
Н. Е. ОСИПОВ

О. ШПЕНГЛЕР И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Книга О. Шпенглера «Закат Европы», бесспорно, принадлежит к числу значительных произведений мировой философской мысли современности. Она увидела свет без малого сто лет назад (май 1918 г.), тем не менее не иссякает интерес к ней и в наши дни. Косвенным подтверждением тому является хотя бы работа известного американского политика и философа Патрика Бьюкенена «Смерть Запада», опубликованная в США в 2002 году.

Это обстоятельство носит, пожалуй, не столько чисто внешний, семантический характер, сколько сущностный, онтологический. Обе работы явились своеобразным откликом и осмыслением глобальных процессов, происходящих в мире. Так, «Закат Европы» стал философской реакцией на трагические события Первой мировой войны, потрясшей основы мироустройства современной цивилизации. Книга же П. Бьюкенена «Смерть Запада» вполне резонирует своим пессимизмом с фактами современного варварства, ярким и масштабным примером которого стали акты терроризма в США 11 сентября 2001 года, а также по всему остальному миру. И тогда, и сейчас эти события существенно изменили вектор мирового развития, политику ведущих государств. В этой связи социального философа интересует, прежде всего, мировоззренческий, ценностно-смысловой аспект развития современной цивилизации.

В осознании происходящего многое объясняет анализ социально-экономических и политических процессов в мире. Но такой анализ является неполным и требует учета динамики социокультурных процессов. Лишь в этом случае становится возможным понимание подлинных причин и условий духовного кризиса современной цивилизации, о чем со всей определенностью заявляют многие обществоведы. Кстати сказать, небывалый всплеск интереса к методологии цивилизационного подхода к изучению всемирной истории вообще и истории нашей страны в особенности был вызван трагедией распада СССР, изменившего облик современного мира.

Иными словами, такие работы, как «Закат Европы» О. Шпенглера, почти всегда появляются в переломные моменты истории и обращают внимание на фундаментальные проблемы бытия человека и социума.

Вначале отмечу, что любая теория несет на себе печать искусности ее творца, что с неизбежностью превращает ее в искусственную модель живой действительности, которая, однако, неизмеримо богаче самой хорошей теории. Это особенно характерно для обществоведения, важной стороной которого является его аксиологическое содержание. Классики цивилизационного подхода в своем историософском дискурсе гипертрофируют уникальность культуры конкретного народа, выводя из этого тезис о замкнутости различных цивилизаций. Конечно, одним из достоинств цивилизационной методологии является ее внимание к своеобразию социально-исторических условий жизни определенных народов, что восполняет некоторый познавательный дефицит постижения истории, наблюдавшийся в формационной теории.

Так, например, О. Шпенглер дает живописную картину бытия цивилизаций, однако делает он это особым образом, который отвечает преимущественно требованиям художественного описания, являющегося, по выражению самого автора «Заката Европы», поэзией картины мира, поэзией мироздания, мировоззренческой поэзией¹. При этом вполне соответствует такому описанию употребление им художественно-образного языка, включающего в свой лексикон ряд таких терминов, как «судьба», «прадуша», «душа», «прасимвол», «символ», «ландшафт», «кровь», «инстинкт», «гештальт», «жизнечувствование», «стиль», «такт», «форма» и др.

Этот терминологический ряд можно продолжить и далее, ибо он представлен на протяжении всего обширного труда О. Шпенглера. Его трудно отнести к числу привычных исследовательских, интеллектуальных систем, так как он выражает, скорее, чувственно-эмоциональное видение мира. Об этом же заявляет сам Шпенглер в начале «Заката Европы»: «Пусть не ищут в ней (в работе О. Шпенглера. – Н. О.) полноты. Она содержит лишь одну сторону того, что предстает моему взору, лишь один взгляд на историю – своего рода

¹ Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М., 1993. – С. 85.

философию судьбы, к тому же еще и первую в своем роде. Она насквозь созерцательна и написана на языке, силящемся чувственно копировать предметы и отношения, а не занимать их понятийными рядами»².

Скажем больше, продолжая слова данного автора: работа О. Шпенглера является не только «первой в своем роде», но и единственной в своем роде. В самом деле, как всякое литературное художественное произведение, претендующее тем не менее на статус научного труда, книга «Закат Европы», по сути своей, неповторима, своеобразна и несет на себе отпечаток индивидуальности автора, как незаурядной личности. И это обстоятельство ничуть не смущает Шпенглера. Более того, он ставит его себе в заслугу, говоря о предназначении социального философа: «Мыслитель – это человек, который призван символически изобразить эпоху, как он ее видит и понимает. Он лишен какого-либо выбора, он мыслит так, как ему должно мыслить, и истинным, в конце концов, является для него то, что родилось с ним, как картина его мира. Он не изобретает ее, а открывает себе. Он дублирует себя ею, выразившей его в слове, оформившей смысл его личности, как учение, неизменное для его жизни, ибо она идентична с его жизнью»³.

Такая роль мыслителя как нельзя лучше способствует установке О. Шпенглера на отрицание каких-либо законов в истории в отличие от природы, где таковые становятся предметом познания естествознания. История же целиком определяется судьбой, постижение которой доступно лишь жизнечувствованию мыслителя. Для последнего историческое познание, да и, собственно, сама история, есть, по существу, «гештальт» – субъективный образ или поток психических состояний, переживаемых познающим мыслителем. Такого мыслителя трудно назвать ученым-теоретиком, претендующим на разработку научной методологии познания социальной действительности. Он, скорее, философ-художник, который, широко используя ряд метафизических категорий (возможное, действительное становление, ставшее жизнь, смерть, мир и т. д.), дает своеобразную и весьма интересную, но все же во многом субъективную картину всемирной истории.

² Шпенглер, О. Указ. соч. – С. 130.

³ Там же. – С. 124.

Во многом, но все-таки не во всем, только личное ее видение. Это, в частности, относится к проблеме соотношения культуры и цивилизации, как центральных понятий социальной философии. Здесь О. Шпенглер, на мой взгляд, хотя и оригинален, как мыслитель, первый обративший внимание на важный аспект объяснений реальной истории, однако тем не менее достигает большой эмпирической убедительности, что делает его весьма привлекательным в среде культурологов и социофилософов. Этим, по-видимому, в значительной степени определяется популярность цивилизационного подхода к истории в среде современных обществоведов.

При наличии нескольких интерпретаций в научной литературе сути и содержания понятий «культура» и «цивилизация» (К. Маркс, Ф. Энгельс, Дж. Тойнби, Ф. Бродель, специально-культурологическая и т. д.) шпенглеровская заслуживает серьезного внимания, прежде всего, потому, что находит определенное подтверждение на уровне эмпирического восприятия исторических событий. Это обстоятельство способствует тому, что некоторые исследователи признают в ней определенную прогностическую функцию, что является одним из характерных признаков научности любой теории⁴.

Верный своему метафорическому стилю изложения материала, Шпенглер следующим образом определяет цивилизацию: «Цивилизация – неизбежная судьба культуры. Здесь достигнут тот самый пик, с высоты которого становится возможным решение последних и труднейших вопросов исторической морфологии. Цивилизации есть суть самые крайние и самые искусственные состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они – завершение, они следуют за становлением как ставшие. За жизнью – как смерть, за развитием – как оцепенение»⁵.

Далее, иллюстрируя и конкретизируя свою мысль, Шпенглер отмечает: «Греческая душа и римский интеллект... – так различается культура и цивилизация. И это можно сказать не только об античности. Все снова и снова всплывает этот тип крепких умов, но совершенно не метафизических людей. В их руках духовная и материальная участь каждой поздней эпохи. Они провели в жизнь

⁴ См.: Сергеева, О. А. Становление цивилизационной концепции. – М., 2000.

⁵ Шпенглер, О. Указ. соч. – С. 163.

Египетский, Вавилонский, Индийский, Китайский, Римский империализм»⁶.

Иначе говоря, по Шпенглеру, культура определяется душой народа, который, вступая на историческую арену в качестве активного субъекта истории, создает оригинальные и значительные ценности в самых разных сферах социальной жизни (в религии, искусстве, философии, науке, технологии). Упадок же культуры наступает в период ее заката – на стадии цивилизации. Именно тогда в обществе начинают преобладать, господствовать рациональность, прагматизм, утилитаризм, территориальная экспансия, власть денег во всех сторонах человеческого бытия. Наступает время «мировых городов», которые эксплуатируют обширную провинцию, служащую своего рода питательной средой для их роста, а политика становится определяющим видом деятельности.

Особенностью культурологического, а следовательно, цивилизационного подхода в анализе общественной жизни является, прежде всего, характеристика преобладающего типа человека, главных черт личности, определяющей «физиономию» социума. Это выражается, в частности, в умонастроении и самореализации личности, как типичного представителя конкретной цивилизации. У Шпенглера данное обстоятельство формулируется в афористической форме: для человека, «где хорошо, там и Отечество». В социально-философской и особенно в культурологической литературе отклик получила мысль О. Шпенглера, в которой он обращает внимание на общий вектор социальной активности личности, сложившейся и проявляющей себя на ранней и поздней стадиях бытия культуры: «У культурного человека энергия обращена во внутрь, у цивилизованного – во вне»⁷.

Другими словами, для культуры в целом характерна высокая духовность, побуждающая людей к самопожертвованию ради возвышенных целей и идей. Цивилизация же означает своего рода деградацию духа, его «приземление», что снижает градус героики жизнедеятельности человека прошлых времен – периода формирования и расцвета особой культуры. Это знаменует собой начало конца данной культуры.

⁶ Шпенглер, О. Указ. соч. – С. 164.

⁷ Там же. – С. 170.

Использование понятия «технология» в социальной философии, на мой взгляд, позволяет уточнить содержание категорий «культура» и «цивилизация». Это необходимо сделать, так как без этого данные категории обладают чрезмерным полисемантизмом, что превращает их в весьма аморфные концепты. Обычно цивилизацию определяют через культуру. Однако это недостаточно в понимании содержания категории «цивилизация». Это и понятно, так как определение самой культуры в нашей литературе многозначно и варьирует от общеродовой характеристики сущности человека (деятельностный подход к культуре) до понимания культуры как креативной сферы жизни общества. Данное обстоятельство находит свое выражение в факте существования более ста дефиниций понятия «культура».

У К. Маркса мы встречаем концептуально емкую характеристику технологии как общесоциального явления: «Технология вскрывает активное отношение человека к природе – непосредственный процесс производства его жизни, а вместе с тем и его общественных условий жизни и проистекающих из них духовных представлений»⁸.

Почти сто лет спустя один из классиков цивилизационной методологии А. Дж. Тойнби определяет технологию как «сумку с инструментами»⁹. Конкретизируя позицию классиков, надо отметить, что любая технология есть целокупность средств и способов деятельности социального субъекта в самых разных сферах жизни общества. Наличие технологий – это показатель и характеристика степени зрелости материальной и духовной деятельности человека. Она свидетельствует об определенном уровне целесообразности и эффективности такой деятельности, а следовательно, уровне развития общества в целом.

Из сказанного можно заключить, что, например, определенный тип мировоззрения, как элемент «души народа», так и любая социально значимая система ценности культуры – это все проявления социальных технологий. В каждой технологии социальной жизни можно выделить материально-предметные и духовные ее компоненты, которые в реальности существуют и функционируют лишь

⁸ Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 23. – С. 383.

⁹ Тойнби, А. Дж. Цивилизация перед судом истории. – М.: Прогресс, 1996. – С. 159.

в неразрывном единстве, субстанциональным носителем которого является социальный индивид. Однако исторически первые обладают большей динамикой, что показывает нам, например, развитие материального производства.

По существу, разновидностями социальных технологий являются такие общественные институты, как государство, право, нравственность, религия и т. д. Эти последние в цивилизационном аспекте понимаются как социокультурные феномены, в теории же формаций – как надстроечные образования.

Хотя цивилизацию дефинируют преимущественно как явление культуры, они все же не идентичны. Цивилизация конституируется, фиксируя, прежде всего, технологические параметры жизни общества как в материальной, так и в духовной сферах жизнедеятельности человека. Культура же, как общеисторическое явление, включает в свое содержание наряду с системой технологий социальной жизни также и характеристики творческой природы социального субъекта.

Таким образом, социальные технологии есть институциональный результат «кристаллизации» наиболее значимых социальных практик, их максимально целесообразное выражение, как в материальной, так и в духовной сферах жизни общества. Именно технологии представляют собой реальное действие всего «искусственного» бытия общества, онтологически противостоящего естественному, в природе как таковой и сделавшие возможным само его становление и развитие.

Если абстрагироваться от поэтико-философского метафорического стиля О. Шпенглера («судьба», «пик», «оцепенение культуры»), то социальная технология характеризует определенный, конкретно-исторический результат развития культуры, рационально выработанный социальной эволюцией способ, инструментарий адаптации человека к своему внешнему и внутреннему миру. И в этом плане более обоснованной является позиция Ф. Броделя, который оценивает цивилизацию как этап зрелости культуры, а не ее упадок и смерть.

Душа непосредственно выводится Шпенглером из природного феномена – ландшафта. Вызывает возражение не само признание факта зависимости и даже конечной детерминации духовного при-

родным (это явление обосновывается эволюционным направлением в науке о человеке), а именно непосредственный, прямой характер этой зависимости. И в этом смысле точка зрения Шпенглера является в высшей степени «натуралистической». Согласно ей душа великой культуры возникает из окружающего ландшафта так же, как произрастающее растение, или почти так же, как испарения вод и аромат цветущих лесов и лугов. Так, мы читаем: «Культура рождается в тот миг, когда из прадушевного состояния вечно младенческого человечества пробуждается и отслаивается великая душа, некий лик из пучины безликого, а нечто ограниченное и преходящее – из безграничного и пребывающего. Она расцветает на почве строго отмежеванного ландшафта, к которому она остается привязанной чисто вегетативно»¹⁰.

На фоне сквозной идеи натурэмонации души вполне естественной является еще одна важнейшая мысль О. Шпенглера об уникальности каждой культуры. Подобно тому, как в природе любой растительный животный организм обладает индивидуальностью. Уже в начале своего главного труда О. Шпенглер пишет: «Я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования... Есть расцветающие и стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, ландшафты, как есть молодые и старые дубы, цветы, ветви и листья, но нет никакого стареющего человечества. У каждой культуры – свои новые возможности выражения, которые появляются, созревают, увядают и никогда не повторяются»¹¹.

Как одна из центральных и исходных категорий, «душа культуры» почти не поддается сколько-нибудь рациональному дискурсу. Вопрос о генезисе души культуры даже не ставится О. Шпенглером, но подразумевается изначальная данность прадуши конкретной локальной культуры. Остается лишь предполагать, что последняя ниспослана человеческому сообществу свыше, от бога, или же продуцируется непосредственно ландшафтом, и такая зависимость О. Шпенглером мистифицируется.

¹⁰ Шпенглер, О. Указ. соч. – С. 264.

¹¹ Там же. – С. 151. См. также: С. 223, 371, 488, 538–539, 589–590.

Определяя устойчивость локальной цивилизации, большинство авторов в нашей социально-философской литературе усматривают ее основание в типе культуры. А поскольку, например, религия является наиболее консервативным элементом духовной культуры, то именно ее и склонны брать за критерий цивилизационной идентификации социума (Н. Я. Данилевский, А. Дж. Тойнби и др.). Рассматриваемый нами автор в качестве исторической константы апеллирует к душе культуры. Но, как мне думается, и религия, и душа культуры сами являются в какой-то мере функцией более фундаментальных причин и условий исторического развития, особенно в период генезиса и становления цивилизации.

Вполне понятно, что в реальной истории субъективное и объективное, духовное и материальное существуют в целостном единстве, которое нельзя рассматривать через призму жесткого временно-го противопоставления причины и следствия, что недопустимо даже в формационной теории с ее идеей детерминации сфер общественной жизни и социальной структуры, не говоря уже о цивилизационной методологии много-равнофакторного подхода к истории.

Однако последняя – и это является ее достоинством – обращает внимание, прежде всего, и дает приоритет духовным компонентам человеческой культуры, которые, без сомнения, в свою очередь, оказывают обратное воздействие на проявление «недуховных» факторов исторического процесса и могут, более того, выступать в качестве доминант в конкретные ее периоды в отношении определенных стран, регионов и государств.

Впрочем, в лоне цивилизационного подхода к истории вовсе не наблюдается монолитное единство в оценке различных факторов социального бытия. Так, Ф. Бродель – наиболее влиятельный представитель «Школы анналов» – рассматривает «низовой уровень» бытия человеческих сообществ, проводит идею «растительного детерминизма» в объяснении причин возникновения особенностей той или иной цивилизации. Роль природно-климатических условий в различных регионах Земли решающим образом сказывается на выборе наиболее подходящей агрокультуры. Это, в свою очередь, не может не определять характера многих сторон жизни населения: социально-демографические, хозяйственные, бытовые, трудовые, досуговые, а через них – ментальность и культуру в целом, что и

превращает население в народ. Это обстоятельство выразилось даже в использовании особой терминологии цивилизационного анализа: «культура риса», «культура маиса» и т. д.

У французских историков ключевым является понятие «структура повседневности». Оно фиксирует и отражает комплекс разнообразных факторов и условий повседневной жизни народа, в основном материально-вещных, воспринимаемых непосредственно на уровне эмпирической обыденности. Структура повседневности объясняет многое, в том числе, основания духовной жизни конкретных этносов, образующих цивилизацию, и, разумеется, гораздо убедительнее вскрывает причины появления души культуры, открывает покров таинственности с этой шпенглеровской мистической субстанции культуры.

Определенным недостатком, скорее, неполнотой «структуры повседневности» Ф. Броделя является отсутствие в ее содержании такого важного аспекта повседневной жизни людей, как структура имущественных отношений (юридическо-правовой аспект) и – глубже – социально-экономических, а если пользоваться терминологией формационной теории, производственных отношений. И если «структура повседневности» понятийно исключает этот аспект социального бытия на уровне повседневной жизни людей, то необходимо предложить другой концепт. Им, на мой взгляд, может быть понятие «образ жизни». Синонимичными ему являются термины «способ жизни» или «способ существования».

До недавнего времени, да и во многом сейчас, образ жизни воспринимался в общественном сознании преимущественно как область изучения конкретной социологии. Однако, видимо, настала потребность в социально-философской интерпретации «образа жизни» (способа жизни). Эта категория имеет интегральный смысл, так как выражает много- и разноаспектный характер в повседневной жизни людей. С одной стороны, в способе жизни преломляется вся совокупность реальных отношений в экономике и политике, а с другой – целый ансамбль религиозных, нравственных, эстетических и прочих связей и условий жизни подавляющего числа людей, на основе чего формируется определенный социальный тип личности. Именно последний является носителем как материальных, так и духовных сторон бытия социума – цивилизаций.

Иными словами, образ жизни – это та сфера человеческой жизнедеятельности, где исторически складываются оправдывающие себя социальные технологии, жизненность которых проверяется на практике всем ходом исторического развития стран и народов. Он сочетает в себе, во-первых, все цивилизационные характеристики социума: стабильность, преемственность, массовидность, системность, целостность, всеобщность и т. п.¹² Во-вторых, формационные признаки, так как в способе жизни на конкретно-историческом уровне бытия общества проявляется специфика способа производства.

Так, например, своеобразие индустриальной цивилизации невозможно понять без учета сущности капиталистических товарно-денежных отношений и характера развития производительных сил.

Способ жизни интегрирует все те аспекты бытия человека, которые входят в орбиту как формационного, так и цивилизационного рассмотрения исторического процесса. Так, система экономических отношений (формационных и не только формационных) не может не влиять на цивилизационные черты социального индивида, существуя как сторона его образа жизни на протяжении нескольких поколений. Вместе с тем социокультурные факторы обладают большой инерционностью, тем не менее воздействуют на общий ход социально-экономического (формационного) развития, выступая в конкретные периоды истории в роли доминант этого развития.

Живописуя многоцветие различных культур, Шпенглер, на мой взгляд, делает неправомерный вывод об абсолютной их несовместимости, принципиальной невозможности взаимовлияний их друг на друга. Тем самым, всемирная история предстает как сумма изолированных цивилизаций, что отрезает путь к пониманию человечества как единого развивающегося целого, которому было бы присуще действие общеисторических законов.

Однако такая позиция автора «Заката Европы» есть следствие его теоретической ограниченности, чего, впрочем, не может избежать любая концептуальная модель действительности, особенно социально-исторической, несмотря на всю ее претензию быть всеохватывающей и полной. Идея онтологической автономности ци-

¹² См.: Ерасов, Б. С. Цивилизация: смысл слова и определение термина // Цивилизации. – Вып. 4. – М., 1997. – С. 185–187.

визации изначально порочна и противоречит реальным фактам, поэтому она является своего рода очередным мифом, которых немало знала история обществознания и даже естественных наук.

Впрочем, в ряде мест своей фундаментальной работы под давлением фактов действительной, а не вымышленной истории Шпенглер вынужден признать некоторые взаимодействия различных культур, ограничивая, правда, их лишь частными примерами, интерпретируя их как чисто духовные явления, как выражение принципиально независимых и неповторимых культур. Обращаясь к характеристике различных стилей в истории архитектуры, он, например, отмечает: «Пусть дорическая колонна ремесленнически позаимствована у храмов египетского Нового царства, позднеримское купольное сооружение – у этрусков, а флорентийский крытый двор – у северно-африканских мавров. Все равно дорический периптер, Пантеон и Паллацио Форнезе принадлежат совершенно иному миру. Они служат художественному выражению прасимвола трех культур»¹³.

Из приведенного здесь отрывка видно, что Шпенглер не допускает и мысли о самоценности технологий в процессе взаимодействия различных цивилизаций, игнорируя тем самым общеисторический прогресс в материальной культуре человечества. В другом месте О. Шпенглер отстаивает положение о своеобразии математики в каждой культуре и заявляет, что «математика как таковая – иллюзия», грубо искажает принцип преемственности и соответствия в развитии науки, разворачивая его вектор по своему усмотрению в обратную сторону. «Математический и вообще научный способ мышления правилен, убедителен, логически неизбежен лишь в том случае, когда он полностью соответствует истинному чувству жизни». «Современная математика – это шедевр западного духа, истинный, разумеется, только для него, показалась бы Платону смешным и жалким заблуждением на пути, ведущем к истинной, именно античной математике»¹⁴.

Но даже О. Шпенглеру, этому виртуозу терминологической эквилибристики, не удастся полностью «подчинить» в угоду своей концепции реальный прогресс в математике. Оценивая весьма вос-

¹³ Шпенглер, О. Указ. соч. – С. 361.

¹⁴ Там же. – С. 217.

торженно содержание современной ему западной науки, он вынужден признать ее эстафетный характер, подтверждающий факт преемственной связи в развитии мировой науки: «Все математические воззрения, открытые или позаимствованные Западом, были явным образом подчинены языку форм бесконечно малых задолго до того, как было открыто само дифференциальное исчисление. Арабская алгебра, индийская тригонометрия, античная механика без обиняков включаются в анализ»¹⁵.

Затронем еще один примечательный аспект социально-философской позиции О. Шпенглера. Небезынтересна его трактовка генезиса и идейного содержания феномена науки. Последняя выступает для него наглядным свидетельством повышения духа рациональности в любой культуре, а следовательно, показателем ее заката на стадии цивилизации. В ряду других форм проявления души культуры (миф, религия, искусство и т. д.) наука занимает далеко не первое место с точки зрения ее духовности. Более того, она, находя все большее распространение в обществе, знаменует собой деградацию культуры определенного народа, является верным симптомом предсмертной агонии духа. Рост и расцвет последнего Шпенглер связывает, прежде всего, с «великим мифом» и религией, выражающими своеобразие культурного типа.

Подобная безапелляционная оценка Шпенглером социальной роли науки, на мой взгляд, чрезмерно категорична. Но вот что заслуживает своего внимания в позиции нашего автора, так это глубокая мысль об интегральной природе каждого явления, любой формы духовной культуры. Не случайно ее разработка в последнее время получает растущее признание в научных кругах. До недавнего времени в рамках догматизированной трактовки социальной философии марксизма главным фактором зарождения и развития науки, как социального феномена, считалось исключительно материальное производство. Однако такая интерпретация движущих сил прогресса науки, без сомнения, является упрощением и даже вульгаризацией действительности. Вот почему на этом идейном фоне свежо и оригинально выглядит положение О. Шпенглера о детерминации одних форм духовной культуры другими и их взаимообу-

¹⁵ Шпенглер, О. Указ. соч. – С. 239.

словленности. Например, он пишет: «...мир форм естествознания полностью соответствует соотнесенным с ним мирам математики, религии и изобразительного искусства»¹⁶.

Чуть ниже О. Шпенглер выражает свою позицию более решительно. Говоря о доминанте духовности в естествознании как одного из проявлений эпохи упадка души культуры на стадии цивилизации, он отмечает: «Лишь в гораздо более поздних условиях из религиозной теории выделяется естественнонаучная, и это совпадает с моментом осознания метода. За вычетом этого фактора тут мало что меняется. Образный мир физики остается мифом, ее процедуры остаются неким культом, заклинающим силы и в самих вещах, а сам тип образов и процедур пребывает в зависимости от образов и процедур соответствующей религии»¹⁷.

* * *

Итак, О. Шпенглер в своей модели всемирной истории, в основном, остается в области «движения духа», который совершает «натуралистический прыжок», настолько «высокий» в своем генезисе, что почти не касается «грешной земли» и «угасает» сразу же, как только завершает приземлением свой исторический полет в культуре. В «Закате Европы» почти полностью игнорируется значение таких важнейших аспектов социальной жизни, как экономика, материально-производственная технология и часто даже политика. Они не выступают у него в качестве движущих сил истории. О. Шпенглер – сторонник «культурологического детерминизма».

¹⁶ Шпенглер, О. Указ. соч. – С. 587.

¹⁷ Там же. – С. 588.