

КРИСТИАН МЁККЕЛЬ

Диагностика кризиса: Гуссерль против Шпенглера¹

1. Кризис науки и культуры — определяющий философский мотив феноменологии

Логические и теоретико-познавательные исследования, выдвинувшие феноменологию в ряд наиболее значительных философских движений XX столетия, внимательному читателю открываются не только как реакция на пережитый современной философией глубокий кризис, но и как философский ответ на реальные или предполагаемые угрозы в отношении науки, культуры и человечества в целом. Абстрактная на первый взгляд теория познания или теория науки раскрывается как впечатляющая культурно-философская попытка найти выход из кризиса смысловых оснований современной жизни. Поэтому ведущие мотивы феноменологии следует проследживать и эксплицировать в культурном контексте XX в. Сюда относятся также те критико-философские и культурно-критические идеи, которые заставили молодого Гуссерля порвать со своими первоначальными философскими убеждениями в духе Brentano и Штумпфа и которыми в то же время была окрашена противоречивая взаимосвязь между феноменологией и дильтеевским вариантом философии жизни (в версии Дильтея)².

¹ Текст печатается по изданию: Christian Möckel: *Phänomenologie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen*. Logos Verlag Berlin 2003, S. 107–128.

² Согласно Г. Мишу, «давно подготовленный синтез феноменологии с “философией жизни”, этих столь различных по происхождению и роду философских течений», впервые осуществил только Хайдеггер в своем «Бытии и времени» (см.: Misch G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig; Berlin, 21931. S. 176).

Главные мотивы, в 90-х гг. XIX столетия подтолкнувшие Гуссерля к поиску нового философского начала и к разработке совершенно «другой» философии, следует искать прежде всего в его убеждении, что психологистское направление в философии, к которому он и сам себя причислял, совершенно не оправдало своих претензий на научность. Волнующее открытие приват-доцента из Галле состояло в том, что современный ему психологизм, более всего отмеченный влиянием Брентано, Штумпфа и Вундта, не способен сдержать свое столь велеречиво данное обещание быть строгой наукой и служить научным фундаментом другим наукам. Налицо, следовательно, кризис философии³.

К этой точке зрения молодой Гуссерль пришел не только через трудности, которые поставило перед ним логическое обоснование математических понятий, заявленное в первом томе «Философии арифметики» (1891), — его привело к ней и общее развитие философской жизни того времени. Во-первых, философия все больше превращается в опытную науку, предмет познания которой утрачивает все трансцендентные черты и рассматривается как результат чувственных — или интеллектуальных — функций познающего человека. Для сенсуалистско-позитивистского — или логицистского — направления в философии (Мах, Коген) критериев истины по ту сторону конечного человеческого опыта просто не существует. К тому же можно констатировать, что здесь принимается за правило перенос естественно-научных понятий и методов в сферу философии и культурологии. Это в известном смысле касается и тех философов, которые обосновывают философские истины с помощью психологии, ссылаясь тем самым на определенные законы и опыт человеческого познания (Милль, Вундт, Паульсен, Иерузалем).

Другой тенденцией была критика рационального начала с его претензией на авторитет, с целью восстановления в правах прочих душевных способностей человека (созерцание, ощущение, понимание, жизненные установки). Здесь следует упомянуть как об «исторической школе» в гуманитарных науках, так и о формирующейся под влиянием Ницше и Дильтея философии жизни. Истины единого и всеобщего разума претерпевают историзацию и релятивизацию, и даже теоретическая рациональность теряет свой привилегированный познавательный статус. Философия жизни Бергсона, в большей степени ориентирующаяся на биологию, разделяет с историчистским направлением психоло-

³ В письме Мецгеру, датированном 1919 г., Гуссерль ретроспективно указывает на это открытие: «Но тогда, достигнув интеллектуальной чистоты благодаря Вейерштрассу с его глубоко обоснованной математикой, я обнаружил что современная философия, которая так хвастает своей научностью, совершенно не удовлетворяет требованиям последней и в силу этого насмехается над самой идеей философии — быть максимально честным завершением науки вообще» (Гуссерль Мецгеру от 4.IX.1919, см.: Husserl E., *Briefwechsel [BW]* / Ed. K. Schumann in Verbindung mit E. Schumann. Bd. IV: *Die Freiburger Schüler*. Dordrecht; Boston; London, 1993. S. 408 f.).

гический подход. Бергсоновская критика рационализма видит в интуиции альтернативную познавательную способность.

Однако Гуссерль не останавливается на идее кризиса современной ему философии. В последующие годы он все больше и больше приходит к убеждению, что несостоятельность выдающей себя за строгую науку философии подрывает самые основы европейской культуры и повергает современную цивилизацию вместе с принадлежащим ей человечеством в глубокий кризис. Сама философия выступает инициатором той релятивизации прочных норм и ценностей, от которой страдают культурные и ментальные основания современного общества. Это происходит вследствие того, что все более распространяющаяся духовно-культурная произвольность ведет культуру, формирующуюся в Европе начиная с Ренессанса, по пути европейского нигилизма к духовной катастрофе. В этом Гуссерль разделяет широко распространенное на рубеже веков духовное веяние, ставшее движущим мотивом и для тематизировавшей его философии жизни⁴.

Это ощущение кризиса не в последнюю очередь было реакцией на целый ряд общественных, культурных и научных трансформаций, которые получили точную понятийную фиксацию в созданном Ницше образе «переоценки всех ценностей». В конце XIX в. изменение — и тем самым кризис — культурных, нравственных и научных достоверностей образует своего рода точку пересечения в процессе кристаллизации современных жизненных форм. Отказ от философских основопонятий (субстанция, материя, трансцендентность) и вместе с тем от механицистских, рационально-дедуктивных познавательных методов пересекается с общественными и культурными переменами, которые стимулируют как многослойное «сознание кризиса»⁵, так и потребность в новом философском и культурном начале.

Одной из важнейших характеристик этой переживаемой как кризис ситуации являются изменения в физической картине мира, сопровождающие поворот от традиционной физики к новым теориям квантовой механики, термодинамики, электродинамики и т. д. Но культурные и нравственные ценности и достоверности, в XVIII и XIX вв. направлявшие движение буржуазной эмансипации, во второй половине XIX в.

⁴ См.: Scheler M., "Versuche einer Philosophie des Lebens". In: *Vom Umsturz der Werte // Gesammelte Werke*. Bd. III. Bern; München, 1972. S. 313–339.

⁵ О значении и истории понятия «кризис» см.: Koselleck R., "Stichwort *Krise*" // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. IV. Basel; Stuttgart, 1976. Sp. 1235–1245; Koselleck R. Stichwort *Krise* // *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland*. Bd. III. Stuttgart, 1982. S. 617–150; *Waldenfels B. Antwortlogik statt Entwicklungslogik // Cognition humana – Dynamik des Wissens und der Werte*. XVII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Leipzig, 23.–27. September 1996 / Ed. Ch. Hubig. Berlin, 1997. S. 280–291. К вопросу об истории европейского сознания кризиса см. также: Löwith K. *Der europäische Nihilismus [1940]* // *Sämtliche Schriften*. Bd. II: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart, 1983. S. 475–540.

также утрачивают свою силу и значимость. Новые межчеловеческие отношения, как осязаемые последствия технического прогресса и потребительской ориентации всей жизни, все настойчивее позволяют обнажить «переоценке всех ценностей». В искусстве это проявляется, среди прочего, в виде протеста против традиционных стилей и форм, и не в последнюю очередь — как отказ от идеи человека в той ее форме, которая предлагалась буржуазно-просветительской эпохой и которая уже почти повсеместно утратила связь с действительностью⁶. На социальном и политическом уровне рабочее движение и буржуазные социальные реформы ставят под сомнение успешное воплощение эмансипаторских идей и целей и требуют таких изменений в общественном устройстве, которые были бы способны отвести угрозу от современной культуры⁷.

«Переоценка» ценностей, переживаемая в то же время как «освобождение» от традиционных представлений, осуществляется как в форме протеста против ниспровергнутых истин и отторжения жизненных устоев прошедших эпох, так и в виде модернизации рациональных образов мира и научных теорий⁸. Феноменология, разработанная в 90-е гг. XIX в. и примерно с 1907–08 гг. претерпевшая трансцендентальный поворот, также понимает себя как попытку преодолеть явный кризис выдающей себя за строгую науку философии, а именно путем возведения для современной культуры, находящейся в угрожающем со-

⁶ Представитель философии жизни Г. Зиммель и вовсе истолковывает этот протест как «всеобщую нужду культуры», выступая против «формы как таковой», которая должна быть заменена непосредственностью (см.: *Simmel G. Der Konflikt der modernen Kultur* [1918] // G. Simmel. *Das individuelle Gesetz: Philosophische Exkurse*. Фг.а.М., 1987. S. 150). Хотя «истощенная почва» современной культуры, по Зиммелю, еще повсеместно покрыта «продуктами былого плодородия» — т.е. классическим культурным наследием, — тем не менее дух жизни давно уже ее покинул (см.: *ibid.*, S. 151, 166).

⁷ Консервативный социальный реформатор Г. фон Шмоллер опасается «вырождения» немецкого государства, если оно и дальше будет использоваться господствующими классами в их частных целях и экономических интересах (см.: *Schmoller G. von. Die soziale Frage: Klassenbildung, Arbeiterfrage, Klassenkampf*. München; Leipzig, 1918. S. 625 ff.). Социальные реформы должны предотвратить в будущем то стечение обстоятельств, при котором рабочее движение получило бы вождеденное большинство в парламенте и, в свою очередь, использовало бы его для реализации своих классовых интересов (см.: *ibid.*, S. 504 ff.).

⁸ Теолог и философ П. Тиллих следует при этом оригинальным путем: ему удалось не только инспирировать критику в адрес просветительской традиции «автономного» мышления, но и, исходя из своей теологической концепции, разработать понятие «теономии», в котором рациональное автономное начало синтезируется с традиционным, изначально мифологическим, трансцендентным в своей основе смыслополагающим мышлением (см.: *Tillich P. Die soziale Entscheidung* [1933]. Berlin, 1980). Из-за этого понятия его иногда упрекают в стремлении поставить под вопрос идеалы Просвещения и нововременной эмансипации за счет открытости соблазнительным веяниям времени (т.е. романтической реакции на рационализированный и обесмысленный проект модерна).

стоянии, прочного научного базиса⁹. В напечатанной в «Логосе» статье «Философия как строгая наука» (1911) Гуссерль, подобно Зиммелю, говорит о культурной «жизненной нужде», настоятельно подчеркивает кризис современной культуры, а также вместе с программой обновленной, строго научной философии формулирует и проект культурного обновления, в основе которого должно лежать новое философское начинание.

Это начинание, по Гуссерлю, исключает безусловную апологию традиционных форм рациональности, ведь основоположник феноменологии убежден, что традиционные рационалистические попытки обоснования строгой науки потерпели окончательный крах. Развитие просветительского рационализма вплоть до начала XX в. выявило превращение его в объективизм и натурализм — подходы, способствующие исключительно техническому оперированию, утверждению естественной и естественно-научной установок, ведущих к утрате подлинной духовности человека культуры. Таким образом, рациональное начало само выкапывает для себя могилу и теряет всякую жизненную значимость, вследствие чего жизнь заменяется пустыми суррогатами¹⁰.

Если такого рода соображения приводят к устойчивому убеждению, что философия должна решиться на радикально новое начинание, а методом такого начинания может стать только феноменология, то это свидетельствует о том, что Гуссерль более или менее сознательно примыкает к рационально- и теоретико-критическим позициям позитивизма, эмпиризма и философии жизни. Он не собирается игнорировать носящееся в воздухе требование «поворота», однако не склонен понимать его как отказ от аподиктических истин в пользу исторических, относительных познаний. В качестве строго научной философии, которая благодаря абсолютно достоверным и очевидным истинам, лежащим в ее основе, должна внести решающий вклад в обеспечение и сохранение современной культуры, феноменология может быть понята в качестве альтернативы философии жизни с ее исторически относительной критикой культуры, — альтернативы, которая, однако, разделяет с этой философией ряд пунктов по вопросу о диагностике кризиса.

Уже в годы, предшествующие Первой мировой войне, Гуссерль с его консервативно-патриотическими настроениями видит симптомы угрожающего, кризисного состояния современной культуры в реальных перекосах в общественном сознании, в поступках людей, а также в культурной выхолащенности объединенного немецкого государства. Он постепенно вынужден признать, что столь чаемый им процесс постепенного оформления гуманистической мировой культуры (и, соответственно, универсальной человеческой цивилизации), основание для которого

⁹ Эта мысль более обстоятельно прослеживается в работе: *Möckel C. Einführung in die transzendente Phänomenologie. München, 1998.*

¹⁰ См.: *Waldenfels B. Op. cit. S. 282.*

должны заложить классические культурные достижения и идеалы, принадлежащие в особенности немецкому народу, — что этот процесс находится в реальной опасности. Если в 90е гг., когда он разрабатывал свой новый путь в философии, Гуссерль еще не обращается к кризисным явлениям в немецкой культуре, в направлении общественной воли, поскольку практические и культурные реалии, реальное поведение людей и народов еще не вошли в сферу его научного интереса¹¹, то скоро это положение дел совершенно изменится.

Одной из первых «культурных реалий», которая бросилась в глаза уроженцу Моравии, родившемуся в Австро-Венгерской империи в еврейской немецкоязычной семье, стали националистические перегибы, характерные для наций и народов в их борьбе за национальное самоопределение. Эти проявления национализма Гуссерль весьма дальновидно истолковывает как вызывающую разложение отраву, которую больше не удастся обезвредить¹². С этой «культурной реальностью» Гуссерль сталкивается почти при всех поворотах и изломах, затрагивающих как общественную, так и частную жизнь. Так, с началом 1929 г., ознаменовавшего наступление нового глубокого экономического и политического кризиса, он также вынужден констатировать «общечеловеческий характер национализма, болезни нашего века», будучи, однако, убежденным, что под видом феноменологии человечество располагает «новой философией [...] в становлении, которая спасет нас от вавилонского столпотворения»¹³. И больше всего Гуссерль беспокоится об «обновлении европейской культуры, находящейся перед крайне опасной угрозой в виде националистического вырождения»¹⁴.

Хотя после Первой мировой войны Гуссерль подвергает «углубленной критике» кризисное состояние «овладевших всей европейской культурой направлений воли» и «значительнейший фактор их проявле-

¹¹ «Я не могу сказать, что уже тогда, т.е. в последнее десятилетие прошлого века, мне удалось усмотреть внутреннюю пустоту овладевших всей европейской культурой направлений воли и в особенности подвергнуть углубленной критике значительнейший фактор их проявления, а именно беспримерный подъем нового немецкого государства, — и тем самым по-новому ориентировать свою собственную жизнь. Я еще не умел видеть практические и культурные реалии, не владел знанием о людях и народах» (письмо к Мецгеру от 4.IX.1919, см.: Briefwechsel, Bd. IV. S. 408).

¹² По поводу смутной возможности получить в конце 90-х гг. приглашение на бывшую кафедру Э. Маха Гуссерль пишет своему другу Т. Масарику: «Политические отношения, впрочем, столь малоутешительны, что я не знаю, смогу ли я еще комфортно чувствовать себя здесь [т.е. в Австрии. — К.М.] дома. [...] Я хотел бы знать, как австрийским народам снова удастся избавиться от всей этой отравы [т.е. межнациональной розни]!» (письмо к Масарику приблизительно от 25.XII.1902, см.: Briefwechsel, Bd. I: Die Brentanoschule. S. 107 f.).

¹³ Письмо Гуссерля к Гибсону от 24.XII.1928, см.: Briefwechsel, Bd. VI: Philosophenbriefe. S. 131.

¹⁴ Письмо Гуссерля к Масарику от 3.I.1935, см.: Briefwechsel, Bd. I. S. 120.

ния» — основанное в 1871 г. единое немецкое государство, его ожидания относительно духовно-культурной роли немецкой империи остаются неоднозначными. «[Разделяя] в политическом отношении монархические позиции»¹⁵, перед Первой мировой войной и в ходе нее Гуссерль готов признать за Германией одну из ведущих ролей в процессе столь ожидаемого им культурного обновления¹⁶. Как и многие другие интеллектуалы, в спровоцированной Германией войне, приукрашенной идеалистическими целями, он пока еще видит начало культурного возрождения или по крайней мере его первые признаки¹⁷. Он беспредельно горд за обоих своих сыновей, призванных на военную службу, однако смерть младшего и тяжелое ранение старшего вскоре приносят его семье глубокое потрясение. В довершение всего, война и послевоенное время «почти полностью съедают» доставшееся ему от родителей наследство¹⁸.

Конечно, в ходе войны идеалист Гуссерль не мог не понять, что возвышенные идеалы немецкого идеализма не только не служат обновлению истощенной культуры и легитимной защите германских интересов, но что ими злоупотребляют ради совершенно непатриотических целей и интересов, в результате чего они оказываются попросту развенчанными. Поэтому к концу войны он приходит к убеждению, что отныне не стоит рассчитывать на понимание со стороны соседских народов, когда в ход идут выражения, «в которых особо подчеркивается мировое призвание Германии»¹⁹.

Ян Паточка указал однажды на то, что мы должны представлять себе Гуссерля времен Первой мировой войны — так же как и профессора в отставке в начале 30-х гг. — как «очень националистично настроенного ученого», который отнюдь не противостоял притязаниям пришедших в власти нацистов на мировое господство. У немецкого философа

¹⁵ Письмо Гуссерля к Кайзерлингу от 29.IX.1919 (черновик), см.: Briefwechsel, Bd. VI. S. 223.

¹⁶ В 1914 г. Гуссерль подписывает инициированный Т. Манном манифест, направленный против обвинения Германии в культурном варварстве, проявленном в ходе военных действий.

¹⁷ Во всяком случае Гуссерль не поддается соблазну выдвинуть себя в качестве фюрера, проводника «в открытом море», на что некоторые вызывались в военные годы: «Я не призван стать лидером человечества, борющегося за “блаженную жизнь”, — я должен признать это, пережив скорбный натиск военных лет; мой демон предостерег меня от этого. В полном сознании и решимости я продолжаю жить исключительно как философ-ученый (поэтому я и не опубликовал никакого военного манифеста — это было бы для меня только претенциозной философской возней)» (письмо к Мецгеру от 4. IX. 1919, см.: Briefwechsel, Bd. IV. S. 409).

¹⁸ Письмо Гуссерля к Масарику от 3.X.1921, см.: Briefwechsel, Bd. I. S. 110.

¹⁹ «Злоупотребление, к которому ведет использование таких выражений со стороны некомпетентных лиц, манера, с которой бездуховные люди щеголяют разговорами о Германии, о наших великих гениях и достижениях в области духа, вызвали к жизни оправданное противодействие, которым вообще отмечен постепенно становящийся условным, неподлинным, возвышенный язык идеализма» (письмо к Кайзерлингу от 29.IX.1919 [черновик], см.: Briefwechsel, Bd. VI. S. 225 f.).

не было опасений, что его вера в Германию и провозглашенное ею намерение изменить мировой порядок «некоторым образом могут увлечь за собой в беду и науку вместе с философией»²⁰. Собственные высказывания Гуссерля по этим проблемам, следует, вероятно, истолковывать в том смысле, что важные составляющие части и идеи немецкой культуры, прежде всего немецкого идеализма начала XIX в., представляют собой лишь структурные элементы всеобщей мировой культуры, которые никоим образом нельзя характеризовать через связь с немецким духом и прочий мистицизм.

Тем не менее остается сомнение в том, что националистический настрой и интеллектуальный патриотизм не могли поставить под удар строгую научность, на отстаивание и утверждение которой Гуссерль потратил столько сил. Когда после войны он, в поисках ядра универсальной мировой цивилизации, возлагает еще большие надежды на народ и культуру Европы, эта проблема в измененном виде вновь всплывает в связи с тезисом о «европеизации» всего человечества, сформулированным в 1935–36 гг. в текстах «Кризиса». На основании этого тезиса Э. Холенштайн, к примеру, упрекает Гуссерля в том, что и в своих поздних трудах он так и не расстался с идеей евроцентризма или же вернулся к ней снова. На его взгляд, Гуссерль, в отличие от Шпенглера и Шелера, был далек от признания значимости за азиатской культурой. Кроме того, с точки зрения Холенштайна, нет необходимости в том, что запущенный в действие процесс модернизации сообществ и жизненных миров в будущем должен протекать исключительно в виде европеизации²¹.

С тезисом о европеизации всего человечества полемирует и японский философ К. Мишима, выступающий против принижения неевропейских культур, подразумеваемого, на его взгляд, «в великолепной книге Гуссерля о “кризисе”»²². Впрочем, Мишима, судя по всему, превратно понимает употребленное в «Кризисе» выражение «нормальный европеец» (см.: Hua VI, S. 141 f.). «Предательское» слово «нормальный» не обозначает здесь эффектов дискриминации, ведь в том же контексте говорится и о «нормальном индусе, китайце», чей опыт, при всей социокультурно детерминированной относительности их жизненных миров, имеет некоторые общие для них всех структуры.

Тем не менее рассуждения, согласно которым «даже папуас» является не животным существом, а наделенным разумом человеком, хо-

²⁰ Patočka J. Kommentar zum Spiegel-Interview mit Heidegger // J. Patočka. Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften, Bd. II. Stuttgart, 1991. S. 588.

²¹ См.: Holenstein E. Europa und die Menschheit: Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen // Phänomenologie im Widerstreit / Eds. C. Jamme, O. Pöggeler. Fr. a. M., 1989. S. 47.

²² См.: Mishima K. Fremdheitsphilosophie im Zeitalter der Internationalisierung // Kulturthema Fremdheit / Ed. A. Wierlacher. München, 1993. S. 116 f.

тя он — в отличие, скажем, от граждан США — еще не принадлежит к «европейскому человечеству», что относится также к «эскимосам или индейцам из цирковых зверинцев, или же к цыганам, которые уже не один век странствуют по Европе», — такие рассуждения бросают на Гуссерля тень культурного пренебрежения и дискриминации (см.: Hua VI, S. 318 f., 337).

Несомненно, однако, что процесс духовной универсализации представляется основоположнику феноменологии подверженным все большей опасности вырождения, если не подвергнуть текущее направление развития философии и науки, берущее свое начало с Галилея, деятельному исправлению и корректировке. Культурный кризис немецкого общества предвоенного и послевоенного периода также воспринимается Гуссерлем более отчетливо и глубоко в послевоенное время и в 20-е гг. Теперь он еще более настойчиво и обоснованно формулирует убеждение в том, что культурное, этическое обновление должно сдерживать закат и гибель европейской культуры. В этой связи статьи, написанные в 1922–23 гг. для японского журнала «Кайзо» и посвященные обновлению науки и социальной жизни человечества, являются важным связующим звеном между первичной реакцией Гуссерля на философский кризис во время его пребывания в Галле и значительно более основательными работами 30-х гг.²³

Кроме того, Гуссерль должен признать, что широкие народные массы под давлением тяжелых жизненных условий склонны к отказу от рационального и ясного духа науки и ищут прибежище и спасение в мировоззрениях или душеспасительных метафизических учениях. Для многих людей наука и научная философия утратили свой былой престиж ориентирующей силы. Ныне «от философии ждут спасения, а не строгой научности; нужно поэтому готовить путь для возвышенного мировоззрения как источника этического возрождения наций»²⁴.

Его самого это в отчаяние не приводит, и он продолжает философскую работу по созданию предпосылок культурного обновления, поскольку убежден в том, что феноменология даст надежный компас для жизни²⁵. Этот настрой не покидает его и позже, когда осязаемое расшатывание жизненных устоев и угрожающее состояние всей культуры обостряются в связи с разразившимся в конце 20-х гг. мировым эконо-

²³ См.: *Sepp H.R. Husserl über Erneuerung: Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität // Husserl in Halle: Spurensuche im Anfang der Phänomenologie / Eds. H.M. Gerlach, H.R. Sepp. Fr. a. M. etc., 1994. S. III ff. — О статьях для «Кайзо» см.: Orth E.W. Interkulturalität und Inter-Intentionalität: Zu Husserls Ethos der Erneuerung in seinen japanischen Kaizo-Artikeln // Zeitschrift für philosophische Forschung, № 47 (1993). S. 333–351.*

²⁴ Письмо Гуссерля к Масарику от 2.III.1922, см.: Briefwechsel, Bd. I. S. 113 f.

²⁵ «Какой бы великой ни казалась мне всеобщая нужда, будь то даже опасный кризис немецкого народа и его духовной культуры, все-таки я [...] не склонен к пессимизму» (письмо к Масарику от 2.III.1922, см.: Briefwechsel, Bd. I. S. 114).

мическим кризисом и его политическими последствиями²⁶. Отныне Гуссерль констатирует «настроение всеобщего отчаяния» среди своих сограждан. Как дальнейшую эскалацию симптомов распада культуры, Гуссерль, верный сын немецкой культуры и немецкого государства, драматически переживает в 1933 г. лишение прав еврейских интеллектуалов, их — и свое — изгнание из немецкой культуры, девальвацию созданных ими культурных ценностей, конформистское и разочаровывающее поведение некоторых коллег и учеников²⁷.

Для Гуссерля, настроенного патриотически, но в своей работе ориентированного на абсолютные, сверхисторические, даже сверхчеловеческие истины, это «возведение духовного гетто, в которое я со своими [...] детьми (и со всеми их потомками) должен быть загнан»²⁸, означало крайнее разочарование и угрозу, однако оно не подорвало духовные силы семидесятипятилетнего ученого и не заставило его замолчать²⁹. До самой своей смерти Гуссерль был движим культурно-философским мотивом, заставлявшим его проследить симптомы кризиса в европейской науке и культуре, — кризиса, который вылился в ощутимую угрозу жизни не в последнюю очередь благодаря антипросветительским тенденциям национал-социализма, хотя его истинная причина лежала глуб-

²⁶ «И все же [послевоенный] период инфляции с его обнищанием буржуазного слоя кажется теперь временем изобилия. Сейчас мы словно скатываемся в бездну, и процесс этот не прекращается» (письмо Гуссерля к Гибсону от 7.I.1932, см.: Briefwechsel, Bd. VI. S. 141).

²⁷ В письмах мая 1933 г. к друзьям семьи Л. Шестову и Д. Манке Гуссерль, уже пожилой человек, рассказывает о шокировавших его событиях эзоповым языком, чтобы не поставить под вопрос свое пенсионное содержание: «Дела у нас, “сообразно обстоятельствам”, идут хорошо, т.е. великая германская революция обрекла нас и наших детей, как “не-арийцев”, на произвол судьбы, но мы чувствуем себя еще достаточно сильными, чтобы все это перенести, если Богу будет угодно обратить гнев на милость. Прежде всего, немалые силы уходят на то, чтобы справляться с постоянными поводами для волнения. [...] Но теперь введен этот драконовский запрет на выезд. [...] Я надеюсь, что вскоре снова обрету свое рабочее место в царстве вечных истин» (письмо Гуссерля к Шестову от 29.V.1933, см.: Briefwechsel, Bd. VI. S. 376).

²⁸ Из письма Гуссерля и его жены к Д. Манке от 4/5.V.1933, см.: Briefwechsel, Bd. III: Die Göttinger Schule. S. 491.

²⁹ «То, что происходит в последние месяцы и недели, затронуло глубочайшие корни моего существа. [...] Мне предстоит справиться с этим в течение нескольких недель или по крайней мере месяцев, хотя эта задача требует не одного года: я должен примириться с окончательной изоляцией, в которой я оказался по отношению к моему немецкому народу, своим подавляющим большинством исключившему меня из своей среды, выбросившему меня прочь. [...] Только будущее вынесет окончательный вердикт о том, чем в действительности был 1933 год для немецкого народа. [...] Я не сдамся; ведь мне было суждено раскрыть благодать глубочайшей внутренней уверенности, глубокие, абсолютные источники общечеловеческого самопонимания и миропознания, и исходя из них проторить и вымостить систематические пути, в которых испытывают первейшую нужду люди нашей эпохи, — эпохи рушащихся убеждений и всеобщей беспочвенности» (ibid., S. 493 f.).

же. Исходя из ситуации духовного кризиса, немецкий философ создает своего рода философское завещание³⁰, в котором ищет возможные пути к предохраняющим от кризиса духовным установкам, что приводит его к описанию повседневной реальности окружающего «жизненного мира». Однако в гуссерлевском решении проблемы кризиса, делающем ставку на самообновление разума посредством раскрытия «как бы врожденной телеологии» (Hua VI, S. 318) его первично учреждающей активности, остается налицо тот факт, что поскольку кризис нельзя мыслить как безусловно необходимый этап развития рациональности, его вторжение в историю разума заключает в себе нечто загадочное³¹.

II. Диагностика кризиса в философии жизни с точки зрения феноменолога: гуссерлевская критика шпенглеровского видения «заката Европы»

Что касается тематизации угрожающих явлений упадка в немецкой и европейской культуре, феноменология здесь не одинока, хотя в ее рамках и формулируется особый взгляд на спасение этой культуры через обновление, взгляд безошибочно узнаваемый и делающий ставку строго на объективный разум. Представителей многоликой философии жизни — другого значительного философского течения первой половины XX в. — равным образом объединяет констатация углубляющегося кризиса жизненных и смысловых оснований современного общества, причем причина этого кризиса видится в экономическом, техническом и научном прогрессе.

Хотя философия жизни не представляет собой единого движения, в отличие, например, от неокантианства или феноменологии, для ее представителей характерна преемственность по отношению к отцам-основателям — Ницше, Дильтею или Бергсону. От них же было унаследовано неприятие университетской, профессиональной философии. Сознательное обращение к сугубо жизненным проблемам (смерть, временность, сексуальность), сопровождаемое отвращением к логике и теории познания, имело следствием преимущественно негативную реакцию со стороны университетской философии, что нашло отражение в биографиях таких философов, как Клагес, Зиммель или Шпенглер. В то же время подобная ориентация позволяла мыслителям этого толка быть более чуткими, чем многие профессиональные философы, к вея-

³⁰ В марте 1936 г. Гуссерль называет опубликованную часть «Кризиса» сочинением, «которое определенно является наиболее зрелым и важным из всех [его] трудов и, как [он] смеет надеяться, войдет в историю философии благодаря своим оригинальным прозрениям. Три месяца [он] работал над ним с предельной концентрацией, как будто дело шло о [его] философском завещании, — и надеется, что не напрасно» (из письма Э. и М. Гуссерль к Ласснеру от 1.III.1936 [копия], см.: Briefwechsel, Bd. IV. S. 392).

³¹ См.: *Waldenfels B.* Op. cit. S. 282 f.

ниям времени, к актуальным вопросам своей эпохи. Тематизация кризиса, исторические разломы и сопутствующий им пессимизм шли рука об руку с отвержением господствующего механистического, каузального мышления в том его виде, какой оно приняло в естественных и технических науках XIX столетия, пытаясь к тому же распространиться на предметную область наук о духе и культуре. Хотя ставка на интуицию и внутренний опыт зачастую вела в область, пограничную с мистикой, она открывала философии взгляд на индийскую и дальневосточную философскую традицию³².

Манера критики культуры и техники, развитая философией жизни (Дильтей, Зиммель, Клагес, Лукач, Гольдштейн), отличается склонностью рассматривать формирование интеллектуального характера человека Нового времени, с его регулярностью, точностью и субординацией, как процесс, параллельный упадку душевной стороны человеческого существа, расщеплению и отчуждению целостной личности, как она сложилась еще до развития промышленного производства в XIX в. К этой манере принадлежат и ранние попытки экологического мышления, а также критика безоглядного отношения человека к окружающей среде (Клагес, Шпенглер), ведущая к идее ответной реакции со стороны природы. С помощью таких понятий, как «промышленное производство», «товарный характер», «жажда наживы», «бездушность», выявляются культурно-цивилизационные следствия технического и социального прогресса.

Еще до начала Первой мировой войны представители философии жизни констатируют все возрастающее самосознание европейского человека, выражавшееся в том факте, что на смену жизни пришло просто существование, в рамках которого современный человек зачастую ощущает себя рабом чужих целей и обстоятельств³³. Люди глухо чувствовали «надлом и возрастающую безрадостность», росла «неудовлетворенность». Кроме того, имели место настроения, о которых часто заходит речь и сегодня: они сопровождали жизнь целого столетия, пусть и заглушаясь иногда опьяняющими надеждами на новое будущее, но потом снова возвращаясь меланхолией по поводу безвозвратного исчезновения старых, традиционных сторон жизни, или же романтической тоской по прежним мифически-трансцендентным состояниям.

Гуссерль, которому при всей его критике эпохи Просвещения и рациональности Нового времени было совершенно чуждо приукрашива-

³² Albert K. Lebensphilosophie: Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg; München, 1995. S. 9–12.

³³ «Большинство людей уже не живет, а *существует*: либо как рабы “профессии”, которые, подобно механизмам, расходуют себя на службе у больших предприятий; либо как рабы капитала, бездумно предающиеся платежной горячке акций и фондов; либо, наконец, как рабы толпы, упоенно рассеивающиеся в жизни больших городов» (Klages L. Mensch und Erde: Sieben Abhandlungen [1913]. 3 Aufl. Jena, 1929. S. 29).

ние предшествующей эпохи, использует некоторые мотивы философии жизни в своей теории истины и философии кризиса для создания культурно-философской концепции, призванной вновь учредить смысл в современной жизни, не жертвуя ее цивилизационными достижениями. Поэтому и Шелер, проводивший свою критику культуры в духе философии жизни, под впечатлением «Идей I» полагал, что благодаря гуссерлевскому синтезу философии жизни и феноменологии сделан, наконец, первый шаг к тому, чтобы «[покинуть] тюрьму человеческой среды с ее “цивилизацией”, ограниченной посредством направленности рассудка на голую механику и механизацию»³⁴. В тюрьму заключен, по Шелеру, «вчерашний и сегодняшний европейский человек, который вздыхая и стелая шествует под бременем собственных механизмов, [...] забыв своего Бога»³⁵.

Сам Гуссерль достаточно редко высказывался по поводу философии жизни. В «Послесловии» к «Идеям I», написанном в 1930 г., он упоминает философию жизни как движение, которое борется «за первенство» в немецкой философии и помимо феноменологии нацелено против новейшей антропологии (Шелер) и экзистенциальной философии (Хайдеггер) (см.: *Hua Bd. V, S. 138*). Как известно, Гуссерль отвергает и две последние системы, создатели которых некогда были близки к феноменологии. В многочисленных критических отсылках к Дильтею, в свою очередь, говорится не о философии жизни, а о его историцизме. Тем не менее совпадения между представителями феноменологии и философии жизни в диагностике кризиса европейской культуры поразительны и поучительны.

Л. Ландгребе был одним из первых, кто указал на сходство в постановке вопросов в гуссерлевском «Кризисе» и в культурно-критических работах Шелера, «вероломного» последователя феноменологии³⁶. Поразительность совпадений обнаруживается в особенности там, где их меньше всего можно было ожидать. Так дело обстоит и при сравнении позиций Гуссерля и Освальда Шпенглера, который хотя и не получил признания в академических кругах, но благодаря своему видению заката европейской цивилизации и европейского человечества достиг особо широкого резонанса.

В своей критике культуры и человека, которая, помимо философии жизни, основывается также на социал-дарвинистских и антилиберальных позициях, Шпенглер глубоко проникает в сущность современного индустриального общества и массового производства.

³⁴ *Scheler M. Versuche einer Philosophie des Lebens. S. 314.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ «Примечательные сходства между идеями Шелера и Гуссерля показывают, [...] что отношение этих мыслителей друг к другу следует рассматривать не как противоположное, но скорее как взаимодополнительное» (*Landgrebe L. Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl // Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie / Ed. P. Good. Bern; München, 1975. S. 80*).

Несмотря на всю свою полемику с историческим романтизмом, в глубине души Шпенглер тем не менее симпатизирует доиндустриальной, крестьянско-почвеннической цивилизации. Он стал поэтому голо- сом консервативных кругов в составе правящей элиты, враждебно на- строенных к Веймарской республике, хотя сотрудничество Шпенглера с национал-социализмом, конечно, не состоялось в силу его элитист- ских убеждений.

Хотя в современных дебатах по поводу критики культуры и цивили- зации сравнение или отождествление определенных аргументов со шпенглеровскими {*gelegentlich* означает здесь не 'иногда', а 'по отно- шению к'} означает их опровержение или даже обличение³⁷, значитель- ные философские величины из числа шпенглеровских современников все же принимали его хотя и критически, но всерьез. Генрих Риккерт описывает нигилистическую тенденцию его труда в следующих словах: «Закат Европы» — это «в большей своей части результат современных тенденций жизни, хотя “воля к жизни” у автора [...] волит только одно: конец!»³⁸. Э. Кассирер, при всей его критике, видит в книге Шпенгле- ра острое и пронизательное выражение общей неустроенности после- военного времени, а именно того, что «что-то прогнило в государстве нашей хваленной западной цивилизации»³⁹.

Второе издание (1922/23) главного труда Шпенглера (первое вышло в 1918 г.) взволновало умы как раз в то время, когда Гуссерль писал свои статьи об обновлении индивида и человечества для японского журна- ла «Кайзо». К. Лёвит, ученик Гуссерля и Хайдеггера, еврей по проис- хождению, в своих автобиографических заметках замечательным об- разом передает значение и влияние шпенглеровского труда в ситуации упаднических настроений, обусловивших и контекст гуссерлевской фе- номенологии: «Уже со времен Буркхардта, Лагарда и Ницше сознание упадка [...] всей системы традиционного воспитания распространи- лось в такой степени, что различные группы немецкой интеллигенции оказались вовлечены в процесс деструкции, которая различалась толь- ко по своей цели — если таковая вообще имела. [...] Шпенглер, ко- торый своими сочинениями как никто другой содействовал национал-

³⁷ Эта схема, используемая, в частности, в полемике вокруг провокативной статьи Б. Штрауса (B. Strauß), опубликованной в 1994 г. в журнале «Шпигель» под названи- ем «Нарастающая трагедия» («Anschwellender Bocksgesang»), уклоняется от разли- чения культурно-критического труда Шпенглера и его зачастую антипросветитель- ских, антигуманистических устремлений. Обзор отзывов на эту статью см.: *Hage V. Der Dichter nach der Schlacht // Weimarer Beiträge*. 40 Jg. Berlin; Wien, 1994/2. S. 179–189.

³⁸ *Риккерт Г. Философия жизни: Изложения и критика модных течений филосо- фии нашего времени // Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре*. М., 1998. С. 229.

³⁹ *Cassirer E. Der Mythos des Staates: Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Fr. a. M., 1988. S. 378.

социалистической идеологии, с ужасом отвратился от нее в момент ее фактической победы, т.к. в том, что происходило в действительности, он не мог узнать своего “прусского социализма”. С другой стороны, его бывшие ученики почувствовали себя горько разочарованными при появлении в 1933 г. книги “Годы решений”, в которой ни слова не говорилось о Гитлере и был очерчен образ “белого большевизма”, истина которого открыто подтвердилась лишь шесть лет спустя — в момент заключения союза с Россией. Однако отклонение шпенглеровских “решений” со стороны национал-социалистов было столь же характерно, как и отношение образованных людей к появлению в 1918 г. “Заката Европы”.

Взволнованные тезисом Шпенглера об упадке и раздраженные его претензиями на научность, представители академической науки различных специальностей собрались вместе, чтобы опровергнуть доводы Шпенглера в отдельном выпуске “Логоса”⁴⁰. Каждый из них оспаривал множество ошибок и недостатков, относящихся к сфере его собственной компетенции, однако никто не осмелился поднять вопрос о целом, поскольку в его истинности, следуя всеобщему мнению, все были убеждены, несмотря на изъяны в деталях. Вообще же, факт и сознание разложения задолго до Гитлера достигли такой степени, что вполне могли произвести переворот в обществе [...]. В этот период, несший на себе отпечаток конца Первой мировой, труды Шпенглера и Карла Барта⁴¹ были наиболее волновавшими нас книгами⁴².

Подтверждением высказывания Лёвита о критике в адрес Шпенглера, собранной в «Логосе», может служить статья Карла Йоеля, одного из участников того выпуска. В предисловии к ней, написанном в несломленном националистическом духе, не чуждом и Гуссерлю, говорилось, что «следует оберегать и без того измученную душу народа от теории, [...] парализующей силы, с которыми наша солидная, исполненная великих надежд Германия стремится к воссоединению в идее самой себя и своей культуры»⁴³. «Немецкая наука» не может принять гипотезу шпенглеровской книги, тем более что эта гипотеза в недостаточной степени обоснована. Ибо лишь наука «может выполнить этот долг, хотя, судя по всему, присущая нашему времени жизненная сила уже сотрясла картонный домик построенный этой книги. Дело выглядит почти так, как если бы в “Закате Европы” возвещала о себе гибель эпохи, которая слишком отдалилась от вечных и абсолютных ценностей и в силу этого должна была прийти к тому, чтобы в конце концов отчаяться в себе»⁴⁴. Однако, по мнению Йоеля, книга Шпенглера может «способ-

⁴⁰ См.: Logos, Bd. IX (1920/21).

⁴¹ См.: Barth K. Der Römerbrief. 1922 [1. Aufl. 1918]. Zürich, 1984.

⁴² Löwith K. Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht [1940]. Stuttgart, 1986. S. 24 f.

⁴³ Joël K. Die Philosophie in Spenglers «Untergang des Abendlandes» // Logos, Bd. IX (1920/21). S. 133.

⁴⁴ Ibid. S. 134.

ствовать тому, чтобы оградить немецкий дух от судьбы, на путях которой “цивилизационные устремления” века несут угрозу его внутренней объективной жизни, — она может, противодействуя своей собственной теории, оживить дух, который приведет к ее уничтожению»⁴⁵. Иными словами, будущее Европы должен решать не фатум, а свобода и просветленное разумное начало.

Поскольку проблемы философии культуры позволяют ставить вопросы, стимулирующие развитие феноменологического мышления, неудивительно, что приверженцы феноменологии и вообще исследователи, близкие к ее кругу, выступили с реакцией на шпенглеровский тезис о фатальном, неизбежном упадке и гибели современной европейской культуры с характерными для нее чертами рационализма, идеализма и индивидуализма. Насколько глубоко книга обсуждалась в среде Гуссерля и его учеников, на данный момент не совсем ясно.

По крайней мере Хайдеггеру позиции Шпенглера были известны, ведь в своих лекциях летнего семестра 1923 г. под названием «Онтология (герменевтика фактичности)» он открыто полемизирует со шпенглеровским пониманием исторической науки⁴⁶. В этой связи вызывает интерес тот факт, что в своем «Закате Европы» Шпенглер использует такие экзистенциальные категории, как страх, ужас перед лицом мира, отчаяние, упадок, — категории, которые через несколько лет найдут применение в хайдеггеровской экзистенциальной аналитике. Однако в «Бытии и времени» нет ни упоминания о Шпенглере, ни признания его заслуг. В своем оригинальном исследовании, посвященном Хайдеггеру, Р. Меринг обращает внимание на то, что «в период 1934–35 гг. Хайдеггер, находясь под впечатлением шпенглеровской книги “Годы решений”, видел “европейско-германское историческое бытие” прежде всего в “выяснении отношений с азиатчиной” (GA, Bd. 39, S. 143)»⁴⁷.

Также и Шелер, который с помощью феноменологического метода сделал еще перед Первой мировой войной важный вклад в разработку этики абсолютных ценностей, в 1924 и 1926 гг., в своей статье «Проблемы социологии знания», подробно останавливается на шпенглеровском труде. Помимо реакции на широкую публичную огласку последнего, это определено можно объяснить и тем, что Шелер сам еще с 1912–1913 гг. публично отстаивал тезис о начинающемся «упадке» современной западной цивилизации и продолжил отстаивать его в своих работах по социологии знания. Конечно, в отличие от Шпенглера, он ожидает скорее эволюции и обновления этой цивилизации, чем ее неизбежной гибели.

⁴⁵ Ibid. S. 134.

⁴⁶ См.: *Heidegger M. Gesamtausgabe* [GA], Bd. 63. S. 33, 35 ff., 54 ff.

⁴⁷ *Mehring R. Heideggers Überlieferungsgeschick: Eine dionysische Inszenierung*. Würzburg, 1992. S. 70.

Для Шелера основное современное противоречие — в смысле философии жизни — разворачивается между «механической цивилизацией» и полноценной «реализацией жизни»: «Современное мировоззрение, движимое ресентиментом, [...] [пытается] живое истолковать по аналогии с мертвым; оно стремится понять жизнь как непредвиденный инцидент в мировом механическом процессе: [...] орган вообще — по аналогии с орудием!»⁴⁸ При этом Шелер видит проблему не в цивилизации, т.е. не в производстве орудий труда, а в подчинении целей человеческой жизнедеятельности утилитарным ценностям орудий. Орудия, цивилизация должны служить превосходящей их жизни, а не наоборот⁴⁹.

И этот факт — «следствие фундаментального *переворота в ценностях*, уходящего корнями в победу ценностей людей со слабой витальностью, париев человеческого рода...»⁵⁰ Негативные последствия этого ценностного переворота проявляются как «односторонний индустриализм», вреда от которого можно избежать, опять же, только через наращивание индустриального прогресса. Шелер же выступает за иную систему ценностей, — систему, в рамках которой «индустриальный прогресс рассматривается как ценный не безусловно, но лишь при *условии*, что он не наносит долговременного вреда ценностям жизни»⁵¹; ведь «дух капитализма» расценивается им как один из признаков, «указывающих на отмирание жизненного уклада, под направляющим влиянием которого мы еще живем»⁵². Шелер находится под сильным впечатлением от тезиса Зомбарта, согласно которому «докапиталистический человек — это естественный человек; человек, как он был создан Богом»⁵³. Он согласен с ним в том, что именно «дух капитализма» является причиной капиталистического жизненного уклада, характеризующегося отчуждением и неустойчивостью, а не наоборот.

Итак, интерес Шелера к Шпенглеру мог подогреваться не в последнюю очередь тем, что у Шпенглера он находит ряд близких точек зрения. Это касается, например, подходов, берущих начало от философии жизни и органиологии, — эти подходы имеют место и в шелеровской «социологии знания». Подобно Шпенглеру, Шелер тесно связывает явления историзации и релятивизации общечеловеческого разума и суш-

⁴⁸ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 200.

⁴⁹ «Наверное, ни в каком другом вопросе проникательные и благоразумные люди нашей эпохи не были столь единодушны, как в том, что в ходе развития современной цивилизации *природа*, которой человек хотел овладеть, пытаясь поэтому свести ее к механике, превратилась, как и *вещь*, в *господина и хозяина человека*; [...] что “вещи” становились все умнее и мощнее, красивее и крупнее, а человек все больше превращался в деталь созданной им самим машины» (там же, с. 201).

⁵⁰ Там же. С. 201.

⁵¹ Там же. С. 203.

⁵² Scheler M. Drei Aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes // M. Scheler. Vom Umsturz der Werte. Gesammelte Werke, Bd. III. S. 343.

⁵³ Ibid., S. 344.

ностных определений человека; с позиций философии жизни он истолковывает и противоположность души (жизни) и духа. Шелер допускает также аналогии между социальной жизнью и биологическими организмами. Конечно, он рассчитывает на то, что с помощью своего феноменологически обоснованного понятия социологии знания ему удастся избежать тотального исторического релятивизма, характерного для Шпенглера⁵⁴.

Кроме того, Шелера и Шпенглера объединяет критическая позиция по отношению к либеральному обществу потребления. Шелер, в частности, констатирует, что победа ориентированных на господство ценностей над традиционной, докапиталистической духовной установкой, нацеленной на собственно человеческие ценности, имеет свой источник в урбанистической, городской среде⁵⁵. Он разделяет и сожаление по поводу «отвратительного состояния омассовления жизни». Шелер принимает во внимание одностороннюю ориентацию современного человека на материальную производительную технику и позитивную науку, — ориентацию, которая, по его мнению, переносится на воспроизводство человеческого рода, означая тем самым пренебрежение «благородной кровью». Конечно, политические выводы, получаемые обоими мыслителями из критики культуры, существенно разнятся. Если Шелер желает видеть на месте массовой, парламентской демократии демократию элитаристскую⁵⁶, то Шпенглер — прежде всего в своих поздних работах — совершенно отклоняет парламентскую демократию и либерализм⁵⁷. Шелер предпочитает аристократическую либеральную демократию «сверху» вместо развивающейся из нее массовой демократии «снизу», которая, по его мнению, находит свое завершение в большевизме и фашизме. Шпенглер, напротив, приветствует культ сильных, культ лидеров.

Гуссерлевская реакция на шпенглеровский труд встраивается в это сложноструктурированное духовное поле. Она коренится как в общем кризисном состоянии, представляющем собой благоприятный фон для широкого распространения настроений упадка и гибели, так и в реак-

⁵⁴ «Философского релятивизма, жертвой которого становится тот же Шпенглер, нам удастся избежать [...] несмотря на допущение нами множества возможных форм рациональности» (*Scheler M. Probleme einer Soziologie des Wissens* [1924] // *M. Scheler. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig, 1926. S. 13*). «Мы избегаем релятивизма благодаря тому, что [...] совершенно решительно ставим абсолютное царство идей и ценностей, соответствующее сущностной идее человека, гораздо выше всех фактических ценностных систем, реализовавшихся в истории, [которые мы] [...] рассматриваем чисто относительно и исторически, так же как и социологически, в их обусловленности точкой зрения, и которые не содержат ничего из идеи вечного объективного логоса», раскрываемого только в процессе истории познания (*Wissensgeschichte*) всего человечества (*ibid.*, S. 14).

⁵⁵ *Ibid.*, S. 96.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 213.

⁵⁷ См.: *Шпенглер О. Годы решений* [1933]. Екатеринбург, 2007. С. 45 сл., 136.

ции журнала «Логос», с кругом которого Гуссерль разделяет ряд убеждений, а также, не в последнюю очередь, в том обстоятельстве, что значимые философские фигуры того времени считали Шпенглера достойным оппонентом. Хотя Гуссерль и не поддерживает со Шпенглером частных или товарищеских отношений, он имеет представление о его главном труде и не раз, непосредственно или косвенно, ссылается на его заглавие и основные положения.

В середине 20-х гг. Гуссерль пишет небольшой текст под названием «[Бернард] Шоу и жизненная сила Европы», который все же не публикует. В этом тексте он прежде всего высказывается — подобно Шелеру в относящейся к тому же времени «Социологии знания» — против скептицистских и релятивистских следствий шпенглеровского труда, ведь на его взгляд такая духовная установка угрожает самым основаниям науки и культуры. Шпенглер сам настаивал, что понятие скептицизма вполне подходит для его убеждений, согласно которым все следует понимать как относительное, в качестве исторического явления. В этой связи Гуссерль отмечает: «“Закат Европы”, эта новейшая теория малодушного философского скептицизма, какие заботы она может доставить нам в эпоху, когда комедии Шоу повсеместно возвышают сердца и укореняют в них веру, которая несет в себе всякую истинную науку и истинную жизнь, рассеивая любой скептицизм? Ведь это в нас живет “Европа”, в своем уничтожении или возвышении — как нам угодно. Говорят, что Божия длань отделилась от нас? Но Его сила живет и осуществляется не иначе, как в нас, в нашей глубоко подлинной воле»⁵⁸.

И десять лет спустя (в 1934 г.), в письме к чешскому философу Э. Радлу, Гуссерль также критически отзывается о шпенглеровском видении неизбежного упадка культуры, противопоставляя этому видению свою концепцию обновления: «Но крах философии и тем самым “крах Европы”⁵⁹, понимаемой в нашем подлинном смысле, до тех пор не станет окончательной реальностью, пока существует еще некоторое, пусть малое, сообщество, исполненное философского образа мыслей, — как сообщество философов, живущих во внутренней убежденности в том, что философия, в нашем греческо-европейском смысле, выступает возможной и безусловно необходимой задачей; кроме того, как сообщество, которое в экзистенциальной решимости принимает эту задачу как свою собственную, как жизненную задачу, совершенно неотделимую от своего личного бытия»⁶⁰.

Ряд критических аргументов, которые Гуссерль озвучивает в 1935 г. в своем знаменитом Венском докладе под названием «Кризис европей-

⁵⁸ *Husserl E. Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes* (Hua, Bd. XXVII, S. 122).

⁵⁹ Прим. издателя: «О заглавии книги Освальда Шпенглера “Закат Европы” (1918/1922)» // *Husserl E. Briefwechsel*, Bd. VIII. Institutionelle Schreiben. S. 94.

⁶⁰ Письмо Гуссерля к Радлу от 30.VIII.1934 // *Ibid.* S. 94.

ского человечества и философия», адресуется именно Шелеру; кроме того, публичной критике в адрес метафизическо-онтологической поздней философии последнего, датированной 1931 г.⁶¹, предшествовал ряд отрицательных замечаний в переписке. Уже вскоре после смерти Шелера (1928) Гуссерль формулирует свое фундаментально критическое отношение к ушедшему мыслителю⁶². Обращаясь к Г. Мишу летом 1929 г., он настаивает на том, что феноменологию «не следует понимать по Шелеру»⁶³. И два года спустя Гуссерль даже видит в философском влиянии Шелера причину «ставшего господствующим непонимания» его собственной феноменологии⁶⁴.

За несколько месяцев до «Венского доклада» Гуссерль энергично выступает против того, что некоторые люди, заинтересованные в феноменологии, «следуя внушениям Шелера и Хайдеггера, видят в нем [самом], как это сейчас распространено, нечто вроде платоника»⁶⁵. Кроме того, основоположник феноменологии отклоняет любое философствование «на антропологической почве», поскольку исходя из нее нельзя избежать относительности знания⁶⁶.

Но даже если некоторые важные пассажи «Венского доклада» явным образом направлены против Шелера, весь доклад все же вызывает обоснованное впечатление, что его следует прочитывать в смысле полемики против шпенглеровской культурно-философской концепции, хотя ни имя Шпенглера, ни название его главного труда в докладе не упоминаются. С одной стороны, это впечатление подкрепляется тем, что в культурно-философских концепциях Шпенглера и Шелера имеют место уже упомянутые выше общие моменты. С другой стороны, сравнительный анализ позиций таких противоположных во многом фигур, как Шпенглер и Гуссерль, обнаруживает некоторые поразительные сближения и сходства в понимании ими культуры и человеческой цивилизации в целом, тем более если привлечь к рассмотрению поздние работы Шпенглера, о которых Гуссерль, вероятно, уже не имел представления. И не в последнюю очередь заслуживает внимания то, что в «Венском докладе» встречаются такие выражения, как культурный «круг», «Евро-

⁶¹ См.: *Husserl E. Phänomenologie und Anthropologie* [1931] (Hua, Bd. XXVII. S. 180).

⁶² «Позднее [Гуссерль] видел [...] в Шелере и Хайдеггере [...] двух больших и опасных соблазнительей, которые уводили в сторону от правого пути, от пути феноменологии как строгой науки» (*Gadamer H.-G. Max Scheler – der Verschwender* [1974] // *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*. Bern; München, 1975. S. 12 f.).

⁶³ Письмо Гуссерля к Мишу от 3.VIII.1929 // *Briefwechsel*, Bd. I. S. 276.

⁶⁴ Письмо Гуссерля к Койре от 22.VI.1931 // *Briefwechsel*, Bd. III. S. 360.

⁶⁵ Письмо Гуссерля к Штенцелю от 28.III.1934 // *Briefwechsel*, Bd. VI. S. 429.

⁶⁶ «Всякое философствование, сводимое к человеку, т.е. такое, в котором философствующий понимает себя в мирском смысле, как человека в его бытийной значимости, никогда не достигнет уровня собственно философской рабочей проблематики – почвы абсолютного» (письмо Гуссерля к Маркузе от 14.I.1932 // *Briefwechsel*, Bd. IV. S. 401).

па» и др., которые, наряду с понятием жизни⁶⁷, характерны именно для шпенглеровского труда.

Прежде всего, однако, у обоих этих мыслителей различны точки отсчета и представления о цели истории. Если Гуссерль в своем «Венском докладе» видит телос мировой истории в том, что «все человеческие типы и типы культуры» со временем ассимилируются с «европейским человечеством» и образуют в конце концов единую, универсальную человеческую цивилизацию⁶⁸, то эта концепция — осознанно или неосознанно — направлена против метафизического принципа исторического круговорота Шпенглера. Ведь именно исходя из этого принципа в «Закате Европы» оспаривается существование и, соответственно, становление единого человечества⁶⁹.

И когда Шпенглер подчеркивает единственность фаустовской, нордической, «белой» культуры в ее противоположности всем остальным культурам (человеческим типам) Европы⁷⁰, это отнюдь не означает признания с его стороны единого человечества, тем более что, на его взгляд, в XX в. фаустовское человечество переживает закат и упадок. Особая миссия «европейского человечества», европейской «сверхнации» (Hua, Bd. VI, S. 314)⁷¹, подчеркиваемая Гуссерлем в связи с идеей единой человеческой цивилизации, действительно выражает евроцентристскую черту его мышления, но во всяком случае общечеловеческое значение, которое Гуссерль приписывает ценностям и, соответственно, исторической миссии Европы, позволяет четко отделить его концепцию от напыщенных фантазий позднего Шпенглера.

Покинув чисто животное состояние, все «человеческие группы» шествуют через стадию разумной жизни к «подлинной» человечности, ко-

⁶⁷ Определение центрального понятия жизни как жизни «целенаправленной, создающей продукты духа» (Hua, Bd. VI, S. 315; русский перевод: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 103), конечно, отсылает скорее к Зиммелю (см.: Зиммель Г. Созерцание жизни [1918] // Избранное. Т. 2: Созерцание жизни. М., 1996).

⁶⁸ См.: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. С. 106 сл.

⁶⁹ В своей философии культуры в качестве решающей предпосылки Шпенглер приводит утверждение, что хотя можно принять существование единых органических жизненных форм (рождение, расцвет, смерть), но нельзя допустить существование единой жизни, т.е. единого человечества. Напротив, в каждом конкретном духовном круге жизнь принимает конкретный культурный облик, который пронизывает органические формы и потом отмирает, завершается, гибнет. Множество культур возрастает из соответствующего им «материнского ландшафта», к которому они все остаются привязаны. На человека и способы его выражения, как «материал» истории, каждая культура накладывает отпечаток присущей ей «формы» (стиля») (см.: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. Новосибирск, 1993. С. 56).

⁷⁰ См.: Spengler O. Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. München, 1931. S. 60–89.

⁷¹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. С. 103.

торая выражается в философском разуме, впервые учрежденном греками и конституирующемся в ходе развития европейского духа⁷². Хотя это развитие накладывает свой отпечаток на все XX столетие, уровня подлинной человечности достигли еще не все культурные «круги» и, следовательно, этносы, — к таким этносам относятся, в частности, не только эскимосы, индейцы, цыганы, но и китайцы и индусы, хотя в будущем, по мнению Гуссерля, им ничто не мешает этого достичь. Именно эту мысль он имеет в виду, рассматривая «и все прочие человеческие группы» как имеющие своим мотивом «все большую европеизацию», «тогда как мы, если понимаем сами себя правильно, никогда, например, не индианизируемся»⁷³.

В дальнейшем эти — отчасти схожие — диагнозы кризиса европейской культуры приведут к противоположным воззрениям. Прежде всего, обоих мыслителей объединяло ощущение, что они являются свидетелями разложения и упадка европейской культуры и европейского человечества, даже если для Шпенглера это ощущение было определяющим уже в 1918 г., а в случае Гуссерля оно долго вызревало, пока не отлилось в драматических формулировках 1935 г. Такие выражения, как вырождение и упадок, встречаются уже в «Картезианских медитациях», законченных в 1929 г., хотя там они относятся лишь к определенным фактам в развитии философии и науки⁷⁴. Явления упадка и разложения Гуссерль в конечном счете рассматривает как результат отступления европейской философии от ее греческих корней, что в виде натурализма и объективизма угрожает всей европейской культуре.

Для Шпенглера констатируемый им упадок европейской культуры представляет собой фатальную трагедию, избежать которой невозможно. «Начинающаяся зима полной цивилизации» делает возвращение к «солнечным высотам зрелой культуры» в Западной Европе невыполнимым⁷⁵. И сильная личность должна даже желать этой судьбы, чтобы не отчаяться в истории, но быть способной понимать ее, проживать и быть ее сотворцом⁷⁶.

⁷² Кризис европейского человечества и философия. С. 119 сл.

⁷³ Там же. С. 107.

⁷⁴ «Раздробленность современной философии и ее бесплодные усилия заставляют нас задуматься. С середины прошлого столетия упадок западной философии [...] по сравнению с предшествующими временами неоспорим» (Гуссерль Э. Картезианские медитации. СПб., 1998. С. 54.)

⁷⁵ Закат Европы. Т. 1. С. 85.

⁷⁶ «Кто не понимает, что ничто не изменит этого неизбежного окончания, что нужно или желать этого, или вообще ничего не желать, что нужно или любить эту судьбу, или отчаяться в будущем и в жизни, кто не чувствует того величия, которое так же присуще этой деятельности перворазрядных умов, этой энергии и дисциплине твердых как сталь людей, этой борьбе при помощи самых холодных и отвлеченных средств, кто носится со своим провинциальным идеализмом и ищет воскресить стиль жизни прошедших времен, тот должен отказаться от того, чтобы понимать историю, переживать историю, делать историю» (там же, с. 77).

Для Гуссерля, напротив, кризис и упадок европейского человечества — «это не темный рок, непроницаемая судьба». Он формулирует реальную альтернативу, воплощение которой зависит от самих людей: либо «[допустить] закат Европы в отчуждении ее рационального жизненного смысла, либо [способствовать] возрождени[ю] Европы в духе философии благодаря [...] героизму разума. Величайшая опасность для Европы — это усталость»⁷⁷. И возрождение может случиться только через возврат к изначальному учреждению смысла. Возврат европейского духа к мифически-религиозной практике «неподлинного» человечества никоим образом не способен преодолеть кризис.

Оглашенный Гуссерлем диагноз культурной «усталости» и резиньяции имеет место и у Шпенглера, для которого фаустовская «машинная культура» также характеризуется в XX в. сытостью, усталостью, антитехническими настроениями, пресыщенностью жизнью и бегством в созерцание природы⁷⁸. С его точки зрения, европейская культура терпит крах именно в силу истощения нордического человечества: в ситуации, когда представители его благородного, военно-дворянского сословия, ведомые волей к власти, почти все без исключения заняты умственным трудом, нордическая раса уже уступает «цветным расам» Азии и России в экономике, технике и науке, что ставит под угрозу дальнейшее существование ее машинной культуры.

И когда Гуссерль называет «форму развития *ratio*, сложившуюся в рационализме эпохи Просвещения», заблуждением, «заблуждающимся рационализмом», в котором коренится кризис современного мира⁷⁹, здесь снова имеет место переключка с философией жизни в целом и со Шпенглером в частности. Ведь и Шпенглер подвергает рационализм Нового времени обширной критике как «тиранию чистого мышления», конечно, не заявляя претензий на его обновление⁸⁰. После того как целерациональность технической цивилизации, созданной около тысячи лет назад т.н. «духовными хищниками», людьми западно-европейской фаустовской культуры, привела к результатам, противоположным ее первоначальным целям, — к порабощению человека миром машин, — эпоха рационализма в XX в. стремительно подошла к концу, а вместе с ней — «буйство организации, становящейся абстрактной самоцелью и имеющей, как следствие, бюрократию»⁸¹. По мнению Шпенглера, «духовное

⁷⁷ Кризис европейского человечества и философия. С. 126.

⁷⁸ См.: *Spengler O. Der Mensch und die Technik*. S. 81.

⁷⁹ Кризис европейского человечества и философия. С. 119.

⁸⁰ При этом Шпенглер совершенно справедливо отмечает, что в процессе рационального мышления из целостно-органических связей возникли абстрактные отношения, что, например, относится к функции и власти денег. Только «хищническая душа» нордического индивидуалиста еще противится «тирании чистого мышления», но не может ей воспрепятствовать или ее преодолеть (см.: *Der Mensch und die Technik*. S. 65).

⁸¹ *Шпенглер О. Годы решений*. С. 21.

высокомерие» «лишенной корней городской интеллигенции» не годится для того, чтобы построить новую жизнь и новую культуру⁸².

Параллели между Шпенглером и Гуссерлем обнаруживаются и там, где Шпенглер видит зло в натуралистическом объяснении человеческой культуры и истории⁸³. Как известно, такой способ объяснения Гуссерль называл натурализацией духа и, как с таковым, с ним боролся⁸⁴. Порожденный им ложный натурализм ошибочно выводит свою абсолютную истину из фактов в пространстве и времени, но не из вневременных сущностей⁸⁵. Натурализация первоначально духовного окружающего мира и превращение его в чуждую духу природу впоследствии оказывают обратное натурализирующее воздействие и на науки о духе. В результате, заключает Гуссерль, в науках о духе проявляется объективизм в своих различных формах, а субъективности, осуществляющей всякую науку, более не воздается должного.

Таким образом, с одной стороны, мы имеем дело с намерением Гуссерля, выразившемся в большом сочинении о *кризисе*, дать лишенному корней современному человеку с его рациональностью возможность вновь духовно укорениться в «почве» естественного жизненного мира. С другой стороны, Шпенглер подхватывает мотив искоренения человека из естественной почвы в своем описании современной европейской культуры, как цивилизации, находящейся в стадии неизбежного упадка. Бросается в глаза взаимосвязь, существующая между этими двумя подходами.

Гуссерль видит в философском споре о возможности метафизики как науки битву «между уже сломленным человечеством и челове-

⁸² Рационализм «лишенной корней городской интеллигенции» есть «не что иное, как критика, а критик — полная противоположность творца: он разлагает и складывает, зачатие и рождение чуждо ему» (там же).

⁸³ Шпенглер, в духе философии жизни и биологизма, подчеркивает и радикализирует основополагающую противоположность между органическим и механическим видением мира, между жизнью и ее продуктами, между гештальтом и законом, символом и формулой. Примыкая к Дильтею, Шпенглер различает «понимание», как исторический взгляд, и «познание», как естественно-научный взгляд. Понимание ведет к многообразному «гештальту» происходящего, познание — к «закону» становления. Поэтому в конце концов не избегает противоречия тот, кто желает интерпретировать историю с (естественно)научной точки зрения. С точки зрения Шпенглера, все интерпретации истории в настоящее время еще руководствуются образцом физики. До сих пор историки рассматривали историю как природу, как ставшее, а не как живое становление (см.: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 90 сл.).

⁸⁴ Натурализацию Гуссерль объясняет, среди прочего, тем, что в повседневной естественной установке конституируется не просто природный, а практический и культурный (осмысленный) мир, в котором все вещи наделены утилитарными и потребительскими ценностями, культурными свойствами, духовными признаками. Только на этой почве теоретическая установка естественных наук производит абстрактный, чисто теоретический мир «просто вещей».

⁸⁵ См.: Кризис европейского человечества и философия. С. 124.

чеством, которое еще опирается на твердую почву, но ведет борьбу за нее или за обретение новой»⁸⁶. Под «твердой почвой» он имеет в виду укорененность разума в его естественной почве опыта, в повседневном и субъективном жизненном мире. Как только возникает абстрактный, идеализированный мир, задающий конкретному, естественному жизненному миру свои идеальные законы, то этой почвенной укорененности человеческого разума приходит конец⁸⁷. Тенденция к искоренению и нивелированию традиционной культуры, имеющая своим истоком нововременную ориентацию на греческое начало с живущим в нем «техническим» отношением к природе, ведет к тому, что среди современных людей распространяется почти повсеместная культурная бездомность (*Heimatlosigkeit*)⁸⁸.

Мотив укорененности, конечно, служит у Шпенглера прежде всего дискредитации того, на чем Гуссерль основывает свою достоверность и, соответственно, надежду на возможное обновление человечества и культуры. В распространяющемся империализме и в доминировании «мировых городов» над «провинцией» Шпенглер видит типичные формообразующие элементы культуры в стадии упадка и утверждает превосходство мегаполисной, урбанистической культуры над крестьянско-почвенной, провинциальной: первая для него является пусть «поздней и лишенной будущего, однако неизбежной формой человеческого существования»⁸⁹. «Всеобщий страх перед действительностью», возникающий у людей естественно-органического, крестьянского склада вместе с невозвратимой утратой чувства мира, рассматривается Шпенглером как страх человека, отрезанного от своей естественной жизненной почвы.

То, в чем Гуссерль видит «ложный путь», Шпенглеру представляется неизбежной судьбой современного человечества. Тем самым мы вновь оказываемся перед проблемой основополагающего отношения обоих мыслителей к возможному телосу культуры, делающему ее историческим феноменом. «Единственность» европейской сверхнации Гуссерль обнаруживает в той энтелехии, той присущей европейской ментальности телеологии, которая, как душа человечества, направлена в бесконечность и понимает себя в качестве бесконечной задачи, не имеющей завершения⁹⁰. Шпенглер, напротив, отклоняет какой-либо телос. Он видит в истории «космическое событие», причем земля мыслится им

⁸⁶ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 31.

⁸⁷ См. также: *Ponsetto A.* Von der Welt der Sinndeutungen zur Welt der Daten: Die Krise der Moderne und ihre Überwindung in der Phänomenologie // Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie: Beiträge zur neueren Husserl-Forschung (Phänomenologische Forschungen, Bd. 24/25). Freiburg; München, 1991. S. 201.

⁸⁸ См.: *Held K.* Husserls These von der Europäisierung der Menschheit // Phänomenologie im Widerstreit: Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Fr.a.M., 1989. S. 28 f.

⁸⁹ Закат Европы. Т. 1. С. 71.

⁹⁰ См.: Кризис европейского человечества и философия. С. 107 сл.

как «разделенная на части света», но никоим образом не целесообразный процесс, реализующий в качестве конечной цели идеалы европейского либерализма: «у “человечества” нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана», который был бы присущ отдельным культурам наряду с их органическим жизненным циклом, — никакого назначения или высшего определения⁹¹.

Когда Гуссерль приписывает прототип своей, направленной на исторический телос, установки древним грекам и греческой философии, это приводит его к противоречию со Шпенглером, который отказывался видеть в греческой культуре феномен, выделяющийся на фоне других культур. Более того, как в древнегреческой, так и в восточной — включая арабскую — культурах Шпенглер безо всяких различий видит духовную ориентацию на «чуждое поступков, праздное любопытство», нацеленное на чистую теорию, — установку, которую Гуссерль признавал только за греками.

Преобладающая в XX в. европейская культура фаустовского типа, с ее единственной в своем роде ориентацией на «духовное господство и добычу», никоим образом не представляет собой «отклонения» от этого «чуждого поступков, праздного любопытства», свойственного народам древней Греции и Востока. Она является совершенно иным типом цивилизации, который нельзя свести к греческому пути развития⁹². Современная техническая цивилизация, как господство человека на природе, как его дерзкая попытка самому стать богом, возжелав творить и господствовать, — эта цивилизация могла бы существовать и дальше, если бы осталось несломленным лежащее в ее основе умонастроение, т.е. ее «хищный характер», «воля к власти». Однако это умонастроение отмечено в XX в. непрерывным и все возрастающим упадком, подрывая тем самым основывающуюся на нем фаустовскую цивилизацию, картину которой мы сейчас имеем перед глазами.

Гуссерль, в свою очередь, защищает тезис, согласно которому наиболее значительные и самостоятельные высокие культуры Вавилона, Древнего Египта, Китая и Индии только внешне напоминают греческую, но в действительности фундаментально от нее отличаются. Когда он, в этой связи, указывает на то, что «морфологические» сходства между высокими культурами обманчивы⁹³, этот аргумент вполне может быть направлен против Шпенглера. Сам Шпенглер называл морфологией⁹⁴ — учением о формах — культуры историко-философский метод, который посредством «техники сравнения» органических, живых ми-

⁹¹ «Во всемирной истории я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм» (Закат Европы. Т. I. С. 55 сл.).

⁹² *Spengler O. Der Mensch und die Technik. S. 66.*

⁹³ См.: Кризис европейского человечества и философия. С. III, II5.

⁹⁴ Риккерт замечает о методе Шпенглера: «Не только Гёте, но также Ницше и Бергсон были преемниками этой “морфологии”» (*Риккерт Г. Философия жизни. С. 229*).

ров культуры выявляет и сравнивает друг с другом повторяющиеся типы и формы⁹⁵. В хаотическом многообразии исторической жизни к нам вызывают немногие формы, или стадии, органической жизни: рождение, юность, подъем, период расцвета, упадок и смерть. Помимо этих всюду повторяющихся форм и образований, многочисленные мировые культуры, по Шпенглеру, не имеют ничего общего, поскольку их ценности и системы значений несовместимы.

Наряду с отказом от морфологического метода в исследовании культуры, Гуссерль выступает и против обычного у Шпенглера употребления таких понятий, как здоровье и болезнь, применительно к народам и нациям: эти понятия заимствованы из биологии и зоологии и должны стоять исключительно на службе естественных наук⁹⁶. На примере этого употребления понятий становится явной та натурализация и объективация духовных феноменов, которая ответственна за крах рационализма Нового времени и разразившийся в результате этого культурный кризис. Далее Гуссерль недвусмысленно высказывается против идеи этапов органического развития применительно к единственной в своем роде культуре Европы, поскольку разворачивание свойственной этой культуре энтелехии не имеет ничего общего с органическим жизненным циклом⁹⁷. Он желает заменить морфологический прием умозаключения от «смены форм» к «нормальной форме» понятием интенциональности, понимающей нормальную форму телеологически.

Конечно, и Гуссерль возражает против «европейской интерпретации» не-европейских культур. А именно, он выступает против того, чтобы просто приписывать или подставлять специфически европейско-греческую «установку», характерную исключительно для философии как теоретической науки, практически-духовным мировоззрениям и картинам мира в других культурах, имеющих до сих пор мифо-практическую ориентацию и не предполагающих незаинтересованного теоретического созерцания⁹⁸. Шпенглер, в свою очередь, также фундаментально разошелся с евроцентристскими тенденциями в историографии, характерными, на его взгляд, для христианской Европы. Особенно бросающейся в глаза и лишенной смысла он считал схему «Древний мир – Средние

⁹⁵ Согласно Шпенглеру, в историческом рассмотрении дело не в том, что исторические факты *суть*, но в том, что они *означают*, или на что *указывают*. Черты, язык и действия (формообразования) некоторой культуры можно понимать наподобие человеческих, следуя принципам физиогномики. Многообразные явления схватываются как символы наличной формы (расцвет, смерть) культурного организма. Субстанцией, на основе которой разворачиваются исторические формы (стадии), является жизнь, т.е. душа, человечества высокой культуры, которую Шпенглер в силу этого называет «принявшей форму душевной стихией» (см.: Закат Европы. Т. I. С. 37).

⁹⁶ См.: Кризис европейского человечества и философия. С. 103 сл.

⁹⁷ См.: Там же. С. 107.

⁹⁸ См.: Там же. С. 114 сл.

века — Новое время», в которую очевидно не вписывались такие культуры, как, например, китайская или доколумбова мексиканская⁹⁹.

В заключение укажем еще на основании тезиса о постепенной «европеизации» человечества, которая, с точки зрения Гуссерля, имеет эмпирически-наглядное подтверждение. Под несовместимыми друг с другом культурными слоями («установками») он допускает еще общечеловеческий, естественный слой, который, будучи носителем основных повседневных жизненных функций в их пространственно-временной упорядоченности, составляет общее ядро для всех людей, во всех жизненных мирах, — что и является основанием для «европеизации». Жизненный мир, как «пространственно-временной мир вещей, как мы его познаем в нашем опыте до — и вненаучной жизни», может служить универсальным основанием единства для всех смыслообразований, поскольку он, «при всех свойственных ему моментах относительности все же имеет свою всеобщую структуру», которая сама не является относительной¹⁰⁰.

Гуссерль убежден в том, что наряду с объективной наукой, цель которой заключается в том, чтобы «найти такую истину об объектах, которая была бы безусловно значимой для всех субъектов», наука о жизненном мире способна тематизировать то, «что все же позволяет [...] идентифицировать общие для них [т.е. “нормальных” индусов, китайцев и т.д. — *прим. авт.*] и для нас [т.е. “нормальных” европейцев — *прим. авт.*] объекты жизненного мира, такие как пространственный гештальт, движение, чувственные качества и т.п.» (там же, с. 189). Тем не менее мы познаем эти внутримирные вещи в их пространственно-временной структуре как заключенные в некоторый культурный контекст, а их истина удостоверяется только в рамках данного социального круга, в который мы входим как члены жизненного сообщества. «Если же мы, — пишет Гуссерль, — перемещаемся в чужой круг общения, — к неграм на берега Конго, к крестьянам Китая и т.д., — то сталкиваемся с тем, что их истины, их твердо установленные [...] факты — вовсе не те, что у нас» (там же).

В то время как Гуссерль считает, что незаинтересованное теоретическое созерцание греков вызвало к жизни идеи, которые «не только всем полезны, но и всем равно принадлежат», Шпенглер отклоняет подобные идеи, составляющие и делающие возможной универсальность всего «множества человеческих типов и типов культуры»¹⁰¹. Также и ведущий к универсальной культуре «общечеловеческий завет Запада»¹⁰² отклоняется Шпенглером как выражение евроцентристской картины мира, хотя сделанные им в 1931 и 1933 гг. высказывания об историче-

⁹⁹ См.: Закат Европы. С. 48 сл.

¹⁰⁰ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 188 сл.

¹⁰¹ См.: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. С. 106 сл., 117.

¹⁰² Там же. С. 126

ской роли и мировом господстве «нордической, белой расы», «людей-хищников» во всяком случае подразумевают нечто вроде исторического завета, — разумеется, в виде ограниченного по времени господства сильных над слабыми и никоим образом не как всеобщее приближение к идеалу единого, универсального человечества.

Если гуссерлевская концепция культуры ведет к единому, хоть и европеизированному, человечеству, то Шпенглер указывает нам путь к антигуманной противоположности низших и высших рас и человеческих типов, не связанных ничем всеобщим. Таким образом, Гуссерль и Шпенглер, несмотря на поразительные сходства, жили и вели борьбу за важнейшие культурно-философские устремления и телеологические идеи своего времени в двух противоположных, не объединимых друг с другом мирах.

Перевод с немецкого Александра Фролова