



ОСВАЛЬД
ШПЕНГЛЕР

Закат Западного мира

Очерки морфологии мировой истории

Том 2

АЗБУКА-КЛАССИКА
NON-FICTION

Освальд Шпенглер
Закат Западного мира.
Очерки морфологии
мировой истории. Том 2
Серия «Азбука-классика. Non-Fiction»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=69501661

*Закат Западного мира. Очерки морфологии мировой истории. Том 2:
Азбука-классика. Non-Fiction; Санкт-Петербург; 2023
ISBN 978-5-389-23752-0*

Аннотация

Фигура Освальда Шпенглера (1880–1936) стоит особняком в истории немецкой и мировой мысли. Шпенглер попытался в одиночку переосмыслить общепринятые взгляды на эволюционное развитие человечества: он выступил против линейного описания истории как бесконечного неостановимого прогресса. Вместо этого он предложил концепцию циклического развития, согласно которой новые культуры возникают, переживают период расцвета, а затем проходят через этапы упадка и гибели. Каждый такой цикл длится около тысячи лет, каждая культура обладает отличительными чертами, определяющими мышление и действия людей. Уже само название работы содержит в себе тезис, который обосновывался в книге, –

на рубеже XIX–XX столетий культура Западного мира, по мнению Шпенглера, пришла к периоду упадка. Первый том книги был опубликован в 1918 году, принес автору большую известность и вызвал жаркие дискуссии. Эта работа оказала значительное влияние на ученых-социологов Арнольда Джозефа Тойнби, Питирима Сорокина, Хосе Ортегу-и-Гассета.

В формате PDF A4 сохранён издательский дизайн.

Содержание

Oswald Arnold Gottfried Spengler	5
Глава первая. Первоначало и ландшафт	7
I. Космическое и микрокосм	7
1[1]	7
2	17
3	25
4	30
5	34
II. Группа высших культур	42
6	42
7	48
8	58
9	63
10	73
11	91
III. Отношения между культурами	102
12	102
13	113
14	118
15	121
Конец ознакомительного фрагмента.	127
Комментарии	

Освальд Шпенглер
Закат Западного мира.
Очерки морфологии
мировой истории.
Том 2. Всемирно-
исторические перспективы

Oswald Arnold Gottfried Spengler

Oswald Arnold Gottfried Spengler

DER UNTERGANG DES ABENDLANDES.

UMRISSE EINER MORPHOLOGIE DER

WELTGESCHICHTE

Оформление обложки Вадима Пожидаева-мл.

© И. И. Маханьков, перевод, примечания, 2003

© Издание на русском языке. ООО «Издательская Группа
„Азбука-Аттикус“», 2023

Издательство Азбука®

¹ Нижеследующие соображения заимствованы мной из метафизического сочинения, которое я надеюсь в скором времени издать^{181}. Перевод второго тома Освальда Шпенглера выполнен фактически по двум изданиям: современному («Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte» von Oswald Spengler. München, [1990]) и прижизненному 1922 г. Для контроля и в некоторых случаях для комментариев использовался также английский перевод Ч. Ф. Аткинсона (*Spengler O. The Decline of the West. New York, 1973*, первое издание – 1928 г.). В настоящем издании перевод подвергся значительной правке и редактированию, в том числе с учетом опыта, приобретенного при переводе первого тома. Текст вновь полностью сверен с оригиналом, исправлены допущенные в предыдущем издании ошибки, пропуски и опечатки. Проведена работа над комментариями. В частности, удалось найти ряд мест из Гёте, на которые ссылается О. Шпенглер. Комментарии ставят своей целью прежде всего прокомментировать исторические реалии, которыми изобилует книга. Сделать это исчерпывающим образом, конечно, невозможно, и не всегда в этом есть необходимость. В первую очередь комментировались такие предметы, факты, исторические личности и термины, для понимания которых читателю пришлось бы обращаться к редкой и разнохарактерной литературе. О некоторых малоизвестных деятелях и фактах мы написали несколько подробнее. Были также переведены иноязычные выражения. Вторую задачу комментариев мы усматривали в установлении связей между томами. Поскольку к одному предмету, истории человечества, О. Шпенглер подходит с разных сторон: в первом томе – на материале искусства и науки, а во втором – на материале политики и религии, мы сделали много ссылок на первый том с целью обратить внимание читателя на возникающие здесь параллели. Кроме того, во многих случаях ссылки на первый том необходимы для уяснения содержания второго тома.

^{181} Эта работа так и не была завершена. Подготовительные материалы к ней были изданы в 1966 г. под названием «*Urfragen*» («Первовопросы») (см. предисловие К. А. Свасьяна в издании: *Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1993. Т. 1. С. 22–23*).

Глава первая.

Первоначало и ландшафт

I. Космическое и микрокосм

1^{181}

Посмотри на цветы по вечеру, когда один за другим они смыкают свои лепестки в лучах заходящего солнца. Чем-то жутковатым веет от них: это слепое, дремотное, привязанное к Земле бытие внушает тебе безотчетный страх^[182]. Немой лес, безмолвный луг, тот куст и этот вьюнок не тронутся с места. Это ветерок играет с ними. Свободна лишь маленькая мошка, все еще танцующая в вечернем свете: она летит куда пожелает.

Само по себе растение – это ничто. Оно образует часть ландшафта, в котором случай вынудил его пустить корни. Сумерки, прохлада и закрытие всех цветов – это не причина и следствие, грозящая опасность и ответ на нее, но целостный природный процесс, происходящий подле растения, с ним и в нем. Каждый отдельный цветок несвободен выждать, пожелать или выбрать.

А вот животное выбирать способно. Оно освобождено от связанности всего прочего мира. Всякий рой мошканы^[183], все еще толкущей мак над дорогой, одинокая птица, пролетающая в сумерках, лисица, подстерегающая птичий выводок, – *самостоятельные малые миры в другом, большем мире*. Инфузория, которая влачит в капле воды уже невидимое для человеческого глаза существование, длящееся секунду и разыгрывающееся в крошечной частичке этой малой капли, эта инфузория свободна и независима перед лицом целого мироздания. Дуб-великан, с одного из листьев которого свешивается эта капля, – нет!

Связанность и свобода – вот как можно выразить глубочайшее и коренное различие растительного и животного существования. Ибо ведь только растение – *всецело* то, что оно есть. В существе животного заложена некая двойственность. Растение лишь растение, но животное – это растение плюс что-то еще. Стадо, которое, чуя опасность, сбивается в плотный сгусток, ребенок, который с плачем виснет на матери, отчаявшийся человек, который хотел бы укрыться в своем Боге, – все они желают возвратиться из бытия на свободе назад, в то связанное, растительное, из которого были отпущены в одиночество.

Под микроскопом видно, что в семени цветущего растения есть два зародышевых листка, которые образуют и защищают устремляющийся впоследствии к свету стебель с его органами циркуляции и размножения, и тут же третий ли-

сток, корневой побег, знак неизбежной судьбы растения – вновь стать частью ландшафта. У высших животных мы наблюдаем, как в первые же часы своего высвобожденного существования оплодотворенное яйцо образует наружный зародышевый листок, который охватывает средний и внутренний листки, основу будущих органов циркуляции и размножения, т. е. растительный элемент в теле животного, и тем самым выделяет его в материнском теле, а значит, и в *остальном мире*. Наружный листок – символ животного существования в собственном смысле слова. Это он задает различие меж двумя явившимися в земной истории видами жизни.

Есть для них прекрасные, пришедшие из древности имена: растение – *нечто* «космическое», животное же – это *еще* и «микрокосм» по отношению к макрокосму. Живая тварь – микрокосм лишь в силу своего обособления от мироздания, что делает ее способной самостоятельно определять свое положение в нем. Только эти малые мирки свободно движутся по отношению к большому миру, который представляется их сознанию как окружающий мир, тогда как даже планеты в обращении остаются привязанными к своим громадным орбитам. Лишь благодаря этому и обретает значение *тела* то, что предлагает в пространстве нашему взору свет. Что-то в нас противится тому, чтобы приписать тело в собственном смысле также и растению.

Все космическое несет на себе печать периодичности. В нем есть *такт*. Все микрокосмическое полярно. Его суще-

ство целиком выражено в слове «против» (gegen). В микрокосмическом имеется *напряжение*. Мы говорим о напряженном внимании, о напряженном мышлении, но и любое состояние бодрствования представляет собой, в сущности, напряжение: «чувство» и «предмет», «я» и «ты», «причина» и «следствие», «вещь» и «свойство» – все это расколото и напряжено, и где наступает разрядка (вот слово, исполненное глубокого смысла!), там тотчас же дает о себе знать усталость микрокосмической стороны жизни, а в конечном счете наступает сон. Спящий, лишенный всякой напряженности человек ведет лишь растительное существование.

Однако космический такт – это все, что описывается направлением, временем, ритмом, судьбой, стремлением: от цокота копыт упряжки рысаков и мерной поступи воодушевленной армии до безмолвного взаимопонимания влюбленных, до такта благородного общества, внятного одному только чувству, до взгляда знатока человеческой природы, уже обозначенного мной раньше как физиономический такт^[184].

Этот такт космических кругообращений продолжает существовать и действовать, невзирая ни на какую свободу микрокосмических движений в пространстве, подчас разряжая напряжение всех бодрствующих единичных существ в *едином*, прочувствованном, мощном созвучии. Тому, кто когда-либо наблюдал, как стая птиц в небе, не меняя конфигурации, взмывает вверх, поворачивает, вновь меняет курс и теряется вдали, доводилось ощутить в этом общем движении

растительную надежность, «оно», «мы», не нуждающиеся ни в каких мостках взаимопонимания между «я» и «ты». В этом смысл военных и любовных танцев у людей и животных; так сплавляется в одно целое полк, идущий в атаку под вражеским огнем, так взбудораженная происшествием толпа сплавляется в единое тело, которое мыслит и действует резко, слепо и непостижимо, а через несколько мгновений может распасться вновь. Микрокосмические границы оказываются снесенными. Здесь бушует и грозит, здесь ломится и тянется, здесь летит, поворачивает и раскачивается *оно*. Тела сливаются, ноги мчат сами собой, *один* крик рвется из всех глоток, *одна* судьба ожидает всех. Из сложения маленьких единичных мирков внезапно возникает целое^[185].

Восприятие космического такта мы называем *чувствованием* (*Fühlen*), восприятие микрокосмических напряжений – *ощущением* (*Empfinden*)^[186]. Двойственность значения слова «чувственность» смазывает это в высшей степени отчетливое различие, существующее между общерастительной и исключительно животной стороной жизни. Глубинная же их взаимосвязь обнаруживается в том, что про одну сторону мы говорим «родовая», или «половая», жизнь (*Geschlechtsleben*)^[187], а про другую – «чувственная» жизнь (*Sinnenleben*). Первая неизменно несет в себе момент периодичности, такта: это проявляется в ее созвучии с великими кругообращениями небесных тел, в связи женской природы с Луной, жизни вообще – с ночью, с весной, теплом. Вто-

рая образована напряжениями: свет и освещаемое, познание и познанное, боль и орудие, ее причинившее. У высокоразвитых видов та и другая сторона жизни нашла выражение в особых органах. Чем они совершеннее и завершеннее, тем более очевиден смысл этих сторон жизни. Мы обладаем двумя *органами обращения космического бытия*: кровообращением и половым органом, а также двумя *органами различения микрокосмической подвижности*: чувствами и нервами. Следует предполагать, что первоначально *все* тело было органом обращения и в то же время органом осязания.

Кровь для нас – символ живого. Бесперывно, никогда не иссякая, во сне и наяву, перетекая из материнского тела в тело ребенка, циркулирует она по телу от его зачатия и до смерти. Кровь предков течет по цепи потомков, объединяя всех их великой взаимозависимостью судьбы, такта и времени. Первоначально размножение происходило исключительно через деление, а затем все новое и новое деление кругообращений, пока наконец не появился настоящий орган полового размножения, сделавший символом длительности *единственный* миг. И то, как оплодотворяют и зачинают все живые существа, как стремится в них растительное начало размножаться дальше, чтобы дать длиться вечному обращению вовне себя, как бьется *единый* пульс в удаленных друг от друга душах, притягивая их и понуждая, препятствуя им и даже их уничтожая, – вот глубочайшая из всех тайн жизни, проникнуть в которую пытаются все религиозные мистерии и

все великие литературные творения. Этого трагизма коснулся Гёте в стихотворении «Блаженное томление» и в «Избирательном сродстве», где ребенок был обречен на смерть, поскольку его произвели на свет чуждые круги кровообращения и потому над ним словно тяготела космическая вина.

В микрокосме, поскольку он свободно движется по отношению к макрокосму, добавляется еще орган различения, «чувство», изначально являющееся осязанием, и больше ничем. То, что мы, пребывая уже на такой высокой ступени развития, называем в общем смысле осязанием – осязанием посредством глаза, слуха, рассудка, – есть, в сущности, простейшее обозначение подвижности существа и возникающей отсюда необходимости непрерывно устанавливать свое положение по отношению к окружающему. Однако установить положение – значит определить *место*. Поэтому все чувства, как бы высокоразвиты они ни были и как бы ни различались по происхождению, являются, собственно говоря, *чувствами места*: никаких иных просто не существует. Ощущение любого рода различает свое и чужое, и чутье служит собаке, чтоб определить положение чужого по отношению к себе, так же хорошо, как слух оленю и глаз орлу. Цвет, свет, звук, запах, вообще все возможные способы ощущения знаменуют расстояние, отдаление, протяжение.

Как и космическое кровообращение, первоначально единством была также и различающая деятельность чувств: активное чувство – это всегда также и понимающее чувство;

поиск и нахождение были на этой примитивной стадии слиты именно в то, что мы вполне обоснованно называли осязанием. Лишь позднее в связи с повышенными требованиями к развитым чувствам ощущение уже не является в то же время и пониманием ощущения, так что понимание постепенно все отчетливее обособляется от простого ощущения. В наружном зародышевом листке от органа чувств отделяется *критический* орган – подобно тому как прежде отделился от кровообращения половой орган, а орган чувств в свою очередь вскоре делится на резко обособленные органы единичных чувств. О том, с какой несомненностью воспринимаем мы все понимание как таковое в качестве производного от ощущения и с каким единообразием действует то и другое в ходе распознающей деятельности еще даже человека, свидетельствуют такие выражения, как «проницательный», «подозрительный», «узрение», «пронюхать», «смотреть в суть», не говоря уже о таких логических терминах, как «понятие» (Begriff) и «вывод» (Schluß)^[188], всецело происходящих из сферы зрения.

Скажем, вот безучастно лежит собака, но вдруг она начинает напряженно прислушиваться и принюхиваться: к простому ощущению добавляется понимание. Однако и собака может быть задумчивой – тут деятельно почти одно только понимание, играющее притупленными ощущениями. Старинные языки очень четко выражали соответствующее нарастание понимания, обособляя каждую новую его ступень

в качестве деятельности особого рода и давая ей собственное имя: слушать – слышать – внимать; нюхать – обонять – чують; смотреть – видеть – зреть. Содержание понимания в сравнении с ощущением в таких рядах постоянно растет.

И вот наконец развивается высшее из всех чувств. Нечто в мироздании, чему определено оставаться вечно непроницаемым для нашего желания понять, пробуждает себе телесный орган: возникает глаз и в глазе, вместе с глазом, в качестве другого его полюса, возникает свет. И пускай себе абстрактное мышление желает отмыслить свет и рисует нам взамен него умозрительные образы «волн» или «лучей», – жизнь как действительность с этого момента и впредь охвачена *светомиром глаза* и к нему приобщена. Вот чудо, на котором базируется все прочее, что связано с человеком. Лишь в светомире глаза дали обретают цветность и светность, лишь в этом мире существуют день и ночь, зримые вещи и зримые движения в широко раскинувшемся световом пространстве, мир бесконечно далеких светил, кружащих вокруг Земли, световой горизонт отдельной жизни, далеко простирающийся за то, что соседствует с телом. В этом-то светомире, истолковываемом всей наукой лишь с помощью опосредованных, внутризрительных представлений («теоретически»^[189]), все и происходит: по планетке Земля бродят зрячие человеческие толпы, а вся жизнь здесь определяется в том числе и световым половодьем, захлестывающим египетскую или мексиканскую культуру, либо нависшей над Севером свето-

вой засухой. Это *глазу* предназначает человек чары своих архитектурных творений, тем самым преобразуя в них телесно-осязательное чувство тектоники в светорожденные отношения. Религия, искусство, мышление возникли для света, а все различия между ними сводятся к тому, обращаются ли они к телесному глазу или к «глазу ума».

Это позволяет вполне уяснить то различие, которое обыкновенно бывает также смазано нечеткостью понятия «сознание». Я различаю *существование (Dasein)* и *бодрствование (Wachsein)*^[190]. У существования имеются такт и направление, бодрствование есть напряжение и протяжение. В существовании господствует судьба, бодрствование различает причины и следствия. Первому всего важнее первовопросы «когда?» и «почему?», второму – «где?» и «как?».

Растение ведет жизнь существования без бодрствования. Во сне все существа становятся растениями: напряжение по отношению к окружающему миру спáло, такт жизни длится. Растению известны лишь «когда?» и «почему?». Проклевывание из-под зяби первого зеленого ростка, набухание почек, буйная мощь цветения, аромата, красочности, вызревания – все это есть желание исполнить судьбу и неизменно томительный вопрос «когда?».

«Где?» не имеет для растительного существования никакого смысла. Это вопрос, которым ежедневно задается в отношении мира пробуждающийся человек. Ибо только пульс существования сохраняется на протяжении всех поколений.

Бодрствование для каждого микрокосма начинается заново: в этом разница между зачатием и рождением. Одно – залог длительности, второе – ее начало. И потому-то растение зачинается, но не рождается. Вот оно, здесь, однако никакое пробуждение, никакой первый день не распахивают ему чувственного мира.

2

Но вот перед нами человек. Уж более ничто в его чувственном бодрствовании не покушается на безраздельность господства глаза. Всяческие ночные шумы, ветер, дыхание зверей, аромат цветов пробуждают лишь *«куда?»* и *«откуда?»* в мире света. Даже о мире чутья, которым упорядочивает свои зрительные впечатления ближайший спутник человека, собака, мы не имеем совершенно никакого представления, как ничего не знаем о мире бабочки, чей кристаллический глаз не создает никакого образа, и об окружающем мире животных, наделенных чувствами, однако лишенных зрения. *Нам осталось одно только пространство глаза.* И остатки иных чувственных миров – звуки, запахи, теплота и холод – обрели здесь свое место в качестве *«свойств»* и *«действий» световых вещей.* Тепло исходит от *видимого* огня; аромат исходит от наблюдаемой в световом пространстве розы; мы говорим о звуке скрипки. Что до звезд, наши отношения бодрствования с ними ограничены тем, что мы их

видим. Они светят у нас над головами и прокладывают свой зримый путь. Несомненно, животные и даже первобытные люди еще связаны с ними вполне отчетливыми для них самих ощущениями совершенно иного рода, которыми мы отчасти опосредованно овладеваем через научные представления, отчасти же овладеть уже не в состоянии.

Это обеднение чувственного означает в то же самое время и неизмеримое его углубление. Отныне человеческое бодрствование не означает простого напряжения между телом и окружающим миром. Теперь оно представляет собой жизнь в замкнутом со всех сторон светомире. Тело движется в видимом пространстве. Переживание^[191] глубины^[192] представляет собой колоссальное проникновение в *зримые дали из светоцентра* – точки, называемой нами «я». «Я» – световое понятие. Начиная с этого момента жизнь «я» – это жизнь под солнцем, а ночь родственна смерти. Отсюда возникает новое чувство страха, вбирающее в себя все прочие: *страх незримого*, того, что человек слышит, ощущает, о чем он догадывается и чье действие видит, без того, чтобы увидеть его само. Животным ведомы совершенно иные, загадочные для людей формы страха, ибо у высших людей обречен на исчезновение также и страх тишины, которую первобытный человек и дети стремятся разогнать и пугнуть шумом и громким разговором. Страх же незримого накладывает отпечаток на всю человеческую религиозность. Божества – это предчувствуемые, представляемые, узреваемые световые реалии.

«Незримый Бог» является высшим выражением человеческой трансцендентности. Потусторонность находится там, где пролегают границы светомира; спасение – освобождение от чар света и его фактов.

Именно на этом основано несказанно волшебное действие музыки на нас, людей, и ее в полном смысле освобождающая сила. Ведь музыка – единственное искусство, чьи средства находятся за пределами светомира, который уже издавна сделался для нас равнозначным миру вообще. Только музыка способна разом увести от мира, разрушить крепчайшие чары господства света и породить сладкую иллюзию того, что здесь мы прикасаемся к глубинной тайне души. Иллюзия эта возникает в связи с тем, что в бодрствующем человеке одно из чувств господствует так безраздельно, что он уже не в состоянии выстроить из своих звуковых впечатлений мир уха, но лишь включает их в мир своего глаза.

Поэтому и человеческое мышление – это глазное мышление, наши понятия выведены из зрения, а вся вообще логика представляет собой воображаемый светомир.

То же сужение чувственного и, именно по этой причине, его углубление, которое подчинило все ощущения зрению, заменило бесчисленные известные животным разновидности чувственных сообщений, охватываемые нашим понятием языка, одним-единственным словесным языком, и отныне он служит мостом взаимопонимания людям, беседующим, взирая друг на друга *через световое пространство* или

представляя своего собеседника внутренним зрением. Прочие виды речи, от которых сохранились лишь остатки, такие как мимика, жесты, интонация, уже давно растворились в словесном языке. Различие между всеобщим животным звуковым языком и чисто человеческим словесным языком в том, что слова и словесные сочетания образуют царство внутренних световых представлений, возникшее и развившееся в условиях тирании глаза. Всякое словесное значение заряжено световым смыслом, даже в тех случаях, когда речь идет о таких словах, как «мелодия», «вкус», «холод», или о совершенно абстрактных понятиях.

Уже у высших животных вследствие привычки находить взаимопонимание посредством чувственного языка делается явным различие *простого* ощущения и ощущения *понимающего*. Если мы обозначим эти два вида микрокосмической деятельности как *чувственное впечатление* и *суждение чувств*, т. е., к примеру, суждение обоняния, вкуса, слуха, то оказывается, что зачастую уже у муравьев и пчел, у хищных птиц, лошадей и собак в значительной степени доминирует та сторона бодрствования, которая выносит суждение. Но только оперирование словесным языком внутри деятельного бодрствования приводит к открытому *противопоставлению* ощущения и понимания – т. е. напряжению, совершенно немыслимому у животных, ибо даже у самого человека, надо полагать, оно изначально могло иметь место лишь в редких случаях. Развитие словесного языка приводит к решающему

обстоятельству: *эмансипации понимания от ощущения.*

Неразделимо целостное понимающее ощущение все чаще и чаще подменяется пониманием значения чувственных впечатлений, сами же ощущения при этом почти полностью игнорируются. В конце концов эти впечатления вытесняются воспринимаемыми значениями привычных словесных звучаний. Слово, изначально имя зримой вещи, исподволь становится знаком мыслимой вещи, «понятия». Мы далеки от того, чтобы четко постигать смысл такого имени (это имеет место лишь в случае совершенно новых имен), и одно слово мы никогда не используем дважды в одном и том же значении; никто не понимает данное слово в точности так, как другой. И тем не менее понимание при помощи общего для людей языка возможно – на основе и посредством вводимого употреблением языка мировоззрения, в котором оба собеседника живут и действуют так, что обычного звучания слов достаточно для пробуждения родственных представлений. А значит, именно отвлеченное от зрения посредством словесного звучания, *абс-трактное*^[193] мышление устанавливает резкую границу между общеживотной и присоединяющейся к ней чисто человеческой разновидностью бодрствования (как ни редко можно встретить людей, у которых бы мышление обладало достаточной степенью автономности). Подобным же образом на более ранней ступени и бодрствование как таковое установило границу между общерастительным и чисто животным существованием.

Отвлеченное от ощущения понимание называется мышлением. Мышление навсегда внесло в человеческое бодрствование раскол. Оно изначально дало оценку рассудку как высшим душевным^[194] силам, а чувственности – как низшим. Оно создало роковую противоположность между светомиром глаза, который обозначается отныне как мир кажимости и обмана чувств, с одной стороны, и миром представления в буквальном смысле, где копошатся понятия с их никогда не блекнущей легкой световой окрашенностью, – с другой. Лишь последний становится теперь для человека, поскольку он «мыслит», подлинным миром, миром как он есть. Первоначально «я» равнялось бодрствованию вообще, поскольку, видя, оно воспринимало себя как средоточие светомира; теперь оно становится «духом», а именно чистым пониманием, «познающим» себя как таковое, и уже вскоре начинает воспринимать как *уступающие ему в ценности* не только окружающий мир, но и прочие элементы жизни, «тело». Знаком этого служит как прямохождение человека, так и одухотворенность черт его лица, выражение которого все более сосредоточивается во взгляде и в строении лба и висков².

Понятно само собой, что сделавшееся самостоятельным мышление открыло для себя новое применение. К практическому мышлению, направленному на свойства световых

² Отсюда и животность – в горделивом или низменном смысле слова – в выражении лица тех людей, которые привычкой к мышлению не обладают.

вещей в связи с той или иной предстоящей задачей, присоединяется теоретическое, презиращее мышление – раздумье, желающее постигнуть свойства этих вещей *как они есть*, «суть вещей». Свет абстрагируется от видимого, переживание глубины глазом явственно и энергично перерастает в переживание глубины в царстве окрашенных светом словесных значений. Люди полагают, что внутренним взглядом можно всмотреться в действительные вещи, пронизать их насквозь^[195]. Вырабатываются одно представление за другим, и наконец мы приходим к мыслительной архитектуре большого стиля, строения которой также предстают нам с полной явственностью в сиянии внутреннего света.

С теоретическим мышлением внутри человеческого бодрствования возникла новая разновидность деятельности. В результате сделалась неизбежной теперь еще и борьба между существованием и бодрствованием. Животный микрокосм, в котором существование и бодрствование связаны в само собой разумеющееся жизненное единство, знает бодрствование лишь *на службе* у существования. Животное просто «живет», оно о жизни не размышляет. Однако безусловное господство глаза заставляет жизнь предстать в качестве жизни зримого существа в свете, и тотчас связанное с языком понимание образует *понятие* мышления, а в качестве *противоположного* – *понятие* жизни и в конце концов приходит к различению жизни как она есть и какой она должна быть. На смену беззаботной жизни является противополож-

ность «мышление и действие». Она не только возможна, чего в животном не было: уже вскоре она становится фактом для всякого человека, а в конце концов – *альтернативой* для него. Это оформило всю историю зрелого человечества со всеми ее явлениями, и чем выше культура, тем безраздельнее господствует данная противоположность как раз в наиболее значительных мгновениях ее бодрствования.

Растительно-космическое, судьбоносное существование, кровь, пол обладают изначальным господством и его сохраняют. Они *суть* жизнь. Прочее лишь служит жизни. Однако это прочее не желает служить. Оно хочет господствовать и полагает, что господствует. Обладание властью над телом, над «природой» – одно из главнейших притязаний человеческого духа; возникает, однако, вопрос: а не служит ли жизни сама вера в такую власть? Почему наше мышление мыслит именно так? Быть может, потому, что этого желает космическое, «оно»? Мышление доказывает свою власть, называя тело представлением, познавая его ничтожество и заставляя голос крови смолкнуть. Однако кровь действительно господствует, когда молча принуждает деятельность мышления начаться – и прекратиться. Различие между речью и жизнью также и в этом. Существование может обойтись без бодрствования, а жизнь – без понимания, но не наоборот. Что бы там ни было, мышление господствует лишь в «царстве мысли».

Рассматриваем ли мы мышление как создание человека или высшего человека – как порождение мышления, разница будет лишь словесной. Однако само мышление всегда определяло свое положение внутри жизни неверно, слишком высоко – не замечая никаких отличных от себя видов удостоверения в чем бы то ни было либо не признавая их, а потому непредубежденным оно быть не могло. И в самом деле, все вообще профессиональные мыслители (ибо во всех культурах тон здесь задают почти исключительно одни они) усматривали в холодном, абстрактном мышлении самоочевидную деятельность, посредством которой человек достигает «последних предметов». Как в чем-то несомненном, они убеждены: то, к чему они приходят на этом пути как к «истине», есть именно то, к чему они как к истине стремились, а вовсе не иллюзорная картина недоступных тайн.

Хоть человек и мыслящее существо, он далек от того, чтобы быть созданием, чье существование *состоит* в мышлении. Прирожденные мудрователи не обратили на это внимания. Цель мышления – истина^[196]. Истины устанавливаются, т. е. извлекаются в форме понятий из живой неуловимости светомира, чтобы обрести постоянное место в системе, в некоего рода духовном пространстве. Истины абсолютны и вечны, т. е. ничего общего с жизнью они более не имеют.

Однако для животного существуют только факты и никаких истин. В этом различие практического и теоретического понимания. Факты и истины различаются точно так же, как время и пространство, как судьба и причинность. Факт наличествует в полноценном бодрствовании, т. е. состоящем у существования на службе, а не только в одной его стороне, при якобы выключенном существовании. Действительная жизнь, история знают *лишь* факты. Жизненный опыт и знание людей направлены только на факты. Деятельный человек, человек действующий, водящий, борющийся, который изо дня в день обязан самоутверждаться перед властью фактов, ставить их себе на службу или им покориться, смотрит на голые истины свысока, как на нечто малозначительное. Для подлинного государственного деятеля есть лишь политические факты, и никаких политических истин. Знаменитый вопрос Понтия Пилата – это вопрос всякого делового человека^[197].

Одно из величайших достижений Ницше – то, что он наметил проблему *ценности* истины, знания, науки. В глазах всякого прирожденного мыслителя и ученого, усматривающего здесь покушение на самое свое существование, это было легкомысленным богохульством. Тот же Декарт желал усомниться во всем^[198], но уж явно не в ценности своего вопроса.

Однако ставить вопросы и верить в их разрешимость – далеко не одно и то же. Растение живет и этого не знает. Животное живет и знает это. Человек дивится своей жизни и

вопрошает. Однако и человек не в состоянии дать ответ. Он может лишь *верить* в его правильность, и в этом Аристотель ничем не отличается от самого жалкого дикаря.

Но почему тайны следует разгадать, а на вопросы дать ответ? Не проглядывающий ли уже в детских глазах испуг (это жуткое дополнение к человеческому бодрствованию, между тем как соответствующее бодрствованию освобожденное от чувств понимание пребывает теперь в неясном самодостаточном брожении), не этот ли страх должен проникнуть во все глубины окружающего мира, достигая избавления лишь в решениях?^[199] Способна ли отчаянная вера в знание освободить от кошмара великих вопросов?

«Ведь трепет – наше высшее отличие»^[200]. Тот, кому судьба отказала в *этом*, должен попытаться обнажить тайны, пощупать то, к чему следует испытывать благоговение, все разложить и уничтожить – и извлечь отсюда свой улов знания. Стремиться создать систему означает стремиться уничтожить живое: оно устанавливается, цепенеет, укладывается в логическую цепь. Дух *одерживает победу*, доведя дело до полного оцепенения.

Когда употребляют слова «разум» и «рассудок», обыкновенно имеют в виду различие между, с одной стороны, растительным предчувствием и чувствованием, которые лишь *пользуются* языком глаза и слова, а с другой – самым животным пониманием, которое языком вводится. Разум вызывает к жизни идеи, рассудок находит истины; истины безжизнен-

ны и могут сообщаться другим, идеи принадлежат непосредственно живой самости того, кто их создает, и могут лишь соощущаться. Сущность рассудка – критика, сущность разума – творчество. Разум порождает существенное, рассудок его предполагает. О том же глубокое суждение Бейля, что рассудка достаёт лишь на обнаружение ошибок, но не на открытие истин. И в самом деле, понимающая критика поначалу практикуется и развивается на связанном с ней чувственном ощущении. Здесь, в чувственном суждении, ребенок и научается постигать и различать. Абстрагировавшись от этой стороны и обратившись к себе самой, критика нуждается в какой-то замене чувственной деятельности, служившей ей прежде объектом. Но замена может быть найдена лишь в *уже существующем* способе мышления, на котором абстрактная критика теперь и практикуется. Иного мышления, такого, которое бы свободно выстраивало что-то из ничего, не бывает.

Ведь первобытный человек создал себе религиозную картину мира еще задолго до того, как стал мыслить абстрактно. Картина эта и является тем предметом, над которым теперь критически трудится рассудок. Вся наука выросла при религии, в свете всех до единой душевных предпосылок религии^[201], и не является ничем, кроме как абстрактным улучшением этого прежнего, менее абстрактного учения, рассматриваемого теперь как ложное. Всякая наука продолжает сохранять религиозное ядро в багаже своих фундамен-

тальных понятий, очередных задач и научных методов. Всякая обнаруживаемая рассудком новая истина представляет собой не что иное, как критическое суждение относительно другой, уже имевшейся. Вследствие полярности нового и старого знания в мире рассудка имеется лишь относительно верное, а именно суждения, более убедительные, чем прочие. Критическое знание покоится на вере в превосходство сегодняшнего понимания над вчерашним. А тем, что принуждает нас к этой вере, оказывается опять-таки жизнь.

Так способна ли критика разрешить великие вопросы, или она может лишь устанавливать их неразрешимость? В начале знания мы верим в первое. Чем больше мы узнаём, тем более очевидным для нас становится второе. Пока мы сохраняем надежду, мы называем тайну проблемой.

Таким образом, перед бодрствующим человеком возникает дилемма бодрствования и существования, или пространства и времени, или мира как природы и мира как истории, или мира как напряжения и мира как такта. Бодрствование старается понять не только само себя, но и нечто ему чуждое. Даже если внутренний голос скажет ему, что все возможности понимания исчерпаны, все равно страх убедит всякое живое существо продолжать искать дальше и удовлетворится скорее кажимостью решения, чем взглядом, упертым в пустоту.

Бодрствование состоит из ощущения и понимания, сущность их – в неустанной ориентировке в макрокосме. В силу этого бодрствование значит то же, что «самоопределение», причем неважно, идет ли речь об осязании инфузории или человеческом мышлении высшего уровня. Так что осязающее само себя бодрствование первым делом приходит к *проблеме познания*. Что такое познание? Что такое познание познания? И как соотносится то, что подразумевалось вначале, с тем, что впоследствии улавливается словом? Бодрствование и сон сменяют друг друга с обращением звезд, как день и ночь. Познание и сновидение также сменяют друг друга. Как отличаются они друг от друга?

Однако бодрствование, причем как ощущающее, так и понимающее, означает то же, что существование противоположностей, например противоположностей между познанием и познанным, или вещью и свойством, или предметом и событием. В чем сущность этих противоположностей? Так, в качестве второй проблемы здесь появляется *проблема причинности*^[202]. Два чувственных элемента обозначаются как причина и действие или два духовных – как основание и следствие: это есть определение соотношений по силе и порядку. Если имеется одно, должно быть и другое. Время при этом полностью исключается из игры. Речь здесь идет не о

фактах судьбы, но о каузальных истинах, не о «когда?», но о закономерной зависимости. Несомненно, это наиболее многообещающая деятельность понимания. Находкам в таком роде люди обязаны, возможно, счастливейшими мгновениями своей жизни. Так по бесконечным рядам последовательностей и восходят они от противоположностей, с которыми сталкиваются непосредственно в настоящем, в повседневной близости, в обе стороны – вплоть до первой и последней причины в природном устройстве, называемой ими Богом и смыслом мира. Человек подбирает, выстраивает и пересматривает свою систему или свой догмат закономерных взаимосвязей, находя здесь убежище от непредсказуемого. Кто способен доказывать, тому уже не страшно. Однако в чем сущность каузальности? Состоит ли она в познании, или в познанном, или же в единстве того и другого?

Миру напряжений – как таковому – следовало бы быть застывшим и мертвым, т. е. являться «вечной истиной», чем-то запредельным всякому времени, неким состоянием. Однако действительный мир бодрствования полон изменений. Животное не изумляется этому, а вот мышление мыслителя теряется: покой и движение, постоянство и изменение, ставшее и становление – разве то, что эти противоположности обозначают, уже не запредельно пониманию и не *должно* тем самым содержать абсурд?^[203] Не такие ли это факты, которые уже невозможно абстрагировать от чувственного мира в форме истин? В познаваемом в безвременно мире вы-

является здесь нечто временное: напряжения предстают как такт, к протяжению присоединяется направление. Вся сомнительность понимающего бодрствования собирается воедино в последней и труднейшей проблеме, а именно в *проблеме движения*, и на ней освободившееся мышление терпит неудачу^[204]. Тут обнаруживается, насколько постоянно, сегодня и всегда, все микрокосмическое зависит от космического, что для всякого нового существа, причем уже с самого его начала, доказывается наличием наружного зародышевого листка как простой телесной оболочки. Жизнь способна существовать без мышления, однако мышление лишь один из видов жизни. Какие бы грандиозные цели ни намечало себе мышление, в реальности жизнь использует мышление для *своих* целей и ставит перед ним живую цель, совершенно независимую от абстрактных задач. Решения проблем могут быть верными или неверными для мышления, для жизни же они ценны или бесполезны. Если на проблеме движения воля к познанию терпит крушение, то, быть может, некий замысел жизни этим как раз и осуществляется. Несмотря на это и именно в силу этого, все высшее мышление вращается вокруг данной проблемы. Вся мифология и вся наука возникли из изумления перед тайной движения.

Проблема движения касается уже тех тайн существования, которые чужды бодрствованию, однако продолжают оказывать на него давление, так что бодрствование не в состоянии от них освободиться. Это есть желание понять то,

что не может быть понято никогда, понять «когда?» и «почему?», понять судьбу, кровь – все то, что мы ощущаем, и о чем в глубине души догадываемся, и что мы, рожденные для зрения, желаем поэтому также увидеть перед собой, на свету, чтобы постичь это в подлинном смысле слова, удостоверить в этом на ощупь.

Наблюдатель не отдает себе отчета в следующем основополагающем факте: все его поиски направлены не на жизнь, но на видение жизни, не на смерть, но на видение смерти. Мы силимся постигнуть космическое таким, как оно предстает микрокосму в макрокосме – как *жизнь тела в световом пространстве* между рождением и смертью, между зачатием и разложением, – с тем различием тела и души, которое с необходимостью возникает из переживания внутренне-собственного в качестве чувственно-чуждого.

То, что мы не только живем, но и *знаем* о «жизни», есть результат этого созерцания нашего телесного существа на свету. Правда, животное знает только жизнь, но не смерть. А если бы мы были чисто растительными существами, мы бы умирали, не замечая этого, поскольку ощутить смерть и умереть было бы для нас одним и тем же. Но предсмертный крик слышат и животные, как видят они труп и чуют разложение; они наблюдают умирание, однако его не понимают. Лишь с чистым пониманием, посредством языка освободившимся от бодрствования глаза, смерть представляется человеку как великая загадка, окутывающая его в светомире.

Отныне жизнь становится коротким промежутком времени между рождением и смертью. Мы начинаем усматривать в зачатии *вторую* тайну лишь с оглядкой на смерть. Только теперь животный страх перед миром становится человеческим страхом смерти^[205], и это именно он являет миру в качестве судьбоносных, наиглубиннейших вопросов и фактов любовь между мужчиной и женщиной, отношение матери к сыну, цепь предков, доходящую до потомков, а сверх того – семью, народ и, наконец, историю человечества вообще. Со смертью, которую должен претерпеть всякий увидевший свет человек, связаны идеи вины и наказания, существования как кары, новой жизни по ту сторону озаряемого светом мира, а также спасения, кладущего конец всякому страху смерти. Лишь в результате познания смерти возникает то, чем мы, люди, обладаем в отличие от животных, – мировоззрение.

5

Людьми судьбы и людьми причинности не становятся, а рождаются. Целая бесконечность отделяет человека, живущего в подлинном смысле слова, – крестьянина и воина, государственного деятеля, полководца, светского человека, купца – словом, всякого, кто желает обогащаться и повелевать, господствовать и сражаться, вообще отваживается на поступок, – организатора и предпринимателя, авантюриста, рубаку и игрока – от «духовного» человека, от святого, свя-

ценнослужителя, ученого, идеалиста и идеолога, вне зависимости от того, был ли он предопределен к тому силой своего мышления или же недостаточной полнокровностью. Существование и бодрствование, такт и напряжение, порывы и понятия, органы обмена и органы осязания – редко отыщется человек с положением, у которого бесспорный перевес не оставался бы за одной из этих сторон. Все порывистое и инстинктивное, глубинное проникновение в людей и ситуации, вера в звезду^[206], которой наделен всякий призванный к действию и которая представляет собой нечто совершенно иное, чем простая убежденность в собственной правоте; принимающий решения голос крови и несокрушимой невозмутимости совесть, способная оправдать всякую цель и всякое средство, – во всем этом отказано созерцателю. Человек факта и шагает иначе – основательнее, чем мыслитель и мечтатель, в котором чисто микрокосмическое не в состоянии обрести никакого надежного отношения к Земле.

Это судьба делает отдельного человека таким или иным – раздумчивым и робким или же деятельным и презирающим мышление. Однако деятельный человек – человек *целостный*; в созерцателе же один-единственный орган желает действовать без тела и против него. Еще хуже, когда он желает овладеть также и действительностью. Тогда-то мы и получаем те этико-политико-социальные идеи усовершенствования, которые в совокупности своей весьма убедительно показывают, как все должно быть и как это реализовать; полу-

чаем учения, которые все без исключения основываются на допущении, что все люди устроены точно так же, как творцы этих учений, а именно богаты идеями и бедны порывами (при условии, что творцы эти знают сами себя). Однако ни одно из этих учений, даже когда они выступали под сенью весомого религиозного авторитета или знаменитого имени, до сих пор не смогло хоть в чем-то изменить жизнь. Они предлагают нам лишь иначе *мыслить* о жизни. В этом проклятие поздних, много пишущих и много читающих культур: противоположность жизни и мышления то и дело принимается за противоположность мышления о жизни и мышления о мышлении. Все усовершенствователи мира, священники и философы, едины во мнении, что жизнь лишь повод для углубленного размышления, однако жизнь мира идет своим ходом и нимало не заботится о том, что о ней думают. И даже когда какому-то сообществу удастся жить «по учению», в лучшем случае оно добьется лишь того, что в будущей всемирной истории о нем упомянут в примечании – после рассмотрения всего существенного и важного.

Ибо лишь человек действующий, человек судьбы живет в конечном счете в *действительном* мире, в мире политических, военных и экономических решений, где понятия и системы в расчет не принимаются. Славный выпад здесь ценнее славного вывода, и вовсе не безосновательно то презрение, с которым войны и государственные деятели во все времена относились к чернильным крысам и книжным червям,

державшимся мнения, что всемирная история делается ради духа, науки или даже искусства. Скажем без обиняков: освободившееся от ощущения понимание представляет собой только одну, причем не решающую, сторону жизни. В истории западной мысли вполне может не упоминаться имени Наполеона, однако в действительной истории Архимед со всеми его научными открытиями сыграл, быть может, менее значительную роль, чем тот воин, что зарубил его при взятии Сиракуз.

Величайшее заблуждение теоретически ориентированных людей – полагать, что их место на острие, а не в хвосте великих событий. Они имеют совершенно превратное представление о той роли, которую исполняли игравшие в политику софисты в Афинах или Вольтер и Руссо во Франции. Государственный деятель зачастую не «знает», что делает, однако это не мешает ему уверенно делать как раз то, что приведет к успеху. Политический доктринер всегда знает, что следует делать, и, несмотря на это, его деятельность, если она выходит за пределы бумажного листа, оказывается самой безуспешной и потому самой никчемной в истории. Когда пишущий или ораторствующий идеолог желает принимать деятельное участие не в системах, но в жизни народов, это всего-навсего проявление самомнения, и чаще всего оно встречается именно в беспокойные времена, такие как аттическое Просвещение либо время Французской или же Германской революций. Этот идеолог просто ошибся адре-

сом. Вместе со всеми своими принципами и программами он всецело принадлежит истории литературы, и ничему больше. Подлинная история выносит свое суждение не тогда, когда она опровергает теоретика, но когда предоставляет его, со всеми его идеями, самому себе. Пусть себе Платон^[207] и Руссо (уж не говоря о менее значительных умах) строят свои абстрактные государственные здания – для Александра Македонского, Сципиона, Цезаря, Наполеона, для их замыслов, битв и повелений это не имеет решительно никакого значения. Пусть себе первые разглагольствуют о судьбе, вторым довольно того, что сами они – судьба^[208].

Все микрокосмические существа неизменно, вновь и вновь образуют *одушевленные массовые единства*, существа более высокого порядка, медленно созревающие или образующиеся внезапно, со всеми чувствами и страстями единичного существа, загадочные изнутри и недоступные рассудку, между тем как знаток без труда проникает в их движения и способен их предвидеть. Среди них мы также различаем, с одной стороны, общеживотные, ощущаемые единства, основанные на глубочайшей связанности существования и судьбы, как та стая птиц в небе или та армия, идущая в атаку, и чисто человеческие, соотносящиеся с рассудком сообщества на основе единого мнения, единых целей и единого знания, – с другой. Единством космического такта люди обладают, даже этого не желая; единство резонов люди приобретают произвольно. Духовное сообщество можно избрать

или покинуть; в нем принимает участие лишь бодрствование. Однако космическому единству люди *обречены*, причем *всем* своим бытием без остатка. Приступы воодушевления овладевают массами с тою же стремительностью, что и паника. Они беснуются и неистовствуют в Элевсине и Лурде или же оказываются охвачены мужественным духом, как спартанцы у Фермопил или последние готы у Везувия^[209]. Единства эти формируются под музыку хоралов, маршей и танцев, и, как и все чистопородные люди и животные, весьма подвержены воздействию ярких красок, украшений, нарядов и мундира.

Эти одушевленные толпы рождаются и умирают. Духовные сообщества, просто суммы в математическом смысле, сходятся вместе, растут и тают, но подчас сама гармония, силой создаваемого ею впечатления, проникает в кровь – и из суммы образуется вдруг единое существо. Во времена политических перемен слова всегда могут сделаться судьбой, общественные мнения – страстями. Случайные прохожие сбиваются на улице в толпу, у которой *одно* сознание, *одно* чувство, *один* язык, пока краткотечная душа не отлетит и каждый не пойдет своей дорогой. Это ежедневно происходило в Париже в 1789 г., стоило раздаться призыву: «На фонарь!»^[210]

У душ этих своя, особая психология, которую надо понимать, чтобы быть готовым к общественной жизни. Единой душой обладают все подлинные сословия и классы, рыцари

и ордены Крестовых походов, римский сенат и клуб якобинцев, аристократия при Людовике XIV и прусская знать, крестьянство и рабочие, чернь большого города и обитатели затерянной долины, народы и племена времени переселения народов, последователи Мухаммеда и вообще всякой только что основанной религии или секты, французы Революции и немцы Освободительной войны^[211]. Наиболее грандиозные из известных нам существ такого рода – это высшие культуры, родившиеся из великого душевного потрясения и на протяжении своего тысячелетнего существования сплывающие воедино все множества меньшего размера – нации, словения, города, роды.

Такие существа космического порядка – народы, партии, армии, классы – несут на себе груз всех великих событий истории, между тем как история духа протекает в рыхлых обществах и кружках, в школах, образованных слоях общества, направлениях, – короче, в «-измах». И опять-таки судьбоносным оказывается здесь вопрос о том, отыщет ли – в решающий момент своей наивысшей действенности – такое множество себе вождя или же устремится вперед наугад, и будут ли подаренные случаем вожди людьми высокого полета или совершенно незначительными личностями, взнесенными вихрем событий на самый верх, – как Помпей или Робеспьер^[212]. Что отличает государственного деятеля, так это способность абсолютно безошибочно проникать массовые души, возникающие и распадающиеся в потоке времени, –

определять их мощь и время жизни, их ориентацию и намерения; вопрос же о том, *сможет* ли он ими управлять, или они увлекут его за собой, также остается уделом случая.

II. Группа высших культур

6

Однако вне зависимости от того, рожден ли человек для жизни или для мышления, раз он действует или наблюдает – он бодрствует, и в качестве бодрствующего он постоянно «в фокусе»^[213], а именно настроен на тот смысл, которым обладает для него светомир в данный миг. Ранее уже отмечалось, что бесчисленные установки, сменяющиеся одна за другой в бодрствовании человека, отчетливо распадаются на две группы – на миры судьбы и такта и миры причин и напряжений. Всякий может вспомнить то почти мучительное чувство, которое охватывало его, когда посреди физического опыта что-то вдруг заставляло задуматься о чем-то чисто бытовом. Я называю эти картины «мир как история» и «мир как природа»^[214]. В первой жизнь пользуется критическим пониманием, зрение находится в ее распоряжении, данный в чувствовании такт делается внутренне созерцаемой волновой линией, пережитые потрясения становятся эпохами^[215]. Во второй господствует само мышление; причинно-следственная критика делает жизнь застывшим процессом, живое содержание факта – абстрактной истиной, напряжение – формулой.

Но как это возможно? И то и другое представляет собой зримую картину, однако в первом случае мы полностью отдаемся никогда более не повторяющимся фактам, а во втором хотим привести истины в неизменную систему. В картине истории, лишь опирающейся на знание, космическое пользуется микрокосмическим. В том, что мы зовем памятью и воспоминанием, вещи пребывают как бы залитыми внутренним светом и пронизанными тактом нашего существования. Хронологический момент в широчайшем смысле этого слова – даты, имена, числа – обнаруживает, что история, как только она начинает мыслиться, не может избавиться от основного условия всякого бодрствования. В картине природы чужеродна и вводит в заблуждение постоянно присутствующая субъективность, в мире истории в заблуждение вводит столь же неизбежный объективный момент, число.

Природные установки могут и должны быть до определенной степени безличными. За ними мы забываем самих себя. Однако картина истории, которой обладает всякий человек, всякий класс, всякая нация и семья, складывается у них применительно к самим себе. Природа обладает характерной особенностью протяженности, включающей в себя абсолютно все. История же есть то, что выходит на взорающего из темного прошлого и собирается идти от него дальше, в будущее. Однако, пребывая в современности, сам он всегда является ее центром, так что абсолютно невозможно исключить из чувственного порядка фактов направление, идущее

от жизни, а не от мышления. Всякая эпоха, всякая страна, всякое живое человеческое множество имеют свой исторический горизонт, и профессиональный историк обнаруживает себя именно в том, что он действительно рисует ту картину истории, которой требует его время.

В силу этого природа и история различаются между собой как подлинная и мнимая критика – критика, понятая как противоположность жизненному опыту. Естествознание представляет собой одну критику, и ничего больше. Однако в истории критика способна задать только предпосылку для знания, на которой исторический взгляд впоследствии развивает свой горизонт. История есть сам этот взгляд, вне зависимости от того, куда он направлен. Тот, кто этим взглядом наделен, способен понять «исторически» всякий факт и всякую ситуацию. Природа же есть система, а систему можно заучить.

Историческая установка начинается для каждого с самых ранних детских впечатлений. Глаза у ребенка зоркие, и факты ближайшего окружения, жизнь семьи, дома, улицы глубоко прочувствуются им и отзовутся в нем еще задолго до того, как в поле его зрения попадет город с его жителями, до того, как слова «народ», «страна», «государство» начнут обладать для него сколько-нибудь уловимым содержанием. Столь же основательным знатоком всего, что в качестве живой истории открывается его взору в ближайшем окружении, является первобытный человек. И прежде всего это сама жизнь,

драма рождения и смерти, болезни и старости, а затем история военных и любовных страстей, которые пережил сам или же довелось наблюдать у других, судьба ближних, рода, деревни, поступки этих людей и последующая их оценка, рассказы о застарелой вражде, схватках, победах и мести. Жизненные горизонты расширяются, возникает и проходит жизнь, причем уже не чья-то жизнь, а жизнь вообще; взору предстают уже не деревни и роды, а отдаленные племена и земли и не годы, но века. Действительно сопережитая история, такая, которую еще возможно соощутить, никогда не простирается далее поколения дедов, идет ли речь о древних германцах или сегодняшних неграх, о Перикле или Валленштейне. Здесь жизненный горизонт замыкается и открывается новый пласт, картина которого основывается на предании и исторической традиции, подчиняющих непосредственное переживание отчетливо увиденному и утвержденному долгими упражнениями образу памяти, образу, который для людей различных культур охватывает весьма неодинаковую временную протяженность. С этого образа собственно история, в которой мы живем *sub specie aeternitatis* [«под знаком вечности» (*лат.*)], для нас начинается, а для римлян и греков она им заканчивается. Для Фукидида никакого живого значения не имели уже события греко-персидских войн^{3[216]},

³ Он установил, что до его времени ничего значительного не произошло, – так пишет он (ок. 400 до Р. Х.!) на первой странице своего исторического труда^[216].

^[216] Подробнее см.: т. 1, гл. 1, раздел 6.

а для Цезаря – войн Пунических.

А сверх и помимо этого возникают новые единичные исторические картины судеб растительного и животного мира, ландшафта и светил, и все это вместе с последними картинами природы сливается в мифические представления о начале мира и его конце.

Картина природы, как для ребенка, так и для первобытного человека, складывается из мелкой техники повседневности^[217], которая неизменно принуждает и того и другого перейти от боязливого разглядывания отдаленной природы к критическому взгляду на положение дел в ближайшем окружении. Как и молодые животные, ребенок постигает свои первые истины в игре. Обследовать игрушку, сломать куклу, перевернуть зеркало, чтобы посмотреть, что сзади, испытать чувство торжества в связи с тем, что что-то удалось правильно установить и так оно теперь навсегда и должно остаться, – дальше этого никакое естествознание так и не пошло. Первобытный человек приобретает этот критический опыт как в связи с оружием и орудиями, так и с теми веществами, что идут ему в пищу, из которых изготавливаются его одежда и жилище, т. е. в связи с вещами, *поскольку они мертвы*. То же относится и к животным, в которых человек вдруг перестает видеть живых существ, когда, как преследователю или преследуемому, ему приходится наблюдать и рассчитывать их движения, и смотрит на них как на механическую, отвлеченную от свойства живости, сумму мяса и ко-

стей; и точно так же он рассматривает некое событие то как деяние демона, то (сразу же вслед за этим) как каузальную цепочку. Точно такое же перевертывание неизменно, ежедневно и ежечасно проделывает человек зрелой культуры [218]. Дальше его природного горизонта лежит область, образуемая из впечатлений дождя, молнии и бури, дня и ночи, лета и зимы, фаз Луны и обращения светил. Исполненный страха и благоговения религиозный трепет вынуждает его приступить здесь к критике совершенно иного порядка. Как в картине истории он желал доискаться до последних фактов бытия, так здесь старается установить последние природные истины. То, что находится за пределами всяческого понимания, он называет Богом, все же, лежащее по эту сторону, он старается постичь каузально – как действие, творение и откровение Божества.

Таким образом, с первобытных времен во всякой совокупности того, что установлено о природе, неизменно прослеживаются две тенденции. Одна направлена на создание как можно более полной системы *технического* знания, служащего практическим, экономическим и военным целям, знания, с высокой степенью совершенства разработанного уже многими видами животных и идущего далее через освоение огня и металлов ранним человеком – по прямой линии к машинной технике сегодняшней фаустовской культуры. Другая, которая появилась только по освобождению чисто человеческого мышления – с помощью словесного языка

– от зрения, стремится к столь же полному *теоретическому* знанию; в первоначальной его форме мы называем это знание *религиозным*, а производное от него в позднейших культурах – *естественно-научным*. Для воина огонь – оружие, для ремесленника – часть его инструментария, для жреца – знак божества, а для ученого – проблема. Однако все это относится к природной установке бодрствования. В мире как истории мы видим не огонь вообще, но пожар Карфагена и Москвы и пламя костров, на которых были сожжены Ян Гус и Джордано Бруно.

7

Повторяю: всякое существо переживает другое существо и его судьбу лишь *применительно к самому себе*. Совершенно различными взглядами встречают одну и ту же стаю голубей хозяин поля, на которое она опустилась, идущий по дороге любитель природы и ястреб в воздухе. Крестьянин видит в сыне свое продолжение и наследника, сосед видит в нем крестьянина, офицер – солдата, чужак – местного. Будучи императором, Наполеон воспринимал людей и вещи иначе, чем в бытность лейтенантом. Поместите человека в совершенно другое положение, сделайте революционера министром, солдата – генералом, и история с ее носителями разом представится ему в ином свете. Талейран видел людей своего времени насквозь, потому что сам был одним из них.

Окажись он вдруг в среде Красса, Цезаря, Каталины и Цицерона, он понял бы их со всеми их поступками и намерениями неверно или вовсе бы не понял. Истории как таковой нет в природе. История всякой семьи предстает каждому из ее членов по-своему, история страны своеобразна для каждой партии, а что до современной истории, то она своя у всякого народа. Немец смотрит на мировую войну не так, как англичанин, экономическая история видится рабочему не так, как предпринимателю, у западного историка перед глазами совсем другая всемирная история, чем у великих арабских и китайских историков. История того или иного периода могла бы быть объективно изображена лишь с очень большого отдаления и при отсутствии внутреннего чувства сопричастности, однако, как мы видим, даже лучшие современные историки не способны оценить и изобразить вне связи с сегодняшними интересами даже Пелопоннесскую войну и битву при Акции.

Глубочайшее знание людей не то что не исключает, но даже требует, чтобы выносимые им суждения несли на себе глубокую печать того, кто таким знанием обладает. Именно недостаток знания людей и жизненного опыта приводит к обобщениям, искажающим или полностью упускающим из виду все значительное в истории, а именно ее однократность, и самое ужасное – к тому материалистическому воззрению на историю, определение которого практически исчерпывается словами «отсутствие физиономического дара». И все

же, несмотря на это и именно по этой причине, для каждого человека, *поскольку* он принадлежит к классу, времени, нации и культуре, существует типическая картина истории, как в свою очередь и для этих времени, класса, культуры в целом она существует такой, какой применительно к ним *должна* быть. *Совокупное бытие* всякой культуры обладает в качестве высшей возможности символическим для этой культуры первообразом своего мира как истории, и все установки отдельных людей и действующих как живые существа множеств представляют собой его отображения. Если один человек оценивает воззрения другого как значительные или плоские, оригинальные или банальные, ложные или старомодные, это происходит всякий раз с оглядкой, причем бессознательной, на *требуемый в данный момент* образ как постоянную производную времени и человека.

Понятно само собой, что всякий человек фаустовской культуры имеет свою картину истории, причем не одну, но бесчисленное их число, начиная с юности, – картины, беспрестанно колеблющиеся и изменяющиеся под влиянием впечатлений дня и года. А как различны в свою очередь типичные картины истории, принадлежащие людям разных периодов и сословий: мир Оттона Великого и Григория VII^[219], мир венецианского дожа и бедного паломника! В сколь различных мирах жили Лоренцо Медичи, Валленштейн, Кромвель, Марат, Бисмарк, крепостной готики и ученый барокко, офицеры времен Тридцатилетней, Семилетней и Освободи-

тельной войн, а если брать только наше время – как различается мир фризского крестьянина, реально живущего только своим ландшафтом и его населением, от мира крупного гамбургского торговца и мира профессора физики! И, несмотря ни на что, у всех их, вне зависимости от возраста, положения и эпохи каждого, имеется общая черта, отличающая совокупность этих образов, их прообраз, от всякой иной культуры.

Что, однако, всецело отделяет античную и индийскую картину истории от китайской и арабской, а с еще большей резкостью – от западной ее картины, так это узость горизонта. То, что могли и должны были знать греки об истории Древнего Египта, они никогда не допускали в свою собственную картину истории, замыкавшуюся для большинства из них событиями, о которых еще в состоянии были поведать старейшие из ныне живущих: эта картина устанавливала, даже для светлейших греческих умов, Троянскую войну как рубеж, по другую сторону которого никакой исторической жизни просто *не должно* было быть.

Арабская культура первой отважилась на поразительный шаг в сфере исторического мышления (причем сделали его как иудеи^[220], так и персы приблизительно со времени Кира), а именно связать легенду о сотворении мира с современностью реальным летоисчислением; причем у персов были даже хронологически предустановлены Страшный суд и явление Мессии. Это четкое, даже узкое ограничение всей

человеческой истории (персидская охватывает всего двенадцать тысячелетий, иудейская до сих пор не насчитала и шести) представляет собой необходимое выражение магического мироощущения в иудейско-персидском сказании о сотворении мира, что делает его полностью отличным по глубинному смыслу от представлений вавилонской культуры, хотя оно и заимствовало у последней много внешних черт. Перед китайским и египетским историческим мышлением, основанным на совершенно ином ощущении, открывается широкая перспектива без конца, а именно хронологически достоверная последовательность династий, теряющаяся во мгле тысячелетий.

Подготовленная христианским летоисчислением⁴, фаустовская картина всемирной истории начинается сразу с колоссального расширения заимствованного западной церковью магического образа, который Иоахим Флорский взял ок. 1200 г. за основу глубокого переосмысления всей мировой судьбы как последовательности трех периодов – Отца, Сына и Св. Духа^[221]. Это сопровождалось все большим раздвиганием географического горизонта, который уже во времена готики усилиями викингов и крестоносцев протянулся от Исландии до отдаленных регионов Азии⁵. Наконец (и в отли-

⁴ Зародилось в 522 г., во время остготского правления в Риме, однако лишь начиная с Карла Великого быстро распространилось по германскому Западу.

⁵ Притом что в сознании подлинного человека Возрождения имеет место весьма показательное сужение фактически переживаемого образа истории.

чие от всех прочих культур), для выдающихся людей барокко примерно с 1500 г. ареной человеческой истории впервые становится вся Земля. Лишь благодаря компасу и подзорной трубе чисто теоретическое допущение шаровидности Земли стало у образованных людей этого позднего времени^[222] действительным ощущением того, что они обитают на шаре в космическом пространстве. Упраздняется как пространственный, так и временной горизонт, последний – в силу двойной бесконечности летоисчисления в ту и другую сторону от рождения Христа. И под впечатлением этого планетарного образа, охватывающего в конечном итоге все высшие культуры, происходит сегодня распад того готического подразделения истории на Древний мир, Средневековье и Новое время^[223], которое давно уже сделалось плоским и пустым.

Во всех прочих культурах моменты всемирной истории и истории человека совпадают: начало мира есть начало также и человека; конец человечества – это также и конец мира. Во времена барокко фаустовское пристрастие к бесконечному впервые отделяет эти понятия друг от друга и делает человеческую историю – хоть и расширившуюся, как никогда ранее, – *только эпизодом во всемирной истории*, а Землю, лишь часть поверхности которой рассматривалась другими культурами как «мир», – *маленькой звездочкой среди миллионов солнечных систем*.

Это расширение исторической картины мира побуждает

современную культуру, причем с куда большей настойчивостью, чем это случалось с любой другой, тщательно разграничить повседневную установку большинства людей и ту максимальную установку, к которой способны лишь величайшие умы и которая, правда, даже и в них реализуется лишь на какие-то мгновения. Возможно, различие между историческим горизонтом Фемистокла и любого аттического крестьянина было не так уж велико, тогда как разница между картиной истории императора Генриха VI^[224] и той, что имел какой-нибудь крепостной его времени, колоссальна, а с подъемом фаустовской культуры высочайшие из возможных установок так укрупняются и углубляются, что круг тех, кому они остаются доступны, постоянно сужается. Одновременно выстраивается пирамида возможностей, и каждый занимает в ней в соответствии со своими задатками такую ступень, которая отвечает высшей доступной для него установке. Но при этом между людьми западной культуры возникает барьер взаимного непонимания по жизненно важным историческим вопросам, роковой непреодолимости которого, несомненно, не знала ни одна другая культура. В состоянии ли сегодня рабочий по-настоящему понять крестьянина? Или дипломат – ремесленника? Историко-географический горизонт, ориентируясь на который формулируют важнейшие для себя вопросы тот и другой, настолько различен, что их общение стало бы разговором двух глухих. Разумеется, подлинный знаток людей понимает установку также и

другого человека и соотносит с ней свое сообщение (как делаем это все мы, общаясь с детьми), однако искусство в такой же мере вживаться в картину истории человека прошлого, Генриха Льва^[225] или Данте, чтобы, несмотря на огромную дистанцию между бодрствованиями, постигать, как само собой разумеющиеся, его мысли, чувства и принимаемые им решения, встречается крайне редко. Ок. 1700 г. никто даже и не помышлял ставить такую задачу, и лишь начиная с 1800 г. это становится требованием к историческому сочинению, правда исполняемым чрезвычайно редко.

Подлинно фаустовское выделение собственно человеческой истории из куда более пространной всемирной истории приводит к тому, что с конца барокко в нашей картине мира обособленными друг от друга слоями размещаются уже несколько горизонтов, для исследования которых возникают частные науки более или менее выраженного исторического характера. Астрономия, геология, биология, антропология наблюдают соответственно судьбы мира звезд, земной коры, мира живой природы, человека, и лишь после них идет та самая (называемая так еще и теперь) «всемирная история» высших культур, за которой следуют история отдельных элементов культуры, семейная хроника и, наконец, получившая значительное развитие именно на Западе биография.

Каждый из этих слоев требует особой установки, и в момент ее избрания все более узкие и более широкие слои пе-

рестают быть живым становлением, а делаются просто данными фактами. Если мы исследуем битву в Тевтобургском лесу, нами уже предполагается образование этого леса в растительном мире Северной Германии. Если мы спрашиваем об истории немецкого лиственного леса, геологическое строение Земли является предпосылкой и уже более не исследуемым в своих частных судьбах фактом. Если мы спрашиваем о происхождении меловых отложений, существование самой Земли как планеты Солнечной системы проблемой не является. Или, если подходить к делу с другой стороны: то, что в мире звезд имеется Земля, что на Земле есть явление «жизни», что в этом явлении присутствует форма «человек» и что в человеческой истории имеются органические формы культур – все это есть всякий раз случайность в картине следующего по высоте слоя. Гёте, начиная с его страбургского и до первого веймарского периода, испытывал сильное тяготение к установке на всемирную историю, о чем свидетельствуют наброски по Цезарю, Мухаммеду, Сократу, Вечному Жи-ду, Эгмонту. Однако после болезненного отказа от политической деятельности большого стиля, свидетельством которого являются строки «Тассо» даже в окончательной, осторожно умиротворенной редакции^[226], Гёте совершенно отказался от прежней установки и жил потом, едва не через силу ограничивая себя картиной истории растений, животных и Земли – своей «живой природы», а с другой стороны – биографией^[227].

Получив развитие в одном человеке, все эти картины имеют одну и ту же структуру. Любая история – растений и животных, земной коры и звезд – есть *fable convenue*^[228]: она отражает во внешней действительности направленность собственного существования. Исследователь не может изучать зверей или пласты горных пород, абстрагируясь от субъективной точки зрения, от своего времени, народа и даже от положения, занимаемого в обществе; это так же невозможно, как невозможно исследовать в отвлечении от всего этого революцию или мировую войну. Знаменитые теории Канта – Лапласа, Кювье, Лайеля, Ламарка, Дарвина имеют также и политико-экономическую окраску, и то, что они произвели колоссальное впечатление на абсолютно далекие от науки круги, обнаруживает общность происхождения представлений обо всех этих исторических слоях. Однако то, что приходит к своему завершению сегодня, есть последнее свершение, предстоящее фаустовскому историческому мышлению: органически связать эти отдельные слои между собой и включить их в одну-единственную колоссальную всемирную историю с единой физиономикой, в рамках которой наш взгляд будет плавно переходить с жизни отдельного человека на первые и последние судьбы Вселенной. XIX столетие поставило эту задачу в механистической, т. е. неисторической, формулировке. Одним из предопределений столетия XX будет ее разрешить.

В картине, имеющейся у нас относительно истории земной коры и живых существ, и поныне все еще господствуют воззрения, развивавшиеся со времен Просвещения цивилизованным^[229] английским мышлением исходя из обыкновений английской жизни. «Флегматическая» геологическая теория образования земных пластов Лайеля и биологическая теория возникновения видов Дарвина представляют собой фактически лишь снимки с развития самой Англии. На место непредсказуемых катастроф и метаморфоз, которые признавали великие Леопольд фон Бух и Кювье, они выдвигают методичное развитие с очень пространными временными промежутками и признают в качестве причин лишь *научно достижимые*, а именно целесообразные *механические* причины.

Эти «английские» причины не только плоски, но и чересчур узки. Во-первых, они ограничивают возможные взаимосвязи процессами, которые во *всей* своей совокупности происходят на поверхности Земли. Тем самым исключаются все великие космические связи между земными жизненными явлениями и событиями Солнечной системы или звездного мира, а в качестве допущения принимается совершенно абсурдное утверждение, что внешняя сторона земного шара представляет собой изолированную со всех сторон область

естественных процессов. Во-вторых, предполагается, что тех взаимосвязей, которые не достижимы средствами сегодняшнего человеческого бодрствования, т. е. ощущением и мышлением, а также средствами их утончения при помощи инструментов и теорий, просто-напросто нет в природе.

Естественно-научное мышление XX века будет отличаться от мышления века XIX тем, что эта система поверхностных причин, коренящаяся в рационализме времени барокко, будет устранена и на ее место придет чистая физиономика. Мы – скептики в отношении всякого рода каузально объясняющих способов мышления. Мы даем высказаться самим вещам, довольствуясь тем, что ощущаем в них верховенство судьбы и вглядываемся в ее очертания, которые не в состоянии пронизать человеческое разумение. Предел, до которого мы можем дойти, – это отыскать чисто данные, лишенные причин и целей формы, лежащие в основе изменчивой картины природы. XIX век понимал под «развитием» прогресс в смысле растущей целесообразности жизни. Лейбниц в своем весьма значительном сочинении «Протогея» (1691), возникшем после обследования им серебряных копеек в Гарце, набрасывает всецело гётеанскую древнюю историю Земли, а сам Гёте понимал под этой историей совершенствование в смысле возрастающего содержания формы. В противоположности между гётеанским представлением о совершенствовании формы и дарвиновской теорией эволюции – вся противоположность судьбы и каузальности, но также и про-

тивоположность немецкого и английского мышления и в конечном счете немецкой и английской *истории*.

Ничто так убедительно не опровергает Дарвина, как результаты палеонтологических исследований. Элементарная вероятность говорит, что находки окаменелостей могут быть лишь выборочными образцами. Так что всякий экземпляр должен был бы представлять собой иную ступень развития. В результате должны были бы получаться лишь «переходы», и никаких границ, а значит – никаких видов. Однако вместо этого внутри обширных временных отрезков мы обнаруживаем совершенно определенные и неизменные формы, которые вовсе не формировались целесообразно, но являлись *внезапно и сразу же в окончательной форме* и которые не переходят в формы еще более целесообразные, но становятся редкими и исчезают, между тем как на их месте обнаруживаются уже совершенно иные формы. А что развивается во все большем богатстве форм, так это большие классы и роды живых существ, которые *изначально и без всяких промежуточных образований* имелись в наличии в сегодняшней расстановке. Мы наблюдаем, что среди рыб поначалу на передний план истории выходят многочисленные разновидности сельхивов с их простыми формами, после чего они медленно сходят со сцены, между тем как телеостии постепенно приводят к главенству в типе рыб более совершенной формы, и то же самое относится к растительным формам хвощей и папоротников, которые ныне почти исчезают со своими послед-

ними видами среди полностью развитого царства цветущих растений. Однако нет никакого реального основания предполагать за этим наличие целесообразных и вообще видимых причин⁶^{230}. Это судьба призвала в мир жизнь вообще, предопределила всевозрастающую противоположность растения и животного и всякий единичный тип, всякий вид и род. Само их существование уже задает определенную *энергию формы*, с которой последняя отчетливо утверждает себя в продолжении совершенствования либо делается слабо-выраженной и неясной и ускользает в множество разновидностей или вырождается. Той же энергией задана и *продолжительность жизни этой формы*, которую, правда, в свою очередь может сократить случайность, но, если та не происходит, все завершается естественным старением и угасанием вида.

Что же касается человека, то делювиальные находки со все большей явственностью обнаруживают, что все существовавшие тогда формы соответствуют живущим ныне и нет никаких доказательств развития к более целесообразно оформленной расе, а отсутствие каких-либо третичных находок все определеннее указывает на то, что жизненная фор-

⁶ Первое доказательство того, что основные формы растительного и животного мира не развиваются, но являются внезапно, дал начиная с 1886 г. Х. Де Фриз в своем учении о мутациях. Выражаясь на языке Гёте, мы видим, как один «напечатленный лик»^{230} развивается *в единичных экземплярах*, а не то, как он напечатлется *для всего рода*.

^{230} См.: Т. 1. С. 454, а также наст. т., коммент. 589.

ма «человек», как и любая другая, обязана своим происхождением некоему внезапному перевороту, и здесь наши вопрошания «откуда?», «как?» и «почему?» останутся без ответа. И в самом деле, если бы имела место эволюция в английском смысле, не могло бы существовать ни обособленных земных пластов, ни отдельных классов животных, но лишь одна-единственная геологическая масса и хаос отдельных живых форм, сохранившихся в борьбе за существование. Однако все, что мы наблюдаем, приводит к убеждению, что время от времени имеют место глубокие и совершенно внезапные изменения в основах бытия животных и растений, причем изменения космического порядка, ни в каком случае не ограничивающиеся областью земной поверхности, а их причины (если мы вообще об этих изменениях догадываемся) непостижимы для человеческого ощущения и понимания⁷. И точно так же мы видим, что резкие и глубокие перемены в истории великих культур случаются так, что не может быть и речи о видимых причинах, влияниях и целях. Готика и стиль пирамид возникли с той же внезапностью, что и китайский империализм при Цинь Шихуане^[231] или римский при Августе, что и эллинизм, буддизм и ислам, и точно так же обстоит дело с событиями во всякой значи-

⁷ Тем самым становится излишним считать, что события седой человеческой древности отстоят от нас на колоссальные временные промежутки и древнейшего из известных ныне людей отделяет от начала египетской культуры период времени, в сравнении с которым 5000 лет исторической культуры вовсе не являются исчезающей величиной.

тельной единичной жизни. Тот, кто этого не знает, – никудышный знаток людей, и прежде всего не знает детей. Всякое существование, деятельное или созерцательное, идет к совершенству, двигаясь *от эпохи к эпохе*, и вот как раз такие эпохи следует нам предполагать в истории Солнечной системы и мира неподвижных звезд. Происхождение Земли, происхождение жизни, происхождение обладающих свободной подвижностью животных – *как раз* такие эпохи, и именно в силу этого – тайны, с которыми нам следует свыкнуться.

9

То, что знаем мы о человеке, четко распадается на два больших периода его существования. Точкой отсчета для первого^[232] служит нам та глубокая отметина в судьбе планеты, которую мы называем сегодня началом ледникового периода и относительно которой можем установить в рамках картины истории Земли лишь то, что *здесь имела место* космическая перемена; завершается же он началом высших культур бассейнов Нила и Евфрата, когда весь смысл человеческого существования внезапно делается иным. Резкая граница третичного периода и делювия обнаруживается повсюду, и по сю ее сторону мы сталкиваемся с человеком как с уже полностью сформировавшимся типом, имеющим обычаи, мифы, искусство, украшения, технику, а также обладающим строением тела, не претерпевшим с тех пор заметных

перемен.

Если мы назовем первый период периодом первобытной культуры, то единственным регионом, в котором эта культура, хотя и в своей весьма поздней форме, оставалась живой и сравнительно не тронутой на всем протяжении второго периода вплоть до сегодняшнего дня, оказывается Северо-Западная Африка. Признал это в четкой форме Л. Фробениус⁸, и в этом его великая заслуга. Главная причина такого явления – в том, что здесь от давления со стороны более высоких культур убереглись не несколько первобытных племен, а *целый мир* первобытной жизни. То же, что жадно выискивают этнографы по всем пяти континентам, представляет собой, напротив того, обломки народов, общим для которых является тот чисто негативный факт, что они живут посреди высших культур, внутренним образом в них не участвуя. Так что все это частью отсталые, частью малоценные, частью выродившиеся племена, да еще с безнадежно запутанными внешними проявлениями.

Однако первобытная культура была *мощной* и *цельной*, как была она в высшей степени живой и действенной. Вот только она столь резко отличается от всего, чем в качестве душевных возможностей обладаем мы, люди высшей культуры, что можно сомневаться, позволительно ли делать заключения относительно состояний Древнего времени, судя

⁸ Und Afrika sprach, 1912. Paideuma, Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre, 1920. – Фробениус различает *три* периода.

даже по таким народам, с их сегодняшними способами существования и бодрствования, у которых второй период все еще глубоко пронизан первым.

Вот уже на протяжении тысячелетий человеческое бодрствование находится под воздействием того факта, что постоянство соприкосновения племен и народов друг с другом представляет нечто само собой разумеющееся и заурядное. Однако, если говорить о первом периоде, нам следует иметь в виду, что люди тогда жили редкими и малочисленными группками и оказывались затерянными на бесконечных просторах ландшафта, в котором безраздельно господствовали огромные стада животных. Это со всей несомненностью доказывается редкостью соответствующих находок. Во времена *homo Aurignacensis*^[233] по территории Франции бродило, быть может, около дюжины орд численностью приблизительно в несколько сот особей, и, когда они вдруг обнаруживали существование других людей, это воспринималось ими как загадочное происшествие, оставлявшее по себе глубочайшее впечатление. В состоянии ли мы вообще себе это представить: каково жить в почти безлюдном мире? Мы, для которых вся природа в целом уже давно сделалась фоном миллионного человеческого человечества? Как должно было перемениться мирознание, когда посреди ландшафта, меж лесов и стад животных, человеку все чаще стали попадаться люди «со-всем как мы»! Нет сомнений в том, что это (происшедшее также в высшей степени внезапно) возрастание численности

людей оказалось наиболее глубоким и богатым следствиями событием для истории человеческой души. В результате «собратья» стали постоянным, повседневным явлением, и впечатление изумления, возникавшее в связи с этим прежде, с необходимостью сменилось чувствами радости или вражды, вследствие чего сам собою оказался вызван к жизни целый новый мир опыта и произвольных, неизбежных связей. Лишь видя пример чуждых жизненных форм, человек стал сознавать свою собственную, и одновременно с этим к системе отношений внутри круга кровных родственников добавилось все богатство внешних отношений родов друг с другом, так что впредь эти внешние отношения безраздельно господствуют в первобытной жизни и мышлении. Вспомним и о том, что именно тогда из чрезвычайно простых видов чувственного объяснения друг с другом возникли зачатки словесных языков (а тем самым и абстрактное мышление) и в них – некоторые чрезвычайно удачные понятия, относительно свойств которых мы теперь не имеем и не можем иметь никакого представления, но которые, однако, нам необходимо предполагать в качестве наиболее ранней исходной точки позднейших индогерманских^[234] и семитских языковых групп.

И вот из этой первобытной культуры человечества, повсеместно сплавиваемого воедино межродовыми отношениями, внезапно ок. 3000 г. до Р. Х. вырастают египетская и вавилонская культуры. Произошло это после того, как, быть

может, на протяжении еще одного тысячелетия в том и другом ландшафте подготавливалось нечто коренным образом отличное от всякой первобытной культуры – по самому способу своего развития, по его преднамеренности, по внутреннему единству всех его форм выражения и по направлению жизни вообще к одной цели. Мне представляется весьма вероятным, что на всей земной поверхности или по крайней мере во внутреннем существе человека тогда произошел некий переворот. И то, что впоследствии в качестве первобытной культуры высокого уровня еще продолжает повсюду существовать между высшими культурами, лишь постепенно перед ними отступая, оказывается в таком случае чем-то совершенно иным, нежели культура первого периода. Но то, что подразумеваю под «предкультурой» я и что совершенно единообразно, как это можно обнаружить, протекает в начале всякой высшей культуры, представляет собой сравнительно с любым видом первобытной культуры нечто совершенно своеобразное и новое.

Во всяком примитивном существовании «оно», космическое как таковое, принимается за дело так энергично, что все микрокосмические проявления в мифе, обычае, технике и орнаменте лишь повинуются его ежесекундному напору. В отношении длительности, скорости, самого хода развития этих проявлений не существует никаких доступных для нашего познания правил. Так, мы наблюдаем, что орнаментальный язык форм, который не следует здесь называть сти-

лем^[235], господствует над народами на необозримых территориях, распространяется, изменяется и наконец угасает. Имеющие, быть может, совершенно иную область распространения виды вооружения и способы пользования им, структура рода, религиозные обычаи обнаруживают рядом с орнаментом всякий свое собственное развитие с независимыми эпохами, началом и концом, и никакая иная область формы не оказывает на это развитие влияния. Если мы установили наличие в каком-либо историческом пласте какой-то досконально нам известной разновидности керамики, это еще не основание для каких бы то ни было заключений относительно обычаев и религии соответствующего населения. И если вдруг оказывается, что определенная форма брака и, к примеру, способ татуировки имеют близкую область распространения, в основе этого никогда не будет лежать некая идея вроде той, что связывает меж собой изобретение пороха и открытие живописной перспективы^[236]. Не обнаруживается никаких необходимых связей между орнаментом и возрастной организацией общества или же между культом какого-то божества и разновидностью земледелия. То, что развивается здесь, – всегда лишь отдельные стороны и черты первобытной культуры, но не она сама. Вот что называю я хаотичностью: первобытная культура не является ни организмом, ни суммой организмов.

С типом высшей культуры на место «оно» приходит мощная и единая *тенденция*. Одушевленными существами внут-

ри первобытной культуры помимо человека являются лишь племена и роды. *Здесь, однако, одушевлена сама культура.* Все первобытное лишь агрегат, причем агрегат форм выражения первобытных союзов. Высшая культура – это бодрствование одного-единственного гигантского организма, делающего носителями единообразного языка форм с единообразной историей не только обычай, миф, технику и искусство, но также и воплотившиеся в него народы и сословия. Древнейшая история языка относится к первобытной культуре и имеет свою собственную, лишенную правил судьбу, которую невозможно вывести из судеб орнамента или, к примеру, из истории брака. Однако история письма относится к истории выражения отдельных высших культур. Всякий раз особое письмо сформировалось уже в предвремени^[237] египетской, китайской, вавилонской и мексиканской культур. Тот факт, что в античной и индийской культурах этого не произошло и высокоразвитые системы письменности соседних древних цивилизаций были переняты ими лишь очень поздно, между тем как в арабской всякая новая религия и секта тут же вырабатывала свое собственное письмо, находится в глубочайшей взаимосвязи со всей историей форм этих культур и их внутренним значением.

Этими двумя периодами и ограничивается наше реальное знание о человеке, и оно решительным образом недостаточно для каких бы то ни было заключений относительно возможных или определенных новых периодов, того, когда и

как они появятся, не говоря уж о том, что мы совершенно не способны принять в расчет космические взаимосвязи, господствующие над судьбой человеческого рода.

Мой способ размышления и наблюдения ограничивается физиономикой действительного. Однако там, где опыт знатока людей, направленный на современников, оказывается недостаточным, а жизненный опыт человека действия применительно к фактам исчерпывается, на преграду наталкивается и этот взгляд. Итак, наличие двух данных периодов – *факт исторического опыта*. Если говорить о первобытной культуре, наш опыт сводится к тому, что здесь мы обзреваем остатки чего-то уже законченного, причем глубинное значение этого все еще может быть нами прочувствовано на основании некоего внутреннего родства. Во втором же периоде нам открыта возможность опыта совершенно иного рода. То, что внутри человеческой истории внезапно явился тип высшей культуры, есть случайность, смысл которой дополнительной проверке не подлежит. Неясно также, не приведет ли какое-то внезапное событие в земной истории к появлению еще новой формы. Однако тот факт, что перед нашим взором простирается восемь таких культур, все одинакового строения, единообразного развития и продолжительности, позволяет проводить их *сравнительное рассмотрение*, а тем самым приобретать о них знание, простирающееся назад, за миновавшие эпохи, и вперед, за эпохи предстоящие, разумеется, при условии, что некая судьба иного порядка не заме-

нит внезапно этот мир форм на какой-то другой^[238]. Право на это нам дает общий *опыт* органического существования. Мы не в состоянии предвидеть, возникнет ли новый вид в истории хищных птиц или хвойных деревьев и когда это случится; так же точно и в истории культуры мы не можем знать, возникнет ли новая культура в будущем и когда это произойдет. Однако с того момента, когда в материнском теле зачинается новое существо или в почву погружается семя, нам уже известна *внутренняя форма течения новой жизни*, и все обрушивающиеся на нее сторонние силы способны лишь нарушить покой ее развития и совершенствования, но сущности ее уже не изменить.

Этот *опыт* говорит, далее, что цивилизация, завоевавшая ныне всю земную поверхность, не является третьим периодом, но есть неизбежная стадия одной западной культуры, которую отличает от всякой другой лишь безудержность ее распространения. Этим опыт и исчерпывается. Ломать же голову относительно того, в каких новых формах будет вести свое существование будущий человек, *наступят ли вообще* эти новые формы или даже набрасывать их величественные контуры на бумаге, приговаривая при этом: «Так быть должно, так все и будет», – игры, представляющиеся мне слишком мелочными для того, чтобы переводить на них силы хоть сколько-нибудь значимой жизни.

Никаким органическим единством группа высших культур не является. То, что они возникли именно в таком числе,

в этих местах и в это время, представляется, на взгляд человека, случайностью без глубинного смысла. Напротив того, членение самих культур бросается в глаза с такой отчетливостью, что в китайской, арабской и западной исторической науке (нередко же просто на основе совпадения в ощущениях образованных людей) оказался отчеканенным такой ряд понятий, что никак не может быть улучшен⁹.

Таким образом, перед историческим мышлением стоит двойная задача. Следует, во-первых, предпринять сравнительное рассмотрение *отдельных биографий культур* (задача, которая отчетливо востребована, однако до сих пор оставалась без внимания), а во-вторых, обследовать значение случайных и несистематических *связей культур между собой*. До сих пор последнее делалось таким необременительным и поверхностным способом, что весь этот сумбур каузальных объяснений вносился в «ход» всемирной истории. В результате понимание чрезвычайно сложной и богатой следствиями психологии этих отношений оказывается столь же невозможным, как и психологии внутренней жизни самих этих культур. Вторая же задача скорее предполагает, что та, первая, уже решена. Связи культур чрезвычайно разнообразны, и прежде всего по пространственному и временному отстоянию. В Крестовых походах раннее время проти-

⁹ Гёте в своей небольшой статье «Эпохи духа» дал такой глубины характеристику четырех периодов всякой культуры: предвремени (Vorzeit), раннего времени (Frühzeit), позднего времени (Spätzeit) и цивилизации, – что к этому и сегодня ничего не прибавишь. Ср. точно совпадающие с этим таблицы в т. 1.

востоит древней и зрелой цивилизации, в крито-микенском мире Эгейского моря предкультура противостоит цветущему позднему времени. Цивилизация может слать свои лучи из бесконечной дали, как индийская – арабскому миру с Востока, или же располагаться поверх юности, удушая ее своей дряхлостью, как делала это с арабским же миром античность с Запада. Различны отношения культур и по виду их и силе: западная культура ищет связей, а египетская от них уклоняется; последняя всякий раз претерпевает от них трагические потрясения, античность же ими пользуется, не терпя никакого ущерба. Все эти отношения, в свою очередь, обуславливаются душевным элементом самой культуры и подчас дают возможность лучше узнать ее душу, чем делает это собственный язык культуры, который зачастую больше скрывает, чем сообщает.

10

Бросая взгляд сразу на группу культур, мы видим сплошные проблемы. XIX век, в исторических исследованиях которого тон задавало естествознание, а в историческом мышлении – идеи барокко, вывел нас на вершину, с которой открылся новый мир. Овладеем ли мы им когда-нибудь?

Колоссальные трудности, с которыми еще и теперь сталкивается исследование, не пренебрегающее ни одной из всех этих великих биографий, происходит оттого, что отдаленны-

ми регионами всерьез просто никто не занимался. В этом опять-таки дает о себе знать надменность западноевропейца, который желает постигать лишь то, что пришло к нему, восходя через Средневековье от Древнего мира (в той или иной его форме), а все, что свершалось независимо, видит вполглаза. В китайском и индийском мире пока что рассмотрены отдельные области: искусство, религия и философия. Политическая история, если ее вообще затрагивают, серьезного отношения не удостоивается. Никто и не помышляет о том, чтобы рассмотреть великие политико-правовые проблемы Китая: гогенштауфеновскую судьбу Ливана (842 до Р. Х.), первый конгресс монархов (659), противоборство между принципами империализма (*льянхэн*), представляемого «римским государством» Цинь, и идеей федерации народов (*хэцзун*)^[239] в период между 500 и 300 гг., восхождение китайского Августа Цинь Шихуана (221) – так же основательно, как проделал это Моммзен с принципатом Августа. Как ни позабыта государственная история Индии самими индусами, от времени Будды у нас все же больше материала, чем по античной истории IX и VIII вв., однако еще и сегодня мы делаем вид, будто всякий индус жил философией – точь-в-точь как афинянин, который, если верить нашим классицистам, проводил жизнь среди всяческих красот, философствуя на берегу Иллисса^[240]. Однако едва ли кто-то вообще задумывался также и о египетской политике. Под именем «периода гиксосов» позднейшие египетские историки скрыли

тот же самый кризис, который рассматривается китайскими как «время борющихся царств». Никто этого не исследовал. И в арабском мире наш интерес распространяется лишь на те области, которые захватывает область классических языков^[241]. Чего не понаписали о государственном строительстве Диоклетиана! А что за материалы собраны, к примеру, по совершенно никого не трогающей истории администрации малоазиатских провинций – потому что они написаны по-гречески! Однако государство Сасанидов, во всех отношениях служившее образцом для Диоклетиана, попадает в наше поле зрения лишь постольку, поскольку как раз в это время оно вело войну с Римом. Но как обстоит дело с его *собственной* историей управления и права? Собрано ли вообще по праву и экономике Египта, Индии и Китая что-либо такое, что можно было бы поставить рядом с работами по античному праву?¹⁰

¹⁰ Нет у нас также и *истории ландшафта* (т. е. истории почвы, растительного покрова и климата), среди которого разыгрывалась история человечества на протяжении последних пяти тысячелетий. Однако историю человека так трудно отделить от истории ландшафта, они остаются настолько крепко связанными тысячами нитей, что понять без последней жизнь, душу, мышление совершенно невозможно. Что касается ландшафта Южной Европы, то с конца ледникового периода на смену неукротимому изобилию растительного мира постепенно приходит скудость. Следствием египетской, античной, арабской и западной культур явилось изменение климата по берегам Средиземного моря, вследствие чего крестьяне были вынуждены вместо того, чтобы бороться *против* растительного мира, теперь уже биться *за* него: вначале они должны были побеждать девственные леса, а потом – пустыню. Во времена Ганнибала Сахара начиналась далеко к югу от Карфагена, сегодня она наступает уже на север Испании и Италии; где

Ок. 3000 г.¹¹, после длительной «эпохи Меровингов», все еще отчетливо прослеживающейся в Египте, в чрезвычайно ограниченных по площади регионах в нижнем течении Нила и Евфрата возникают обе древнейшие культуры. Раннее и позднее время уже давно выделено здесь как Древнее и Среднее царство и, соответственно, Шумер и Аккад. Начало египетской эпохи феодализма обнаруживает такое поразительное сходство с положением дел в раннюю китайскую эпоху начиная с И-вана (934–909), а в западной – со времени императора Генриха IV^[242], что следовало бы кому-ни-

же она была в эпоху египетских строителей пирамид, на рельефах которых изображаются леса и сцены охоты? Когда испанцы изгнали морисков, исчез поддерживавшийся до того в неприкосновенности уже исключительно искусственными средствами характер ландшафта Испании, который образовывали леса и поля. Города сделались оазисами в пустыне. В римские времена таких последствий не было бы.

¹¹ Новый метод сравнительной морфологии позволяет проводить надежную проверку датировок древних культур, которые до сих пор пробовали осуществлять совершенно иными методами. Даже в случае утраты всех прочих известий не следовало бы относить дату рождения Гёте за сто лет до создания «Прафауста», а насчет Александра Великого подозревать, что это был старик. И точно так же – по отдельным чертам государственной жизни, духу искусства, мышления и религии – можно доказать, что возникновение египетской культуры произошло ок. 3000 г., а китайской – ок. 1400 г. Расчеты французских исследователей, а недавно еще и Борхардта (*Die Annalen und die zeitliche Festlegung des Alten Reiches*, 1919) столь же ошибочны изначально, как и рассчитанная китайскими историками продолжительность легендарных династий Ся и Шан. Также абсолютно невозможно, чтобы египетский календарь был введен в 4241 г. Следует исходить из того, что развитие египетского летоисчисления, как и всякого другого, сопровождалось глубокими календарными реформами, а тем самым понятие начальной даты полностью обесмысливается.

будь решиться-таки на их сравнительное исследование. Как здесь, так и там возникновение наследной знати влечет за собой (в Египте – начиная с VI династии) упадок раннего царства. В начале вавилонского «барокко» на сцену является великий Саргон (2300), который доходит до Средиземного моря, завоевывает Кипр и называет себя, во вкусе Юстиниана I и Карла V, «Господином четырех частей света». И вот теперь, на Ниле – ок. 1800 г., в «Аккаде и Шумере» – несколько раньше, берут начало первые цивилизации, из которых азиатская обнаруживает величайшую экспансионистскую мощь. «Достижения вавилонской цивилизации», многое из того, что связано с измерением, исчислением, расчетами, распространилось отсюда, быть может, вплоть до Северного и Желтого морей. Немало вавилонских клейм на инструментах, возможно, почитались германскими дикарями как волшебные знаки и послужили основой «прагерманского» орнамента. Сам вавилонский мир между тем, однако, переходил из рук в руки. Касситы, ассирийцы, халдеи, мидийцы, персы, македонцы, всё сплошь маленькие¹² вооруженные отряды с энергичным предводителем во главе, сменяли друг

¹² Эд. Мейер (Gesch. d. Altertums III, 97) оценивает численность персидского народа, возможно еще ее преувеличивая, в полмиллиона человек, – пустяк сравнительно с пятьюдесятью миллионами Вавилонской империи. Соотношение величин того же порядка существовало между германскими народами и легионами какого-нибудь солдатского императора III столетия, с одной стороны, и римским населением – с другой, как и между войсками Птолемея и римлян – и египетским населением.

друга в столице, не встречая серьезного сопротивления со стороны населения. Вот первый пример «римской императорской эпохи». В Египте события развивались точно так же. При касситах преторианцы произвольно ставят и смещают правителей; ассирийцы, как и солдатские императоры со времен Коммода, оставляют в силе прежние государственно-правовые формы; перс Кир и остгот Теодорих ощущали себя регентами империи, а мидийцы и лангобарды представлялись сами себе народом господ в чужой стране. Однако все это государственно-правовые, а не фактические различия. Легионы африканца Септимия Севера желали абсолютно того же, что вестготы Алариха, и в битве при Адрианополе^[243] «римлян» уже почти невозможно отличить от «варваров».

Начиная с 1500 г. до Р. Х. возникают три новые культуры: вначале индийская в Верхнем Пенджабе, ок. 1400 г. – китайская в среднем течении Хуанхэ, ок. 1100 г. – античная на Эгейском море. Когда китайские историки говорят о трех великих династиях, Ся, Шан и Чжоу, это звучит приблизительно так же, как слова Наполеона, говорившего о себе как об основателе четвертой династии после Меровингов, Каролингов и Капетингов: на деле третья династия всякий раз полностью вбирала в себя весь предшествовавший ход культуры. Когда в 441 г. носитель титула императора династии Чжоу сделался пенсионером «восточного герцога»^[244], а в 1792 г. казнили «Людовика Капета», в том и другом случае это означало, что культура перешла в цивилизацию. От

позднего времени Шан сохранилось сколько-то чрезвычайно древних изделий из бронзы, так же относящихся к позднеейшему искусству, как микенская керамика – к раннеантичной, а каролингское искусство – к романскому. В ведическом, гомеровском и китайском раннем времени – с их крепостями и замками, с рыцарством и господством феодалов – мы усматриваем полную картину готики, а «эпоха великих протекторов» (Мин-дзу, 685–591) всецело соответствует времени Кромвеля, Валленштейна, Ришелье и древнейших античных тираний.

Период 480–230 гг., который китайские историки определяют как «время борющихся царств», завершился столетием непрерывных войн. Ведшиеся массовыми армиями и сопровождавшиеся чудовищными социальными потрясениями, эти войны вывели на сцену в качестве основателя китайской империи «римское» государство Цинь. Египет пережил то же самое в 1800–1550 гг. (с 1675 г. – период гиксонов), античность – начиная с битвы при Херонее и в самой чудовищной форме – начиная с Гракхов и до битвы при Акции (133–31); такова же и судьба западноевропейско-американского мира в XIX и XX вв.

Центр тяжести при этом перемещается как из Аттики – в Лаций, так с Хуанхэ (в Хэнани) – на Янцзы (ныне провинция Хубэй). Река Сицзянь была тогда для китайских ученых столь же незначительна, как для александрийских – Эльба, а о существовании Индии они даже еще не имели понятия.

Как на другой стороне земного шара являются императоры дома Юлиев – Клавдиев, так здесь выступает могучий Ван Чжен, который приводит Цинь в результате побед, одержанных в решающих битвах, к единоличному господству и принимает в 221 г. до Р. Х. титул «Август» (Ши значит совершенно то же самое) и имя «Цезарь» – Хуанди. Он закладывает «китайский мир», проводит в измотанной империи свои великие социальные реформы и уже начинает, вполне в римском духе, строительство китайского *Limes*^[245], знаменитой стены, для чего в 214 г. завоевывает часть Монголии. (У римлян представление об определенной границе по отношению к варварам стало формироваться начиная с битвы Варра^[246], укрепления начали возводить уже в I в.) Также первым в ходе масштабных военных походов он покорил варварские племена к югу от Янцзы и обеспечил безопасность региона шоссейными дорогами, поселениями и крепостями. Такой же римский колорит имеет и семейная история его дома, в скором времени пресекшегося в нероновских зверствах, определенную роль в которых сыграли канцлер Люй Ши^[247], первый супруг матери императора, и великий государственный деятель Ли Сы, Агриппа своего времени и создатель единого китайского письма. Затем последовали две династии Хань (западная – 206 до Р. Х. – 23 по Р. Х., восточная – 25–220), при которых границы продолжали раздвигаться, между тем как в столице евнухи-министры, генералы и солдаты произвольно ставили и смещали правителей.

Бывали редкие моменты, когда при императорах У-ди (140–86) и Мин-ди (58–76) мировые державы – китайско-конфуцианская, индийско-буддистская и антично-стоическая – настолько приближались к Каспийскому морю, что соприкосновение между ними вполне могло иметь место¹³.

Случаю было угодно устроить так, что как раз тогда китайская граница приняла на себя тяжелейшие набеги гуннов, но всякий раз находился энергичный император, который их отражал. В 124–119 гг. последовало решающее поражение гуннов от китайского Траяна Ву-ти, который, кроме этого, окончательно поглотил Южный Китай, чтобы овладеть путем в Индию, и построил колоссальную, укрепленную, как крепость, шоссейную дорогу до Тарима. Гунны же в конце концов обратились на запад; впоследствии они появились перед римскими пограничными валами, гоня перед собой толпу германских племен. Тут их ждала удача. Римская империя погибла, и теперь лишь китайская и индийская империи являются излюбленными объектами приложения все время сменяющих друг друга внешних сил. «Рыжеволосые варвары» Запада играют сегодня в глазах высокоцивилизованных браминов и мандаринов точно такую же, ничуть не лучшую роль, чем в свое время моголы и маньчжуры, и этих варваров со временем также сменит кто-то еще. Напротив

¹³ Ибо сама Индия проявила тогда при династиях Маурья и Шунга империалистические тенденции, которые в силу свойств индийской природы могли иметь лишь хаотический и оставшийся без последствий характер.

того, если говорить о колонизованных областях разрушенной Римской империи, то на ее северо-западе подготавливалась предкультура Запада, между тем как на востоке уже развилось арабское раннее время.

Эта арабская культура – открытие¹⁴. Жившие в позднее время арабы догадывались о ее единстве, между тем как от внимания западных историков оно ускользнуло до такой степени, что даже удачного наименования для этой культуры не придумано. По господствовавшим здесь языкам ее предкультуру и раннее время можно было бы назвать арамейскими, а позднее время – арабским. Однако настоящего имени у нее нет. Культуры находились здесь в тесном соседстве, и потому распространившиеся вширь цивилизации многократно перекрывали друг друга. Само арабское предвремя, которое можно проследить у персов и иудеев, всецело находилось в области древнеавилонского мира, раннее же время пребывало под обаянием мощных, действовавших с Запада, чар античной цивилизации, лишь накануне достигшей полной зрелости. Дают о себе знать и воздействия египетской и индийской цивилизаций. Однако впоследствии арабский дух, по большей части в позднеантичном обличье, оказал чарующее действие на начинающуюся культуру Запада, и арабская цивилизация, которая образовала в душе народа в Южной Испании, Провансе и Сицилии пласт, легший поверх еще и теперь не вполне изгладившейся здесь антично-

¹⁴ Ср. всю 3 гл. этого тома.

сти, стала образцом, на котором воспитывался дух готики.

Соответствующий ей ландшафт весьма примечательным образом растянут и изрезан. Представим, что мы перенеслись в Пальмиру или Ктесифон. И вот, на север от нас – Осроэна: Эдесса была Флоренцией арабского раннего времени. На западе – Сирия и Палестина, где возникли Новый Завет и иудейская Мишна, с Александрией в качестве постоянного форпоста. Колоссальное обновление, соответствующее рождению Мессии в иудаизме, претерпел на востоке маздаизм: о нем мы на основании обрывков авестийской литературы можем заключить лишь то, что он *должен был* иметь место. Здесь также возникли Талмуд и религия Мани. Далеко на юге, на будущей родине ислама, как и в государстве Сасанидов, рыцарская эпоха могла полностью пройти путь своего развития. Еще и сегодня здесь находятся развалины необследованных крепостей и замков, откуда велись разжигавшиеся по дипломатическим каналам из Рима и Персии решающие войны между лежавшим на африканском берегу христианским государством Аксум и иудейским государством Химьяритов, находившимся на аравийском^[248]. На крайнем севере – Византия с ее своеобразным смешением позднецивилизованных античных и ранних рыцарских форм, крайне причудливым образом отзывавшимся прежде всего на византийском военном деле. В конце концов – хоть и слишком поздно – ислам внес в этот мир сознание единства, и это определило характер его победы, происшедшей как нечто са-

мо собой разумеющееся и почти без сопротивления отдавшей христиан, иудеев и персов в его руки. Впоследствии из ислама развилась арабская цивилизация, находившаяся на ступени своего высшего духовного совершенства, когда на нее обрушились, ибо она оказалась на пути, западные варвары, двигавшиеся на Иерусалим. Что виделось в этом благородному арабу? Возможно, нечто в большевистском духе? Положение во «Франкистане»^[249] было для политики арабского мира чем-то не стоящим внимания. Когда английский посланник в Константинополе сделал попытку восстановить Турцию против дома Габсбургов^[250] – это имело место уже во время Тридцатилетней войны, которая, если взирать на нее отсюда, шла «далеко на западе», – последовавшие в ответ шаги были, вне всякого сомнения, основаны на уверенности, что, говоря о политическом положении в огромном регионе от Марокко до Индии, эти мелкие грабительские государства на горизонте арабского мира вполне можно игнорировать. Даже при высадке Наполеона в Египте широкие круги здесь и не подозревали, что сулит им будущее.

Между тем в Мексике возникла новая культура. Она была так удалена от всех прочих, что никаких известий ни от нее, ни к ней никогда не поступало. И тем поразительней ее сходство с античной. Если перед этим теокалли^[251] напомнить филологу о его родимом дорическом храме, такая мысль повергнет его в ужас, и все же недостаточная воля к овладению техникой, определяющей способы вооружения, что делает

возможной катастрофу, – это прямо-таки античная черта.

Дело в том, что культура эта являет собой единственный пример насильственной гибели. Она не зачахла, не была подавлена или задержана, но умерщвлена во всем великолепии своего раскрытия, уничтожена, как подсолнечник, чью голову сбил палкой прохожий. Все государства этой культуры, среди которых были и мировая держава, и не один союз государств с размерами и средствами, далеко превосходившими то, что имелось у греческо-римских государств во времена Ганнибала, – эти государства со всей их высшей политикой, с тщательно упорядоченными финансами, высокоразвитым законодательством, с идеями управления и экономическими обыкновениями, которые бы оказались не по зубам министрам Карла V, с богатой литературой на нескольких языках, с одухотворенным и благородным обществом в больших городах (на Западе тогда ни о чем подобном и не слыхали) – все это вовсе не разрушилось в результате отчаянной войны, но было в немногие годы искоренено кучкой бандитов настолько основательно, что уже в скором времени остатки населения не сохраняли об этом даже памяти. От гигантского города Теночтитлан не осталось камня на камне, тесно расположенные в джунглях Юкатана крупные города государства майя стремительно разрушаются растительностью. Мы не знаем названия ни одного из них. От всей литературы уцелело три книги, которых никто не в состоянии прочитать.

Однако чудовищнее всего здесь то, что западной культу-

ре это ничуть не было необходимо. Все делали авантюристы по собственному почину, и никто в Германии, Англии и Франции даже и не подозревал тогда о том, что творилось здесь. Это ярче, чем что-либо еще, показывает, *что в человеческой истории никакого смысла нет*, что глубинным значением обладают лишь жизненные течения отдельных культур. Их отношения друг с другом бессмысленны и случайны. Случайность была здесь столь зверски банальна, прямо-таки смехотворна, что ее невозможно было бы вставить даже в самый жалкий фарс. Пара скверных орудий и несколько сот кремневых ружей спровоцировали трагедию и привели к развязке.

Теперь уже никогда мы не будем обладать сколько-нибудь достоверным знанием истории этого мира – хотя бы в самых общих чертах. События, сравнимые по своей значимости с Крестовыми походами и Реформацией, канули без следа. Лишь проведенными в последние десятилетия исследованиями были установлены по крайней мере контуры позднейшего развития, и на основании этих данных сравнительная морфология в состоянии расширить и углубить эту картину – через картины других культур¹⁵. Сколько можно судить, эпохи этой культуры постоянно запаздывают на 200 лет

¹⁵ Нижеследующий опыт основывается на указаниях двух американских работ: *Spence L. The civilization of ancient Mexico. Cambr., 1912* и *Spinden Y. J. A study of Maya art, its subject, matter and historical development. Cambr., 1913*, – которые независимо друг от друга предприняли попытку хронологии и обнаружили определенное сходство в своих выкладках.

в сравнении с арабской и на 700 лет опережают западную. Существовала и предкультура, которая, как и в Египте и Китае, разработала письмо и календарь, однако познакомиться с ней мы уже никогда не сможем. Летоисчисление началось с начальной даты, далеко предшествующей рождению Христа, однако насколько именно, с надежностью уже не установить. Как бы то ни было, оно доказывает, что у мексиканского человека было чрезвычайно развито чувство исторического.

Раннее время «греческих» государств майя засвидетельствовано датированными резными стелами древнего города Копан (на юге), Тикаль и несколько позднее Чичен-Ица (на севере), Наранхо, Сейбал¹⁶ (ок. 160–450). В конце периода образцом на столетия делается Чичен-Ица со своими постройками; рядом с этим – пышный расцвет Паленке и Пьедрас-Неграс (на западе). Это будет соответствовать поздней готике и Ренессансу (450–600, Запад 1250–1400?). В позднее время (барокко) центром стильного зодчества становится Чампотон. Начинается воздействие на «италийские» народы нахуа на высоком плоскогорье Анахуак: несамостоятельные лишь в художественном и духовном отношении, в своих политических инстинктах они далеко превосходили майя (600–960, античность 750–400, Запад 1400–1750?). Теперь уже майя переходят в стадию «эллинизма». Ок. 960 г. основан Уксмаль, и вскоре он становится мировым центром

¹⁶ Это – названия сегодняшних деревень вблизи руин. Настоящие названия изгладились из памяти.

первого ранга, наподобие мировых столиц Александрии и Багдада, также основанных на пороге цивилизации; рядом мы обнаруживаем еще целый ряд блестящих крупных городов, таких как Лабна, Майапан, Чакмультун и снова Чичен-Ица. Они знаменуют высшую точку величественной архитектуры, которая более не порождает новых мотивов, но с изысканным вкусом и с колоссальным размахом использует прежние. Политическое господство – за знаменитой федерацией Майапана (960–1195), союзом трех ведущих государств, которые, несмотря на большие войны и неоднократные революции, все же, сколько можно судить, сохраняют свою гегемонию, пускай даже несколько искусственно и не без натуги (античность 350–150, Запад 1800–2000).

Окончание этого периода отмечено большой революцией, в связи с чем «римские» силы нахуа предпринимают решительное вмешательство в ситуацию у майя. С их помощью Хунак Кеель произвел всеобщий переворот и разрушил Майапан (ок. 1190, античность ок. 150)^[252]. То, что последовало дальше, есть типичная история вызревшей цивилизации, в которой за военное превосходство борются отдельные народы. Великие города майя погружаются в созерцательное блаженство римских Афин и Александрии. Между тем, однако, на самом краю области нахуа выдвигаются вперед ацтеки, младший из этих народов – самобытные варвары, наделенные неутолимой волей к власти. В 1325 г. они основывают Теночтитлан (античность – ок. эпохи Августа),

который вскоре делается городом, руководящим всем мексиканским миром. Ок. 1400 г. начинается военная экспансия большого стиля; спокойствие завоеванных областей обеспечивается военными поселениями и сетью шоссейных дорог; выдающаяся дипломатия удерживает в узде подвластные государства, не дает им объединиться. Исполинских размеров достигает императорский Теночтитлан со своим интернациональным населением, среди которого были представлены все языки мировой державы. Стабильность провинций нахуа обеспечена как в политическом, так и в военном отношении; идет стремительное продвижение на юг; здесь уже готовятся прибрать к рукам и государства майя; невозможно вообразить, какой оборот приняли бы дела в ближайшие сто лет, — но внезапно всему настал конец.

Тогда Запад пребывал приблизительно на ступени, пройденной майя ок. 700 г. Лишь эпоха Фридриха Великого дозрела до того, чтобы понимать политику федерации Майяпана. То, что ацтеки организовали ок. 1500 г., предстоит нам в далеком будущем. Чем, однако, отличался фаустовский человек от человека всякой другой культуры уже тогда, так это неукротимым порывом вдаль, что в конечном итоге и привело к уничтожению мексиканской и перуанской культур. Порыв этот беспримерен и дает о себе знать во всех сферах. Разумеется, ионийскому стилю подражали в Карфагене и Персеполе, эллинистический вкус отыскивал восторженных поклонников в индийском искусстве Гандхары; в результате

будущих исследований, быть может, обнаружится, как много китайского проникло в прагерманское деревянное зодчество крайнего севера. Стиль мечетей господствовал от Индокитая до Северной Руси и Западной Африки с Испанией. Однако все это бледнеет рядом с экспансионистской мощью западного стиля. Само собой разумеется, история стиля как такового может быть завершена лишь на его материнской почве, однако соответствующие результаты не признают никаких границ. На том месте, где стоял Теночтитлан, испанцы возвели собор в стиле барокко, украшенный шедеврами испанской живописи и скульптуры; португальцы работали уже в Передней Индии, итальянские и французские архитекторы позднего барокко – в польской и российской глубинке. Английский рококо, а в еще большей степени ампир широко распространены в плантаторских штатах Северной Америки, однако их восхитительные интерьеры и мебель слишком мало известны в Германии. Классицизм вовсю работал уже в Канаде и Кейптауне; с тех пор никаких рамок уже более просто не существует. Также и во всех прочих областях формы связи этой юной цивилизации с древними, но еще существующими, состоит в том, что они сплошь перекрываются все более плотным пластом западноевропейско-американских жизненных форм, под которыми старинная собственная форма медленно исчезает.

От этой картины человеческого мира, которой определено заменить столь закрепившуюся даже в самых светлых умах схему Древний мир – Средневековье – Новое время, можно ожидать также и нового и, как я полагаю, окончательного для нашей цивилизации ответа на вопрос: «Что такое история?»»

В предисловии к «Всемирной истории» Ранке говорится: «История начинается лишь тогда, когда памятники становятся понятными и в наличии имеются достойные доверия письменные свидетельства». Вот ответ собирателя и упорядочивателя данных. Несомненно, то, что произошло фактически, подменяется здесь тем, что произошло в пределах поля зрения соответствующего исторического исследования. Перестает ли быть историей тот факт, что Мардоний был разбит при Платеях, если 2000 лет спустя ученый об этом больше ничего не знает? Или жизнь является фактом лишь тогда, когда о ней написали в книжке?

Наиболее значительный историк после Ранке, Эд. Мейер¹⁷, пишет: «Исторично то, что действительно или было действительно... Лишь историческое рассмотрение выделяет еди-

¹⁷ Zur Theorie und Methodik der Geschichte (Kl. Schr.). 1910, далеко превосходящая все прочие работа по философии истории, написанная противником всяческой философии.

ничное происшествие из бесконечной массы одновременных происшествий и тем самым делает его историческим событием». Сказано совершенно в духе и вкусе Гегеля. Во-первых, важны факты, а не наше случайное знание о них. Но как раз новая картина истории принуждает нас к тому, чтобы по великим последствиям признать за имевшиеся в наличии факты первого порядка – такие факты, о которых мы в гелертерском смысле слова никогда уже не узнаем. Нам следует, причем в широчайших пределах, научиться принимать в расчет неизвестное. А во-вторых, истина существует для ума; факт же дается лишь применительно к жизни. Историческое рассмотрение, или, в соответствии с моим способом выражаться, *физиономический такт*, – это вердикт *крови*, распространенное на прошлое и будущее знание людей, прирожденная зоркость на лица и положения, на то, что такое событие, что было необходимо и что *должно* иметь место, а *не* просто научная критика данных и владение ими. Для всякого подлинного историка научный опыт – нечто лишь побочное или дополнительное. Опыт всего-навсего еще раз развернуто – средствами понимания и сообщения – доказывает (причем доказывает для бодрствования) то, что уже было доказано для существования в *единственный* миг озарения.

Именно потому, что мощь фаустовского существования создала сегодня такой горизонт внутреннего опыта, каким раньше не могли обладать никакой человек и никакая эпоха,

именно потому, что самые отдаленные события приобретают для нас сегодня во всевозрастающем масштабе смысл и связь, которых они не *могли* иметь для всех прочих людей, даже для тех, кто ближайшим образом их сопереживал, — именно поэтому многое из того, что не было историей еще сто лет назад, стало для нас историей сегодня, а именно жизнью, созвучной нашей собственной жизни. Революция Тиберия Гракха, факты которой Тацит, возможно, «знал», более не имела для него никакого реального значения, а для нас она его имеет. История монофизитства и его взаимоотношений с окружением Мухаммеда — абсолютно пустое место для любого приверженца ислама; но *мы* можем здесь еще раз, в иных условиях, познакомиться с развитием английского пуританства. Вообще говоря, с точки зрения цивилизации, охватывающей весь мир, ничего неисторического больше нет: ее сценой сделалась вся Земля. Схема Древний мир — Средневековье — Новое время, как понимал ее XIX век, содержит лишь выборку *очевидных* связей. Однако то воздействие, которое начинает оказывать на нас сегодня раннекитайская и мексиканская история, имеет более тонкий, более духовный характер: тут мы приобретаем опыт относительно последних данностей жизни как таковой. Там, в ином течении жизни, мы узнаем самих себя такими, каковы мы есть, какими мы должны быть и какими мы будем: это великая школа нашего будущего. Мы, те, кто еще обладает историей и историю вершит, узнаём здесь, на удаленнейшей границе

исторического человечества, что *такое* история.

Когда во времена Цезаря случается битва между двумя негритянскими племенами Судана или между херусками и хаттами, либо, что, в сущности, то же самое, когда в схватку меж собой вступают два муравьиных народца, – это всего лишь сцена из живой природы. Однако когда в 9 г. херуски разбивают римлян или же ацтеки – тлаксаланов, это есть история. Здесь уже имеет значение «когда?», здесь важно каждое десятилетие, даже каждый год. Здесь идет речь о продвижении вперед великой биографии, в которой всякое решение приобретает значимость эпохи. Здесь есть цель, к которой устремлены все события, существование, которое желает исполнить свое предназначение, есть темп, есть органическая длительность, а не беспорядочные метания скифов, галлов, карибов, отдельные эпизоды которых столь же мало-значительны, как те, что происходят в колонии бобров или в степи, заполненной стадами газелей. Это – *зоологические события*, и они принадлежат к установке совершенно иного рода: речь тут не о судьбе отдельных народов и стад, но о судьбе человека *вообще*, газелей *вообще*, муравьев *вообще* – *как вида*. У первобытного человека есть история лишь в биологическом смысле. К ее выяснению и сводятся все исследования, относящиеся к доисторическому периоду. Освоение огня, каменных инструментов, металлов, механических законов действия оружия – это лишь отличительные признаки развития типа и заложенных в нем возможностей. В рам-

ках истории такого рода совершенно безразличен результат, которого с помощью этого оружия удастся достичь в ходе борьбы двух племен. Каменный век и барокко – это два разных возраста: один – в существовании рода, другой – культуры, т. е. два организма, пребывающие в области двух принципиально различных установок. Таким образом, я заявляю протест против двух допущений, пагубно сказывавшихся до сих пор на всем историческом мышлении: против допущения конечной цели всего человечества и против отрицания конечных целей вообще. Жизнь *имеет* цель. Это исполнение того, что было задано с ее порождением. Однако уже в силу самого факта своего рождения отдельный человек принадлежит либо к одной из высших культур, либо к человеческому типу вообще. Третьего великого жизненного единства для него не существует. Но тем самым его судьба попадает в рамки либо зоологической, либо «всемирной» истории. «Исторический человек», как понимаю это слово я и как его всегда понимали все великие историки, – это человек культуры, пребывающей на пути к самореализации. До нее, после нее и вне ее он *неисторичен*, и судьба народа, к которому он принадлежит, оказывается тогда столь же безразличной, как судьба Земли, рассмотренная в зеркале не геологии, но астрономии.

Но отсюда вытекает имеющий величайшее значение факт, впервые установленный именно здесь: что человек неисторичен не только перед возникновением культуры, но и вновь

делается неисторичен, как только цивилизация оформляется до своего полного и окончательного образа, а тем самым завершается живое развитие культуры, оказываются исчерпанными последние возможности осмысленного существования. То, что мы видим в египетской цивилизации после Сети I (1300) и наблюдаем в китайской, индийской, арабской цивилизациях еще и сегодня, является вновь зоологическими метаниями первобытной эпохи, пусть даже все это одето оболочкой в высшей степени одухотворенных религиозных, философских и прежде всего политических форм. Будут ли в Вавилоне господствовать касситы, как разнузданные солдатские орды, или же персы, как благонравные наследники, – когда, как долго и насколько успешно будут они это делать, с точки зрения самого Вавилона лишено какой-либо значимости. Разумеется, для самочувствия населения эти вещи во все даже не безразличны, однако в том факте, что душа этого мира угасла и потому все события лишились глубинного значения, они совершенно ничего не меняли. Новая, чужая ли, местная ли, династия в Египте, революция в Китае или его завоевание, новый очутившийся в Римской империи германский народ – все это принадлежит к истории ландшафта, как изменение количества дичи или перелет стаи птиц на новое место. Что всегда стояло на кону в действительной истории высшего человека и лежало в основе всех имевших животный характер вопросов о власти, даже тогда, когда деятели или те, на кого они воздействовали, ни в малейшей сте-

пени не отдавали себе отчета в символике своих поступков, намерений и судеб, всякий раз оказывалось осуществлением чего-то всецело одушевленного, переводом идеи в живую историческую картину. Это касается также и борьбы между великими стилевыми направлениями в искусстве – готикой и Возрождением, или же между философиями – стоиками и эпикурейцами, или государственными идеями – олигархией и тиранией, или экономическими формами – капитализмом и социализмом.

Отныне обо всем этом более нет речи. В остатке лишь борьба за голую власть, за животное превосходство как оно есть. И если прежде власть, даже выглядевшая самой безыдейной, некоторым образом все еще служит идее, то в поздних цивилизациях даже самая убедительная видимость идеи – это лишь маска, под которой решаются чисто зоологические вопросы о власти.

Чем отличается индийская философия до и после Будды? Первая – великое движение, солидарное с индийской душой и пребывавшее в ней как предопределенная цель индийского мышления, вторая же выродилась в безостановочное перетасовывание мыслительного багажа, от этого не обновлявшегося. Все решения уже даны, меняется лишь манера, в какой они выговариваются. То же относится и к китайской живописи до и после начала династии Хань (вне зависимости от того, знаем мы это или же нет), и к египетской архитектуре до и после начала Нового царства. Не иначе обстоит

дело и с техникой. Западные изобретения, паровая машина и электричество, получают распространение среди китайцев совершенно таким же образом (и с тем же религиозным благоговением), как было это с бронзой и плугом четыре тысячи лет назад, а еще много раньше – с огнем. В плане душевном и то и другое резко отличается от изобретений, совершенных самими китайцами в эпоху Чжоу и означавших всякий раз новый период в их внутренней истории¹⁸. До и после того даже столетия имеют далеко не то значение, что имели десятилетия, а зачастую и отдельные годы внутри культуры, *ибо значимыми вновь постепенно становятся биологические временные промежутки*. Это сообщает таким очень поздним – вполне естественным для своих носителей – состояниям тот характер торжественной неизменности, который с изумлением отмечали в них, при сравнении с темпом собственного развития, подлинные люди культуры, например Геродот в Египте и, начиная с Марко Поло, западноевропейцы в Китае.

Не пришла ли античная история к своему концу с битвой при Акции и с установлением *pax Romana*?^[253] Великих решений, густо замешенных на смысле всей культуры в целом, больше никто не принимает. Начинается господство бессмыслицы, зоологии. Отныне безразлично (для мира, а

¹⁸ Раньше японцы относились к китайской цивилизации, а теперь принадлежат *еще и к западной*. Японской культуры в собственном смысле слова не существует. Так что японский американизм следует оценивать по иным канонам.

не для действующих частных лиц), как именно завершится то или иное событие. Все великие вопросы политики разрешены так, как они в конечном итоге разрешаются во всех цивилизациях: вопросы просто перестают восприниматься в качестве таковых; вопросов больше не задают. Еще немного – и исчезает также и понимание того, из-за чего же на самом деле приключались прежние катастрофы. Чего человек не изведает сам, того он не переживает и в отношении другого. Когда поздние египтяне рассуждают о периоде гиксосов, а поздние китайцы – о «времени борющихся царств», они оценивают внешнюю картину в соответствии со своим собственным образом жизни, который больше не знает загадок. Они видят здесь голую борьбу за власть; они не видят, что эти отчаянные внешние и внутренние войны, когда чужаков призывали для борьбы с собственными согражданами, велись ради идеи. Сегодня мы понимаем, что происходило в чудовищных нарастаниях и спадах напряжения в связи с убийствами Тиберия Гракха и Клодия^[254]. В 1700 г. мы еще не были способны это понять и уже не сможем в 2200 г. Точно так же обстоит дело с Хианом, этим наполеоновским явлением, для которого египетские историки не нашли ничего лучшего, чем назвать его «фараон гиксосов». Не явись сюда германцы, тысячелетием спустя римская историография, быть может, сделала бы из Гракха, Мария, Суллы и Цицерона династию, свергнутую Цезарем.

Сравним смерть Тиберия Гракха со смертью Нерона, ко-

гда в Рим пришло известие о восстании Гальбы, или победу Суллы над сторонниками Мария с победой Септимия Севера над Песценнием Нигером. Изменили ли вторые события в парах общий ход дел в империи хоть на волос? Не правы уже Моммзен и Эд. Мейер¹⁹: они заходят слишком далеко, когда скрупулезно прослеживают различия между «монархией» Цезаря и «принципатом» Помпея или Августа. Все это лишь пустые государственно-правовые формулы; но пятьюдесятью годами ранее здесь еще имела бы место противоположность двух идей. Когда в 68 г. Виндекс и Гальба думали восстановить «республику», они играли с этим понятием, ибо в их эпоху понятий с подлинной символикой более не существовало. Вопрос заключался исключительно в том, в чьи руки попадет чисто материальная власть. Становившиеся все более «негритянскими»^[255] схватки за титул Цезаря могли теперь длиться столетиями в делавшихся все более примитивными и потому более «вечными» формах.

У этих популяций более нет души. Поэтому у них больше не может быть собственной истории. В лучшем случае они могут приобрести значение объекта в истории чужой культуры, и глубинный смысл этого отношения между ними будет определять исключительно та, чуждая жизнь. На почве этих древних цивилизаций продолжается «историкообразное» действие – «ход событий» не потому, что в них принимает участие сам человек этой почвы, но потому, что это де-

¹⁹ Cäsars Monarchie und das Prinzipat des Pompejus. 1918. S. 501 ff.

лают за него другие люди. Однако тем самым все явление «всемирной истории» в целом снова выступает в двух своих аспектах: биографии великих культур и отношения между ними.

III. Отношения между культурами

12

Хотя отношения эти вторичны, первичны же сами культуры, тем не менее современное историческое мышление исходит из обратного. Чем меньше известны ему сами биографии культур, из которых составляется кажущееся единство хода событий в мире, тем усерднее оно силится отыскать жизнь в переплетении связей и тем меньше способно понять что-либо также и тут. Как богаты психологически происходящие меж культурами отыскание и отторжение, а также выбор и переосмысление, соблазн и проникновение и, наконец, навязывание себя, причем как между культурами, которые непосредственно соприкасаются, изумляются одна другой и друг с другом борются, так и между живой культурой и миром форм культуры мертвой, останки которой все еще возвышаются среди ландшафта! И как же узки и бедны представления, которые перед лицом этого связывает историк со словами «влияние», «долговечность» и «продолжающееся действие»!

Вот уж подлинно XIX век! Человеческому взору открывается лишь цепочка причин и следствий. Ничего первоначального, все лишь из чего-то «следует». Из того, что по-

верхностные элементы формы более древних культур повсюду обнаруживаются в культурах более юных, заключают, что они «продолжили воздействие», и, собрав ряд таких воздействий, полагают, что сделали что-то достойное и правильное.

В основе данного способа рассмотрения лежит картина единой и полной смысла истории человечества, как она некогда зародилась у великих представителей готики. Именно тогда было замечено, что люди и народы на Земле меняются, а идеи остаются. Впечатление, произведенное этой картиной, было чрезвычайно мощным, и она не потеряла своей действительности еще и сегодня. Изначально подразумевался план, которому следовал Бог в отношении человеческого рода; однако и позднее можно было продолжать видеть вещи именно в таком свете, поскольку схема Древний мир – Средневековье – Новое время сохраняла свое обаяние, а люди замечали лишь то, что здесь якобы сохранялось, но не то, что менялось фактически. Между тем наш взгляд сделался другим, стал трезвее и шире, и наше знание уже давно шагнуло за границы этой схемы. Всякий, кто все еще пребывает в плену такого представления, заблуждается. Не произведение «воздействует», это творческое начало «перенимает». Путают существование и бодрствование, жизнь – со средствами, через которые она самовыражается. Теоретическое мышление, да уже просто бодрствование, повсюду усматривает пребывающие в движении теоретические единства. В этом – подлинно фаустовский динамизм. Ни в какой другой культуре люди не

представляли себе историю таким образом. Грек с его всецело телесным миропониманием никогда бы не смог проследить «воздействий» таких чисто смысловых единиц выражения, как «аттическая драма» или «египетское искусство».

Начинается с того, что система форм выражения получает здесь единое имя, в результате чего становится виден целый комплекс связей. Проходит совсем немного времени, и под именем начинают мыслить некую сущность, а под связью – воздействие. Всякий, кто рассуждает сегодня о греческой философии, о буддизме, о схоластике, в каком-то смысле подразумевает под ними нечто живое, некое силовое единство, которое выросло и окрепло, так что теперь уже это оно овладевает людьми, подчиняет себе их бодрствование и даже существование и в конечном счете принуждает их продолжать действовать в жизненном направлении данной сущности. Это – мифология от начала и до конца, и характерно, что внутри такого образа и с ним живут только люди западной культуры, мифу которых известно еще много демонов того же рода – «электричество» вообще, «потенциальная энергия» вообще.

На деле же эти системы существуют лишь в человеческом бодрствовании, причем именно как способы деятельности. Религия, наука, искусство – все это виды деятельности бодрствования, в основе которых лежит единое существование. Вера, размышление, оформление и вообще все, что требует от зримой деятельности эти незримые ее виды (например,

жертвоприношение, молитва, физический эксперимент, работа над статуей, обобщение опыта в доступных другим людям словах), – виды деятельности бодрствования, и ничто иное. Прочие люди усматривают здесь лишь зримую составляющую и слышат только слова. При этом в самих себе они что-то такое переживают, однако как соотносится пережитое ими с тем, что переживал сам творец, они абсолютно не представляют. Мы видим форму, однако мы не знаем, чем именно в душе другого человека она была порождена. Тут уж возможна только вера во что-то, и мы верим в это, вкладывая собственную душу. В каких бы понятных словах религия о себе ни свидетельствовала, это все же слова, и слушатель понимает их по-своему. Как бы ни убедительно действовал на зрителя художник своими звуками и цветами, тот видит и слышит в них лишь себя самого. Если он на это не способен, произведение искусства для него бессмысленно. Речь здесь не о чрезвычайно редком и исключительно современном даре отдельных в высшей степени исторических людей «входить в чужое положение». Германец, которого обращает в христианство св. Бонифаций, не вживается в дух миссионера. Та весенняя знобкость, что охватила тогда весь юный мир Севера, означала лишь, что в результате обращения всякий человек внезапно обрел для своей религиозности язык. Глаза ребенка светлеют, когда ему называют имя предмета, который он держит в своей руке. То же было и здесь.

Значит, не микрокосмические единства блуждают туда и

сюда, но их избирают и присваивают единства космические. Если бы дело обстояло иначе, если бы эти системы были действительными существами, способными на деятельность (ибо «влияние» – это органическая деятельность), картина истории была бы совершенно иной. Следует-таки обратить внимание на то, что всякий подрастающий человек и всякая живая культура постоянно имеют вокруг себя бесчисленное число возможных влияний, из которых как таковые допускаются лишь немногие, подавляющее же их число не проходит. Кто производит отбор – деяния или люди?

Падкий на каузальные ряды историк исчисляет лишь те влияния, которые налицо; недостает обратного подсчета. К психологии положительного относятся также и «негативные» воздействия. Именно так и следовало бы ставить проблему: это сулит богатые выводы и лишь так можно ее разрешить; тем не менее пока что никто на это не отважился. Если же «негативные» воздействия в расчет не принимать, возникает ложная в принципе картина непрерывного всемирно-исторического процесса, в котором ничего не пропадает.

Две культуры могут соприкоснуться меж собой – при контакте двух людей или же когда человек одной культуры видит перед собой мертвый мир форм другой культуры в ее доступных для восприятия останках. В обоих случаях деятелен только человек. Осуществленное деяние одного может одушевиться другим лишь на основе его собственного существования. Тем самым оно становится его внутренней соб-

ственностью, его делом и частью его самого. Это не «буддизм вообще» проследовал из Индии в Китай, но часть запаса представлений индийских буддистов была воспринята китайцами, принадлежавшими к особому направлению мироощущения, и из нее был получен новый вид религиозного выражения, что-то означавший исключительно для одних только китайских буддистов. Важен всегда бывает не первоначальный смысл формы, но лишь сама форма, в которой деятельное ощущение и понимание наблюдателя обнаруживают возможность для собственного творчества. Смыслы непередаваемы. Ничто не в состоянии притупить глубокого душевного одиночества, пролегающего между существованиями двух людей, принадлежащих к разным породам. Пусть даже индусы и китайцы воспринимали друг друга как буддисты, это не делало их менее близкими внутренне. Те же слова, те же ритуалы, те же знаки – и тем не менее две разные души и каждая шествует своей дорогой.

Можно пересмотреть под этим углом зрения все культуры, и повсюду мы удостоверимся в одном и том же: созданное прежде вовсе не продолжало существование в чем-то позднем, нет, но более младшее существо всегда завязывало весьма небольшое число связей с существом более старым, причем совершенно игнорируя первоначальное значение того, что оно тем самым приобретало. Как, скажем, обстоит дело с «вечными завоеваниями» в философии и науке? То и дело приходится слышать, как много из греческой филосо-

фии продолжает жить еще и сегодня. Однако это лишь оборот речи без сколько-нибудь основательного анализа того, что из нее вначале магический, а затем фаустовский человек с глубокой мудростью непреклонного инстинкта отверг, не заметил или последовательно понял иначе, сохраняя сами схемы в неприкосновенности^[256]. Наивная вера гелертерского энтузиазма обманывает здесь сама себя. Такой список оказался бы очень длинным, и рядом с ним первый совершенно бы потерялся. Мы имеем обыкновение обходить молчанием такие вещи, как «видики» Демокрита^[257], донельзя телесный мир идей Платона и пятьдесят две сферические оболочки мира Аристотеля, как несущественные погрешности. Настоящая претензия на лучшее, в сравнении с самими покойниками, знание их собственных мыслей! Однако все это – существенные истины, да только не для нас. То, что мы действительно, пусть даже поверхностно, усвоили из греческой философии, стремится к нулю. Надо только быть честным и принимать древних мыслителей дословно: для нас же ни одно высказывание Гераклита, Демокрита, Платона не является истиной, если только мы его не поправим. Что переняли мы из метода, понятий, задач, средств греческой науки, не говоря уже о ее вообще непостижимых для нас терминах? Ренессанс, говорите вы, находился всецело под «влиянием» античного искусства? Но как тогда быть с формой дорического храма, с ионической колонной, с соотношением колонн и антаблемента, с подбором цветов, непроработан-

ностью заднего плана и отсутствием перспективы в картинах, с принципами группировки фигур, с вазописью, мозаикой, энкаустикой, тектоникой скульптуры, с пропорциями Лисиппа? Почему все это не произвело никакого действия?

Потому что то, что желал выразить Ренессанс, было известно с самого начала, и потому из того мертвого багажа, который открывался в античности, человек, по сути, видел лишь то немногое, что желал видеть, причем так, как желал это видеть, а именно в направлении собственных намерений, а не намерений автора, о которых никакое живое искусство никогда серьезно не задумывалось. Необходимо скрупулезно, штрих за штрихом проследить «влияние» египетской скульптуры на раннегреческую, чтобы в результате убедиться, что влияния как такового вообще не было, но греческая воля к форме позаимствовала в данном случае из древних художественных запасников некоторые черты, которые она так или иначе нашла бы и без них. Вокруг античного ландшафта работали египтяне, критяне, вавилоняне, ассирийцы, хетты, персы, финикийцы, и греки знали их создания в очень большом числе – постройки, орнаменты, произведения искусства, культуры, государственные формы, письменность, науки. И что из этого всего привлекла античная душа в качестве средства для самовыражения? Повторяю: повсюду мы наблюдаем лишь те связи, которые были допущены. Но сколько не было допущено? Почему, например, здесь нет египетских пирамид, пилонов, обелисков,

иероглифического письма и клинописи? Что не было позаимствовано готическим искусством, готическим мышлением в Византии, у мавров на Востоке, в Испании и на Сицилии? Невозможно не изумляться бессознательной мудрости производимого выбора и столь решительного перетолкования. Всякая допущенная связь представляет собой не только исключение, но также и непонимание, и ни в чем, быть может, внутренняя мощь существования не выражается с такой отчетливостью, как в этом искусстве планомерного непонимания. Чем громче кто-то превозносит принципы чужого мышления, тем основательнее он наверняка изменил их смысл. Проследим-ка за раздающимся на Западе славословием по адресу Платона! От Бернарда Шартрского и Марсилио Фичино до Гёте и Шеллинга! Чем смиренней кто-либо перенимает чужую религию, тем с большей полнотой принимает она форму его души. Следовало бы как-нибудь написать историю «трех Аристотелей», а именно греческого, арабского и готического, у которых нет ни одного общего понятия, ни одной общей мысли. Или история превращения магического христианства в фаустовское! Мы слышим и заучиваем, что религия эта, сохраняя неизменной свою сущность, распространилась по Западу от древней церкви. На самом же деле из целостной глубины дуалистического мирознания магическим человеком был развит язык его собственного религиозного бодрствования, который мы называем «христианством» как таковым. Те моменты данного пере-

живания, которые могли быть переданы другим: слова, формулы, ритуалы, – человек позднеантичной цивилизации перенял в качестве средства для своей религиозной потребности; этот язык форм передавался от человека к человеку вплоть до германцев западной предкультуры, сохраняя звучание слов неизменным, но постоянно изменяя их значение. Улучшить исходное значение священных слов никто и никогда бы не отважился, однако значения этого вовсе и не знали. Кто в этом сомневается, пусть рассмотрит, как «одна и та же» идея благодати направляется у Августина в дуалистическом смысле на цельную человеческую субстанцию, у Кальвина же, в смысле динамическом, – на человеческую волю. Или взять почти не понятное нам магическое представление о «consensus»^{20{258}}, предполагающее наличие в каждом человеке пневмы как истечения божественной пневмы, вследствие чего в согласном мнении призванных пребывает непосредственная божественная истина. На этом убеждении основывается авторитетность постановлений раннехристианских соборов, а также научный метод, который и поныне господствует в исламском мире. Поскольку человек Запада этого не понял, соборы позднеготического времени сделались для него своего рода парламентами, которые должны были ограничить духовную свободу передвижения папства.

²⁰ По-арабски *иджма*^{258}, ср. с. 102. Здесь и далее номера страниц соответствуют печатному изданию книги.

^{258} См.: Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 91.

Так понималась идея соборов еще в XV в. (можно вспомнить Констанцкий^[259] и Базельский^[260] соборы, Савонаролу и Лютера), но в конце концов она, как слишком вольная и лишенная смысла, должна была отступить перед идеей папской непогрешимости. Или взять общую раннеарабскую идею воскрешения плоти, также предполагающую представление о божественной и человеческой пневме. Античность исходила из того, что душа как форма и смысл тела каким-то образом возникает вместе с ним. Греческие мыслители об этом почти и не говорят. У такого молчания может быть две причины: соответствующая идея либо неизвестна, либо до такой степени очевидна, что даже не доходит до сознания как проблема. Именно так здесь и обстоит дело. А для арабского человека таким же самоочевидным является представление о том, что его пневма обосновывается в его теле как излияние божественного. Отсюда убеждение, что, когда в день Страшного суда человеческому духу нужно будет восстать, чему-то уже следует иметься в наличии: отсюда и воскрешение *эк вєкрв*, из трупов. Глубинные основы такого воззрения абсолютно непонятны для западного мироощущения. Сама словесная формулировка священного учения под сомнение не ставилась, однако занимавшие высокий духовный ранг католики и – весьма отчетливо – Лютер бессознательно наполнили ее другим смыслом, тем, что мы сегодня подразумеваем под словом «бессмертие», т. е. продолжение существования души как центра сил на протяжении всей бесконечно-

сти. Доведись апостолу Павлу или Августину познакомиться с нашими представлениями о христианстве, они отвергли бы все наши книги, все догматы и понятия как превратные и еретические.

Здесь я хотел бы привести *историю римского права* как наиболее яркий пример системы, якобы процветавшей через два тысячелетия в неизменном в основных своих чертах виде, между тем как в действительности в трех разных культурах она прошла три полных процесса развития всякий раз с абсолютно иным смыслом.

13

Античное право – это право, созданное гражданами и для граждан. Оно предполагает, как что-то само собой разумеющееся, государственную форму полиса. Лишь на основе этой базовой формы общественного существования возникает, причем опять-таки как что-то само собой разумеющееся, понятие личности (персоны) как человека, в своей целостности тождественного с телом (*σῶμα*)²¹ государства. Из этого-то формального факта античного мироощущения и развилось все античное право.

Таким образом, *персона* есть специфически античное понятие, обладающее смыслом и значимостью лишь внутри этой культуры. Единичная личность – это тело (*σῶμα*), при-

²¹ *Hirzel R. Die Person. 1914. S. 17.*

надлежащее наличному составу полиса. Права полиса распространяются *лишь* на него. Далее право переходит вниз, в вещное право, – здесь границу образует правовое положение раба, являющегося телом, но ни в коей мере не персонной, и вверх, в божественное право, – здесь границу образует герой, который из персоны сделался божеством и обладает правовыми притязаниями на культ, как Лисандр и Александр в греческих городах, а позднее в Риме – возвысившиеся до *Divi*^[261] императоры. Последовательно развивавшееся таким образом античное юридическое мышление способно нам объяснить и такое понятие, как *capitis deminutio media*^[262], западному человеку в высшей степени чуждое: мы в состоянии себе представить лишь то, что у личности, в нашем смысле, оказались отобранными некоторые или же все права. Античный же человек вследствие этого наказания перестает *быть персонной*, хотя телесно существовать он продолжает. Специфически античное понятие вещи, *res*, уясняется лишь в противоположности с этим понятием персоны – в качестве объекта последней.

Поскольку античная религия – всецело государственная, нет никакой разницы в источниках вещного и божественного права: все правотворчество в руках у граждан. Вещи и боги находятся к личностям в одинаково упорядоченном правовом отношении. Решающим для античного права оказывается то обстоятельство, что оно создается на основе непосредственного общественного опыта, причем не професси-

онального опыта судьи, но общепрактического опыта человека, занимающего видное место в политико-экономической жизни вообще. Тот, кто вступал в Риме на служебную лестницу, неизбежно делался юристом, полководцем, главой администрации и казначеем. В качестве претора он осуществлял судопроизводство, приобретая весьма значительный опыт в совершенно иных областях. Античности неведомы судьи как сословие, получающее профессиональную и даже теоретическую подготовку для этой деятельности. Этим определяется весь дух позднего правоведения. Римляне не были здесь ни систематиками, ни историками, ни теоретиками, а исключительно блестящими практиками. Их юриспруденция – это *опытная наука единичных случаев*, одухотворенная техника, а вовсе не какое-то абстрактное построение²².

Когда греческое и римское право противопоставляют друг другу как две однопорядковые величины, возникает превратная картина. Римское право в его целостном развитии представляет собой частный случай городского права среди многих сотен других, а греческого права как единства не существовало никогда. И то, что говорившие по-гречески города очень часто разрабатывали весьма схожее право, ничуть не отменяет того факта, что всякий город обладал своим собственным. Никогда не возникало даже мысли о всеобщем дорическом или даже греческом законодательстве. Та-

²² Wenger L., Das Recht der Griechen und Römer. 1914. S. 170; Mayr R. v. Römische Rechtsgeschichte, II, 1. S. 87.

кие представления весьма далеки от античного мышления. Римское *ius civile* [гражданское право (*лат.*)] относилось *исключительно* к квиритам^[263]; иностранцы, рабы, весь мир вне города в расчет не принимались, между тем как уже в «Саксонском зеркале»^[264] присутствует, как глубоко прочувствованная, мысль, что на самом-то деле право может быть лишь одно. Вплоть до позднего императорского времени в Риме существовало строгое различие между *ius civile* для граждан и *ius gentium*^[265] (нечто совершенно иное, нежели наше международное право) для «прочих», пребывавших в сфере римской власти в качестве объектов ее судопроизводства. Римское право заняло главенствующее положение не по причине своего внутреннего превосходства, а лишь вследствие того, что Рим как отдельный город добился господства над античной империей (что при ином развитии событий могло выпасть на долю Александрии), т. е. прежде всего из-за политических успехов, а уже затем из-за того, что лишь здесь имелся практический опыт большого стиля. Оформление общеантичного права в эллинистическом стиле (если таким понятием можно обозначить родственный дух *многих единичных совокупностей права*) относится к тому времени, когда Рим был третьестепенной политической величиной. И когда римское право начало принимать крупномасштабные формы, это было лишь одной из сторон того факта, что римский дух покорил эллинизм: разработка позднего античного права переходит от эллинизма к Риму, а тем самым – от сово-

купности городов-государств, находившихся к тому же под впечатлением того факта, что никакое из них не обладает реальной властью, к одному-единственному, вся деятельность которого в конечном счете свелась к пользованию этим господством. Поэтому-то до разработки правоведения на греческом языке дело и не дошло. Ко времени, когда античность наконец созрела для этой, самой последней среди всех, науки, существовал лишь *один* диктовавший право город, который мог здесь иметь значение.

Таким образом, в случае греческого и римского права недостаточно учитывается тот факт, что речь должна идти не об их параллельном, но о последовательном существовании. Римское право младше; оно предполагает существование других совокупностей права с их длительным опытом²³, само же оно разрабатывалось поздно и весьма стремительно – под впечатлением образца. Существенно то, что расцвет стоической философии, оказавшей глубокое воздействие на правовое мышление, состоялся после расцвета в формировании греческого права и до формирования права римского.

²³ Иногда бывает еще возможно установить «зависимость» античного права от египетского: крупный торговец Солон заимствовал в своем аттическом правовом творчестве из египетского законодательства определения относительно долгового рабства, обязательственного права, тунеядства и безработицы; см. Диодор I, 77, 79, 94.

Однако оформление это произошло в мышлении людей в высшей степени неисторических. Вследствие этого античное право – от начала и до конца *право повседневности, даже мгновения*. По идее, оно создается в каждом отдельном случае и на данный случай, а с завершением последнего правом быть перестает. Допустить его значимость также и на будущее противоречило бы античному чувству современности.

Вступая в должность на год, римский претор издает эдикт, где сообщает правовые нормы, в соответствии с которыми предполагает действовать, однако его преемника это никоим образом не связывает. И даже ограничение действующего права одним годом не отражает его фактическую продолжительность. Напротив, претор (а именно со времени издания *lex Aebutia*^[266]) в каждом отдельном случае формулирует конкретную правовую норму под тот приговор, который должны вынести присяжные^[267], и в соответствии с этой нормой должен быть вынесен именно этот приговор, и никакой другой. Тем самым претор создает «современное право» в строжайшем смысле этого слова – безо всякой длительности²⁴.

Гениальная в подлинном смысле слова германская черта в английском праве – правотворческая власть судьи – лишь

²⁴ Wenger L. Das Recht der Griechen und Römer. S. 166 f.

кажется схожей с античной практикой, по смыслу же она совершенно от нее отлична и именно потому так хорошо годится на то, чтобы камуфлировать глубокую пропасть между античным и западным правом. Английский судья применяет право, которое обладает, по идее, вечной значимостью. Уже само применение существующего закона в судопроизводстве, в распорядке которого только и проявляется цель закона, он может корректировать по собственному усмотрению посредством своих «*Rules*»^[268], предписаний для исполнения, не имеющих ничего общего с упомянутой преторской письменной формулой. Если же в каком-то случае в отношении конкретных фактов он обнаруживает в действующем праве пробел, он уполномочен *тут же его заполнить* и таким образом прямо по ходу процесса создать новое право, которое (предполагая, что судебское сословие его одобрит во вполне определенных формах) *впредь принадлежит к неизменному правовому арсеналу*. Но именно это-то в высшей степени неантично. Лишь потому, что течение общественной жизни внутри одного периода остается во многом неизменным, так что наиважнейшие правовые ситуации то и дело повторяются, в Риме постепенно формируется запас формул, который *в опытном порядке* (но *не* потому, что он наделен силой, распространяющейся на будущее) неизменно устанавливается вновь, однако в некоторой степени постоянно порождается заново. И вот совокупность этих формул, вовсе не система, но собрание, образует «право», как оно

содержится в позднейшем преторском эдиктовом законодательстве, существенные части которого один претор из соображений целесообразности перенимает у другого.

Поэтому «опыт» означает для античного правового мышления нечто иное, нежели для нас: не обзорный взгляд на слитную, лишенную пробелов массу законов, предусматривающую все возможные случаи и практику их применения, но знание, что ситуации определенных приговоров то и дело возникают вновь, почему и возможно обойтись без образования для них всякий раз нового права.

Так что подлинно античная форма, в которой медленно собирается законодательный материал, – это происходящее почти что само собой суммирование отдельных *vómoi*, *leges*, *edicta* [законы (*греч.*), законы, эдикты (*лат.*)], как во времена преторского должностного права в Риме. Все так называемые законодательства Солона, Харонда, XII таблиц есть не что иное, как оказавшиеся пригодными к использованию случайные собрания таких эдиктов. Право Гортины, относящееся приблизительно к тому же времени, что и XII таблиц, представляет собой группу новелл к более старому собранию. Вновь основанный город тут же обзаводился таким собранием, во многом весьма дилетантским. Вот и Аристофан высмеивает в «Птицах» [ст. 1036–1054] бойких законотворцев. И нигде нет речи о системе, еще меньше – о намерении тем самым установить право на длительное время.

На Западе, в разительнейшей противоположности этому,

существует тенденция с самого начала сводить весь живой правовой материал в навсегда упорядоченный и исчерпывающе обобщающий кодекс, в котором всякий вообще мыслимый в будущем случай будет решен заранее^[269]. Все западное право несет на себе отпечаток будущего, все античное – отпечаток мгновения.

15

Кажется, этому противоречит тот факт, что в античности реально существовали сборники законов, которые были составлены профессионалами, причем с целью продолжительного использования. Разумеется, о раннеантичном праве (1100–700) мы не имеем даже малейших сведений, и можно быть уверенным, что здесь не было списка крестьянских и раннегородских обычных прав – в противоположность тому, что имелось в готическую и раннеарабскую эпоху («Саксонское зеркало», Сирийский судебник). Старейший, еще сколько-то доступный нашему познанию слой образуют возникшие начиная с 700 г. собрания, которые приписывались мифическим или полумифическим личностям: Ликургу, Залевку, Харонду, Драконту²⁵ и некоторым римским царям²⁶. Они существовали, это вытекает из самой формы сказания,

²⁵ *Beloch. Griech. Gesch. I, 1. S. 350.*

²⁶ За которыми стоит этрусское право, праформа древнеримского. Рим был одним из этрусских городов.

однако ни их действительные авторы, ни действительный ход кодификации не были известны грекам уже ко времени войн с персами.

Второй слой, соответствующий «Кодексу Юстиниана», этой рецепции римского права в Германии, связывается с именами Солона (600), Питтака (550) и других. Это уже разработанные права, пронизанные духом города. Они обозначаются словами *πολιτεία*, *νόμος* в противоположность древним названиям *θεσμοί* или *γραφαί*²⁷. Так что на самом деле мы знаем историю лишь позднеантичного права. Ну и откуда же вдруг берутся эти кодификации? Уже один взгляд, брошенный на эти имена, показывает, что в конечном счете во всех этих процессах речь шла вовсе не о праве, которое должно было отложиться как результат чистого опыта, но о *решении политических вопросов власти*.

Полагать, что может существовать право, в равной мере воспаряющее над всеми вещами и совершенно независимое от политико-экономических интересов, – величайшее заблуждение. Такое можно только воображать, и люди, почитающие изображение политических возможностей за политическую деятельность, всегда это так себе и воображали. Однако это ничего не меняет и в исторической действительности такого абстрактного права не бывает. Всякое право содержит в себе в отвлеченной форме картину мира своего автора, и всякая историческая картина мира содержит

²⁷ *Busolt. Griech. Staatskunde. 1920. S. 528.*

политико-экономическую *тенденцию*, которая зависит не от того, что думает в плане теории тот или этот человек, но от того, чего на практике *желает* сословие, держащее в своих руках фактическую власть, а тем самым – и законодотворчество. Всякое право создается во имя общества в целом одним-единственным сословием. Анатолий Франс как-то сказал, что «наше право с изумительной объективностью запрещает как богатому, так и бедному красть хлеб и попрошайничать на углу». Несомненно, это справедливость для одних. «Другие» же будут зато всегда пытаться провести, как единственно справедливое, иное право – исходя из *своей* жизненной позиции. Так что все эти законодательства представляют собой политические, причем партийно-политические, акты. Они либо содержат, как демократическое законодательство Солона, конституцию (*πολιτεία*) в связи с частным правом (*νόμοι*) в духе равноправия, либо предполагают, как олигархическое законодательство Драконта и децемвиров²⁸, такую

²⁸ Что нам поэтому важно в праве XII таблиц – это не мнимое их содержание, от которого уже ко времени Цицерона не сохранилось ни одной подлинной фразы, но сам политический акт кодификации, который по тенденции соответствует свержению тирании Тарквиниев олигархией сената, и нет сомнения, что XII таблиц и были призваны застраховать на будущее этот успех, подвергавшийся тогда опасности. Текст, который мальчики во времена Цезаря выучивали наизусть, постигла та же судьба, что и списки консулов древнейшего времени, в которые стали имя за именем заносить представителей тех родов, которые достигли богатства и влияния намного позже. И если теперь Паис и Ламберт отвергают это законодательство напрочь, они, возможно, правы относительно XII таблиц (постольку, поскольку в них должно было заключаться то, что считалось их содержанием впоследствии), но не в связи с политическим процессом ок. 450 г. до Р. Х.

πολιτεία, которая должна будет подкрепляться частным правом. Лишь привыкшие к своему долговременному праву западные историки недооценили значение этой связи. Античный же человек прекрасно понимал, что здесь имело место. То, что создали децемвиры, было в Риме последним правом в чисто патрицианском духе. Тацит характеризует его как завершение справедливого права (*finis aequi iuris*, *Анналы* III, 27). Ибо как после свержения децемвиров на сцену являющиеся, неся в себе отчетливую символику, трибуны, также числом десять, так и за работу против *ius XII* таблиц и лежащей в их основе конституции принимаются постепенно их подрывающие *leges rogatae*^[270], народное право, которое с чисто римской настойчивостью стремится к тому же, что одним махом реализовал Солон против созданной Драконом *πάτριος πολιτεία* [букв. «отчая полития» (*греч.*)], правового идеала аттической олигархии. Отныне «Драконт» и «Солон» – боевые кличи в затяжной борьбе между олигархией и демосом. В Риме этому соответствовали учреждения сената и трибуната. Спартанская конституция («Ликург») не только являла собой идеал Драконта и XII таблиц, но и сохранила его. Два царя, если сравнить это с аналогичной ситуацией, существовавшей в Риме, постепенно переходили с положения тиранов Тарквиниев на статус трибунов гракховского толка: свержение последних Тарквиниев или назначение децемвиров (что было некоторым образом государственным переворотом против трибуната и его тенденций) прибли-

зительно соответствует гибели Клеомена (488) и Павсания (470), а революция Агиса III и Клеомена III (ок. 240) – начавшейся несколькими годами спустя деятельности Г. Фламиния. Однако одержать сколько-нибудь значимую победу в борьбе с эфорами (соответствующими партии сената) царям так никогда и не удалось.

Между тем Рим сделался большим городом – в смысле античного позднего времени. Городская интеллигенция^[271] все в большей степени подавляла крестьянские инстинкты²⁹. В соответствии с этим в правотворчестве, приблизительно с 350 г., помимо *lex rogata*, народного права, появляется *lex data*, должностное право преторов. Борьба между духом права XII таблиц и *lex rogata* отходит на задний план, и эдиктовое законодательство преторов делается игрушкой в руках у партий.

Уже очень скоро претор оказывается безусловным центром как законодательства, так и правовой практики, и то, что *ius civile* городского претора в том, что касается области его применения, отступает перед *ius gentium*, перед правом «прочих», находящимся в компетенции *praetor peregrinus* [претор по делам чужестранцев (*лат.*)], в самом деле отвечает политическому распространению римской мощи. Поскольку все население античного мира, не обладавшее римским гражданством, принадлежало в конечном итоге к этим «прочим», *ius peregrinum* [право чужестранцев (*лат.*)] го-

²⁹ Ср. т. 2. гл. 2, I.

рода Рима фактически становится имперским правом. Все прочие города (а даже альпийские народы и племена кочевых бедуинов организуются в административном отношении как «города», *civitates*) обретают свое собственное право лишь постольку, поскольку римское право чужестранцев не содержит никаких соответствующих определений.

Итак, конец античного правотворчества как такового знаменует edictum perpetuum [вечный эдикт (*лат.*)], изданный по распоряжению Адриана (ок. 130); в результате ежегодно издававшиеся правовые нормы преторов, обретшие стабильность еще задолго до того, были приведены к единой форме и дальнейшие изменения в них запрещены. Как всегда, претор был обязан открыто оповещать о «праве своего года», и право это было действенным лишь в силу его должностных полномочий, но не как закон государства; однако теперь претор должен был придерживаться установленного текста³⁰

³⁰ *Sohm. Institutionen. 14. Ausg. S. 101.*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.

Комментарии

181.

Эта работа так и не была завершена. Подготовительные материалы к ней были изданы в 1966 г. под названием «Urfragen» («Первовопросы») (см. предисловие К. А. Свасьяна в издании: Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1993. Т. 1. С. 22–23).

182.

Betrachte die Blumen am Abend, wenn in der sinkenden Sonne eine nach der andern sich schließt: etwas Unheimliches dringt dann auf dich ein, ein Gefühl von rätselhafter Angst vor diesem blinden, traumhaften, der Erde verbundenen Dasein. Ср. начало работы Ф. Ницше «О пользе и вреде истории для жизни» («Несвоевременные размышления»): «Betrachte die Herde, die an dir vorüberweidet: sie weiß nicht, was Gestern, was Heute ist, springt umher, frißt, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblicks, und deshalb weder schwermütig noch überdrüssig» («Посмотри на стадо, которое пасется около тебя: оно не знает ни вчера, ни сегодня, оно резвится там и сям, жрет, отдыхает и переваривает и снова резвится, и так с утра до ночи и изо дня в день. Короткими веревками радости и страдания оно привязано к колышку мгновения, и потому стадо не ведает ни уныния, ни пресыщения») (перевод наш,

ср.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 161).

183.

Ср. мотив танцующего роя мух у Гейне в стихотворении «Госпожа Забота» («Романсеро», II книга, цикл «Лазарь», № 14).

184.

См., напр., схему в т. 1, эти и следующие далее рассуждения ср. там же.

185.

Рассуждение в духе приобретающей популярность коллективной психологии. Пионером в этой области явился французский медик и социолог Гюстав Ле Бон (1841–1931), автор трудов «Психологические законы эволюции народов» (1894), «Психология толпы» (1895) и др. Подробнее о нем, а также о современном состоянии вопроса см.: Московичи С. Век толп. М., 1996.

186.

См. также: гл. 2, раздел 14.

187.

Данный термин здесь нельзя перевести одним словом (Geschlecht по-немецки – и «род», и «поколение», и «пол»).

188.

Begriff – первоначально «объем, регион», от глагола begriffen – «охватывать, вмещать», позже (ср.-в. – нем.) – «понимать». Schluß от глагола schließen – «закрывать».

189.

От греч. θεωρέω – «рассматривать», восходящего в свою очередь к θεάομαι – «видеть, зреть». Ср. также: гл. 4, раздел 13.

190.

Ср.: гл. 2, раздел 14.

191.

Термин «Erlebnis», казалось бы, соответствует русскому «переживанию» (er-leben – «про-жить», почти что «пережить»). Однако между ними непреодолимая разница. «Erlebnis» никуда от своего корня не ушло, это есть «проживание с переживанием», то, что называется жизненным, или личным, опытом. Прекрасное определение этого слова дает словарь: Krugs W. T. Encyclopädisches Lexikon in bezug auf die neuste Literatur und Geschichte der Philosophie (3-е изд., 1838): «Erlebnis есть все то, что было пережито (erlebt) самим человеком (все, что было им воспринято, видно, продумано, что он

волил, совершал или чему позволял совершаться). Такие Erlebnisse в случае, если человек оказывается в состоянии сделать из них надлежащие выводы, оказываются основой собственного опыта». В русском же «переживании» то, что послужило для него поводом, не столь важно: все сосредоточивается на самом «переживании», т. е. на том, что в результате происходит в субъекте. Нельзя в данном случае употребить и слово «опыт», ведь опыт может быть совершенно безличным (не зря же бывают научные опыты), между тем как «Erlebnis» исключительно персонален. В некоторых случаях можно переводить «Erlebnis» словом «восприятие», однако оно опять-таки, как и «переживание», слишком субъективно – уже не в эмоциональном плане, но в плане гносеологическом. Кроме того, если «переживание» излишне эмоционально, то «восприятие» всецело равнодушно, оно является, так сказать, внутренним «научным опытом». «Erlebnis» же не забывает ни об объекте, ни о субъекте, это есть «переживание» в душе человека, однако «переживание» того, что ему реально дано, и, что еще важнее, того, в чем он активно участвует (пускай даже только душевно, хотя возможно и деятельное участие). Ближе всего по смыслу к «Erlebnis», пожалуй, «пережитое», но из-за однозначной отнесенности к прошлому использовать его в переводе не всегда возможно. Могло бы подойти и слово «событие», но лишь тогда, когда ясно, для кого оно таковым является.

В немецкую философскую литературу понятие «Erlebnis» ввел Герман Лотце (1817–1881). Им много занимались Вильгельм Дильтей (см., напр.: Dilthey W. Das Erlebnis und die Dichtung; Он же. Описательная психология. М., 1924; переиздание – СПб., 1996. С. 27, 59, 109) и Эдмунд Гуссерль («интенциональное переживание» – один из краеугольных камней феноменологии). В первой трети нашего века это было чрезвычайно модное в философии, психологии и литературоведении понятие. Замечательную статью о нем с указанием литературы см. в «Historisches Wörterbuch der Philosophie». Bd. 2. Sp. 702–711. Подробный экскурс в историю термина и его разбор имеются в «Истине и методе» Ганса-Георга Гадамера (русский перевод – М., 1988. С. 104–116). Ср. Клемперер В. ЛТИ. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога. М., 1998. С. 312.

192.

Ср.: т. 1, гл. 3, раздел 2.

193.

От лат. *abstraho* – букв. «отвлекаю».

194.

В русском языке слова «душевный» и «духовный» часто воспринимаются как синонимы. Однако для О. Шпенглера, как и вообще для Запада, между этими понятиями

принципиальная разница (читатель сам в этом убедится). По-немецки «дух» – Geist, «душа» – Seele, что приходится строго соблюдать в переводе; и мы переводим «душевное единство», «душевное родство», «душевные возможности», «душевный элемент культуры» и т. д., хотя по-русски в этих случаях по смыслу лучше было бы «духовное единство», «духовные возможности» и пр. (ср. коммент. 741).

195.

Ср.: т. 1, гл. 6, раздел 9.

196.

Ср. схемы в т. 1.

197.

Ср. ниже, гл. 3, раздел 4.

198.

Ср. ниже, коммент. 498.

199.

По-нем. игра слов: ...nur durch Lösungen erlöst werden kann.

200.

Гёте И. В. Фауст. Часть вторая, акт первый, «Темная галерея». Слова Фауста:

201.

Ср.: т. 1, гл. 6, раздел 3.

202.

Ср.: т. 1, гл. 3, раздел 3.

203.

Ср.: т. 1, гл. 3, раздел 7 (окончание).

204.

Ср.: т. 1, гл. 6, раздел 6.

205.

Ср.: т. 1, гл. 2, раздел 15.

206.

См.: т. 1, гл. 2, раздел 10.

207.

Ниже политическим экспериментам Платона будет дана еще более критическая оценка. Несколько по-иному они рассматриваются в т. 1, гл. 2, раздел 3.

208.

Ср.: т. 1, гл. 3, раздел 8.

209.

Имеется в виду происшедшее в 553 г. на берегу р. Сарна, огибающей Везувий с юго-востока, трехдневное сражение уцелевших от предыдущих разгромов остготов, которыми предводительствовал их последний король Тейя, с войском византийского полководца Нарсеса. Остготы были разбиты, Тейя погиб. Упоминается в литературе и как «сражение у Лактарской горы».

210.

«Les aristocrats à la lanterne!» – «Аристократов на фонарь!» (фр.), слова из припева карманьолы «Са іга».

211.

Имеется в виду Война за освобождение Германии (1813–1815).

212.

Ср.: т. 1, гл. 3, раздел 9.

213.

Ist im Bilde – выражение пришло в язык из фотодела. В переносном смысле означает «быть информированным», «быть в курсе». Видимо, аналогичный образный оборот речи был популярен и в России (ср.: Розанов В. В. О себе и жизни

своей. М., 1990. С. 352–353).

214.

См.: т. 1, гл. 2, раздел 9 и гл. 2, раздел 18.

215.

Слово «эпоха» (Epoche) О. Шпенглер использует по большей части в смысле «переворота», «судьбоносного изменения». «Эпохе» в значении, утвердившемся в русском языке, у него соответствует Zeit (время). См. т. 1, гл. 3, раздел 8.

216.

Подробнее см.: т. 1, гл. 1, раздел 6.

217.

Ср.: т. 1, гл. 6, раздел 7.

218.

Ср.: т. 1, гл. 3, раздел 10.

219.

Оттон Великий – король Германии в 936–973 гг., император Римской империи в 962–973 гг. Григорий VII Гильдебранд – папа римский в 1073–1085 гг.

220.

Jude по-немецки значит и «еврей», и «иудей»; jüdisch – и «еврейский», и «иудейский», а поскольку О. Шпенглер усматривает в «Judentum» (еврействе) прежде всего религиозную общность, мы будем по большей части переводить эти слова как «иудей» и «иудейский», кроме случаев, когда речь явно идет о физическом, расовом типе. В некоторых случаях, однако, и то и другое значения сливаются. Впрочем, еще в одном случае О. Шпенглер, желая различить «еврейство» и «иудейство», употребляет прилагательные jüdisch (иудейский, по географическому признаку) и jüdaïsch (иудаистский).

221.

См.: т. 1, гл. 1, раздел 11.

222.

В специальном гётеанско-шпенглеровском смысле. См. ниже, коммент. О. Шпенглера.

223.

См.: т. 1, гл. 1, раздел 10.

224.

Император Священной Римской империи в 1190–1197 гг.

225.

Генрих Лев (1129–1195) – герцог Саксонии (1139–1180) и Баварии (1156–1180), сын Генриха Гордого, отец Оттона IV Брауншвейгского, императора в 1198–1215 гг. Происходил из семьи Вельфов (ср. ниже, коммент. 370). Вынудил Фридриха Барбароссу признать свои права на Баварию. В 1158 г. основал Мюнхен и боролся со славянами, завоевал Мекленбург и часть Померании. В 1176 г. отказался участвовать в походе Фридриха Барбароссы в Италию, и в 1189 г. тот отобрал у него все владения, кроме Брауншвейга и Люнебурга, а самого изгнал (ниже О. Шпенглер еще будет говорить об этом эпизоде). Конфликт принято рассматривать как столкновение двух идей: с одной стороны – всеохватной империи (Барбаросса), с другой – развития Германии на восток, колонизации славянских земель, освоения Балтики (Генрих). В конце царствования Фридриха (1189–1190), а затем при Генрихе VI (1192–1194) Генрих Лев безуспешно пытался вернуть себе свои владения.

226.

Во время своего пребывания в Италии в 1786–1788 гг. Гёте принял решение отказаться от своих политических постов в Веймаре, сохранив лишь не имевшее административного характера место в Тайном совете, и посвятить себя наукам и искусствам, что он и исполнил по своему возвращении в 1788 г. Драма «Тассо» была опубликована в 1790 г.

227.

Ср.: т. 1, гл. 3, раздел 12.

228.

Выдумка, признаваемая по соглашению за истину (фр.). У Вольтера, которому принадлежит выражение, вся фраза звучит так: «Toutes les histoires anciennes – ne sont que les fables convenues» – «Все древние истории – не более чем басни, о которых договорились».

229.

В специальном шпенглеровском значении. См.: т. 1, гл. 1, раздел 17.

230.

См.: Т. 1. С. 454, а также наст. т., коммент. 589.

231.

В отечественной литературе чаще Цинь Ши-хуанди или Цинь Шихуан – один из наиболее часто упоминаемых О. Шпенглером исторических персонажей.

232.

Впоследствии О. Шпенглер разделил этот первый период на три эпохи – намек на это содержится уже в

работе «Человек и техника», в разработанном виде – в «Urfragen» («Первовопросах») (редакционное коммент. из современного немецкого издания).

233.

Человек ориньякский (лат.), т. е. человек ориньякской культуры (по местечку Ориньяк во Франции, вблизи которого в пещере были сделаны многочисленные находки эпохи позднего палеолита, возраст которых ок. 30 000–25 000 лет).

234.

То же, что индоевропейских. Термин предпочитают в Германии до сих пор.

235.

См.: т. 1, гл. 3, раздел 2.

236.

См.: т. 1, гл. 5, раздел 12.

237.

О периодизации О. Шпенглера см. также таблицы в т. 1, гл. 2, раздел 1.

238.

См.: т. 1, гл. 3, раздел 3.

239.

См.: Сыма Цянь. Исторические записки. М., 1984. Т. III. С. 231 и комментарий к этому месту на с. 803; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 422 (статья «Цзунхэн цзя»). Ср.: т. 1, гл. 2, раздел 1.

240.

На берегу Иллисса, реки вблизи Афин, беседуют Сократ и Федр в диалоге Платона «Федр».

241.

Т. е. греческого и латинского.

242.

Император Священной Римской империи в 1056–1106 гг.

243.

Ныне г. Эдирна (европейская часть Турции). В 378 г. по Р. Х. готы нанесли здесь сокрушительное поражение римлянам, которыми командовал император Валенс, сам Валенс погиб.

244.

Так О. Шпенглер называет китайских правителей времени «борющихся государств».

245.

Под «китайским миром» подразумевается китайский аналог рах Romana (см. коммент. 253), выражаясь по-латински, рах Serica. Limes, т. е. «граница» (лат.) – название возведенной римлянами пограничной стены в Германии.

246.

Уже упоминавшийся разгром трех легионов под командованием Квинтилия Вара в Тевтобургском лесу в 9 г.

247.

Надо полагать, это Люй Бувэй – первый советник Цинь Шихуана в 249–237 гг. Вероятно, то, что он назван «первым супругом матери императора», – ошибка (в англ. переводе: «приемный отец императора»).

248.

Несколько подробнее см. ниже.

249.

Собирательное название Европы в арабском мире.

250.

Томас Рок в 1620 г. Схожая миссия была тогда же отправлена в Турцию Фридрихом и знатью Богемии с просьбой

о помощи и с целью оправдать самовольное смещение короля, поставленного Габсбургами. Они получили ответ, какой дала бы своим малозначительным соседям любая империалистическая держава, обратиться они к ней с просьбой о вмешательстве. Именно, были потребованы материальные гарантии серьезности того движения, которое просило Турцию о поддержке, а также ручательства в том, что никакие шаги без ее согласия предприняты не будут. (Примеч. англ. пер.)

251.

Церемониальное сооружение у ацтеков, усеченная ступенчатая пирамида, на которой возводился храм.

252.

Хунак Кеель захватил власть в Майяпане и завоевал Чичен-Ицу, что положило начало вражде между крупными городами федерации и, возможно, явилось причиной ее последующего упадка. Так что слово «уничтожил» не следует понимать буквально.

253.

Букв. «Римский мир», сложное общественно-политическое понятие, предполагавшее широкую программу покорения или замирения соседних с Римской империей народов с воцарением в результате на всей этой территории «вечного

мира». Фактически Рах romana – это и есть сама Римская империя. В XIX в. говорили о Рах Britannica, а ныне, судя по всему, можно говорить о Рах Americana.

254.

Публий Клодий Пульхр (93–51 до Р. Х.) происходил из аристократического семейства Клавдиев, но в 59 г. для того, чтобы получить возможность сделаться народным трибуном, перешел в плебеи. В 61 г. был обвинен в святотатстве (знаменитый эпизод, когда в декабре 62 г. Клодий, влюбленный в жену Цезаря Помпею, переодевшись в женскую одежду, проник в дом Юлия Цезаря во время совершения там мистерий богини Бона Деа), однако был оправдан. В 58 г., будучи народным трибуном, инициировал изгнание Цицерона (за его роль в деле Катилины). Со своими вооруженными отрядами стал играть в Риме роль самостоятельной силы, ему противостоял Милон (см. коммент. 734), убивший Клодия в одной из схваток.

255.

О том, что новые императоры Римской империи делались все менее «римскими», О. Шпенглер уже говорил выше. Здесь в этой связи он обыгрывает значение имени только что упомянутого Песценния: Нигер по-латыни значит «черный».

256.

Ср.: т. 1, гл. 1, раздел 16.

257.

Имеются в виду εἶδωλα – носящиеся в пустоте истечения тел, имеющие их форму, посредством которых, согласно Демокриту, мы видим.

258.

См.: Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 91.

259.

Констанцский собор (1414–1418) был созван антипапой Иоанном XXIII по требованию императора Священной Римской империи Сигизмунда. Главной целью собора было решение вопроса папского правопреемства: на папский престол претендовали Иоанн XXIII, Григорий XII и антипапа Бенедикт XIII. Собор также был призван прекратить раскол в западной церкви, провести церковные реформы и противостоять ересям. Наиболее важными его результатами были решения о том, что его постановления обязательны даже для пап и что такие соборы должны проводиться регулярно. Члены собора упорядочили процедуру избрания пап и избрали новым папой Мартина V (в миру Оддоне Колонна), положив конец расколу между римскими и авиньонскими папами и так называемому Авиньонскому пленению (период с

1309 по 1377 г., когда вследствие конфликта короля Франции Филиппа IV Красивого и папы Бонифация VIII папы находились во французском Авиньоне и были подконтрольны королям Франции – см. коммент. 642). Были осуждены как еретические учения Джона Уиклифа, Яна Гуса и Иеронима Пражского (двое последних прямо в Констанце и были сожжены в 1415 г.). Собор был и остается предметом оживленных дискуссий, в особенности когда встает вопрос о верховенстве Вселенского собора над папой. Поскольку собор был созван антипапой Иоанном XXIII, ставится под сомнение легитимность его первого этапа. Запутывает все дело и одобрение решений собора Мартином V: в тексте одобрения имеется оговорка, в которой, по мнению некоторых, первый этап собора признается недействительным.

260.

Базельский собор (1431–1449) был созван папой Мартином V, но он умер, и открывал его уже Евгений IV. На соборе стали одерживать верх противники верховенства пап (ими были прежде всего церковные деятели Германии), которые пытались утвердить церковные соборы в качестве высшего органа церковной власти (что уже ощущалось в решениях предыдущего собора в Констанце). В связи с этим Евгений перенес собор в 1437 г. в Феррару, а в 1438 г. – во Флоренцию, Базельский же собор продолжался уже как

антисобор, избрав антипапу Феликса V (1439); его удалось закрыть лишь папе Николаю V в 1449 г.

261.

Божественности (лат.); Divus, «божественный» – неременная часть императорского титула.

262.

Чрезвычайно важный в римском праве термин. Буквальному переводу не поддается, описательно можно перевести как «поражение в правах средней тяжести» (см.: Бартошек М. Римское право. Понятия, термины, определения. М., 1989. С. 60. См. также: Дождев Д. В. Римское частное право. М., 1997. С. 248–250; Иоффе О. С., Мусин В. А. Основы римского гражданского права. Л., 1974. С. 51–54; Римское частное право. М., 1948. С. 120–123).

263.

Древнее наименование римских граждан.

264.

Правовой сборник XIII в.

265.

Букв. «право народов» (лат.). Оговорка О. Шпенглера в скобках объясняется тем, что «международное право» –

по-немецки *Völkerrecht* – также букв. означает «право народов».

266.

Закона Эбуция (лат.), изданного ок. 160 г. до Р. Х.

267.

Присяжных в римском судопроизводстве не было. Очевидно, О. Шпенглер обыгрывает здесь приблизительное соответствие римского претора (если говорить о его роли в судопроизводстве) английскому судье, а римского судьи – английским присяжным.

268.

Букв. «правило» (англ.), термин, чрезвычайно широко используемый в английском праве.

269.

Согласно теории английского права, судья не «создает закон», но его «провозглашает», т. е. в явном виде обнаруживает то, что содержалось в законе уже изначально, хотя повода для его выявления не возникало. (Примеч. англ. пер.)

270.

Испрошенные законы (лат.), т. е. принятые непосредственно

народным собранием, в отличие от *leges datae* – «законов данных» (магистратом, уполномоченным на это народным собранием или сенатом).

271.

Здесь (и чаще всего ниже) не в смысле социальной группы, но как синоним «разума» (как у Канта и Фихте) или даже скорее «рассудка», хотя иногда могут иметься в виду и сами носители интеллигенции.