно Достоевский рассматривался как «борец против европейской души в русском теле» и одновременно предвестник «христианского коммунизма». Весьма часто Достоевский оказывался в немецком восприятии «католиком» — человеком, по-своему борющимся с хаосом и призывавшим жить «по правилам».³¹ Так или иначе, но, по словам известного немецкого знатока и биографа Достоевского К. Нотцеля, которого не мог не знать Шпенглер, Толстой и Достоевский, оба, являясь «толкователями» (Deuter) русской души, существенно «дополняли друг друга».³²

Однако автором «Заката Европы» только стихия Достоевского ощущалась как исконно русская стихия. По Шпенглеру, каждый истинно русский человек — это Достоевский, даже если его не читал, тем более если вовсе не умеет читать (II, 794). Он живет в ином — метафизическом измерении, в предвосхищении нового христианства, незнакомого фаустовской душе, ему чужды материальные и социальные интересы, потому что истоки исконного, прарусского феномена (Urrusse) — в том времени, когда не существовало денег, а были лишь блага жизни (Güter) — безотносительно к экономике (II, 1181—1182).

Называя Достоевского «апостолом прахристианства» (Urchristentum — II, 793), Шпенглер, подобно Гессе, вольно или невольно подчеркнул стихийный, на грани языческого, характер его веры, кстати связанной у Гессе опять-таки с почитанием двуликого божества — демиурга, воплощавшего одновременно и добро, и зло. Но если стихия Достоевского оставалась в первую очередь и по преимуществу духовной, то стихия Толстого оказывалась непредсказуемой стихией самой природы — буйством материи и плоти. Здесь немецкая мысль снова соприкоснулась с противопоставлением двух русских гениев как «тайновидцев» духа и плоти.

³¹ Ср., например: *Bahr H.* Der russische Christ // *Hochland*. 1920/21. Jg. 18. S. 461ff; *Frisch Ef.* Dostojewskij: Einige Bemerkungen aus Anlass seines hundertsten Geburtstags // *Der neue Merkur*. Monatshefte. 1921/22. Jg. 5. S. 452; *Schikele R.* Was ist Dostojewskij // *Genius*. 1921. Bd 3. S. 294 u. a.

³² *Noetzel K.* Tolstoi und Dostojewsky als Deuter ihres Volkes // *Vivos voco*. 1921/22. Jg. 2. Hf. 3. S. 208.

Т. Манн в своей известной статье 1922 года «Гете и Толстой : Фрагменты к проблеме гуманизма», прямо следуя мысли Мережковского, подчеркнул в Толстом как «священный анимализм жизни», так и его «неуклюжие попытки (...) самоодухотвориться».³³ При этом характерно, что Т. Манн в отличие от Шпенглера считал Толстого выразителем «антипетровских, кондово-русских, враждебных цивилизации идей».³⁴ В 1928 году С. Франк в статье «Толстой и большевизм», напротив, изобразил писателя в первую очередь как социального реформатора, хотя и не принимавшего ни «абсолютного» материализма, ни религиозности. Но вслед за Шпенглером Франк увидел в Толстом «апостола большевизма» в том смысле, что его «деспотический дух» желал силой принудить человечество к братской любви.³⁵

Столь разноречивые, часто противоречившие друг другу суждения о Толстом как в немецком, так и в русском восприятии его феномена, возможно, более отвечали его действительной, поистине непостижимой сложности, нежели последовательная верность «бинарной оппозиции» Толстой—Достоевский в «Закате Европы» Шпенглера. Впрочем, такому подходу не был чужд и Мережковский, эссе которого «Лев Толстой и Достоевский» к этому времени стало почти «классическим» по известности и силе влияния в России и даже в Германии.

Тонкая интуиция Шпенглера все-таки обеспечивала глубинное соприкосновение его построений с самыми разными точками зрения, хотя уже на ином, «символическом» уровне. Защищая автора «Заката Европы» от обвинений в дилетантизме и субъективности, Ф. Степун писал: «...для Шпенглера нет фактов без связи с новым внутренним опытом (...). Это новое шпенглеровское расположение не субъективно, но только *персоналистично*. Это значит, что объективность этого расположения (...) все-таки гарантирована духовною подлинностью внутреннего опыта Шпенглера. Это значит, что (...) научные неверности шпенглеровской концепции должны быть понятны и оправданы в ней как гностически точные символы».³⁶

Действительно, феномены Толстого и Достоевского становились в «Закате Европы» своего рода «гностически точными символами» двух «лик» русской идеи. Именно подчиняясь логике символа, Шпенглер в отличие от Т. Манна не увидел в Толстом проявления «реакционной медвежьей силы»,³⁷ но настаивал на его исключительном западничестве, революционности и социальной ангажированности. Даже толстовский Христос, по Шпенглеру, «не-

³³ Манн Т. Гете и Толстой : Фрагменты к проблеме гуманизма // Манн Т. Т. 9. С. 514, 518.

³⁴ Там же. С. 563.

³⁵ Франк С. Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С. Л. Русское мировоззрение. С. 464.

³⁶ Степун Ф. А. Освальд Шпенглер и Закат Европы. С. 32.

³⁷ Манн Т. Гете и Толстой : Фрагменты к проблеме гуманизма. С. 561.

доразумение»: говоря *Христос*, Толстой якобы подразумевал *Маркса*, ибо искал социальной справедливости на земле, как это обычно свойственно здравомыслящему европейцу (II, 794, 823).

По той же логике символа, «великий крестьянин»³⁸ Толстой оказывается у Шпенглера, горожанином, а петербургский писатель Достоевский, как носитель исконно русского народного духа, наоборот — крестьянином (II, 791—792); ибо индивидуализм Толстого, его «западная» абсолютизация собственного *Я* противостояла, по Шпенглеру, русским понятиям крестьянской общины и соборности в произведениях Достоевского. Если Нехлюдов, герой толстовского романа «Воскресение», любовно, как за ногтями, ухаживает за своим нравственным *Я*, то Раскольников из «Преступления и наказания» обретает себя только в соприкосновении с *Мы* (I, 395).

После революции 1917 года шпенглеровская мысль о фаустовском духе индивидуализма, который якобы растворялся в стихии Достоевского, в ее «братской множественности» (*Brüdermenge* — I, 446), легко приобретала в восприятии современников политический смысл: если русский большевизм отрицает братство во Христе, ему придется довольствоваться братством во имя антихриста.³⁹

Шпенглер не видел противоречия в том, что Толстой, который персонифицировал в «Закате Европы» прошлую, уходящую Россию, представал одновременно в качестве западника, революционера и реформатора-социалиста. Ведь Европу, Запад в целом, его ценности, включая и социалистические идеи общественной справедливости, философ считал обреченными на гибель. Именно в абсолютном, органическом неприятии западных категорий, а не в попытках их критики и реформирования Шпенглер видел залог появления «света с Востока».

Немецкий философ как будто не замечал противоречивого отношения Достоевского к Европе; по всей видимости, для него было наиболее существенно, что русский писатель ассоциировал Европу с кладбищем, где лежат *дорогие покойники*. Отчаяние и апокалиптические настроения Достоевского, по Шпенглеру, не препятствовали уверенности в будущем: Достоевский, в его восприятии, уже теперь сопричастен новому «религиозному творению» (*religiöse Schöpfung* — II, 793). Вспомним, однако, что, противопоставляя русскую волю европейской свободе, Шпенглер особо подчеркивал: воля является свободой не для, а от всяких ограничений и обязательств, в частности от личного, «фаустовского» деяния (*Tat* — II, 921).

Тема личного поступка, *деяния* в восприятии русской мысли начала XX в., как правило, ассоциировалась с именем Гете. Именно в гетевском «Фаусте» прозвучала мысль если не о святости, то, во

³⁸ Франк С. Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С. Л. Русское мировоззрение. С. 474.

³⁹ Ср.: *Frisch Ef. Tolstoi-Legende* (zu Tolstois hundertsten Geburtstag) // *Die neue Rundschau*. 1928. Jg. 34. Bd 2. S. 285.

всяком случае, о праве на спасение души человека, который «вечно трудится, стремясь». «А мы, не трудящиеся, не стремящиеся, чем спасемся? Праздностью, неделанием, обломовщиной?» — вопрошал в 1915 году Д. Мережковский и добавлял: «Бездельники — безбожники, сколько бы ни говорили о Боге. Вот страшный и спасительный урок, который дает нам Гете».⁴⁰

И все-таки «деяния» Фауста второй части гетевской трагедии, героя цивилизации, воспринимались русскими читателями «Заката Европы», как правило, с заметным разочарованием: работа Фауста-«канализатора» по осушению болот ассоциировалась с умиранием, с вырождением истинно фаустовского духовного начала, с потерей его высокого творческого предназначения. И это соответствовало не только традиции русской мысли в ее отрицании «эгалитарного прогресса» и «серого рабочего человека» как «орудия всемирного разложения» (К. Леонтьев), но и непосредственно гетевскому изображению старого ослепшего Фауста, принимавшего стук лопат, рывших ему могилу, за шум великой стройки. Это отвечало самому духу книги Шпенглера, противопоставившего культуру и цивилизацию, в частности, как высокое деяние (Tat) и работу (Arbeit) (I, 454).

Внутреннее безразличие, свойственное, по Шпенглеру, добро-совестному, но не вдохновленному высокой целью исполнению работы, он связал с «моралью здравого смысла», которую назвал «плебейской» (Plebejermoral {...} des 'gesunden Menschenverstandes' — там же). Понятие «плебейской» морали, ассоциировавшейся более с «прописями», нежели с трудным духовным процессом рождения нравственного чувства, с моралью трагической (I, 541), вольно или невольно возвращало Шпенглера к Достоевскому, к его пониманию *золотой посредственности* — качеству, необходимому для существования в «муравейнике» общества здравого смысла.

Восприятие Шпенглером Толстого как революционера сближало его с толкованием Гете в послереволюционной России. Именно в образе гетевского Фауста оно высветило не только мыслителя, но и революционера-социалиста. Уже в 1918 году в пьесе А. Луначарского «Фауст и город» был создан образ Фауста-вождя, призванного народом к неограниченной власти в знак преклонения перед его мудростью и способностью к великим деяниям. В то же время русская религиозная мысль отождествляла неприятие «фаустовского» рационализма и деяния, «сросшихся» с цивилизацией, с борьбой за Россию как за Логос. «Культура поглощается прогрессом материальной цивилизации», — писал В. Эрн в книге «Борьба за Логос», характеризуя цивилизацию в качестве *законного и необходимого детища рационализма*.⁴¹

⁴⁰ Мережковский Д. С. Гете // Мережковский Д. С. Было и будет. Дневник. 1910—1914 гг. С. 67—68.

⁴¹ Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В. Ф. Соч. С. 80.

Нельзя не заметить, что русское противопоставление «фаустовского» разума и деяния Логосу соответствовало шпенглеровской оппозиции Толстой—Достоевский и далее, в целом — противостоянию цивилизации и культуры. Однако для русских мыслителей автор «Заката Европы» все-таки оставался рационалистом, хотя и рационалистом-романтиком, не очень охотно подчинявшимся законам здравого смысла. В этом отношении характерно само название статьи Я. Букшпана о «Закате Европы» — «Непреодоленный рационализм».

С понятием цивилизации, *ставшего*, лишившегося живой жизни души, у Шпенглера ассоциировались «застывшие» законы, формулы и числа. «Застывшие формы отрицают жизнь. (...) Числа убивают», — утверждал он (I, 94). Именно здесь Букшпан почувствовал не только противоречивость личности немецкого философа, но и ту «смирненную» гордыню разума, которая провоцирует, говоря словами Достоевского, возникновение «подпольного сознания». «Шпенглер признает примат жизни над разумом, утверждает как бы смирение человеческого разума, но это смирение из тех, которые паче гордости, — писал Букшпан. — Оно полно величайшего самоутверждения».⁴² Далее, ссылаясь на известную книгу Г. К. Честертона «Ортодоксия» (1908), русский философ акцентировал внимание на «извращенном» характере смирения в современном человеке — «слишком умственно гордом, чтобы верить в таблицу умножения».⁴³ В восприятии Букшпана, сам Шпенглер представал в качестве носителя своего рода «подпольного сознания».

Ассоциация с героем Достоевского может показаться вполне убедительной, если вспомнить о поистине символической роли «мертвой» цифровой формулы «дважды два четыре» в русском осмыслении рациональных теорий. В «Записках из подполья» Достоевский как раз связал формулу «дважды два четыре» с определением прогресса, понимаемого в качестве рационально поставленной цели развития человечества: «...может быть, что вся-то цель на земле, к которой человек стремится, только и заключается в одной этой непрерывности процесса достижения, иначе сказать — самой жизни, а не собственно в цели, которая, разумеется, должна быть не что иное, как дважды два четыре, то есть формула, а ведь дважды два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти», — рассуждал «подпольный» герой Достоевского (5, 118—119).

Шпенглер, изрекший: «Цифры убивают» — словно еще раз продемонстрировал верность гетевскому методу — попал в «сердце самого явления», в данном случае — русского феномена «подпольного» сознания. В своем противопоставлении русского феномена и Гете — мертвенности рациональных формул бытия Шпенглер не был одинок в Германии. Г. Гессе, автор статьи «Братья Карамазовы,

⁴² Букшпан Я. М. Непреодоленный рационализм. С. 94.

⁴³ Там же. С. 95.

или Закат Европы», опубликовал в 1922 году философский рассказ «Внутри и снаружи», эпиграфом к которому взял слова из гетевского стихотворения «Epirrhema»: «Nichts ist drinnen, nichts ist draussen; / Denn was innen, das ist aussen» («Ничего нет внутри, ничего нет снаружи; / ибо, что внутри — то и снаружи»),⁴⁴ где Гете утверждал возможность проникновения в тайны природы только при условии постижения ее во всей целостности многообразия. Характерно, что тот же самый эпиграф предшествовал статье Гессе о «Братьях Карамазовых» как о «закате» Европы.

Именно через пантеизм Гете, которого Шпенглер интуитивно связал с Платоном и Логосом, в немецком сознании намечалась связь русского феномена с западным феноменом «философии жизни», опирающейся на переживание и интуицию — непеременимые составляющие русского оригинального мышления.⁴⁵ Один из немецких представителей «философии жизни» Г. Зиммель как раз писал о том, что изначальная раздвоенность человеческой природы, закрепленная христианством, преодолевается только в умении переживать жизнь в ее целостности, но этот дар дается лишь гениям, каковым и являлся Гете.⁴⁶

В своем эссе «Внутри и снаружи» Г. Гессе вывел двух героев: ученого Фридриха, считавшего, что в постижении мира человек должен исходить из истины «дважды два четыре», и его друга Эрвина, девизом которого было изречение Гете «что внутри, то и снаружи». Разумный и упорядоченный мир, зиждящийся на формуле «дважды два четыре», магически рушится при одном появлении уродливого изображения двуликого божка, имя которого при обратном прочтении напоминает слово Russland — Россия. Согласно Гессе, человек (а в данном случае речь идет в первую очередь конечно о европейце!) может и должен перестать бояться внешнего и внутреннего хаоса, ибо «везде Бог, и все — природа».⁴⁷

Но в любой, и особенно в немецкой интерпретации, феномен *Russentum* неизбежно сохранял две особенности: двуликость и стихию хаоса. И если с Достоевским ассоциировался некий доисторический хаос духа, то с Толстым — «священный анимализм» — доисторический хаос плоти. Если «немецкая идея» была сформулирована Т. Манном как идея «середины»,⁴⁸ то русскую, исходя из всего сказанного, можно охарактеризовать как воплощение безграничности. Но тогда названные свойства «русской идеи» начинали противоречить друг другу. Ведь ее «лики», которых к тому же

⁴⁴ Goethe J. W. Sämtliche Werke. Zürich, 1977. Bd 1. S. 519.

⁴⁵ Ср.: Франк С. Л. Русское мировоззрение // Франк С. Л. Русское мировоззрение. С. 163. Далее, размышляя о близких «родственных» отношениях русского и немецкого духа в религиозно-мистической сфере, Франк выстроил следующую цепочку имен: Экхард—Бёме—Шеллинг и Гегель—Шиллер—Гете (С. 195).

⁴⁶ Зиммель Г. Истина и личность (о Гете) // Лики культуры. Т. 1. С. 193.

⁴⁷ Hesse H. Innen und Aussen // Vivos voco. 1922. Jg. 2. Hf. 9. S. 507.

⁴⁸ Манн Т. Любек как форма духовной жизни // Манн Т. Т. 9. С. 90.

виделось всего два, неизбежно должны были бы умерить эту безграничность и придать хаосу некое подобие формы.

Само тяготение к оформлению, к форме — явление, несомненно более характерное для западного, нежели для русского мироощущения. Попытки немецких мыслителей разглядеть в русском хаосе черты двух гениальных ликов имели не только символический смысл, как об этом уже говорилось, но и отражали стремление мифологизировать сам феномен *Russentum*, которое, по сути дела, являлось первым шагом на пути к его рациональному постижению. Это отвечало глубинной потребности немецкого духа, названной Н. Бердяевым в его книге 1918 года «Судьба России» «религией германизма». «Германец охотно признает, что в основе бытия лежит не разум, а бессознательное (...). Но через германца это бессознательное приходит в сознание, безумное бытие упраздняется и возникает бытие сознательное, бытие разумное», — писал русский мыслитель, добавляя, что признание хаотического в «изначальном» сменяется при этом «требованием, чтобы все было организовано, дисциплинировано, оформлено, рационализировано».⁴⁹

В качестве стремления к рациональному осмыслению и «оформлению» русского феномена, «религия германизма» несомненно присутствовала в «Закате Европы», хотя произведение Шпенглера можно было отвергнуть или принять только в целом, т. е. в качестве мифа, ибо частная и конкретная критика нарушала его стройность, а то и норовила разрушить конструкцию в целом. По меткому замечанию Ф. Степуна, «гениальность» Шпенглера была «жива» именно «противоречиями его мысли».⁵⁰

Однако, являясь в восприятии современников одновременно и «славянофилом», и «интуитивистом» (интуитивистом — не только отвечая традиции русской мысли, но и согласно западному феномену «философии жизни»), Шпенглер и его «Закат Европы» словно оказались своего рода точкой соприкосновения между Россией и Европой и одновременно стали предметом дискуссии и даже противостояния. Если русским критикам Шпенглера мешал его не до конца преодоленный рационализм, то немецкая мысль нередко ощущала в нем «рenegата» европейской духовности, попытку «стать на сторону природы» против человеческого духа, что, по мнению Т. Манна, было прощительно только гению Гете.⁵¹

В познании феномена *Russentum* — «русской идеи» — Шпенглер остановился на уровне мифа, но все-таки не мог полностью отказаться от потребности в логическом примирении противоречий, от стремления к цельности. Здесь он соприкасался не только с традицией немецкого романтизма, пантеизмом Гете и гегелевской

⁴⁹ Бердяев Н. А. Религия германизма // Бердяев Н. А. Судьба России : Опыт психологии войны и национальности. М., 1918. С. 169—170.

⁵⁰ Степун Ф. А. Освальд Шпенглер и Закат Европы. С. 16.

⁵¹ Манн Т. Об учении Шпенглера. С. 619.

феноменологией духа, но не противоречил и православной идее всеединства. Даже противопоставив Толстого и Достоевского как прошлую и будущую Россию, автор «Заката Европы» сразу заметил: «Начало и конец смыкаются» (Anfang und Ende stossen sich zusammen — II, 793).

Интуитивный и противоречивый, более художественный, нежели логический характер его построений, способность к переживанию мысли, соприкосновение с феноменом «подпольного сознания», противопоставляющего общим рациональным законам непредсказуемость конкретной, живой жизни, — все это нашло отклик в русской религиозной философии как совершенно «новое в европейской душе переживание». Более мифологическая, нежели логическая правота Шпенглера нашла и своеобразное историческое подтверждение.

Самый пик полемики о Шпенглере пришелся в России на самое начало 1920-х годов — время новой мировоззренческой и культурной самоидентификации России. Российские «шпенглеристы» — на деле представители русской, связанной с православием литературно-философской традиции (Н. Бердяев, Б. Вышеславцев, Ф. Степун, С. Франк и др.), — философы, получившие европейское образование и признанные в Европе, но воспринимавшиеся в постреволюционной стране в качестве «запоздалых славянофилов» и «образованных мещан»,⁵² превратились в мишень идеологической полемики вокруг Шпенглера. Труд Шпенглера, который, с одной стороны, сфокусировал в себе многие противоречия русского мировоззрения, связанные с издавна противоречивым отношением к Западу, а с другой — обнаружил качества, близкие русскому философствованию и ментальности, закономерно явился как мощным поводом, так и своего рода фактом этой полемики. Ведь закат Европы в культурном отношении был, говоря словами О. Мандельштама, тайной, «традиционно-русской» мечтой.⁵³

Спор о Шпенглере, а по сути дела о «русской идее», который вели между собой российские религиозные философы и революционные идеологи, закончился, как известно, отправлением за границу «философского парохода» с инакомыслящими. И в самом этом споре наглядно проявилось как противостояние, так и неразрывное единство двух обозначенных автором «Заката Европы» символических явлений русского духа: «святости» и большевизма, за которыми виделись Шпенглеру лики русских гениев — Достоевского и Толстого.⁵⁴

⁵² Ср.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 174 и след.

⁵³ Мандельштам О. Чаадаев // Мандельштам О. О поэзии. Л., 1928. С. 76.

⁵⁴ Написанию этой статьи способствовали занятия в библиотеке Немецкого литературного архива г. Марбаха, ставшие возможными благодаря вторичному получению Марбахской исследовательской стипендии в 1999 г. (Marbach-Stipendium aus Mitteln der Landeskreditkasse).