

Частное учреждение высшего образования
«Южно-Российский гуманитарный институт»

На правах рукописи



Лысиков Алексей Алексеевич

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПОИСК
В ГУМАНИТАРНОЙ КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА:
ВЕДУЩИЕ НАПРАВЛЕНИЯ И ТЕМЫ**

специальность 5.7.8 – философская антропология, философия культуры

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Золотухина Елена Всеволодовна

Ростов-на-Дону – 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| ВВЕДЕНИЕ..... | 3 |
| ГЛАВА 1. СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА XX ВЕКА И ФИЛОСОФСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПОИСК | 15 |
| 1.1. Трансформация традиционности в культуре XX века: актуализация экзистенциального поиска | 15 |
| 1.2. Светские и богоискательские экзистенциальные решения в философии XX века..... | 35 |
| 1.3. Экзистенциальный поиск в христианской мысли XX века | 58 |
| ГЛАВА 2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПОИСК В ДУХОВНО- ПРАКТИЧЕСКИХ СФЕРАХ ГУМАНИТАРНОЙ КУЛЬТУРЫ | 84 |
| 2.1. Экзистенциальный поиск в художественной литературе XX века | 84 |
| 2.2. Экзистенциальный поиск в эзотерическом знании XX века..... | 108 |
| 2.3. Экзистенциальный поиск в психотерапии | 129 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 151 |
| СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ | 154 |

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Любые крупные социальные и культурные изменения общества, подобные тем, которые мы переживаем сегодня, никогда не остаются безразличны участвующим в них людям. Будучи вовлечены в стихийный, нередко неконтролируемый процесс трансформаций, индивиды всегда глубоко переживают происходящие события, дают им собственную оценку, реагируют проявлением эмоций, стремятся активно воздействовать на то, что их окружает: на других людей, на обстоятельства, на рождающиеся идейные тенденции. Участники исторических событий лично и коллективно ведут экзистенциальный поиск: пересматривают собственные культурные стереотипы, меняют свои установки, выдвигают новые цели, с новых позиций рассматривают с детства усвоенные ценности. В той или иной форме они ищут смысл тех мощных культурных преобразований, частью которых являются. К этому их вынуждают исторические вызовы, поступающие со всех сторон, те вызовы, которые невозможно проигнорировать, оставаясь в скорлупе прежде сложившихся представлений.

XX век, который в рамках данного текста будет находиться в центре нашего внимания, был особенно богат на социокультурные потрясения, которые продолжаются и сейчас. Мировые войны и революции, экономические кризисы и геополитическая перестройка мира породили огромную потребность в экзистенциальном поиске, заставили людей пересматривать собственное мировоззрение и взгляды на жизнь. И если в обыденном сознании эти процессы поиска и обретения проходят не наглядно, осуществляются латентно и обсуждаются «на кухне», то в специализированных видах сознания, которые призваны быть флагманами человеческой рефлексии, экзистенциальный поиск выходит на поверхность, следуя за общекультурными процессами и одновременно формируя их. Безусловно, сегодняшним исследователям культуры и социума очень важно

понимать, каким образом совсем недавно велся экзистенциальный поиск в таких видах сознания, как философия, искусство, эзотерика, психотерапия, – там, где речь идет непосредственно о человеке, о его душе, поведении, самочувствии. Это вдвойне важно потому, что сегодня мы по-прежнему активно читаем Сартра и Гессе, Маритена и Грофа, сказки о Гарри Поттере и С. Лема. А к психотерапевтам современный человек обращается все чаще. Мы продолжаем тот поиск, который был начат нашими отцами и дедами, мы не сделали от него радикального поворота в другую сторону, не сменили коренным образом вектор, несмотря на информационно-цифровые изменения повседневности. И именно поэтому исследование главных экзистенциальных тем европейской гуманитарной культуры недавнего прошлого, понятых в связи с динамикой культуры, так актуально и важно для нас, ибо это и сегодня наше настоящее.

Степень научной разработанности проблемы. Проблема описания направлений экзистенциального поиска в гуманитарной культуре XX в., обнаруженная в связи с культурной динамикой, ставится нами впервые, однако наше исследование опирается на огромный массив текстов как методологического, так и содержательного характера. Далеко не все материалы, вовлеченные нами в исследование, могут быть отражены в списке литературы, однако многие из них являются тем источником, из которого черпались автором ведущие произведения и фигуры, рассматриваемые в тексте диссертации. Обратимся коротко к основным источникам, на которые опирается работа.

Для методологической части исследования значимыми явились идеи таких теоретиков, как Д. Белл, В.Е. Давидович, Н.Я. Данилевский, Г.В. Драч, Ю.А. Жданов, М.С. Каган, М. Коул, Ю.М. Лотман, П. Тойнби, Э. Тоффлер, С. Хантингтон, О. Шпенглер, О.М. Штомпель. В работах этих авторов рассматриваются проблемы динамики культуры, культурного кризиса, а также задается ракурс видения философско-культурологической проблематики.

Наше представление об экзистенциальной проблематике основано на работах немецких и французских экзистенциалистов XX в.: Ж.-П. Сартра, В. Франкла, М. Хайдеггера, К. Ясперса – и их последователей, таких как А. Лэнгле и И. Ялом, а также на текстах отечественных современников: О.А. Богдановой, Т.А. Богдановой, Ю.Н. Давыдова, К.М. Долгова, Е.В. Золотухиной-Аболиной, Н.А. Касавиной, Д.А. Леонтьева, А.Л. Никифорова, Ю.В. Тихомирова и др. В их работах рассматривается не только специфика экзистенциального подхода, но и конкретные смысложизненные и жизнеориентационные вопросы.

Во многих случаях одни и те же мыслители выступают одновременно и как творцы экзистенциальной проблематики, и как ее аналитики. Последнее особенно относится к произведениям их коллег – как современников, так и предшественников (например, перу К. Ясперса и М. Хайдеггера принадлежат крупные работы, где исследуется философия Ф. Ницше – в том числе поднятые им экзистенциальные сюжеты). Кроме того, нами привлекался широкий спектр литературы, посвященной общему анализу философского творчества исследуемых мыслителей.

Экзистенциальный поиск в рамках философского дискурса осуществлялся и анализировался как культурный факт представителями самой экзистенциальной философии, имена которых уже указаны нами выше, а также выдающимися теологами XX в. – Ж. Маритеном и П. Тиллихом, в трудах которых мы находим глубокий анализ того, как экзистенциальные темы рассматриваются в мире, теряющем религию. Факт пристального мировоззренческого поиска фиксируется и в глубинной психологии, которая во многом выступает как философия, – у З. Фрейда и К.-Г. Юнга.

Смысложизненные искания в художественной литературе XX в. отражены в работах и философов, и философствующих литературоведов: Д. Бэггета, Н.Я. Григорьевой, Ю.Н. Давыдова, В.Д. Днепровца, Н.В. Зарецкой,

К.В. Казанковой, Ш.Э. Клейна, П. Козлова, М. Кундеры, А. Кураева, Д.В. Макарова, А. Нагель, В.П. Руднева, У. Эко, М.Н. Эпштейна и др.

Анализ жизнеориентационных проблем и соответствующего поиска в мистико-эзотерическом мировосприятии можно найти в публикациях П.Г. Носачева, дающего огромный обзор позиций европейских и американских авторов по проблемам эзотеризма, а также в объемной работе Ч. Тейлора и в целой серии публикаций, выпущенных в свет под редакцией А.А. Грицанова. составителя энциклопедии «Эзотеризм». Практически все тексты, претендующие на эзотерический статус, в том числе такие, как работы А.Г. Свияша и В. Зеланда, прямо относятся к экзистенциальному поиску и включают оценку позиций других авторов, хотя те могут не быть названы по именам. Освещен вопрос смысложизненного поиска и в работах А.В. Михеева.

Саморефлексия психотерапевтов по вопросам экзистенциальных исканий, осуществляемых в психотерапии, присутствует в работах Ю. Джендлина, А. Маслоу, Ф. Перлза, В. Франкла, Э. Фромма, К.-Г. Юнга, И. Ялома и многих других авторов.

В своем исследовании мы, учитывая оценки других аналитиков, стремились опираться прежде всего на собственное видение и понимание главных трендов экзистенциального поиска в гуманитарной культуре XX в.

Объектом анализа выступает ряд сфер гуманитарной культуры XX в.: философия, художественная литература, популяризированный эзотеризм, психотерапия.

Предметом анализа являются экзистенциальные проблемы, характерные для указанных сфер гуманитарной культуры XX в.

Цель исследования состоит в том, чтобы выявить ведущие экзистенциальные проблемы, обсуждаемые в гуманитарной культуре XX в., и показать их поисковый характер, диктуемый динамикой культуры.

В связи с этим **задачи исследования** таковы:

- показать тесную связь экзистенциального поиска XX в. с трансформациями традиционной культуры;
- проанализировать философский экзистенциальный поиск, отражающий культурную динамику эпохи;
- выяснить характер экзистенциальной проблематики XX в. в художественной литературе;
- рассмотреть историко-культурные изменения эзотеризма и сопутствующий им экзистенциальный поиск;
- показать новое социокультурное явление – психотерапию – как своеобразную сферу экзистенциального поиска.

Теоретические и методологические основы исследования. Основной методологической базой нашего исследования выступили положения деятельностной теории культуры и идеи динамики культуры. Вслед за В.Е. Давидовичем, Г.В. Драчом, Ю.А. Ждановым мы рассматриваем культуру как совокупность способов действия, и это в полной мере относится к *гуманитарной культуре*, т.е. к теоретической и образной, духовно-практической *рефлексии человека о самом себе*. Гуманитарная культура для нас – это совокупность форм духовного состояния времени, можно сказать, воплощение духовной культуры в конкретно-исторических способах мыслить, чувствовать, оценивать, творить. Это также массив произведений, методик, практик, активно работающих на постижение человеком себя и своего места в мире.

Мы выделили для обзорного рассмотрения четыре большие гуманитарные сферы: философию, художественную литературу, эзотеризм и психотерапию. Разумеется, можно выделить и другие области, например теологию, изобразительное искусство, кино и т.д. Однако задачи кандидатской диссертации должны быть достаточно локальны, а по каждому из заявленных пунктов можно написать не одну работу. В предложенном нами варианте гуманитарная культура представлена двумя чисто текстовыми

областями (философия и литература) и двумя областями духовно-практического порядка (эзотеризм и психотерапия).

Вторая важная методологическая идея, восходящая к произведениям П. Сорокина, Дж. Тойнби, О. Шпенглера и других известных авторов, – это идея *динамики культуры*. Именно из этой идеи вырастает предложенная нами постановка проблемы об *экзистенциальном поиске*, характерном для XX в. как во многом переходной, динамичной эпохи. Исходя из представления об «эпохе перемен», мы поставили вопрос о том, какие новые мировоззренческие модели и формы работы с ними были типичны для XX в., а какие продолжили свое существования, приходя из традиции и претерпевая минимум модернизации.

Используемый нами термин «экзистенциальное» во многом является сегодня самопонятным, но мы хотели бы еще раз подчеркнуть, что речь идет о человеческом существовании с его мировоззренческими установками, целями, ценностями, эмоциями.

В диссертации используется выражение *«парадигмальная роль (некоторых понятий)»* (в данном случае понятий «ничто» и «бессознательное»). Этот термин указывает на определяющую роль представлений о «ничтожности-свободе» человека и бессознательном для всякой серьезной мировоззренческой и экзистенциальной рефлексии в XX в. Абсолютное большинство учений так или иначе соприкасается с этими понятиями, точнее, с теми реалиями жизни и культуры, которые за ними стоят. Многие вопросы видятся в свете этих представлений – в единстве или полемике с ними.

Термин *«духовно-практическое»*, пришедший из марксистского лексикона, представляется нам весьма удачным для характеристики нетеоретической презентации мира (художественная литература) и комплекса знаний, связанных с разного рода практиками – как коммуникативными, так и ментально-преобразовательными (эзотеризм и психотерапия).

Одним из важных принципов, на которые мы опираемся, является **принцип противоречия**. Мировоззренческие установки, определяющие характер исповедуемых людьми ценностей и экзистенциальных переживаний, рассмотрены нами как религиозные, безрелигиозные и мировоззренчески нейтральные, где «религиозное» и «безрелигиозное» составляют противоречие, а «мировоззренческая нейтральность» выступает неким полем опосредования, тяготеющим либо к одному, либо к другому полюсу.

Существенной составляющей нашего исследования является философский **принцип идеации**. Имея дело с огромным фактологическим материалом культуры XX в., мы не проводили социологических и статистических изысканий, не пользовались формулами вычисления, чтобы определить ведущие тренды гуманитарной культуры. Как в любом гуманитарном анализе, мы **усматривали** (исходя из своего личного опыта чтения и наблюдения) наиболее значимые учения, фигуры и произведения, поэтому работа неизбежно несет на себе отпечаток нашего личного, субъективного видения. Впрочем, это означает, что возможны и другие подходы к экзистенциальной проблематике в культуре XX в., что дополнило бы наше неизбежно ограниченное видение.

Мы также обращались при написании текста к **методу проблематизации** (задаваясь вопросом о том, какие же экзистенциальные идеи доминировали в недавнем прошлом в связи с культурными сдвигами) и к **герменевтическому методу**, поскольку должны были толковать позиции представляемых авторов и течений, особенно там, где они сами не предъявляют в явной и отчетливой форме своих мировоззренческих убеждений, ограничиваясь чистым описанием переживания, как это обстоит, например, с М. Хайдеггером и К. Ясперсом.

Разумеется, в нашей диссертации работают также все общенаучные методы, которые обычно используются при написании философского текста.

Научная новизна диссертации состоит в следующем:

- Показана зависимость экзистенциального поиска XX в. от трансформаций всех форм традиционности: обнаружено, что индустриальное и постиндустриальное развитие, возникновение массового общества, мировые войны, бурная урбанизация, научно-техническая и гендерная революции, секуляризация стали факторами новаций в гуманитарной культуре, создав ситуацию экзистенциального поиска, предполагающего частичный отказ от прежних ценностей и ориентиров.

- Проанализирован философский экзистенциальный поиск, отражающий культурную динамику эпохи. Этот поиск привел к выдвиганию на первый план ставших определяющими понятий «ничто-свободы» и «бессознательного». Выявлено, что особо ярко и остро эти понятия выразились в концепциях атеистического и безрелигиозного характера, хотя они присутствуют и в учениях, условно говоря, богоискательских, и в тех, что уклоняются от онтологического решения вопроса. Традиционное европейское христианское прочтение человеческих экзистенциальных ориентиров учитывает новые акценты, но остается достаточно свободным от их влияния, кроме позиции крайних протестантских модернистов.

- Выяснен характер экзистенциальной проблематики XX в. в художественной литературе: обнаружено, что тема бессознательного, присутствуя в литературных произведениях, нередко трансформируется в тему единства/множественности личности, а тема «ничто-свободы» оборачивается проблемой свободы/судьбы, что соединяет сюжеты свободы, с одной стороны, и бессознательного, рока, неконтролируемых сил – с другой. Эта тематика особенно ярко представлена в сказочной, фантастической и мифо-романтической прозе.

- Рассмотрены историко-культурные изменения эзотеризма и сопутствующий им экзистенциальный поиск: выяснено, что эзотеризм как учение вышел в массовую культуру, потеряв свою закрытость, и в этом своем качестве он также подхватывает «темы эпохи», связанные с изменениями культуры: его волнуют вопросы о свободе и бессознательном в виде

размышлений на темы единства/множественности нашего «я» и возможности влияния на «кармический путь личности». Им также активно муссируется проблема вечного «я», бессмертия, противостоящего смертности и «ничтожности», причем бессмертие видится в образах повседневности.

- Психотерапия показана как своеобразная сфера экзистенциального поиска, где ведется практическая работа по гармонизации человеческой души. Вопрос о свободе и бессознательном тесно связан с практикой психотерапии, но поскольку психотерапевт до конца не свободен от мировоззренческих предпосылок своей работы, он всегда прямо или косвенно опирается на атеистически-безрелигиозный, религиозный или эзотерический вариант прочтения парадигмальных тем.

- В работе, кроме парадигмальных тем экзистенциального поиска в XX в., затронуты и другие экзистенциальные сюжеты, характерные для философии, художественной литературы, эзотеризма и психотерапии.

Тезисы, выносимые на защиту:

1. Необходимость экзистенциального поиска в разных сферах гуманитарной культуры была обусловлена в XX в. радикальным переходом современного общества от традиционности к новационному типу развития. Этот переход сопровождался выдвиганием в центр духовной жизни философско-экзистенциальной темы «ничто» (Х. Плеснер, Ж.-П. Сартр), ассоциированной с идеей индивидуальной свободы, а также темы бессознательного, указывающей на наличие неконтролируемых сил как внутри человека, так и вне его (З. Фрейд, К.-Г. Юнг). Обе эти темы сыграли парадигмальную роль в поиске новых жизненных ориентиров и нашли разнообразное преломление в многочисленных экзистенциальных сюжетах, обсуждавшихся в философии, искусстве и других явлениях духовной жизни. Они возникли в первую очередь как результат светского прочтения экзистенциальных проблем.

2. Мощная секуляризация, охватившая западную культуру XX в., привела к лидированию в философско-экзистенциальном поиске, с одной

стороны, атеистических идей, в центре которых находится образ человека, «стоящего на ничто», – свободного, активного, безбожного индивида (экзистенциализм и марксизм), а с другой – идей богоискательских, т.е. внеконфессиональных представлений о безличном и безымянном «высшем», недоступном для понимания и рационального сознания, а потому таинственном и тревожном (М. Хайдеггер, К. Ясперс).

3. Интенсивная социокультурная динамика XX в. отодвинула на второй план, но не отменила для «европейского человечества» христианского решения экзистенциальных проблем. Христианская философия в лице православных, католических и протестантских авторов, откликаясь на вызовы времени, разрабатывала в новых условиях тему единства человека с Творцом, проблемы свободы, ответственности, любви, отстаивала христианские идеи перед лицом радикальной атеизации. Вектор ее поисков не изменился, хотя в орбиту ее экзистенциальных интересов активно влилась мирская тематика. Темы «ничто-свободы» и бессознательного стали моментами полемики христианства с новыми мировоззренческими трендами.

4. Экзистенциальная тематика в художественной литературе XX в. наилучшим образом выразила себя в мифо-романтической, сказочной и фантастической прозе, характерной для эпохи модерна-постмодерна и позволяющей осуществить максимально свободное экспериментирование с темой человеческого существования. В центре внимания «культовых» писателей недавнего прошлого (М. Булгаков, Г. Гессе, Г.-Г. Маркес, Дж. Роулинг) оказались такие темы, как единство и множественность личности, судьба и свобода, жизненный путь человека, т.е. здесь в художественной форме вновь обсуждались вопросы, связанные с антитезой возможности выбора и отсутствия контроля, характерные для философии.

5. Под влиянием общекультурных изменений эзотерическая мысль, прежде сугубо традиционная и закрытая от непосвященных, во-первых, вошла в массовую культуру, а во-вторых, в духе времени стала применять для доказательства своих онтологических и экзистенциальных положений

технические устройства. Одной из ее ведущих экзистенциальных тем стала, как и в художественной литературе, тема единства/множественности вечного «я» (С. Гроф, Р. Монро, К. Уилбер), а другой – тема доказательства человеческого бессмертия (С. Браун, В. Заммит, В. Запорожец), которая, в отличие от христианства, получила выраженный акцент на конкретном описании самочувствия вечного существа и подробности жизни загробного мира и посмертной коммуникации.

б. Массовая психотерапия, представленная разными мировоззренческими моделями, сама по себе явилась в XX в. новым культурным феноменом. Она стала рассматривать экзистенциальные проблемы в практическом аспекте – с задачей гармонизации внутреннего мира человека. В чисто светском своем варианте она практически актуализирует отмеченные нами парадигмальные сюжеты – целостность свободного «я» (И. Ялом) и работу с бессознательным (Юнг и постъюнгианство); в христианском – выдвигает на первый план тему молитвы как способа утешения (Ф.Е. Василюк) и духовного роста; в эзотерическом – ставит во главу угла владение страстями (В. Зеланд, А. Свияш, Л. Хей); в мировоззренчески нейтральном – ищет пути налаживания контакта между чувствами, телом и разумом, а также проявляет большое внимание к актам коммуникации (Ю. Джендлин, А. Лоуэн, Ф. Перлз, И.А. Погодин).

Теоретическая и практическая значимость работы.

Диссертационное исследование, являясь философским, носит прежде всего теоретический характер, и его практика – практика сознания и культуры.

Анализ, проведенный в работе, формирует для современных гуманитариев понимание того, какие экзистенциально-философские сюжеты явились определяющими для мировоззренческой рефлексии XX в., как они трансформировались в разных областях гуманитарной культуры, какие противоположные мнения порождали и какими вопросами сопровождались. Это понимание необходимо, так как мы сегодня продолжаем все

экзистенциальные тренды, сложившиеся в прошлом столетии. Наш экзистенциальный поиск – прямое продолжение недавних поисков.

Материалы диссертации могут быть использованы для основных курсов и спецкурсов при подготовке студентов по целому ряду гуманитарных направлений: философии, культурологии, литературоведению, теологии, психологии, социологии, педагогике. Они также могут использоваться при психотерапевтических беседах, обращенных к темам свободы и смысла.

Апробация результатов. Основные идеи диссертации представлены в четырех научных публикациях, из них три – в журналах, входящих в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК; одна статья опубликована в журнале, входящем в международную наукометрическую базу данных Scopus.

Структура и объем диссертационной работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих в себя по три параграфа, заключения и списка литературы, содержащего 163 наименования. Текстовый объем диссертации – 164 страницы.

ГЛАВА 1. СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА XX ВЕКА И ФИЛОСОФСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПОИСК

1.1. Трансформация традиционности в культуре XX века: актуализация экзистенциального поиска

Проблема, которая является главной для нашего исследования, – это проблема экзистенциального поиска. Откуда берется потребность в нем? Характерен ли он для любой эпохи и любого периода истории? Почему в иных случаях вопрос о ведущих жизненных ориентирах и ценностях человека остается как бы в тени, а в иных он становится в полный рост и начинает тревожить большие массы людей, которые в другое время были бы вовсе не склонны к философствованию? Как решают люди возникающие у них экзистенциальные проблемы и как они решали эти проблемы в недавнем прошлом – в XX в., влияние которого мы продолжаем чувствовать буквально во всем? Образно говоря, XX век дышит нам в спину, и современные вопросы и ответы во многом вытекают из предыдущих вопросов и решений.

Для того чтобы начать наше исследование, необходимо прояснить ряд основных понятий, которые мы будем использовать в дальнейшей работе. Прежде всего, это центральное понятие экзистенциального поиска, формы и содержание которого мы намерены рассмотреть в ходе анализа.

Термин *«экзистенциальный»* с первых десятилетий прошлого столетия характеризует существование человека – его текущую повседневную жизнь со всеми ее противоречиями и испытаниями, причем взятую как с точки зрения его, человека, поведения, так и с точки зрения его переживаний. «Переживание, – отмечает исследователь Н.А. Касавина, – является отправной точкой экзистенции и экзистенциального опыта, из которого исходят различные течения философии существования»¹. В каком-

¹ Касавина Н.А. Экзистенциальный опыт в философии и социально-гуманитарных науках. М.: ИФРАН, 2015. 189 с. С. 15.

то смысле термин «экзистенциальный» может быть заменен словом «душевный». К. Ясперс пишет на первых страницах второго тома своей «Философии»: «То, что в мифическом способе выражения называется душой и Богом, а на философском языке – экзистенцией и трансценденцией, – не есть мир»². Экзистенциальные проблемы в этом смысле – это проблемы человеческой души, и далее мы будем время от времени пользоваться общепонятным словом «душа», несущим в себе не только собственно религиозные, но и общекультурные коннотации. И хотя Ясперс подчеркивает внемирный и надмирный характер души, мы будем говорить о душе, погруженной именно в мир, причем мир изменчивый, сложный, динамичный. Экзистенциальные проблемы для нас – это проблемы переживания жизни, желаний, страстей, стремлений, однако с учетом того, что переживающая душа – это не просто психобиологическая функция тела и социума. Душа в нашем понимании (и здесь мы следуем христианству и любому в лучшем смысле слова идеализму) – это ядро человеческой личности, сложное образование, несущее в себе глубокую связь с высшим трансцендентным началом. Она противоречива; в ней есть и эмпирическое, и надэмпирическое, потому все экзистенциальные проблемы такие сложные: в них совмещаются, порой взаимно накладываясь или вступая в конфликт, высокие порывы и низменные страсти, «ангельское» и «демоническое», благородное и подлое или пошлое.

Кроме того, экзистенциальные вопросы – это вопросы не просто эмоций, но социокультурного переживания в связи с наличными у человека ценностями и ориентирами. Э. Фромм писал: «Поскольку потребность в системе ориентации и поклонения есть неотъемлемая часть человеческого существования, становится понятной и глубина этой потребности. В самом деле, нет иного, более сильного, источника человеческой энергии. Человек не свободен в выборе, иметь или не иметь ему “идеалы”, но он свободен в выборе между разными идеалами: поклоняться ли разрушительным силам

² Ясперс К. Философия: в 3 кн. Кн. 2. Экзистенциальное просветление М.: Канон+, 2012. 448 с. С. 3.

или разуму и любви»³. Это означает, что совокупность проблем существования всегда социокультурно и исторически обусловлена, хотя в ней есть и сугубо бытийные моменты, связанные с противоречиями человеческой природы: наличием самосознания и разума, способности к свободному волеизъявлению, ориентацией на цели и смыслы, способностью воображения, – которые противостоят телесному и смертному в человеке.

Разговор об экзистенциальных проблемах принял и в обыденном, и в философском сознании форму обсуждения в экзистенциалах – многозначных, метафорических понятиях, выражающих неотъемлемые атрибуты человеческого существования: «я», «свобода», «желание», «смысл жизни», «судьба», «смерть», «любовь» и др.⁴

Следующее наше важное понятие – *динамика культуры*. Проблеме изменчивости и развития культуры, т.е. ее динамики, было посвящено в XX в. много выдающихся исследований. Труды О. Шпенглера, Дж. Тойнби, Н.Я. Данилевского, а также Д. Белла, Э. Тоффлера, С. Хантингтона посвящены социокультурной динамике современного мира. Для нас особенно важны здесь работы П.А. Сорокина и Ю.М. Лотмана, где подчеркивается сложный характер линейных моментов развития, при которых происходит некий скачок от старого к новому, явно выражающий динамику процесса. П.А. Сорокин пишет: «...любой социокультурный процесс в каждый момент является новым и в то же самое время старым. Эти два противоположных утверждения – система является вечно новой и вечно старой, вечно изменяющейся и вечно – той же самой – взаимно дополняют друг друга»⁵. В свою очередь, Ю.М. Лотман отмечает: «Культура как сложное целое составляется из пластов разной скорости развития, так что любой ее синхронный срез обнаруживает одновременное присутствие различных ее стадий. Взрывы в одних пластах могут сочетаться с

³ Фромм Э. Человек для самого себя // Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993. 415 с. С. 53.

⁴ См. об этом: Золотухина-Аболина Е.В. Бытие человека: ключевые экзистенциалы. М.; Берлин: Директ-медиа, 2017. 221 с.

⁵ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006. 1176 с. С. 846.

постепенным развитием в других. Это, однако, не исключает взаимодействия этих пластов»⁶.

Оба высказывания, которые известные авторы обосновывают и доказывают, свидетельствуют о том, что динамика культурного развития – не просто постепенность и не просто скачки в духе соответственно гегелевской диалектики или марксовой революционности, но многоплановый процесс, длящийся достаточно долго и совмещающий в себе старое и новое, включающий моменты постепенной трансформации и охватывающий жизнь людей в течение как одного, так и ряда поколений. Качественно новые в экономическом, политическом и культурном отношении периоды всегда являются «новыми-прежними», они не просто несут «родимые пятна прошлого», но содержат это прошлое как свой неотъемлемый элемент, который, в сущности, может никогда не уходить до конца, как стиральная машина не отменяет целиком ручной стирки, а новейший пылесос не делает бессмысленным веник. В области духовной дело обстоит так же, как в материально-производственной: идеи прежних эпох и поколений живут в настоящем, хотя могут не считаться на данный момент «основным трендом»; однако никто не знает, какие плоды они дадут в сегодняшних обстоятельствах и не выдвинутся ли они завтра на первый план при изменении социокультурных реалий. «Признавая правомерность противопоставления традиции инновациям и современности, – пишет В.И. Толстых, – следует проявлять большую осторожность в истолковании данной антитезы. Это возможно, если проблему наследия, или традиции, рассматривать в контексте более общего понятия развития. При таком подходе любая традиция становится равноправным участником процесса развития, диалога “нового” со “старым”. Обеспечивая момент не только преемственности, но и жизненной полноты, богатства самого процесса изменения и обновления действительности»⁷.

⁶ Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М.: Гнозис: Прогресс, 1992. 272 с. С. 25–26.

⁷ Толстых В.И. Традиция // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2001. Т. 4. 606 с. С. 87.

Именно поэтому мы говорим в нашей работе об экзистенциальном *поиске*, а не об экзистенциальном кризисе. Тема кризиса культуры и ценностей обсуждается в философской и культурологической литературе с самого начала XX в.: О. Шпенглер и М. Хайдеггер, Х. Ортега-и-Гассет и Н. Бердяев писали о кризисном состоянии современного человечества; можно также назвать много других имен. При запросе в поисковой строке «Яндекса» по словам «культурный кризис современной цивилизации» приходит 4 млн результатов. Только с конца 1990-х гг. в России о культурном кризисе писали Б.В. Аксюмов, Л.С. Батанина, О.А. Богданова, Л.Г. Зимовец, А.П. Иванчук, Л.С. Капитонова, Т.И. Леонтьева, С.В. Хоружая, О.М. Штомпель и др. Тема кризиса – культурного, ценностного, экзистенциального – широко востребована, однако мы хотим подчеркнуть, что то, что в историко-культурном измерении выступает как внешний разрыв, как ситуация, когда «порвалась связь времен» (например, уже упомянутый нами скачок от одного качества культуры к другому), для индивидуума, взятого в его экзистенциальном измерении, выступает *просто как его жизнь*, которая длится и течет. И в этой жизни люди, переживающие ситуацию изменений, не «проваливаются между эпохами» в ценностном и эмоциональном отношении, они ищут тот вид ориентиров, который способен дать им смысл и пафос собственной жизни. Никто не оценивает свое существование от детства до старости как «время кризиса», но это, несомненно, время поиска, к которому люди прибегают тогда, когда в этом у них возникает острая необходимость. Если у человека есть смысл жизни, если он доволен и бодр, если его не слишком тревожит тема смерти или тема призвания, он, скорее всего, не станет заниматься размышлениями на экзистенциальные темы. Но если он испытал разочарование или страх смерти, пережил потерю близких или потерю любимого дела, то он, естественно, обращается к наличному богатству культуры, чтобы найти в нем ответы на свои вопросы. Он всегда ищет не один, но *вместе с наличной традицией*, апеллируя и к тому, как отвечали на подобные вопросы отцы и

деды, и к тому, какой ответ может предложить сегодняшний день в лице значимых культурных фигур – героев, проповедников, философов, психотерапевтов, представителей искусства.

Экзистенциальный поиск – это выдвижение ценностных и целевых версий жизни, основанных на конкретной онтологической картине мира, это предположение и обсуждение места и роли человека в универсуме, формирование смысла ведущих экзистенциалов. Он возникает в случаях отсутствия однозначного ответа на поставленные жизнью вопросы, когда нельзя воспользоваться общепризнанными методами разрешения душевных проблем.

Этот поиск включает в себя очные и заочные споры и дискуссии, взаимную критику, «элитные» и «массовые», традиционные и новационные варианты решения вопроса. Он ведется в разных пластах и сферах общественной жизни и формируется под влиянием множества факторов, к рассмотрению которых мы перейдем ниже. В ситуации поиска динамика превалирует над статикой, активный экзистенциальный поиск идет, как правило, в переходные динамичные эпохи, при большой скорости социокультурных процессов. Именно так это выглядит в XX и XXI вв.

Это не значит, конечно, что в периоды культурной стабильности поиска совсем нет, но если в обществе однозначно господствует конкретная вера, идеология, внятный набор ориентиров, то экзистенциальный поиск приобретает по большей части индивидуальный характер, связанный исключительно с конкретной личной судьбой. Тогда человек просто применяет к собственной истории устоявшиеся представления, интерпретирует свою жизнь в заданных идейных рамках. В этом случае у него тоже могут быть противоречия, но он все же не озабочен поиском глубинных мировоззренческих оснований своего существования. Они ему уже даны. Он лишь смотрит, насколько он вписан в канон экзистенциально-этических требований своей культуры и своей эпохи. Однако наше время – это как раз время великой дестабилизации традиционных взглядов,

разноречивости мнений, попыток опровержения старинных устоявшихся истин. Постмодернизм второй половины XX в. как ничто иное ярко демонстрирует, сколь сложны порой пути экзистенциального поиска и в какие тупики они могут заводить.

Та культура, которая сформировалась в XX в., особенно во второй его половине, с полным правом может называться инновационной. Этот термин стал широко применим, и один из авторов, исследующих разные аспекты современной культуры, пишет следующее: «В реальности противоположностью традиционной культуре служит не авторская и тем более не профессиональная, а инновационная культура. Традиционная и инновационная культура – это типология единой культуры того или иного этноса, общества и т.д., осуществленная по отношению к старому и новому. В культуре развитие, как известно, происходит посредством смены старого новым. Традиционная культура – это культура, закреплённая в жизненном опыте многих поколений, которая передается из поколения в поколение и способствует сохранению и развитию человечества, различных обществ и общностей. Инновационная культура отражает новое в идеалах и ценностях, способах деятельности и достижениях, в производстве, распределении, обмене и потреблении благ»⁸.

В некотором смысле нам ближе термин «новационная культура», поскольку инновации – это экономическое, рыночное применение разнообразных социальных и культурных новшеств, однако в дальнейшем мы будем применять эти термины как синонимы.

Какие же факторы спровоцировали в XX в. активизацию экзистенциального поиска, охватившего к сегодняшнему дню не только философию, литературу, искусство или отдельные гуманитарные науки и практики, но и средства массовой информации, телевидение и интернет?

⁸ Акулич М.М. Традиционная и инновационная культура в полиэтническом обществе // Вестник РУДН. Сер. Социология. 2010. № 3. С. 35.

Прежде всего, это активное развитие в XX в. индустриального общества и его переход к постиндустриальному, где ведущую роль начинает играть не само по себе массовое производство, сопровождаемое массовой культурой, а производство, где ведущим трендом является информационная составляющая, которая начинает довлеть над всеми остальными формами связей и отношений (в этом процессе получили свою реализацию идеи Э. Тоффлера, Д. Белла, Р. Арона и других авторов, предсказавших и сопровождающих своим анализом «эру информации»). Но и «массовизация» производства и культуры, мощный рост технических возможностей человечества, бурные успехи науки, обнаружившие себя в первой половине прошлого столетия, уже были огромным сдвигом в образе жизни населения промышленных стран, сломавшим традиционный уклад по всему миру. Смена обстоятельств и условий была не единовременной, она сделалась фоном, на котором протекали личные судьбы: люди XX и XXI вв. – это люди, живущие «в потоке перемен», они плывут и ищут свой смысл вместе с этими переменами, а значит, должны быть гибкими и в то же время сохранять некое стабильное мировоззренческое и личностное ядро.

Коротко перечислим факторы трансформации, которые стали условием и предпосылкой жизни многих людей, однако при этом не только отдаляли, прежде всего представителей «европейского человечества» (Э. Гуссерль), от уклада традиционности, но и, будучи динамичными, ставили перед гражданами новые и новые вопросы:

- Индустриальное и постиндустриальное развитие, вызвавшее к жизни радикальную перестройку производства, характера занятости; уход одних профессий и возникновение других; распространение компьютерной техники и – во второй половине прошлого века – информационных технологий.

- Возникновение «массового общества» и «массовой культуры», формирование «массового человека», о котором были написаны труды уже в 20-х гг. прошлого столетия. Появление на Западе общества потребления, каковое к концу XX в. стало трансформироваться и разваливаться в силу

вымывания среднего класса, на который была сделана ставка в XX в. В начале XXI столетия – новое разделение на «элиты» и «массы», но уже не те сытые, самодовольные массы, о которых писал Х. Ортега-и-Гассет, а массы с невысоким уровнем жизни, которым противостоит сверхбогатая элита.

- Социалистическая революция в России, создание Советского Союза и мировой социалистической системы с ее идеей экспорта мировой революции. Эти политические факторы стали мощным катализатором левого движения во всем мире и одновременно поставили мировую, прежде всего европейскую и американскую буржуазию перед необходимостью «делиться» прибылями с населением, что и позволило существовать некоторое время обществу потребления. Последующий развал Советского Союза и мировой социалистической системы и возвращение России на рыночный путь дали возможность актуализировать в культуре целый ряд установок и идей, вытесненных марксистской идеологией.

- Две мировые войны и множество локальных конфликтов, возникновение и падение тоталитарных государств, складывание к началу XXI в. однополярного мира, национально-освободительное движение, создавшее уже в середине прошлого столетия множество новых государств, в которых менялись режимы, власти и названия.

- Бурное развитие науки и прикладных разработок, постоянно внедряемых в производство и быт, освоение ближнего космоса, развитие генетики и вмешательство в человеческий геном, прогресс фармацевтики, хирургии, протезирования, внедрение в умы проектов трансгуманизма с представлением о постепенной замене человеческого тела искусственной телесностью или переписывании информации мозга на другие носители. Бурный рост робототехники и предположение о «личностном» статусе роботов.

- Массовая урбанизация, сокращение сельского населения – всегдашнего носителя традиционной культуры, анонимизация отношений между людьми в больших городах, разрушение традиционной многодетной и

многопоколенной семьи, возникновение нуклеарной семьи (двое родителей – один ребенок). В начале нынешнего столетия – мода на бездетность, появление множества одиноких, бессемейных людей. Перенаселение в одних странах и сокращение населения – в других.

- Революция на производстве – широкий выход на работу женщин, без которых современная рыночная постиндустриальная экономика работать не может. Соответственно – изменение образа жизни женщин, их места и роли в семье, широкая женская образованность, трансформации в стиле одежды и времяпрепровождения. Вовлеченность женщин в прежде «мужские» профессии. Изменение гендерных ролей в семье. «Кухонная революция» в связи с появлением бытовой техники и полуфабрикатов.

- «Сексуальная революция» – утверждение новой половой морали и движение феминизма. Этой теме, как и другим «революциям» XX в., посвящено много работ, среди которых исследования по феминизму занимают почетное место⁹.

- Секуляризация – отход массы населения от церкви и религии. Модернизационные процессы в западном христианстве – католичестве и протестантизме, гонения на православную церковь в России при советской власти, активизация западных мистико-эзотерических учений и заимствований с Востока, реанимация язычества и появление новых религиозных движений, вхождение в массовую культуру экстрасенсорики.

- Изменение характера коммуникации между людьми в силу радио- и телевизионной трансляции, возникновения к концу XX в. интернета, смартфонов и других гаджетов, способных осуществлять общение на расстоянии, возникновение компьютерных и сетевых «наркоманов», проводящих львиную долю времени в виртуальном пространстве. К изменениям в сфере коммуникации относится также обеспеченная техникой возможность за короткое время преодолевать большие расстояния на

⁹ См. об этом: Введение в гендерные исследования. Ч. 1: учеб. пособие / под ред. И.А. Жеребкиной. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетей, 2001. 708 с.

скоростных авиалайнерах. В связи со всем этим – резкое ускорение ритма жизни, а также, с одной стороны, расширение возможностей личного общения на расстоянии, с другой же – подверженность манипуляциям со стороны электронных СМИ – рекламы, моды, пиара. Всего того, что Ж. Бодрийяр называл областью гиперреальности.

- Наконец, процессы глобализации, которые благодаря современным технологиям охватили весь мир информационной и организационной сетью, сетью коммерческих отношений. Мир стал прозрачен и пронцаем, хотя культуры и народы далеко не единокдушны и не всегда понимают друг друга, ибо идут и процессы глокализации – дифференциации и обособления, сохранения культурной и национальной идентичности. Этой теме посвящено много изданий, в том числе и периодических¹⁰.

Мы дали здесь этот небольшой обзор для того, чтобы показать объем и степень социокультурной динамики, провоцировавшей ранее и продолжающей провоцировать сейчас ситуацию экзистенциального поиска. При этом нужно отметить два момента:

1. За протекшие с начала XX в. 120 лет по земле прошел ряд поколений, которые в разной степени соотносились с происходящими переменами. Одни застали начало процесса изменений, хотя уже в XIX в. предчувствие фундаментальных поворотов в полной мере тревожило и мыслителей, и думающих людей, предупреждавших об идущих трансформациях и пытавшихся прогнозировать их ход. Другие застали процесс на уровне середины прошлого века, третьи встретились лицом к лицу с веяниями постмодернизма в фазе его становления и упрочения. Третьи живут сейчас – причем это люди разных возрастов, от тех, которые «знали прошлое» не понаслышке, до тех, кто уже родился и вырос в условиях современной жизни и ее стремительных социокультурных кульбитов. Все эти поколения, когда бы они ни начали и когда бы ни завершили свою жизнь,

¹⁰ Например, журнал «Век глобализации. Исследование современных глобальных процессов», издаваемый Российским философским обществом.

уже оказались в ситуации экзистенциального поиска, потому что жизнь предъявила им бурные перемены и широкий спектр мировоззренческих предложений, возникавших по ходу обнаружения перемен и противоречий.

2. Как бы ни были сильны и принудительны перемены, динамика всегда предполагает, а не исключает статику, всегда остается момент устойчивости, традиционности, повтора. Изменение норм предполагает наличие норм, от которых отстраиваются последующие изменения, и, как мы уже отметили, новое глубоко связано со старым, которое, вполне возможно, вовсе не является устаревшим, а выступает универсальным и потому чрезвычайно устойчивым. В идейном отношении в каждой эпохе есть все, потому сегодня мы можем вести диалог и с Платоном, и с Августином Блаженным. XX век в этом отношении не исключение, и, как мы покажем дальше, в процессе экзистенциального поиска он предлагал своим современникам в том числе древние и мудрые христианские идеи, каковые не теряют своей значимости и сегодня, а возможно, завтра будут востребованы еще больше, так как прямо соприкасаются с вечными, надвременными истинами.

Обратимся теперь к тем темам, которые выступили в роли «провокатора» экзистенциального поиска в европейских интеллектуальных кругах практически с первых десятилетий прошлого столетия и дали спектр интерпретаций и версий в разных областях духовной жизни.

На наш взгляд, постепенная трансформация традиционной культуры, начавшаяся еще в Новое время, к середине XIX в. привели западное, да и российское общество к свободомыслию, скептицизму, материалистическим и позитивистским идеям, чреватым нигилизмом. Институт религии и церкви еще занимал главенствующее место в обеспечении европейского и российского массового сознания мировоззренческими ориентирами, основанными на положениях христианства, но интеллектуальные круги, деятельность которых служит источником и катализатором дальнейших изменений в массах, уже были проникнуты интенцией отказа от темы

трансцендентного. Размах производства, научных открытий, общая прагматизация жизни в условиях господства рынка ставили философов второй половины позапрошлого века и авторов начала века прошлого перед вопросом: в чем суть человеческого? Лучшие умы прошлого задумывались над тем, так ли человек духовен и разумен, как он думает о себе. Вправду ли он – создание Творца и его подобие? На кого и на что человек может надеяться? Есть ли успокоение его душе и насколько велика его свобода менять собственную жизнь? Наконец, что такое человеческое в человеке?

Об этом размышлял и Ф.М. Достоевский. Его идеи оказали немалое влияние на формирование философии Ф. Ницше, который, однако, отбросил христианскую составляющую мировоззрения русского писателя, подвергнув вместе с тем традиционное христианство отрицанию и создав бунтовскую и яростную «философию воли». Заметим, что не только внешние социокультурные условия формировали экзистенциальный поиск XX в., но и та «филиация идей», которая всегда несет в себе солидную долю самостоятельности, и это мысль как П. Сорокина, так и многих других авторов, занимающихся динамикой культуры. У выявления экзистенциальной тематики XX в. были не только прямые экономические или политические детерминанты, но и компендиум сомнений, которые накапливались в философском знании со времен Б. Спинозы и И. Канта. Эти сомнения вылились к началу прошлого столетия в острые постановки вопроса относительно сути человеческого, потому что решать экзистенциальные вопросы о достоинстве, надежде или справедливости можно, только понимая, кто ты такой, кто такой «человек вообще».

Итак, первая тема, задающая парадигму экзистенциального видения современности¹¹, – это тема *ничто*. Эта тема всегда присутствовала в философии, но, скорее, как тема онтологического устройства мира. В Античности она рассматривалась в плане безраздельного доминирования

¹¹ Изложенные в этом параграфе идеи относительно двух тем в экзистенциальном поиске современности были опубликованы в совместной статье с Е.В. Золотухиной-Аболиной. См.: Золотухина-Аболина Е.В., Лысков А.А. О двух экзистенциально-нравственных трендах в философии XX века // Этическая мысль. 2021. Том 21. № 1. С. 50–58.

бытия, в средневековом христианстве – как тема момента творения, источника изменчивости эмпирического мира, который так или иначе творится вечным и всемогущим Творцом, обладающим полнотой бытия. В гегелевской концепции ничто – тоже момент становления. Экзистенциально-антропологическое прочтение *ничто* – специфика современности.

Тема *ничто* как сущностная характеристика человека ярко представлена у Х. Плеснера – автора безрелигиозного, не причисляющего себя ни к какой вере. В работе 1928 г. «Ступени органического и человек», говоря об «эксцентрической» позиции человека в мире, он пишет: «Позиционально имеется нечто тройное: живое есть тело, в теле (как внутренняя жизнь или душа) и вне тела как точка зрения, с которой оно есть и то, и другое. Индивид, который позиционально характеризуется такого рода тройственностью, называется личностью (Person). Он является субъектом своего переживания, своих восприятий и своих действий, своей инициативы. Он знает и он хочет. Его существование поистине *поставлено на ничто* (выделено нами. – А.Л.)»¹². Человек для Плеснера – это опосредование, он отделен от своего тела и от своего эмоционального центра. Ему нужно постоянно создавать и пересоздавать себя, его отношение к реальности «косвенно-прямое», поэтому ему свойственны сомнения и способность представлять себя на чужом месте, играть чужие роли. «Сомнение в истинности собственного бытия не устраняется свидетельством внутренней очевидности, – пишет Плеснер, – последнее не поможет преодолеть зачаточного раздвоения, которое пронизывает самобытие (Selbstsein) человека, ибо оно эксцентрично, так что никто не знает о себе самом, он ли еще это, кто плачет и смеется, думает и принимает решения, или это уже отколовшаяся от него самость, Другой-в-нем, его отражение и, возможно, его полная противоположность»¹³. Так у Х. Плеснера появляется тема «других», ведь человек, как рефлексивность и открытость,

¹² Плеснер Х.Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004. 368 с. С. 126.

¹³ Там же. С. 129.

захваченность воспоминанием и мечтой, как *ничто*, нуждается в других людях: Ты, Он, Мы – составляют у Плеснера Дух. Не высшее по отношению к человеку начало, но коллективность становится здесь условием собственно человеческого. То есть не «Бог и люди», а только другие люди, которые становятся на место Бога, которые составляют Дух, создают возможность для нашего личностного существования. И такое – эксцентрическое – положение, как считает Плеснер, заставляет человека отказаться от образа трансцендентного как сущностной опоры: «Эксцентричность его жизненной формы, его стояние в нигде, его утопическое местоположение, – пишет он, – вынуждает его усомниться в божественном существовании, в основании этого мира, а тем самым – в единстве мира... Правда, человеческому местоположению противостоит абсолют, мировая основа образует единственный противовес эксцентричности. Но именно поэтому и ее истина, экзистенциальный парадокс, требует вычленения из этого отношения полного равновесия с тем же внутренним правом и, таким образом, отрицания абсолюта, распада мира»¹⁴.

Тема человека как открытого, изменчивого, непостоянного *ничто*, безопорного, лишённого корней, традиций, упований на высшие силы, ярко звучит в философии Ж.-П. Сартра. Мы называем эту тему парадигмальной, поскольку она задает способ мировосприятия как в рамках современного философствования, так и в рамках вообще интеллектуальной и художественной жизни. Это фундаментальная экзистенциальная предпосылка, негативное решение вопроса об основах человеческой жизни, которое влечет за собой конкретное решение многих других экзистенциальных задач, стимулирует экзистенциальный поиск в направлении бесконечно широкого веера возможностей. Например, обсуждаемая сегодня с размахом тема трансгуманизма тоже опирается на представление о «бессущности» человека, его несотворенности и праве пересотворять себя в любом направлении. Если мы – ничто, то нет сил,

¹⁴ Плеснер Х.Х. Ступени органического и человек... С. 149.

которые помешали бы нам творить с самими собой что угодно! Если нет того, кто создал нас людьми, значит, мы имеем полное право трансформировать человека в робота, киборга и любого иного монстра. «Беспредельность возможностей» легко перетекает в «беспредел» и «все дозволено», тем более что динамика научного и технического развития позволяет экспериментировать без ограничений.

Для Сартра человек – это безграничность интерпретаций и безграничность решений, он – полная свобода, ему не на кого опереться, кроме самого себя. «В каждом конкретном случае, – пишет Сартр, – свобода не может иметь другой цели, кроме самой себя, и если человек однажды признал, что, пребывая в заброшенности, сам устанавливает ценности, он может желать теперь только одного – свободы как основания всех ценностей»¹⁵. Так тема *ничто* естественным образом влечет за собой не просто экзистенциал свободы, но понимание свободы как произвола, как ничем не укрощенной и не введенной ни в какие берега вольности поступков, чувств и мыслей. Ведущая для начала и середины XX в. тенденция философского экзистенциального поиска утверждает человека как *пустотность*, *вариативность* и *гибкость*, которые доминируют над устойчивостью, содержательностью и обоснованностью. И хотя авторы, которые пишут в этой парадигме, признают трагичность и драматичность такого понимания человека, они считают эту трагичность нормальной. Драма человеческой жизни состоит для них не в нарушении запретов или заповедей, не в греховности и несоответствии высшим духовным образцам и моральным поучениям, идущим от первоначала, но в абсолютной произвольности любого поведения – без всяких внешних критериев. Фактически человек-ничто сам для себя становится Богом, сам без подсказок определяет пути своей жизни и в этом смысле «отвечает за все». Он дезориентирован, но вынужден изобретать правила своего существования, не имея для этого никаких инструкций и подсказок. Это «стояние на ничто» или

¹⁵ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 340.

«существование как ничто» – ежесекундный риск погибнуть, погубить других, сломать собственный жизненный путь, но другого варианта у человека, с этой точки зрения, нет. Он должен просто принимать на себя последствия, терпеть, не жаловаться (потому что некому) – быть современным аналогом античного стойка. Правда, это не всем по силам, но тех, кому это не по силам, ригорист Сартр презирает. Мы еще вернемся к этому сюжету при рассмотрении атеистического экзистенциального поиска.

Итак, ищут – это когда отказываются от прежних ориентиров. Тысячелетний ориентир на трансцендентное, на Первоначало, на Христа был элиминирован в XX в. целой группой мыслителей, которые были поняты эпохой как новейший современный тренд, в рамках которого и следует определяться с реальными ценностями, а также оценивать собственные силы и перспективы. Этот тренд, как мы покажем, был не единственным, но он оказал и сегодня оказывает мощное влияние на регулятивы человеческого сознания и поведения, на мировоззрение и миропереживание. Господство подобных тенденций известный философ-традиционалист Рене Генон считал проявлением «царства количества», конца «мирового цикла». Описывая современный мир, все более погруженный в материальное и оторванный от Первоначала, Генон замечает: «Все, что мы описали в ходе этого исследования, составляет в сумме то, что вообще можно назвать “знамением времени” согласно евангельскому выражению, то есть знамениями, предшествующими “концу мира”...»¹⁶.

Однако экзистенциальная идея о «ничтожности» человека, его свободе и отсутствии для него запретов не была единственной парадигмальной идеей XX в. Другой важной и даже основополагающей темой, во многом определившей смысложизненные искания того времени, стала тема *бессознательного*. Эта тема берет свое начало в глубинной психологии, возникшей в начале XX в. в трудах родоначальника психоанализа Зигмунда Фрейда, и, по сути, интенсифицирует уже существующую экзистенциальную

¹⁶ Генон Р. Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 1994. 304 с. С. 284.

установку, названную П. Рикером «философией подозрения» и возведенном им к К. Марксу и Ф. Ницше. Фрейд говорит о том, что человек «не хозяин в собственном доме» – доме своего сознания и поведения. Им [человеком] руководят инстинкты, влечения, силы в любом случае темные и неясные, а их «рационализации» – это мнимые усилия сознания взять под контроль и обосновать то, что ему реально не подчинено. Конечно, сам З. Фрейд – вполне наследник рационализма, он хочет поставить «я» на место «оно», однако у него все равно получается, что человек, который не побывал на кушетке психоаналитика, – это игрушка собственных неконтролируемых спонтанных сил, которые господствуют и повелевают его поведением. Эта тема коррелирует с темой судьбы – рока, который тяготеет над человеком, находясь не вне его, но внутри его самого, действуя из глубин собственного «я». Не Бог, но инстинкт, больше похожий на беса, выглянувшего из преисподней, – вот что правит человеком, проявляясь через ночные видения, грезы и досадные ошибки. И если с инстинктом можно справиться, ставя на его место разум и таким образом достигая свободы, то образ Трансцендентного должен быть убран из обихода культуры: Фрейд считает религию «коллективным неврозом навязчивости». И здесь тема бессознательного тоже оборачивается темой одиночества и самостояния человека в мире, его принципиальной эмансипации от высших сил, потому что именно человек оказывается единственным высшим существом, которое вершит суд над собой и над миром. «Понимание исторической ценности известных религиозных учений, – пишет З. Фрейд, – повышает наше уважение к ним, однако не обесценивает нашу рекомендацию исключить религию при объяснении мотивировок предписаний культуры. Наоборот! Эти исторические пережитки помогли нам выработать концепцию религиозных догматов, как своего рода невротических реликтов, и теперь мы вправе сказать, что, по-видимому, настало время, как при

психоаналитическом лечении невротиков, заменить результаты насильственного вытеснения плодами разумной духовной работы»¹⁷.

Э. Фромм высоко оценивает борьбу З. Фрейда против веры за свободу и разум человека, П. Рикер, напротив, доказывает, что фрейдовская «экономическая теория» психики и сознания не может ничего нам сказать о том, является ли фундаментальное экзистенциальное утверждение о наличии трансцендентного иллюзией или же не является. Но, как бы там ни было, сюжет «человек в мире один, он способен как угодно изъяслять свою волю и проявлять разум без всяких высших сил» присущ и психоанализу с его акцентировкой «тайной власти влечений». Впоследствии, а собственно, еще при жизни и деятельности З. Фрейда, его временный соратник К.-Г. Юнг обратится к теме высшего первоначала, хотя и будет это делать в завуалированной форме, не желая подвергаться критике со стороны научного психологического сообщества. Юнг дает собственную трактовку Бога, но для нас сейчас значимо другое: экзистенциальная тематика XX в. впитывает в себя самую идею бессознательного как источника желаний и поведения, как непрозрачного механизма нашей жизни и судьбы, как силы и рока, под действием которого происходит разворачивание событий.

Обратим внимание на то, что эти две фундаментальные темы, или парадигмальные идеи, определившие экзистенциальный поиск, все же во многом идут в разрез друг с другом. Одна объявляет человека «господином всего», свободным в своих оценках и решениях, открытым всем ветрам; другая же – видит в человеке игрушку подспудных энергетических влияний, «человека рока», которому очень трудно, хотя и не невозможно бороться с судьбой, коренящейся в его подсознательных глубинах. Видимо, это противоречие, с одной стороны, спровоцировано внешними социокультурными факторами: огромным размахом человеческой деятельности и творчества, несопоставимым с прошлыми эпохами, и в то же время – стихийным и непредсказуемым характером исторических событий,

¹⁷ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 132.

войн, революций и кризисов, которые выглядят как разворачивание скрытой пружины, недоступной для непосредственного разума. С другой стороны, это атеизированные отзвуки философских проблем, которые и ранее присутствовали в антиномической форме: проблемы свободы и Провидения, разума и страстей, светлого и темного начал в человеке. В ведущем светском тренде экзистенциального философствования современности динамика культуры приводит к отказу от темы личного бессмертия и спасения, преобразует сюжет греха в сюжет зависимости от установок общества, но оставляет и акцентирует противостоящие друг другу полюса темы «независимость – зависимость». Если смотреть именно на Сартра и Фрейда как крайних выразителей противоречивой экзистенциальной проблематики модерна и постмодерна, то один выводит на первый план тему «бытийной бездомности» и полной свободы, хотя, конечно, не без оговорок, а другой – тоже не без отступлений и объяснений – показывает тайную власть над человеком отнюдь не высших сил.

Обе эти идеи – одиночество в мире и зависимость от глубин своего «я» – разумеется, не существуют в отрыве от других. Они просто являются предпосылкой всякого экзистенциального философствования в XX и XXI вв. Мимо них нельзя пройти, в полемике с ними, на их фоне, в соотнесенности с ними так или иначе находятся самые разные авторы, произведения, учения, методики и практики, направленные на экзистенциальную тематику. Они составляют идейный фон разговора на все иные темы, как бы подстилают собой любую дискуссию и любую тематическую развертку, касающуюся смысложизненных моментов.

Однако какие еще темы, предваряя дальнейшее рассмотрение, можем мы назвать, обращаясь к экзистенциальному поиску современности? Думается, это сквозные экзистенциально-антропологические темы любви, ненависти и одиночества; иллюзий и реальности; добра и зла; свободы воли и судьбы. Особо можно подчеркнуть тему Другого и коммуникации с ним, тему понимания, которые получают развертку именно в XX в., подкрепляясь

наработками двух других современных дисциплин – психологии и социологии, в том числе социологии феноменологической. Каждый автор идет в XX в., да и сегодня, по своему собственному пути, лишь отчасти примыкая к какому-либо более раннему направлению или пунктирно солидаризируясь с ним, поэтому наш дальнейший текст будет строиться через рассмотрение индивидуальных философских и философствующих фигур. Наша задача – показать поднятую ими экзистенциальную тематику, увидеть ее в свете культурной эпохи и отметить формы ее обсуждения и особенности стиля, которые привносит автор, прокламируя свои идеи.

1.2. Светские и богоискательские экзистенциальные решения в философии XX века

Философия играет одну из важнейших ролей в экзистенциальном поиске человечества. Это наиболее рефлексивная часть духовной культуры, поэтому именно философия отразила в своем содержании описанный нами мировоззренческий сдвиг и потребность в экзистенциальном поиске. Философы на теоретическом уровне сформировали направления рефлексивной переоценки смысложизненных вопросов и методы определения новых ориентиров.

Мы выделили две основные «парадигмальные идеи» экзистенциального поиска современности – тему смерти и бессознательного, отметив их взаимную противоречивость. При этом видно, что в своем содержании данные идеи сложились на пересечении философии и психологии.

В данном параграфе нас будет интересовать, как представляется экзистенциальная тематика философскими «новаторами», которые открыто отказывались от религиозной веры и конфессионального взгляда на мир, и создали тот тип мировоззрения, который иногда называют

«постхристианским» и для которого характерен широкий материалистический нигилизм.

Чтобы лучше понять, как велся экзистенциальный поиск в обширном поле философии XX в., условно разделим нерелигиозных философов на две группы: 1) светских авторов, отвергавших веру в Бога как таковую; 2) авторов, которые хотя и отказывались причислять себя к тому или иному религиозному направлению, тем не менее позиционировали себя как исследователей, связанных с темой трансцендентного. Вопрос о вере, безверии или некоем нахождении «в лоне идеализма», «поблизости от религии» принципиален для экзистенциальных решений хотя бы потому, что с ним связана перспектива существования вне эмпирического мира или отсутствие такой перспективы. Мы назовем *богоискательством* идеалистическую позицию, близкую к религиозной вере, но не совпадающую с официальным богословским подходом.

К атеистическому и откровенно антиклерикальному течению мы отнесем, прежде всего, таких крупных философов, как экзистенциалист Ж.-П. Сартр, представитель неофрейдизма Э. Фромм, а также многих идеологов современного марксизма. К направлению богоискательства можно причислить экзистенциальных философов М. Хайдеггера и К. Ясперса. Туда же отнесем К.-Г. Юнга и представителей юнгианства. Не претендуя на охват в одном параграфе всех авторов, так или иначе релевантных рассматриваемому предмету, мы сосредоточились на особенно значимых мыслителях, в чьих работах наиболее четко прослеживаются интересующие нас позиции: Сартре, Фромме и Юнге.

В своем анализе учений Ж.-П. Сартра и Э. Фромма мы опираемся прежде всего на оригинальные тексты философов, а также на работы комментаторов и исследователей их творчества¹⁸. В центре нашего внимания такие труды Ж.-П. Сартра, как «Бытие и ничто», «Экзистенциализм – это

¹⁸ Некоторые положения относительно экзистенциальной проблематике у Ж.-П. Сартра и Э. Фромма опубликованы в см.: *Лысиков А. А.* Экзистенциальная проблематика в работах Ж.-П. Сартра и Э. Фромма: безрелигиозное прочтение // Научная мысль Кавказа. 2020. № 1(101). С. 32–36.

гуманизм», «Слова» и «Идиот в семье». Среди работ Э. Фромма наше внимание обращено на произведения: «Человек для самого себя», «Бегство от свободы» и «Иметь или быть?». Мы считаем, что в указанных работах экзистенциальные проблемы, волновавшие авторов, выражены наиболее концентрированно.

Заметим, что духовная атмосфера культуры, в которой развивалось творчество атеистов Ж.-П. Сартра и Э. Фромма, способствовала тому, что многие идеи их, в общем-то, разных концепций глубоко проникли друг в друга. Оба мыслителя отталкивались от психоанализа З. Фрейда. У Сартра в «Бытии и времени» мы находим идею «экзистенциального психоанализа». Профессиональный психоаналитик Э. Фромм позиционировал свою теорию как психоанализ, построенный в синтезе с материалистическим гуманизмом К. Маркса. В работе «Из плена иллюзий», представляющей собой интеллектуальную автобиографию, Фромм сравнивает фрейдизм и марксизм как два главных идейных направления, определившие облик философии в XX в. и его собственные взгляды. На этой общей почве строились общие параметры экзистенциального поиска у обоих мыслителей: атеизм, тема смерти и свободы человека.

Судьба, идеи и общий пафос философии Сартра и Фромма очень различны. Однако, в экзистенциальном поиске их объединяет признание эмпирического наличного мира как единственно достоверного. В этом отношении они принадлежат к представителям атеистического лагеря. Общий экзистенциальный настрой такого мировоззрения хорошо описан братьями Стругацкими: «Человек верующий (в Бога, в Дьявола, в Перевоплощение) умирает лишь относительно. Смерть его *неокончательна* и потому не страшна. Однако последовательный материалист умирает абсолютно. Он знает, что “там” нет “ни тьмы, ни жаровен, ни чертей”. “Там” нет ничего. И никого “там” тоже нет»¹⁹. Иначе эта же мысль выражена А. Кожевом – мыслителем, имевшим влияние на философское становление

¹⁹ Миры братьев Стругацких. М.: АСТ; СПб.: Terra fantastica, 2001. 571 с. С. 568.

Сартра: «Мир дан теисту и атеисту “изнутри” как нечто безграничное. Атеисту он дан “снаружи” как нечто конечное в его противостоянии ничто. Теисту тоже мир как таковой дан как нечто конечное, и как конечный он дан ему и “снаружи”. Но данность “снаружи” для него нечто иное. Как данность “извне”: одновременно с конечностью мира ему дана бесконечность Бога, который есть Нечто, а не ничто. Но как Нечто бесконечное, “иное” Нечто, радикально отличное от конечного нечто мира. Это противостояние Бога и мира как бесконечного и конечного непосредственно дано теисту... и критика атеиста может ему в крайнем случае только показать парадоксальность этой данности. Отрицание же атеистом самого факта этой данности в глазах теиста не что иное, как слепота, неполнота интуиции атеиста»²⁰.

Атеизм для Сартра – это последовательная философская точка зрения. В понимании идеи Бога и религиозной веры он движется в русле материализма Л. Фейербаха и психоанализа З. Фрейда, придерживаясь мысли о том, что человек сам создает религиозные образы и поклоняется им. При этом нужно подчеркнуть, что для французского философа свойственно разделение собственно идеи Бога как объекта религиозной веры и сакрального как социальной функции (средство социального сплочения, производства и воспроизводства коллективных представлений). Это деление, характерное для французской общественной науки в целом, сложилось в ответ на потребность переосмыслить религиозные ценности в условиях широкой секуляризации культуры. Сартр развил экзистенциальный подход к этой теме, противопоставив сакральное человеческой свободе, непредопределенности его существования.

Онтология Сартра – это онтология сознания. Сознание – это неравенство человека как субъекта самому себе, собственное условие его творчества (проекта самого себя), интенциональность. Сознание в таком понимании противостоит иному и есть Ничто. Такой пробел фактически

²⁰ Кожев А. Атеизм // Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2007. 512 с. С. 171.

заменяет в сартровской картине мира Бога, но при этом Богом в смысле, близком христианской апофатической теологии, не является.

Переосмысление экзистенциальных вопросов происходит на базе онтологии Сартра. Тема смерти для Сартра является не просто полем абстрактных рассуждений, но глубоко интимной. В работе «Слова» он признается, что проблема смерти волновала его в период детства и юности. В «Бытии и ничто» философ отмечает: смерть «преследует меня в самой сердцевине каждого из моих проектов как их неотвратимая обратная сторона. Но так как эта “обратная сторона” должна приниматься не как *моя* возможность, а как возможность того, что для меня не будет больше возможностей, она *меня не затрагивает*. Свобода, которая есть *моя свобода*, остается полной и бесконечной; смерть ни в коем случае не является препятствием для моих проектов не потому, что она не ограничивает мою свободу, а потому, что свобода никогда не встречает этой границы; она является только судьбой *этих проектов в другом месте*». Таким образом, тем смерти оказывается глубоко увязанной с феноменом человеческой свободы. Сартр хочет подчеркнуть нерелевантность смерти человеческой свободе и, вместе с тем, ее абсолютность. «Смерть ускользает от моих проектов, поскольку она нереализуема; я сам ускользаю от смерти в самом моем проекте»²¹. Этот взгляд, напоминающий об эпикурейском отношении к смерти, есть, в общем, еще один вариант обойти проблематику завершения жизни, несмотря на то, что в экзистенциализме смерть имеет онтологический смысл. Свобода бежит любой определенности, а смерть – это негативная определенность, граница. Она превращает жизнь в судьбу, временность бытия в прошлое. Подлинная смерть – всегда личная. Это ничто свободы как подлинной сущности человека.

Сакральное как социальный набор некоторых общих ценностей существует, но оно также противоположно свободе человека. Оно есть общее, предопределяющее выбор человека раньше него самого. Как

²¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. 639 с. С. 552.

свободное существование, человек отчитывается лишь перед собой. Для себя каждый свободен и получается, что «подлинных» общих ценностей, которые бы соответствовали так понимаемой сущности человека, попросту нет. Как нет и Бога, который мог бы их вменить.

Впрочем, свобода у Сартра противоречива. Она есть гнет, поскольку человек обречен на свободу, не может отказаться от необходимости выбирать и несет последствия за свой выбор. Более того, у человека нет оправданий. Такое экзистенциальное решение парадоксально: «полная и неизбежная» свобода оборачивается одиночеством человека перед трагичностью судьбы.

Истолкование человека, представляющего собой «фундаментальный проект», абсолютную свободу, несущего в себе экзистенциальное Ничто, приводит Сартра к столь же негативистской трактовке человеческой коммуникации. Экзистенциальное одиночество и свобода сталкивается с иллюзией «стать на место Бога», осуществить полноту бытия, и это оборачивается стремлением укорениться в мире за счет другого. Противоречия в диалектике Сартра обладают признаком неразрешимости. Любовь – это нечто вроде онтологического обмена: любимый для меня – это весь мир, поэтому я отдаюсь ему полностью, обращаясь в субъективность (т.е. в ничто); любящий меня, в свою очередь, дает мне полноту бытия. Вместе с тем, человек, по мысли Сартра, не может быть в одно и то же время полнотой бытия и ничто, поэтому любовь оказывается невозможной, по сути, обманом. Сартр пишет: «она является, в сущности, обманом и отсылкой в бесконечность. Потому что любить – это хотеть, чтобы меня любили, следовательно, хотеть, чтобы другой желал, чтобы я его любил. И доонтологическое понимание этого обмана дается в самом любовном порыве; отсюда – постоянная неудовлетворенность любящего. Она происходит, как это часто говорят, не из недостойности любимого бытия, но из скрытого понимания того, что любовная интуиция как интуиция-основание оказывается недостижимым идеалом. Чем больше меня любят, тем

больше я теряю свое *бытие*, тем больше я отказываюсь от своей собственной ответственности, от своей собственной возможности бытия»²². Любовь оказывается эгоистичной, в ней каждый восполняет себя, но не имеет потенции просто любить.

Сопоставление рассмотренных идей Сартра с аналогичными темами у Фромма позволяет разглядеть закономерность контуров экзистенциального поиска у столь разных авторов.

Фромм в целом более мягок к человеку и не стремится растворить его сущность в экзистенциалистской онтологии. В русле психоаналитической модели Фрейда, человек трактуется Фроммом как существо природное, с недостаточной инстинктивной регуляцией. Он наделен добрым началом и свободой, которая, вслед за Аристотелем, понимается Фроммом как возможность для человека быть счастливым.

Однако Фромм осознает последствия широкой секуляризации, затронувшей общество и лишившей человека ощущения духовной укорененности. «В тот момент, когда религиозное толкование окружающего мира потеряло свою власть убеждения, религия потеряла одну опору. Все, на что ей оставалось опираться, это распространение моральных постулатов. <...> Но, несмотря на все это, христианская и иудейская мораль несовместимы с моралью успеха, безжалостности и эгоизма, этикой, подразумевающей не отдавать и не делиться. <...> Суммируя вышесказанное, можно сделать вывод, что «этика», доминирующая в современном капитализме, лишила религию второй (и последней) опоры»²³.

Трагизм человеческого существования Фромм связывает с тем, что ни традиционная мораль, ни ценности современного капиталистического общества не дают человеку твердой опоры для счастья. Свобода оказывается глубоко противоречивой возможностью. Она наделяет индивида ответственностью перед лицом результатов собственного выбора. Поэтому

²² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 392.

²³ Фромм Э. Ради любви к жизни // Иметь или быть? Ради любви к жизни. / Перевод с англ.; Предисловие П.С. Гуревича. М.: Айрис пресс, 2004. 384 с. С. 258.

люди довольно-таки массово бегут от свободы²⁴. Они склонны делегировать свою свободу другим так же, как присваивают чужую свободу. Это можно наблюдать на разных уровнях: в развитии и взрослении личности, в истории европейской культуры. Даже история межличностных взаимодействий обнаруживает эту всеобщую склонность.

Присущие человеку *экзистенциальные дихотомии* являются следствием наличия у него самосознания. Важнейшая из таких дихотомий – осознание человеком собственной смертности. Ссылаясь на положение Спинозы о том, что мудрый думает о жизни, а не о смерти, Фромм описывает повседневное отношение человека к смерти как остро эмоциональное. До тех пор, пока человек движим стремлением к обладанию, привязан к своему «Я», никакое рациональное объяснение не освободит его от страха смерти. Человек будет создавать иллюзии, в том числе религиозные, чтобы, пока он жив, не страдать от осознания неизбежности смерти. Этим Фромм признает, что религиозная вера в загробную жизнь есть иллюзия. Для сознания, наполненного бытием, жизнью, смерть остается «за кадром».

Возможность решить многие проблемы человеческого существования Фромм ищет в любви, понимая ее как проявление и природности, и культуры. Однако оказывается, что подлинная любовь у людей подменена несовершенными формами, или травмирующими личность «симбиозами». Подлинная же любовь сродни искусству, которым необходимо овладеть. Он пишет: «Первый шаг в этом направлении – уяснить себе, что любовь – это *искусство*, подобно тому как жизнь есть искусство; если мы хотим научиться любить, мы должны поступать так же, как если бы мы хотели овладеть любым другим искусством – например, музыкой, живописью, плотницким делом, медициной или инженерным искусством»²⁵.

Таким образом, главным методом разрешения экзистенциальных вопросов, от любви до познания и творчества, оказывается у Э. Фромма

²⁴ Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2019. 288 с. С. 173

²⁵ Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. М.: Республика, 1992. 430 с. С. 113.

продуктивная позиция, т.е. поведение, проистекающее из внутреннего богатства личности²⁶. Другими словами, чтобы любить и свободно творить необходимо духовное богатство. Психолог и практикующий психотерапевт Фромм не дает советов относительно того, как «внутренне бедной» личности обрести экзистенциальное качество «продуктивности». Здесь также сказывается общая безрелигиозная позиция автора: отрицая высшие и безусловные авторитеты он не может предложить харизматический образец для подражания и следования, не указывает путь, как приобщиться к высшему началу, могущему обогатить человека столь нужными ему качествами.

Как отмечалось, у атеистических авторов экзистенциальная проблематика исследуется под активистским (деятельностным) ракурсом. Согласно Сартру, человек всегда делает выбор, осуществляемый в поступке. Жизненные задачи решаются только действием, но не рефлексией или созерцанием. Человек, как уже нами отмечалось, обречен на свободу. Делая выбор на свой страх и риск, он, тем самым, несет на себе бремя мира. Стоит посмотреть на следующий отрывок из книги Сартра, чтобы увидеть всю смысловую квинтэссенцию его взгляда на человека: «То, что со мной случается, случается посредством меня, и я не могу на это ни воздействовать, ни взбунтоваться, ни отказаться от этого. Впрочем, все, что со мной случается, является моим. Под этим с самого начала нужно понимать, что я всегда на высоте того, что со мной случается как с человеком, так как то, что случается с человеком посредством других людей и посредством его самого, может быть только человеческим. Самые ужасные военные ситуации, самые жестокие мучения не создают нечеловеческое состояние вещей; не существует нечеловеческой ситуации; только в страхе, бегстве, в обращении к магическим действиям я буду выносить решение о нечеловеческом; но это решение человеческое, и я буду нести полную ответственность за него. Ситуация является, кроме того, моей, поскольку она есть образ моего

²⁶ Фромм Э. Иметь или быть? М.: АСТ. 2017. 320 с.

свободного выбора меня самого, и все, что она для меня представляет, есть мое, так как это представляет и символизирует меня»²⁷.

Активизм в философии Э. Фромма, лежащий в основе разрешения экзистенциальной проблемы, имеет сходные черты. Кроме самого человека, никакая иная инстанция не определяет ни цели жизни человека, ни его жизненный выбор. Жизнь сродни искусству, любовь – это творческое отношений к другому.

И Сартр, и Фромм призывают человека освободиться от иллюзий, наполняющих повседневную жизнь и ведущих людей по ошибочному пути. Только от человека зависит решение любых вопросов, включая смысложизненные. Другого варианта с позиции материалистического понимания мира быть не может. Однако в реальной жизни современного общества такой гордый оптимизм неизбежно содержит привкус экзистенциального отчаяния, порождаемого бытийным одиночеством.

На наш взгляд, главный вопрос, который атеистические и безрелигиозные авторы оставляют в стороне – это вопрос об источнике «духовной энергии», движущей человека. Для материалиста любые источники силы и вдохновения посясторонни: биологические инстинкты и влечения, эгоистические страсти, интересы и социальные противоречия. Они побуждают человека действовать, и они же заставляют его усомниться в успехе, навязывая сознанию реалистический (эмпирический) взгляд на вещи. Выходит, что человек вновь сталкивается с миром, над которым он не властен и который открывает ему его слабость и отчаянность положения. Современный экзистенциализм не зря характеризуют как стоицизм современности. Однако устремление искать опору жизненных целей и свободу в себе самом обречено, как ясно из истории, породить несчастное сознание, которому сегодня соответствует разорванное сознание индивида в атомизированном обществе, ищущего новых идеалов или окунающегося в отчуждение повседневного забвения и потребление. Остается вопрос,

²⁷ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. 639 с. С. 558.

который в самосознании многих людей является узловым: полноценна ли жизнь без опоры на высшее, жизнь в сознании своей неизбывной ущербности.

Конечно, экзистенциальная тема не позволяет ни Сартру, ни Фромму, полностью игнорировать тему смерти. Однако будучи атеистами, они пытаются экзистенциальный смысл смерти свести к простой фактологии обрыва земного существования. Смерть есть просто предел и отрицание подлинной экзистенции. Если внимание целиком сфокусировано на поустороннем и текущей жизни, то смерть вообще остается за пределами круга экзистенциальных вопросов.

Этим же интересна трактовка ими любви как фундаментальной связующей силы. И Сартр, и Фромм не связывают любовь ни с верой, ни с религиозными поучениями, ни с высшими силами. Но любовь – феномен, в котором они пытаются нащупать опору для преодоления экзистенциального отчаяния. Как мы уже отмечали, призывая людей стать в любви продуктивными и в этом отношении дарующими, Э. Фромм не объясняет, где людям получить энергию для щедрого дара. Сартр вообще признает, что у человека нет ничего, чтобы он мог дать другому. Отчасти этот взгляд соответствует энергетическому принципу в психоанализе Э. Фрейда, согласно которому психический аппарат человека стремится к сохранению энергетического равновесия и к функционированию на постоянном и относительно низком энергетическом уровне²⁸. Энергия способна к уменьшению, и если мы ее тратим на других, то происходит отток. Поэтому ее следует экономить.

И Сартр, и Фромм ищут сугубо земные точки опоры для личности. Одиночество, по Сартру, бытийно и неистребимо, его образ значительно более мрачный, чем это мы видим у Фромма. Взгляд Фромма более оптимистичен: порвав при рождении «первичные узы», связывавшие его с

²⁸ Холдер А. Фрейдовская теория психического аппарата // Энциклопедия глубинной психологии Том I. Зигмунд Фрейд: жизнь, работа, наследие. Пер. с нем. / Общ. ред. А. М. Боковой. — М.: ЗАО МГ Менеджмент, 1998. — 800 с., илл. С. 236.

матерью, человек не утрачивает необратимо возможность связи с другими. Их атеизм в целом определен влиянием марксистских идей, а это сегодня наиболее последовательная материалистическая доктрина, отвергающая сверхъестественное и рассматривающая человека венцом мироздания. Поскольку земная посюсторонняя жизнь для материалиста – это единственная доступная человеку реальность, то и поиск путей освобождения от наличных форм угнетения и несправедливости он может осмысленно искать только в этом земном мире.

Стоит, однако, отметить, что марксизм как материалистическое понимание истории (и, в дальнейшем, природы) на самом деле вообще не предполагал философии и тем более философии экзистенциального толка. В советской версии в виде истмата и диамата он служил официальной идеологией “партии победившего пролетариата”.²⁹ Сами Маркс и Энгельс считали себя представителями научного мировоззрения и отрицали самостоятельное мировоззренческое значение философии.

В “Немецкой идеологии” они писали: «Там, где прекращается спекуляция... начинается реальная положительная наука... исчезают фразы о сознании, их место должно занять реальное знание. Когда начинают изображать действительность, теряет свои *raison d'être* самостоятельная философия»³⁰. Энгельс впоследствии отмечал, что “из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика”³¹. При этом под диалектикой подразумевалось учение о развитии, понятое в гегелевском смысле. Этим объясняется в целом негативное отношение официальной советской философской общественности к экзистенциализму (несмотря на изначально благосклонное отношение советского руководства к Сартру и

²⁹ История русской философии / под ред. А.Ф. Замалева. СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. 354 с. С. 278.

³⁰ Цит по: История русской философии / под ред. А.Ф. Замалева. СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. 354 с. С. 278.

³¹ Цит по: История русской философии / под ред. А.Ф. Замалева. СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. 354 с. С. 278.

некоторым другим представителям западной философии). Диалектику, представленную в «Бытии и Ничто», критиковали как субъективно-идеалистическую³², а философию Сартра в целом как бунтарскую, анархическую и волюнтаристскую³³. Заметим попутно, что ключевая работа Сартра была написана под влиянием феноменологии Гуссерля, учения Хайдеггера, психоанализа и французского неогегельянства еще до увлечения философа марксистскими идеями.

Советская версия марксизма была сциентизирована и политизирована в опоре на выдвинутые В. И. Лениным положения о партийности философии. В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин писал: «...за гносеологической схоластикой эмпириокритицизма нельзя не видеть борьбы партий в философии, борьбы, которая в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества. Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад»³⁴. Философия тем самым понималась как средство классовой борьбы, как идейное орудие, а борьба требует мужества, решимости и самоотдачи, отсутствия рефлексии, сомнений и страхов. Поэтому экзистенциальная проблематика западной философии воспринималась в советской философии крайне критически, а собственная проблематика такого рода просто не допускалась вплоть до середины 50-х – начала 60-х гг. XX в. Исследования, посвященные человеку и свободе, появляются лишь в этот период (работа М.И. Петросян «Гуманизм» 1964 г., книги Ю.Н. Давыдова и В.Е. Давидовича о свободе, философско-антропологические штудии Б.Т. Григорьяна, А.Г. Мысливченко и др.). При этом западные подходы подвергаются суровой марксистской критике, а тема смерти просто вытесняется за пределы рассмотрения. Так в советской философской энциклопедии мы читаем: «Для

³² Современные зарубежные концепции диалектики. Под ред. В.А. Лекторского. М.: Наука, 1987. 270 с. С. 54-55.

³³ Современная буржуазная философия. Учеб. пособ. Под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. М., «Высш. школа», 1978. 582 с. С. 371.

³⁴ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч.: в 55 т. М.: Политиздат, 1973. Т. 18. 525 с. С. 380.

марксистской философии, в основе которой лежит убеждение в невозможности мыслить трансцендентное бытие, проблемы С. как онтологич. проблемы не существует. Конечность индивида рассматривается как диалектич. момент существования человечества, восходящего в своем поступат. развитии к более совершенным общественным формам выявления “сущностных сил” человека. “С м е р т ь, – писал Маркс, – кажется суровой победой рода над определенным индивидом и как будто противоречит их единству; но определенный индивид есть лишь некое определенное родовое существо и как таковое смертен” (Маркс К. и Энгельс Ф., Из ранних произв., 1956, с. 591). Поскольку же марксистская философия усматривает истину индивидуального бытия в бытии рода, человеческого общества, то трагизм смерти для нее снимается именно тем, что индивид как носитель всеобщего остается жить в роде. Само стремление связать бытие личности с миром трансцендентного, с богом, марксистская философия объясняет как раз отрывом личности от общественного целого, к которому она принадлежала до того, и к попыткам заменить реальный общественно-родовой смысл ее бытия смыслом иллюзорным. Марксизм – философия оптимистическая, поскольку, согласно ей, человек и после смерти остается жить в результатах своего творчества, – в этом марксизм и видит его действительное бессмертие»³⁵. В этой же энциклопедии мы находим такие статьи, как «свобода» или «любовь», написанные, прежде всего, в историко-философском ключе. Тем не менее экзистенциальная проблематика широко приходит в российскую философию только в 90-х гг. XX в., но тогда эта философия уже перестает быть собственно марксистской и материалистической, а начинает следовать самым разным идейным направлениям в зависимости от мировоззренческих и теоретических симпатий авторов.

³⁵ Философская энциклопедия: в 5 т. / под ред. Ф.В. Константинова (1960–1970 год). URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/encyclopedia/philosophy/articles/1132/smert.htm>.

Вторая группа авторов, идей которых мы хотели бы коснуться в этом параграфе, – это авторы, условно нами названные богоискателями. Хотя общий дух первой половины и середины XX в. – это дух сциентизации знания, отнюдь не все готовы были разделять идеи Б. Рассела, выраженные им в его эссе «Почему я не христианин?» (1927), где он пишет: «Нам надо стоять на своих собственных ногах и глядеть прямо в лицо миру – со всем, что в нем есть хорошего и дурного, прекрасного и уродливого; видеть мир таким, как он есть, и не бояться его. Завоевывать мир разумом, а не рабской покорностью перед теми страхами, которые он порождает. Вся концепция бога является концепцией, перенятой от древних восточных деспотий. Это – концепция, совершенно недостойная свободных людей. Когда вы слышите, как люди в церкви уничижают себя и заявляют, что они несчастные грешники и все прочее, то это представляется унижительным и недостойным уважающих себя человеческих существ. Мы же должны стоять прямо и глядеть открыто в лицо миру»³⁶. Рассел – позитивист, он – философ науки, собственно экзистенциальные проблемы он оставляет в стороне и материалистически рубит с плеча. Однако довольно большая когорта авторов, обращенная не к рационально-научному знанию, а к проблемам человеческого существования, не согласна была так радикально становиться на позиции атеизма и сциентизма. У каждого из них были свои резоны для того, чтобы не идти в русле конкретных конфессий, но они не соглашались отказать человеческой жизни в перспективе трансцендентного. Назовем такие крупные фигуры, как М. Хайдеггер, К.-Г. Юнг, К. Ясперс.

Специфика внеконфессионального восприятия Бога при сохранении его в картине мира отчасти связана с методами, обращенными к сознанию и бессознательному человека. Так, С.А. Коначева пишет: «В XX веке метафизический способ объединения философии и теологии был подвергнут радикальной критике и в философии, и в теологии (М. Хайдеггер, К. Барт, Э. Юнгель, Ж. Деррида, Дж. Капуто). Было поставлено под сомнение

³⁶ Рассел Б. Почему я не христианин. М.: Политиздат, 1987. 334 с. С. 112.

сложившееся отождествление теологической и философской истин, которое ведет к онто-теологии, метафизическому забвению бытия, осмыслению сущего не в свете бытия, а через высшее сущее. Кроме того, с появлением феноменологии многие нормативные вопросы традиционного теизма – например, вопрос о существовании Бога, о божественных атрибутах – часто заключаются в скобки ради того, чтобы изменить сам способ философского вопрошания о Боге. Философская мысль, скорее, спрашивает: может ли Бог быть данным сознанию как феномен? Какова специфика религиозных феноменов? Как меняется феноменологический метод при описании религиозных феноменов? Различные варианты феноменологической герменевтики сосредотачивают внимание не на доказательствах бытия Бога или рассмотрении божественных атрибутов, но на способе данности Бога опыту мышления»³⁷.

В то же время сам экзистенциальный вопрос о данности Первоначала человеку не исключает, а предполагает его наличие, ибо человеку все же дано Первоначало, а не иллюзия. В этом смысле внеконфессиональные авторы все же ищут Бога и отстраивают от него человеческое мировосприятие, что и дает нам право с долей условности называть их богоискателями. Есть и другие термины, которые применяются для квалификации авторов, рассматривающих вопросы, обычно проходящие по ведомству религии, но не причисляющих себя ни к одной из них. Так, есть термин «теомонизм», который применяет Михаил Эпштейн в своей работе «Проективный словарь гуманитарных наук», квалифицируя его как «интеграцию монотеистических вер» и «бедную веру»³⁸. Другой термин применяет П.Г. Носачев, говоря о «маргинальной религиозности»³⁹.

³⁷ *Коначева С.А.* Теологическая онтология в постметафизическую эпоху: от ipsum esse к событию // EINAИ: Философия. Религия. Культура. 2016. Т. 5, № 1/2. URL: <https://einai.ru/ru/archives/1098>.

³⁸ *Эпштейн М.Н.* Проективный словарь гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 609 с. С. 293.

³⁹ *Носачев П.Г.* «Отреченное знание». Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 336 с.

Существует также английский термин spirituality, употребляемый вместо термина religion.

Обратимся коротко к выделенным нами фигурам, чтобы посмотреть, как строится у них экзистенциальная проблематика в условиях «маргинальной религиозности» или богоискательства, не заявленного официально, но фактически проводимого в философско-экзистенциальном поиске.

М. Хайдеггер, как сейчас широко известно, отказался от католичества, не перейдя ни в какую другую веру, и применил феноменологический метод для описания не сознания, а человеческой жизни и того высшего Бытия, с которым эта жизнь соотносится. Собственно, у Хайдеггера главная экзистенциальная проблема – это связь (или разрыв) человека с Бытием. Работа «Бытие и время» на сложном новаторском языке излагает именно тему связи человека с трансцендентным, утверждает невозможность и губительность отрыва «человека обыденного» от первоначала. Поэтому для Хайдеггера не стоит во главе угла вопрос чисто человеческих отношений – коммуникации, любви, дружбы, ненависти, доверия или недоверия. Острие его анализа направлено в сторону «соотношения миров» – чисто человеческого, обыденного (мир *das Man*) и первоисточника, который не облекается в форму какого-либо конкретного Бога: «Лишь из истины Бытия впервые удастся помыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Священного можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом “Бог”»⁴⁰.

И поскольку экзистенциальная проблематика Хайдеггера обращена к Первоначалу, то центральными экзистенциальными категориями оказываются экзистенциалы смерти, тревоги, страха, а разговор о «чисто человеческом» удовлетворяется констатацией, сыгравшей большую роль в

⁴⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 346.

философии и современной Хайдеггеру психологии, – констатацией «бытия-в-мире».

Одна из пафосных экзистенциальных идей Хайдеггера, ярко прозвучавшая в уже упомянутой нами работе, это идея подчиненности человека Бытию как силе его многократно превосходящей, исходной и определяющей его судьбу. «Человек, – пишет он, – ...самим бытием “брошен” в истину бытия, чтобы, эк-зистировав таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвете бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек. Явление сущего покоится в судьбоносном событии бытия»⁴¹. И далее: «Человек – пастух бытия»⁴². То есть человек для Хайдеггера, который противостоит атеисту Сартру, это лишь проявление высшей силы, подчиненное ей, и не может быть никакого «гуманизма» там, где человек выступает как «хватающее, волящее, во все вторгающееся существо». Дело человека – «следовать за» – за тем, что больше, значимее и фундаментальнее его. Хайдеггер следует здесь, не говоря об этом прямо, традиции христианства. А поскольку его не устраивает схоластика Фомы Аквинского, он в своеобразной лексике воспроизводит ведущие темы Мейстера Экхарта, которым увлекался в юности. Все остальные экзистенциальные сюжеты в философии М. Хайдеггера выступают как развертка этого главного его сюжета – сюжета о следовании человека Бытию, улавливании голоса Бытия, стоянии «в просвете Бытия». Человек живет благодаря Бытию, он питается от Бытия, даже если этого не осознает, хотя в повседневности он оторван от первоначала и соприкасается с ним редко и косвенно.

Другой автор, не причисляющий себя ни к какой конфессии, однако реально продолжающий христианскую, но не догматическую, а, скорее,

⁴¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 328.

⁴² Там же. С. 329.

мистическую тематику, – это Карл Ясперс. В своей трехтомной «Философии», написанной и изданной в 30-х гг. XX в., Ясперс внеконфессиональным языком рисует картину соотношения экзистенции (человеческой души) и Трансценденции (Божественного первоначала, увиденного с философских позиций, а не с позиций какой-либо веры). Он описывает внемирный характер души-экзистенции, ее стояние на границе между мировым и внемирным, он обращается к широкому спектру экзистенциальной проблематики, рассматривая человеческую коммуникацию, ее недостатки и возможный обрыв; уделяет внимание свободе воли и просто свободе, подчеркивает значимость для жизни «пограничных ситуаций»: смерти, страдания, борьбы и вины; обращается к экзистенциальной диалектике субъективности и объективности. Его особой темой оказывается историчность как конкретная ситуативность деятельности людей и единство разума и коммуникации: подлинно разумно для него то, что сообщается другим в «экзистенциальной коммуникации» – перед лицом Божественного истока, трансценденции.

Огромной экзистенциальной проблемой оказывается для К. Ясперса принципиальная непостижимость и непонятность первоначала. Трансценденция не дана ни в словах, ни в образах, она дана в шифрах и практически не может быть понята, потому что шифры – лишь намеки. В этом смысле человек находится в состоянии заброшенности, оторванности от того, с чем он не в состоянии прямо встретиться. Если для Хайдеггера есть «просвет Бытия», куда может встать каждый, то для Ясперса как последовательного интеллектуала и поклонника философского размышления, неизбежно ограниченного рациональными формами, трансценденция остается недоступной и может быть ощутима только в трагических ситуациях. «Философская экзистенция, – пишет К. Ясперс, – может вынести то, что она никогда не приблизится непосредственно к сокровенному Богу. Говорит только тайнопись. Если я готов ее слышать. Философствуя, я остаюсь лишь в витании между напряжением своей

возможности и дарованностью своей действительности»⁴³. Так же как человек Хайдеггера, человек Ясперса вовсе не самодостаточен. Его конкретно-историческая деятельность, его жизнь не принадлежат собственно ему самому, но Первоначало – радикально иное, чем человек, – оказывается для него практически недоступным. Положение человека глубоко драматично: без Трансценденции он пуст, но Трансценденция ему не являет себя. Между человеком и иномирьем нет «лестницы миров», по которой можно было бы взойти. В этом отношении ни земная деятельность, ни пассивное созерцание не приближают нас к Истоку. Нужна гибель самой экзистенции, чтобы до какой-то степени «открылось окно». «Шифр раскрывается со всей решительной определенностью не созерцанию, которое только принимает как данность, но только экзистенции, которая, погибая как существование, рождает шифр из своей свободы. которая разбивается вдребезги как экзистенция и, разбиваясь, находит свою основу в бытии трансценденции»⁴⁴.

Вся экзистенциальная проблематика К. Ясперса как бы подстиляется идеей о недоступности для человека высшего Первоначала. Отсюда в поздний период он широко аргументирует идею «философской веры», которая является верой в человеческую коммуникацию и в неопределенное, не имеющее имени Божественное. «Существует ряд больших соблазнов, – пишет он, – удалиться от людей в вере в Бога. Оправдать свое одиночество мнимым знанием абсолютной истины, посредством предполагаемого обладания самим бытием достичь удовлетворенности, которая в действительности есть отсутствие любви. К этому присоединяется утверждение, что каждый человек – замкнутая монада. Что никто не может выйти из себя, что коммуникация – иллюзорная идея. Этому противостоит философская вера, которую можно назвать также верой в коммуникацию. Ибо здесь имеют силу два положения: истина есть то, что нас соединяет. И –

⁴³ Ясперс К. *Философия*: в 3 кн. Кн. 3. *Метафизика*. С. 189.

⁴⁴ Там же. С. 277.

в коммуникации заключены истоки истины»⁴⁵. Коммуникация, по Ясперсу, должна постоянно воспроизводиться. Когда речь идет о постижении Трансценденции, то разговор идет между Христом и Буддой, Сократом и другими представителями мировой мысли, постижение высшего выходит за рамки христианской религии, и очень важно не допустить, что кто-то из ведущих диалог знает подлинную истину. Если предположить, что кто-то «знает», диалог прекратится. Ясперс же верит в «философскую веру» – бесконечность диалога. Впрочем, возникает вопрос о том, может ли бесконечный диалог о трансценденции сам быть способом решения экзистенциальных вопросов и источником вдохновения для гармоничной жизни?

Совершенно очевидно, что по сравнению с М. Хайдеггером К. Ясперс гораздо более в решении экзистенциальных проблем обращен к собственно человеческому началу, и его «вера» отчасти похожа на скептицизм, но в положительных коннотациях: мы знаем, что *Там* что-то есть, но не знаем, что именно, поэтому, не преувеличивая своей роли, мы все же живем той жизнью, которая актуально есть.

Скажем также буквально несколько слов о К.-Г. Юнге. Экзистенциальная проблематика пронизывает все произведения этого автора, который в отличие от З. Фрейда никогда не был завзятым атеистом, а, напротив, предполагал в мире глубинное духовное первоначало, не отождествляя его, однако, с христианским Богом. Вернее, отождествление это происходит у него частично, поскольку Юнг полагал, что разрушение традиций и христианских догматических символов уже в протестантизме приводит к глубокому психологическому нездоровью людей. Он был противником заимствования восточных религиозных традиций, считал, что нечего «рядиться в восточного царя», ибо это не поможет европейскому человеку восстановить целостность собственной души, которая связана исторически с христианской символикой. В центре внимания К.-Г. Юнга –

⁴⁵ Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с. С. 442.

единство внутреннего мира личности, которое, с его точки зрения, разбито и разъято, что и приносит человеку большие страдания. Возможность свободы, любви, уравновешенности, благополучной коммуникации Юнг связывает именно с восстановлением души как целого, интеграцией ее бессознательных составных, которые укоренены, образно говоря, в «душе Мира» – в коллективном бессознательном. Как для человека, предполагающего наличие универсального духовного истока, смерть для Юнга – совсем не то, что для Сартра, Фромма и материалистов-марксистов. Она для него также не радикальная инаковость, как для Хайдеггера и Ясперса. Смерть как экзистенциальный сюжет выступает для Юнга родом продолжения жизни, откуда с нами могут «говорить мертвые», т. е. он стоит ближе, чем другие авторы, к сюжету «иерархии миров». И тем не менее К.-Г. Юнга нельзя назвать ни религиозным, ни даже мистико-эзотерическим философом, ни философом-идеалистом, который решал бы экзистенциальные вопросы с точки зрения последовательной уверенности в духовном источнике. Юнг занимает вместе с Хайдеггером и Ясперсом, при всей их непохожести, промежуточную мировоззренческую позицию, с платформы которой он и обращается к жизни человеческой души. Юнг все время подчеркивает, что его анализ – это анализ не онтологического плана, он не говорит о том, что же происходит «на самом деле», но только о том, что переживается. Причастность к научно-психологическим кругам, где сциентистский запал в духе эпохи был достаточно велик, не могла позволить никакому, даже очень известному автору, позиционировать себя как сторонника веры. Он пишет: «Религиозный человек имеет одно громадное преимущество при ответе на грозные вопросы нашего времени. У него есть по крайней мере ясная идея об основании его субъективного существования, о связи с “Богом”. Я ставлю слово Бог в кавычки, чтобы дать тем самым ясно понять: речь идет об антропоморфном представлении, динамика и символизм которого опосредованы бессознательной психикой. Всякому дано, если он того хочет, по крайней мере приблизиться к источнику такого опыта независимо от веры

или неверия в Бога. Без такого приближения лишь в крайне редких случаях происходит чудесное преображение, прототипом которого может служить опыт Павла по дороге в Дамаск. Нет нужды доказывать существование религиозного опыта. Но всегда остается открытым вопрос, образует ли истинное основание этого опыта то, что метафизика и теология именуют Богом или богами»⁴⁶. В своем автобиографическом произведении, написанном им в высоком возрасте с помощью Аниэлы Яффе, Юнг говорит: «Естественно, я должен был постоянно думать о том, как символизм сферы бессознательного связан с христианством и другими религиями. Я не просто оставляю дверь для христианской благой вести открытой; я считаю ее важнейшим фактором в жизни человека Запада. Но ее необходимо истолковать по-новому в соответствии с изменениями, внесенными секулярным духом современной эпохи. Без учета этих изменений она оказывается в подвешенном состоянии, вне времени, и не может воздействовать на человека в целом. Я считал своим долгом отразить эти аспекты. Я дал психологическое истолкование догмату троичности и тексту литургии... Моя попытка установить связь между аналитической психологией и христианством привела в конечном счете к постановке вопроса о Христе как психологической фигуре»⁴⁷.

Можно также вспомнить о том, что для К.-Г. Юнга образ Бога предстает далеким от канонического. С детства Юнгу чудилось в Боге темное начало, глубокое противоречие, и эту тему он тоже обсуждает в своих психологических работах. Догматическая символика связывается им с глубинами бессознательного – с архетипами, и при глубокой симпатии к теме трансцендентного и личном паранормальном опыте он все же позиционирует себя как ученый.

Таким образом, мы рассмотрели несколько ярких философско-теоретических фигур, которые явственно демонстрируют нам склонность к

⁴⁶ Юнг К.-Г. Настоящее и будущее // Избранные работы. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2014. 288 с. С. 217.

⁴⁷ Юнг К.-Г. Воспоминания, сны, размышления // Дух и жизнь. М.: Практика, 1996. 560 с. С. 216.

религиозности без догматических христианских представлений, используя такие термины, как «бытие», «трансценденция», «архетипы», смысл которых не совпадает прямо с традиционными христианскими представлениями. И именно с этих маргинальных позиций они решают весь комплекс экзистенциальных проблем, которые поднимают в своих работах.

1.3. Экзистенциальный поиск в христианской мысли XX века

Как мы уже отметили в первом параграфе нашей работы, динамика культуры такова, что не сметает походя традиционные формы мировоззренческих ориентаций и аксиологических установок, которые подстилают экзистенциальные переживания и состояния людей, но сохраняет их, оставляя жить и развиваться в новых условиях. По существу, в каждой новой эпохе живут и действуют прежние духовные эпохи, которые просто не находятся на острие происходящих изменений, но нередко прочно занимают свое место в человеческой жизни, определяя ее предпочтения и ее психологические «маяки». Близкую идею высказывает А. Дугин, который, выделяя уже ставшие привычными для истории культуры стадии «премодерн – модерн – постмодерн», пишет: «Премодерн, несмотря на то, что его так старательно изгоняли просветители и строители Нового времени, тем не менее, никуда не исчез. Он остался в человеческих снах, в наших реакциях, в оговорках, в культуре, в бессознательном»⁴⁸. И если учесть, что традиция и религия – это и есть важнейшие черты премодерна как социокультурной эпохи, то подчеркнем, что религия никуда не девается, она остается важнейшим элементом человеческой жизни, с одной стороны, сохраняя саму духовную традицию, а с другой – преобразуясь в соответствии с динамикой культуры. Экзистенциальные проблемы и рассматриваются религиозной (в нашем рассмотрении – христианской) философией в контексте тех общих изменений, которые происходят в мире.

⁴⁸ Дугин А.Г. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009. 444 с. С. 58.

Начнем анализ с тех направлений христианства, которые, на наш взгляд, в большей степени соответствуют традиции, находятся ближе к изначальной истине учения. Это в первую очередь православная мысль, поскольку православие – это та ветвь христианства, которая твердо стоит на позициях исконного, перводанного знания, уходящего корнями в прошлое. Православие в наименьшей степени стремится к трансформации в связи с изменениями внешнего мира, заботится о неизменности первоначальных представлений, лежащих в основе той духовной эстафеты, которая передается через века. Именно поэтому православие не слишком поощряет философствование, которое всегда является сомнением, критикой и интерпретацией. Тем не менее экзистенциальные идеи получают здесь свою разработку, которая звучит и в проповедях духовенства, и в теоретических богословско-философских трактатах.

Признание источником всего существующего трансцендентной силы – триединого Бога – предпосылка решения всех других экзистенциальных проблем в христианстве. У человека есть нерушимая опора, питающая его дух и его тело, иномирная и иномерная, вечная и нерушимая, та, что держит нас в бытии и сообщает нам силы – физические и духовные; именно высшее Божественное начало – то, откуда приходит и творчество, и энергия, и сама жизнь.

Одна из первейших экзистенциальных проблем – проблема смерти – решается в христианстве воскресением Христа, который, «смертью смерть поправ», дарует человеку вечность и возможность бессмертия. «Осознание того, что нет границы и стены между земной жизнью и вечностью, осознание того, что нет границы между Церковью земной и Церковью торжествующей небесной, является важнейшим основанием нашего христианского миропонимания и мироощущения, – говорит патриарх Кирилл. – Для нас мир Божий – это мир не только тех, кто живет сегодня, это мир тех, кто жил до нас, это мир тех, кто придет после нас, это все – Божие творение, силой

могущества Божественного извлеченное из небытия»⁴⁹. О пути каждого православного христианина к небесному царству говорит в своих проповедях и митрополит Илларион: «Каждого из нас ждет переход в жизнь вечную. И мы все молимся о том, чтобы кончина наша была безболезненной, непостыдной и мирной; чтобы мы естественным путем перешли из жизни земной в жизнь небесную. Но чтобы это произошло, мы должны уже сейчас, на этой земле, будучи в человеческом теле, жить так, как живут бестелесные ангелы. Мы должны, прежде всего, в молитве к Богу и в Таинствах церковных очищать свое сердце и душу. Мы должны так любить Бога, чтобы Его святые заповеди всегда для нас стояли на первом месте, и чтобы всегда, если возникает для нас выбор между добром и злом – поступить по воле Божией или по воле человеческой, – мы избирали добро. Чтобы во всяком нашем деле мы призывали помощь Божию и благословение Божие. Только в этом случае наша жизнь будет путем по пути к Царствию Небесному»⁵⁰. То есть вопрос об опоре и источнике сил, о возможности получить высшую помощь, о перспективе бессмертия в христианстве вообще и конкретно в православии – решен. Он является основой решения всех других экзистенциальных вопросов.

Каков же в христианстве образ человека? Христианство, как правило, упрекают за характеристику человека как грешного, падшего, саморазорванного существа, однако христианский образ человека куда выше, основательнее и прекраснее, чем видение его в качестве «ничто», как говорит о том атеистический взгляд XX в. В христианстве вообще и в православии в частности человек – существо, которому многое дано и многое предстоит, это тот, кто пока не справился с возложенной на него миссией, но может и должен выполнить заповеданное высшим началом. Вот как пишет об этом

⁴⁹ Проповедь Патриарха Кирилла за Божественной литургией на Бутовском полигоне в день празднования памяти Собора новомучеников, в Бутове пострадавших. Седмица 5-я по Пасхе 23 мая 2009 г. URL: <https://azbyka.ru/propovedi/propovedi-patriarxa-kirilla.shtml#n4>.

⁵⁰ Митрополит Иларион (Алфеев). Слово в день Покрова Пресвятой Богородицы: Господь призывает нас уже в этой жизни приобщаться к Царствию Божьему 14 октября 2012 г. URL: <https://azbyka.ru/propovedi/propovedi-mitropolita-ilariona-alfeeva.shtml#n30>.

В.Н. Лосский: «“Бог сотворил человека животным, получившим повеление стать Богом”, – вот строгое слово Василия Великого, на которое ссылается святой Григорий Богослов. Чтобы исполнить это повеление, надо быть в состоянии от него отказаться. Бог становится бессильным перед человеческой свободой, Он не может ее насиловать, потому что она исходит от Его всемогущества. Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обожен. Одна воля в творении, но две – в обожении. Одна воля для создания образа, но две – для того, чтобы образ стал подобием. Любовь Бога к человеку так велика, что она не может принуждать, ибо нет любви без уважения»⁵¹.

Обожение – подъем к духу – вот миссия человека. Человек – личное существо, и он несет в природу личное начало, человек движется по направлению к Богу, а мир идет вслед за ним. Образ Божий в человеке – это свобода человека от собственной природности, способность подняться над ней, стать выше собственных незрячих инстинктов и любить кого-то больше, чем самого себя, больше своей жизни и своей природы. И хотя в результате греха человек не исполнил своего призвания, Божественный план не был изменен, в действие вступил Христос – Небесный Адам. Который затем вновь передает человеку право продолжить свой путь к обожению – к высшему синтезу божественного и природного. Поэтому христианство, православие ставит человека очень высоко.

Идеи христианской и конкретно православной антропологии рассматривались не только в трудах представителей церкви и в русской философии Серебряного века русской культуры, но они и сейчас являются предметом философского изучения. В 2000-х гг. и накануне миллениума этой теме были посвящены работы таких авторов-философов, как В.А. Алексеева, И.В. Волкова, О.Н. Гайдаш, М.М. Дунаев, А.В. Низова, Ю.А. Чуковенков. Проблема достоинства человека в православии рассматривается в

⁵¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. 287 с. С. 96.

диссертации В.Г. Устьян. Она пишет об историко-культурных основаниях утверждения достоинства человека в православии: «Специфику святоотеческих представлений о достоинстве человека выражает комплекс принципов (совокупность общих ноуменальных закономерностей), конституирующих своеобразный канон этико-антропологических представлений святых отцов Церкви, в основании которого – утверждение надприродной сущности человека, инспирирующее независимость его достоинства от социальных, витальных, впоследствии сакраментальных параметров и устанавливающее обусловленность достоинства человека степенью его свободы от греха»⁵².

Еще одна экзистенциальная тема – любовь. Евангельская заповедь – это заповедь любви. Любовь эта – к Богу и к ближнему, и обращена она к сердцу и душе человека, это не требование, осуществляемое под угрозой наказания, но упование на добровольность искреннего принятия. При этом Христос не только велит или призывает, но и наполняет человека самой возможностью исполнить этот новый завет. «Господь Иисус Христос не только сообщил людям закон, но и даровал силы к исполнению этого закона, – пишет Г. Шиманский. – Закон Моисеев был немог в этом отношении: он показывал человеку его греховность, но не давал силы к исполнению своих предписаний и не мог оправдать грешников. Закон Евангельский есть “сила Божия во спасение всякому верующему” (Рим. 1, 16). Исполнение этого закона облегчается для новозаветного человека живым примером совершеннейшей жизни Иисуса Христа, силою открывшейся благодати, учреждением Церкви с ее спасительными таинствами. Потому-то Евангельский закон и называется законом благодати, законом свободы и сыноположения (Галат. 2, 21)»⁵³.

Тема экзистенциального единства человека с Творцом, тема о силах и энергии, которые Бог сообщает людям, поднималась в свое время в

⁵² Устьян В.Г. Проблема достоинства человека в святоотеческой традиции и русской религиозной философии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2009. 24 с. С. 6.

⁵³ Шиманский Г. Конспект по нравственному богословию. URL: <http://www.dorogadomj.com/dr643shi2.html>.

православном исихазме. Так, Григорий Палама говорит о Божественной благодати, которая не выступает по отношению к Богу внешней, но, напротив, является Им Самим. Природа, в том числе природа человека, приобретает божественность и нетварность в Воплощении Христа, через триипостасное единство. Мы способны приобрести нетварную природу, быть «по благодати», пребывая во Христе. Интересно сравнивает православный и неправославный подход к этому вопросу протоиерей Иоанн Мейендорф. Он пишет: «Западная мысль, в частности томизм, категорически возражает против концепции нетварной благодати. Согласно томистским взглядам, наша природа всецело тварна, и ничего нетварного нам принадлежать не может по определению. Мы не можем участвовать в божественной жизни, мистический опыт нам недоступен, а Христос принес в наш мир лишь прощение грехов, “оправдание”, своего рода амнистию. Св. Григорий же, напротив, утверждает, что во Христе нам открылась возможность божественной жизни»⁵⁴.

Стоит заметить, что опирающаяся на идеи Григория Паламы концепция духовно-практической трансформации человека нашла отражение на рубеже XX и XXI вв. в идеях синергийной антропологии. Так, С.С. Хоружий пишет: «Внутренний подъем представляет собой совершенно особую деятельность, отличную от всего, что делается в обычном человеческом существовании, – иначе говоря, альтернативную антропологическую стратегию. Об этой деятельности и повествует подробно аскетическая “Лествица”; здесь описываются возникающие в данной духовной практике способы устроения всех человеческих импульсов, помыслов, эмоций. Благодаря этим способам осуществляется трансформация всего существа человека, однако взятого не в своем субстанциальном составе, своих косных материях, а в своей энергийной стихии»⁵⁵. Теме православного представления о синергийности посвящены исследования

⁵⁴ Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. 384 с. С. 364.

⁵⁵ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т синергийной антропологии: Ин-т философии, теологии и истории Святого Фомы, 2005. 408 с. С. 128.

таких авторов как, Д.В. Гусев, А.А. Даровских, О.С. Климков, Д.И. Макаров, Д.А. Мельников.

Как видим, православие положительно и оптимистично решает экзистенциальные вопросы, связанные с трансцендентным, со смертью, со статусом человека в мире, с любовью и с источником сил для нравственного возвышения.

Особое место занимает тема свободы. Человек-христианин, человек православный – это человек, которому дано богоподобное право свободного выбора. Тот же В.Н. Лосский пишет: «Цель свободы, как объясняет святой Григорий Богослов, в том, чтобы добро действительно принадлежало тому, кто его избирает. Бог не хочет оставаться собственником созданного им добра. Он ждет от человека большего, чем чисто природной слепой причастности. Он хочет, чтобы человек сознательно воспринял свою природу, чтобы он владел ею – как добром – свободно, чтобы он с благодарностью принимал жизнь и вселенную как дары Божественной любви»⁵⁶. Тема свободы была центральной для русских религиозных философов первой половины XX в., она обсуждалась практически каждым автором того времени. Николай Бердяев, посвятивший много страниц свободе и порой отклоняющийся от ортодоксального ее понимания, все же подчеркивает глубокую связь свободы и Христа: «Христианство и духовная свобода – одно... Дух безмерной свободы разлит по всему Евангелию, каждое слово Христа есть слово освобождающее. Путь истины и есть путь свободы во Христе, ибо Сын освобождает. В религии Христа свобода ограничена только любовью, христианство – религия свободной любви и любящей свободы»⁵⁷. Близкие идеи мы находим у Лосского-старшего, который подчеркивает, что свобода – это условие высочайшего достоинства

⁵⁶ Лосский В.Н. Догматическое богословие. С. 242.

⁵⁷ Бердяев Н.А. Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с. С. 195.

тварей Божьих. Творение только в том случае имеет возвышенный смысл, когда твари Божьи – не автоматы, а существа свободные⁵⁸.

Подчеркнем еще раз: с нашей точки зрения экзистенциальные темы, обсуждаемые и прокламируемые православием, с одной стороны, проникнуты гуманизмом в лучшем смысле слова, поскольку православие рисует для человека перспективу обожения, а с другой – это представления традиционные, уходящие корнями в древность и в этом смысле универсальные – они выдержали испытание временем. Православие воспроизводит их, стремясь избегать ситуативной и сиюминутной привязанности к изменчивости мира. Другие ветви христианства в большей степени ориентированы на отражение в своем идейном содержании динамики общественной истории.

Католичество исторически более мобильно, нежели православие. Мы не будем касаться доктринальных расхождений между этими двумя мощными христианскими линиями, а обратимся к тем идеям католической доктрины, которые успешно сохраняют традиционную основу христианства, и, вместе с тем, вносят конкретно-исторические корректировки в поле обсуждения экзистенциальных вопросов, активно отражая актуальную динамику современной культуры⁵⁹. В католичестве сохраняется идейное экзистенциальное ядро христианства, общее у него с православием, восходящее, прежде всего, к учению Августина Блаженного. Н.А. Бердяев, к слову, подчеркивал, что Августина он считает бóльшим экзистенциальным философом, нежели современных ему академических экзистенциалистов, типа М. Хайдеггера и К. Ясперса⁶⁰.

Рассмотрение экзистенциальных проблем в призме католической философии интересно еще и потому, что в общей теологической доктрине

⁵⁸ Лосский Н.О. Свобода воли // Избранное. М.: Правда, 1991. 622 с. С. 566.

⁵⁹ Некоторые положения данного параграфа относительно экзистенциальной проблематики в католической философии XX в. опубликованы в см.: Лысиков А. А. Католическая философия XX века: проблемы человеческого существования сквозь призму динамики культуры // Научная мысль Кавказа. 2019. № 2(98). С. 34–39.

⁶⁰ Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Книга. 1991. 447 с. С. 97.

Римской католической церкви отношение к экзистенциализму как таковому неоднозначно. Определенная враждебность связана с присущим экзистенциализму индивидуализмом и принижением роли разума. Последнее обстоятельство контрастирует с доктринальной приверженностью католицизма к учению Фомы Аквинского о потенциальном единстве разума с верой и согласованности их истин.

Нас будут интересовать те авторы, в чьих работах, во-первых, различным образом обнаруживается новизна в решении экзистенциальных вопросов и, во-вторых, раскрыт общий круг экзистенциальных проблем католической философии XX в. Подчеркнем, что католические авторы редко рассматривают экзистенциальные проблемы аналитическим способом, как это присуще собственно философам-экзистенциалистам. Чаще в их произведениях наблюдается синтез проблематики востребованной эпохой.

Прежде всего, католическая экзистенциальная тематика глубоко раскрыта в персонализме Э. Мунье и нашла отражение в более близких к нашему времени работах богословов К. Ранера и К. Войтылы (папа Римский Святой Иоанн Павел II). Ядром персонализма является учение о личности. Развитие религиозно-экзистенциальной проблематики на базе католичества мы находим в трудах представителя неотомизма Ж. Маритена, который истолковывает учение Фомы Аквинского как экзистенциальное. О творчестве рассматриваемых нами философов писали многие авторы, среди них В.А. Бачинин, И.С. Вдовина, В.И. Гараджа, Б.Л. Губин и др.

Определим, вокруг чего строится экзистенциальная проблематика в католической философии XX в. Во-первых, это стремление отразить в своем содержании общий культурный фон и изменения, произошедшие в мировоззрении. Во-вторых, это внимание к широкому кругу тем, которые формируют облик современной философской мысли, включая атеистические концепции.

Мы рассмотрим то, как в католической философии XX в. решались основные экзистенциальные проблемы: 1) личность; 2) «я» и субъективность;

3) отношение человеческой экзистенции и Бога; 4) ценности и экзистенция. Сразу отметим, что в русле этих вопросов заметно восприятие философами католицизма основополагающих идей феноменологии и экзистенциализма.

Философское учение о личности с позиций католической доктрины, в которой были отрефлексированы основные экзистенциальные темы является, прежде всего, французский *персонализм*, представленный в творчестве Э. Мунье. Будучи теистическим направлением философской мысли, персонализм уходит своими корнями к идеям немецкого гуманизма. Однако в XX в. центральная идея персонализма о личности как триединстве внешнего (физического), внутреннего (духовного) и трансцендентного (божественного) оказалась востребована как европейской и так русской религиозно-философской мыслью. Также мы обратимся к работам современных католических богословов, таких как Карл Ранер и Кароль Войтыла – Папа Римский Иоанн-Павел II (1978–2005 г.), в которых тема субъекта, личности и ее самоопределения раскрыта в связи с проблематикой свободы и ответственности.

В вопросе *отношения человеческой экзистенции и Бога* заметно сближаются представители современного католического богословия, персонализма и экзистенциализма, соглашаясь в том, что жизнь человека без Бога лишена смысла. С этой мыслью с определенными оговорками согласны даже представители атеистического экзистенциализма. Однако этот вопрос не ограничивается пониманием Бога только как источника смысла. Бог как абсолют – это источник бытия и, тем самым, осмысленного существования человека как личности, наделенной самосознанием. Открытость трансценденции – главное определение экзистенции.

Рассмотрение ценностей как основания человеческой духовной и жизненной активности так или иначе присуще всей религиозно и экзистенциально ориентированной философии. Свое развитие на почве католической философии эта тема получила в работах Макса Шелера и у

некоторых его учеников, в частности Дитриха фон Гильдебранда. Работы последнего в значительной мере повлияли на взгляды Кароля Войтылы.

Концепцию Э. Мунье можно рассматривать в качестве одной из наиболее влиятельных в русле католической философии XX в. Она представляла левокатолическую версию персонализма, отразившую культурный кризис в Европе в межвоенный период. Оставаясь без всяких оговорок религиозным философом, Мунье испытал влияние марксизма и экзистенциализма. Проявилось это, прежде всего, в критике современного капитализма и отстаивании вовлеченности людей в практическую борьбу за улучшение жизни. Особенно ярко эта сторона его философии выступила в небольшой ранней работе «Манифест персонализма» (1936). Обращаясь к религиозной концепции личности и ее связи с Богом, Мунье пытается разрешить возникающие в таком идейном контексте противоречия. Философ отверг буржуазный индивидуализм и выступил за идею коллективизма и социальности. Таким образом, идеи персонализма несут в себе глубокий социально-исторический отпечаток.

Уже в ранней работе «Манифест персонализма» всесторонне развернутое определение личности строилось Мунье в опоре на экзистенциальные принципы. Философ ссылается на мысль Н.А. Бердяева о присущем личности переходе от зоны объективации духовного к «экзистенциальной реальности субъекта»⁶¹, на экстремальный опыт (трагедия, разбитая судьба) как основополагающий для личности⁶². Эта тенденция сохраняется и в ключевой работе «Персонализм» (1949), в которой персоналистическая концепция личности представлена Мунье в завершенном виде. Философ показывает экзистенциальную суть личности в контексте широкой полемики с видными мыслителями современности, в числе которых феноменолог М. Шелер и психоаналитик З. Фрейд, экзистенциалисты М. Бубер, Г. Марсель и Ж.-П. Сартр и др. В определении личности философ

⁶¹ Мунье Э. Персонализм // Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. 559 с. С. 307.

⁶² Там же.

воспроизводит идею К. Ясперса. «Личность, – пишет он, – это то в каждом человеке, что не может рассматриваться как объект»⁶³.

Согласно Мунье, в личности как в неразрывном целом даны направленная на себя созидательная активность личности (самотворчество), единение с другими личностями и связь с Богом. «Над личностями господствует уже не абстрактная власть судьбы, царство идей или безличная идея, равнодушные к индивидуальным судьбам, но Бог, который сам, правда, в высшем смысле, является личностью и “отдал часть себя”, чтобы взять на себя судьбу человека и изменить ее; вместе с тем он предлагает каждой личности внутренне приобщиться к божественному; Бог, который утверждает себя, не отторгая человека (современный атеизм в лице Бакунина и Фейербаха убежден в обратном), а, напротив, даруя ему свободу, подобную собственной, и воздавая великодушием за великодушие»⁶⁴.

Многие экзистенциальные вопросы (свобода, жизненный проект и пр.) затрагиваются Мунье через рассмотрение личности как устремления к Христу. Важнейшие черты личности обнаруживаются как экзистенциальные состояния. Возьмем, например, свободу. Она осуществляется как спонтанная направленность в сторону персонализации себя. Способность в общении противостоять чужому мнению – это, одновременно, борьба за свои собственные убеждения, которые, в свою очередь, требуют наличия внутренней жизни личности («интимное обращение»).

Через обращение к Богу реализуется и обращение личности к людям, социальное общение. Подлинный христианин, по Мунье, бескорыстно великодушен и щедр, освобождаясь сам, он обретает возможность освободить мир и нести ответственность за Другого.

«Другой» у Мунье – это не номинальное определение. Это и другой человек, и трансцендентный другой – Бог. Четкая религиозная определенность трансцендентного, к которому устремлена личность,

⁶³ Мунье Э. Персонализм // Там же. С. 461.

⁶⁴ Там же. С. 464.

преодолевают философски обезличенные категории и априорные «ценности», как это характерно для философии К. Ясперса, М. Шелера или Н. Гартмана. Только через отношение к такому, по-христиански определяемому «другому» личность обретает внутреннюю устойчивость и бытийность. Мунье подчеркивает: «Персонализм не может бездумно отдавать личность в руки этих безличных реальностей, и большинство его сторонников стремятся так или иначе персонализировать их. Христианский персонализм идет здесь до конца: все ценности для него группируются вокруг единственного в своем роде призыва, исходящего от высшей Личности»⁶⁵.

Учение Мунье о личности является вариантом ответа на вопрос о связи человеческой экзистенции с Богом. В этом аспекте Мунье сближается с идеями религиозной линии французского экзистенциализма, прежде всего Г. Марселя. Он согласен с тем, что человеческая экзистенция должна рассматриваться не из себя самой, но через ее связь с абсолютным бытием. Атеистический экзистенциализм непривлекателен для Мунье, т.к. описывает экзистенцию как бесцельное и бессодержательное бытие: «в атеистическом экзистенциализме вне человека нет ничего, что превосходило бы его бытие по значимости и масштабу»⁶⁶. Напротив, понятие божественной трансценденции указывает человеку, с одной стороны, пределы его бытия и возможностей, а с другой, источник обретения человеком смысла.

Персонализм заметно повлиял на католическую философию XX в. Немецкий богослов и священник-иезуит К. Ранер известен своим стремлением интегрировать философию персонализма (прежде всего в части экзистенциальных вопросов) с реализмом Фомы Аквинского. Его важнейшая идея состоит в том, что идеальная реальность всеобщего есть условие, благодаря которому самосознание и самопреодоление человека происходит через сферу, высшим определяющим фактором которой является Бог. Современный томизм, согласно Ранеру, должен преодолеть игнорирование

⁶⁵ Мунье Э. Персонализм. С. 506.

⁶⁶ Вдовина И.С. Личность в современном мире // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. 559 с. С. 8.

субъективности, связать ее с трансцендентностью и освоить положительные стороны экзистенциализма.

Теме человека как личности и субъекта посвящена первая часть большого труда К. Ранера «Основание веры. Введение в христианское богословие». В ней рассматривается история спасения как диалог человека и Бога через вопрошание о себе самом. Обретение единства и целостности – главная задача, решаемая человеком. «Личность означает, – пишет Ранер, – что субъект обладает самим собой в свободной связи с целым. Эта связь – условие той возможности. Чтобы человек в своем индивидуальном эмпирическом опыте и индивидуальном знании относился к себе как единому и целому, и эта связь – первый горизонт такой возможности»⁶⁷. Подлинная личность возвышается над ситуативностью эмпирического мира, она, будучи подвержена многочисленным воздействиям и детерминациям, не растворяется в них, не делается продуктом внеличных и обезличивающих процессов.

Таким образом, онтология личности есть опыт субъектности, который включает в себя: 1) трансцендентальный опыт связи с Бытием, т.е. опыт целостности; 2) опыт самодостаточности, т.е. невыводимости из чего-либо внешнего, ситуативно обусловленного; 3) опыт Божественного начала и его тайны. Свобода и спасение человека решается Ранером через вот так понимаемый опыт субъектности.

Идеи персонализма Мунье оказались влиятельными и стали основой многих аспектов социальной теологии католицизма. В частности, это проявилось в мировоззрении К. Войтылы (Иоанна Павла II). Для него также характерно стремление преодолеть одностороннюю ориентацию католической философской доктрины на неотомизм, поскольку тот упускает из виду познание человека «изнутри», принципы и методы которого развиты в феноменологии, экзистенциализме и персонализме. Войтыла подчеркивал,

⁶⁷ Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2006. 662 с. С. 41.

что изучение личности, ее внутреннего мира и спонтанной активности должно предшествовать исследованию воспринимаемого субъектом окружающего мира.

Многие произведения К. Войтылы носят именно экзистенциальную направленность. Среди них «Любовь и ответственность» (1960), «Личность и поступок» (1969), «Человек в поле ответственности» (1992) и др. В историко-философском аспекте взгляды философа формировались, прежде всего, под влиянием томизма. Как мы отмечали, влияние на него имела аксиология Д. фон Гильдебранда.

Интересно отношение К. Войтылы к объективизму. Он рассматривает личность, с одной стороны, как способную к свободным волевым действиям, т.е. субъективно определяемым поступкам. С другой стороны, он подчеркивает именно деятельность как подлинное осуществление личности, т.е. определяет субъекта как действующего человека, а не только как сознание, которое есть лишь отражение его деятельных устремлений. В поступке при этом выражается самосознание личности, получающее объектное значение.

Войтыла различает то, что делает сам человек, и то, что совершается в нем. Воля есть корень поступка, однако инициатор – всегда человек. Личность – это некто, кто обладает волей стать плохим, либо хорошим⁶⁸. Человек, тем самым, свободно себя творит через поступок. Такую свободу Войтыла определяет как *самозависимость* – личность владеет собой, но это, тем самым, есть и внутренняя зависимость, или, как выражается философ, «самообладание», «самогосподство». Такова своеобразная диалектика *самостановления* личности.

Интересно, что самостановление личности осуществляется не только через свободный выбор, но и через ответственный выбор добра. Свобода – это условие трансцендирования личности. В горизонтальном плане она сталкивается с предметным миром, но в вертикальном плане она восходит к

⁶⁸ Иоанн-Павел II. Сочинения: в 2 т. М.: Изд-во францисканцев, 2003.

Богу, т.е. к Добру и Истине. Таким образом, в поступке личности актуализируется не только ценность, но и ее бытийный смысл. Так Войтыла решает вопрос об отношении человеческой экзистенции к Богу.

Важной частью учения Иоанна Павла II является выстроенная им современная христология. Она развита на концепции личности и ее общения с Богом. Христос – это высшее воплощение Блага, поэтому ответственность человека за выбор двоякая: перед собой и перед Богом. Соответственно, пульсация духовной жизни человека вокруг Истины, Добра и Красоты определяет и характер цивилизации. Ее прогресс возможен лишь через соотнесенность с Богом.

Примечательно, что Божественное начало, конституирующее человеческое «я» и выступающее в личности Христа, Войтыла определяет как Божественное Ты. Заметим, что здесь он использует терминологию «философии диалога», широко распространенную в религиозной экзистенциальной философии. В личности, по мысли философа, сливается два центра – божественное и человеческое. В результате Бог оказывается интегратором личности человека, а сама эта личность оказывается средоточием божественного в предметном чувственном мире («Человек-Бог»).

Целостную концепцию, систематически раскрывающую основные экзистенциальные темы – субъективность, «я», индивидуальность, личность – мы находим у французского философа-неотомиста Жака Маритена. Как и многие его современники, он глубоко переживал общественные противоречия и ощущал кризис европейской цивилизации. Найдя опору в католической доктрине, построенной на томистской философии, Маритен, однако, стремился выстроить диалог между аутентичным (в его понимании) прочтением Фомы Аквинского и современной философией, психологией, антропологией, социологией и биологией.

Метафизическую, гносеологическую и практическую части учения Маритена связует идея о приведении вещи или поступка к существованию. Жак Маритен пишет: «Бог не творит сущностей, не придает им окончательного вида бытия, чтобы затем заставить их существовать. Бог творит существующие субъекты, или основания, бытийствующие в своей индивидуальной природе, которая их констатирует, и получающие из творческого источника свою природу, а также собственное бытийствование, существование и активность. Каждый из этих субъектов обладает сущностью и выражает себя в действии, каждый из них в реальности своего индивидуального существования представляет для нас неисчерпаемый источник знания. Мы никогда не узнаем всего про мельчайшую травинку или рябь в стремительном потоке. В мире существования есть лишь субъекты, или основания, и то, что приходит от них в бытие»⁶⁹.

Бытие, по Маритену, непроницаемо для интеллекта. Интерес к интуиции бытия тесно связан с постижением собственной субъективности, но именно как субъективность она не поддается рациональной концептуализации. Здесь Маритен цитирует Ж.-П. Сартра: человек улавливает собственным озарением факт, что он есть «я». Впрочем, такой субъективный взгляд на самого себя без отношения к Богу не дает полноценного постижения себя и подлинного оценивания, ибо только Господу доступно восприятие сокровенной субъективности человека. Маритен пишет: «Я ведом Богу. Он знает все обо мне как о субъекте. Я являюсь ему в моей субъективности самой по себе, и ему нет нужды объективировать меня с целью познания. Итак, в этом уникальном акте человек познается не как объект, но как субъект во всей глубине и содержании его субъективности»⁷⁰.

Из такого понимания вытекает вывод, что экзистенциальная проблематика – не дело философии. Тревога, например, переживается, ее

⁶⁹ Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. С. 26.

⁷⁰ Там же. С. 32.

экзистенциальный смысл утрачивается, когда она превращается в категорию философского мышления. Философское решение экзистенциальных вопросов у Маритена оказывается, тем самым, негативно-рефлексивным. Опыт, представленный в учении С. Кьеркегора, был искажен академической и особенно атеистической версией экзистенциализма. Кьеркегор искал подлинной индивидуальности в личном обращении к Богу. Лишь духовный опыт перед лицом Творца служит питательной почвой для философии. Маритен оказывается на стороне критики попыток М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра выстроить аналитическую систему экзистенциальных понятий (экзистенциалов) по аналогии с рациональными категориями классической онтологии и гносеологии.

Полемика католической философии с рационализмом и сциентизмом актуализировала разные темы, так или иначе связанные с экзистенциальными вопросами. У К. Ранера мы встречаем тему «самосообщения Бога» и тайны: трансцендентность переживается непосредственно и не требует выхода в область рациональных доказательств. Религиозная философия всегда искала основания для гуманизма вне натуралистической и научно-материалистической точки зрения. Однако Ж. Маритен в своем «интегральном гуманизме» ищет синтез научного и религиозного подходов к ценностям.

Ценностный план, так или иначе, захватывает религиозно ориентированные подходы к экзистенциальным вопросам. Большое место в аксиологической проблематике занимает тема любви и ее видов. Подлинная любовь, конечно, есть любовь Христа к людям. Она чужда страсти, эгоизма, привычки. Она есть мера и цель настоящей любви между людьми. У Дитриха фон Гильдебранда мы встречаем такие слова: «В любви... Христа к каждому из нас тематичен полноценный, продолжительный личный союз, – пишет автор, – увенчанием нашей любви, обладающей чрезвычайно напряженным *intentio unionis*, может быть только любовь Христа к нам, которая, несмотря на свою универсальность, поскольку она относится к каждому, тем не менее

затрагивает каждого отдельного человека самым личным, самым интимным образом, касаясь сокровенного центра его индивидуального существования»⁷¹.

Социально ангажированной и вызвавшей острую полемику стала тема «анонимного христианства» у К. Ранера. Его суть состоит в том, что проблема спасения и бессмертия может быть решена положительно, даже если люди не были христианами⁷².

Экзистенциальная тематика глубоко проникла в философию католицизма. Томизм и неотомизм как ее основополагающая идейная платформа соприкасается с теоретической палитрой современной философии. Однако, ориентируясь на современность, католицизм не порывает с доктринальной консервативной основой, что в большей мере присуще протестантизму.

Протестантизм изначально выступает как направление христианства, несущее в себе постоянный импульс модернизации, изменения, бегства от ортодоксии к иному, внецерковному, субъективистскому взгляду на Бога и мир. Борьба с католической церковью задала протестантизму центробежный вектор развития – уход от сложившихся форм религиозной жизни, богослужения, представлений о Боге. Идея личного контакта с Богом, с одной стороны, и жесткий фатализм кальвинизма, требующий экономических успехов, с другой, сделали протестантизм максимально подчиненным ритму социокультурного процесса, повели его по пути постоянных обновлений, сомнений и критики. Протестантизм стал лидером в

⁷¹ Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви. СПб.: Алетейя, 1999. 628 с. С. 427.

⁷² Вот что пишет на этот счет автор «Независимой газеты» М. Селиверстов: «В работах “Христианство и нехристианские религии” и “Анонимные христиане” Карл Ранер писал и о межрелигиозном и межкультурном диалоге, подчеркивая исключительную роль христианства в этом процессе. Знаменитый богослов полагал, что в современном мире христиане действительно могут положительно отвечать на вопрос о возможности спасения представителей других религий. Ранер рассматривал все нехристианские религии в рамках универсального божественного плана спасения. Их ценность состоит в том, чтобы приблизить человека к Богу путем “естественного познания”. До момента появления Евангелия человек мог верить в единого Бога, не будучи при этом христианином. В то же время Ранер с нескольких позиций рассматривал исключительность христианства» (*Селиверстов М.* Немецкий богослов призывает видеть в каждом верующем «анонимного христианина»). URL: www.gazetaprotestant.ru/2006/01/nemeckiy-bogoslov-prizyval-videt-v-kazhdom-veruyuschem-anonimnogo-hristianina/).

следовании «динамике культуры» среди других ветвей христианства. Уже в XIX в. формируется линия «процессуального» и либерального богословия, первое из которых связано с именем Г.В.Ф. Гегеля, второе – с идеями Ф. Шлейермахера и А. Ричля. В одном случае фигура личного Бога растворяется в процессе самопознания безличного Духа, в другом на первый план выходят актуально переживаемое чувство и мораль. Направление, заданное еще в классический период, получает многостороннее развитие в XX в., постепенно сближая протестантизм с безрелигиозной мыслью. Протестантизм стал активным участником секуляризации, вызванной трансформациями культуры и экономики, возникновением сциентизации и массового общества. Мы совершенно согласны с О.А. Богдановой, которая пишет: «Секуляризация должна рассматриваться не как процесс уменьшения влияния авторитета христианства, но как гораздо более сложный процесс внутреннего качественного преобразования христианства, в ходе которого происходит размывание границ между христианством и тем, что христианством в собственном смысле слова не является»⁷³.

Близкие мысли высказывает Е.В. Золотухина-Аболина, когда отмечает: «Протестантизм оказался тем вариантом христианства, который за четыре века своего существования стал приходить к отрицанию собственной основы – Евангельского мифа, к выходу в “пантеистическое” и “безрелигиозное”, причем без формального разрыва с верой, без официального объявления атеизма»⁷⁴. Соответственно модернизации христианских идей протестантизма менялась и трактовка экзистенциальных проблем, в особенности в тех случаях, когда происходило перетолкование фундаментальных положений веры.

Конечно, в протестантской мысли были и вполне традиционные экзистенциальные моменты, не вырывающиеся за границы принятых

⁷³ Богданова О.А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века. Ростов н/Д: РГЭУ, 2001. 160 с. С. 23.

⁷⁴ Золотухина-Аболина Е.В. Четыре пути протестантского модернизма в XX веке // Научная мысль Кавказа. 2017. № 1. С. 24.

представлений. Примером тому является творчество англиканина Клайва Льюиса, который немало страниц посвятил именно экзистенциальной тематике. Классическими экзистенциальными произведениями стали его эссе «Страдание» и «Любовь», а также радиолекции «Просто христианство». В этих произведениях присутствует дух XX в., но современность выступает лишь как обстоятельство, в рамках которого раскрывается вечная христианская доктрина. Обсуждая тему страдания, Льюис подчеркивает его христианский смысл для верующего: «Христианское отношение – не бесчувствие стойков, а готовность предпочесть Бога более низким, тленным, но не злым целям. Сам совершенный Человек очень хотел избежать страдания и смерти, но готов был принять их, если в этом – воля Отца. Некоторые святые советуют от всего отрешиться сразу, в начале пути; но я думаю, что они говорят о полной готовности отрешиться от чего угодно, когда потребует Бог»⁷⁵.

Феномен любви рассматривается К. Льюисом в разных ракурсах и по видам: он раскрывает, что такое привязанность, дружба, влюбленность, милосердие. Но через весь текст автора проходит несколько ведущих мыслей, центром которых является тема христианского Бога в человеческой жизни. Любовь Бога к человеку, говорит Льюис, это дар, а любовь человека к Богу – нужда. Именно поэтому без Бога человеческая любовь вообще невозможна, отсюда следует, что человек не должен претендовать на то, что он способен любить как Бог, становиться «чистым даром». Человек ограничен и зависим, поэтому человеческая любовь-дар может оборачиваться усложненной ненавистью. Любовь сама по себе также не должна становиться Богом, ибо тогда она становится бесом, кумирством, идолопоклонством, т.е. превращение земных преходящих вещей в «самое главное» ведет от добра ко злу. Льюис обсуждает многие вопросы, связанные с любовью, и постоянно подчеркивает, что для людей, живущих в эмпирическом мире, невозможна любовь только как целиком духовное,

⁷⁵ Льюис К. Страдание // Любовь, страдание, надежда. М.: Республика, 1992. 432 с. С. 166.

высокое отношение. Он повторяет: «Высшее не стоит без низшего», у человека есть быт, тело, привязанности, и он не может просто так над ними воспарить – с ними необходимо считаться.

Впрочем, главное в жизни христианина – это в ситуации выбора выбрать любовь к Богу. Бог, сотворивший нас, в сущности, совсем не нужных ему существ, дает нам свою собственную любовь и способность милосердия: «Прежде всего Он делает нас соучастниками Своей Любви. Это совсем не то, что естественная любовь-дар. Люди, любящие естественной любовью, хотят другому не просто добра, а своего добра, на свой лад и вкус. Божья любовь-дар, действуя в человеке, ничего не навязывает, она совершенно бескорыстна. Кроме того, естественная любовь обращена к тем, кто нам нравится, кто согласен с нами, способен на благодарность, – словом, кажется нам достойным любви. Божья любовь, действуя на нас, дает нам силу любить невыносимых – врагов, преступников, идиотов, людей, утомляющих нас, презирающих, смеющихся над нами. Пойдем дальше. Господь дает нам ощутить любовь-дар к Нему самому»⁷⁶. Подлинной любовью, по Льюису, является милосердие плюс благодатная любовь-нужда, которую мы питаем к Богу и друг к другу.

Можно сказать, что К. Льюис – это хороший образец мягкого перенесения христианских истин в контекст современной эпохи без резких переосмыслений вечных истин.

Однако другие протестантские авторы гораздо более решительны в пересмотре доктрины. Дух времени сказывается в их работах очень сильно, и трактовка экзистенциальных проблем тоже оказывается несколько иной, поскольку при сохранении общей экзистенциальной проблематики происходит перемещение акцентов. Так, Пауль Тиллих весьма резко выступает против представления Бога как личности (что, собственно, и выражено в фигуре Иисуса Христа), а также опровергает возможность доказательства бытия Бога, называя Фому Аквинского, Лютера и Кальвина

⁷⁶ Льюис К. Страдание. С. 256.

теми, кто хуже атеистов. Он в духе времени активно опирается на хайдеггеровское представление о Бытии, поэтому для него важен «Бог над Богом» – сила Бытия. Хотя стоит заметить, что в конце своей знаменитой работы «Мужество быть»⁷⁷ Тиллих впадает в противоречие, потому что все равно вынужден говорить о личном контакте с Богом, о котором он страницами раньше писал, что Бог не имеет личного аспекта.

В центре внимания П. Тиллиха оказывается порожденная социокультурной ситуацией проблема тревоги, активно обсуждаемая в безрелигиозной экзистенциальной литературе. Он переформулирует эту проблему в позитивный вариант прочтения, что дает ему тему мужества. Работа «Мужество быть» как раз и посвящена разным видам мужества, которые раскрываются Тиллихом также в духе времени – как мужество быть частью внутри тоталитарного общества и коллективистского общества, как мужество быть одиночкой в духе экзистенциализма, наконец, как мужество христианина-протестанта, способного выдержать приятие Бога. Вопрос о приятии стоит так именно в рамках протестантизма: человек слишком грешен, и ему с трудом и в силу мужества дается принять то, что Бог его принимает.

В экзистенциальном вопросе о вере Тиллих также делает ударение в духе сомневающейся сциентизированной эпохи. Он выводит на первый план сюжет сомнения в вере. Вера – это предельный интерес, и в ней многое рискованно и ненадежно: «Сомнение, которое присутствует во всяком акте веры, – не методологическое и не скептическое. Это именно то сомнение, которое сопутствует всякому риску. Это не постоянное сомнение ученого и не преходящее сомнение скептика, но это сомнение того, кто предельно заинтересован в каком-либо конкретном содержании. Такое сомнение можно было бы назвать экзистенциальным, в отличие от методологического и скептического. Оно не задает вопроса об истинности или ложности отдельного суждения. Оно не отвергает всякую конкретную истину, однако

⁷⁷ Тиллих П. Мужество быть // Избранное. Теология культуры. М.: Юристь, 1995. С. 7–131.

вынуждено осознать присутствие элемента ненадежности во всякой экзистенциальной истине. Одновременно сомнение, присутствующее в вере, приемлет эту ненадежность и принимает ее в себя в акте мужества. Вера включает мужество. Следовательно, она может включать и сомнение по поводу самой себя»⁷⁸. Тиллих рассматривает также диалектику экзистенциальных понятий любви, силы и справедливости⁷⁹, апеллируя к современным ему авторам и работам самых разных направлений.

Хотя и более ранней по времени, но не менее радикальной, вызванной к жизни историческими событиями, была концепция Дитриха Бонхеффера. Бонхеффер, немецкий лютеранский пастор, продолжая идеи К. Барта, развивал христоцентрическую версию христианства. Мир и нравственное поведение в мире, сотрясаемом войнами и полным человеческих страданий, – вот что интересует Бонхеффера. Христос знаменует для него единство горнего и дольного миров, которые не должны быть противопоставлены. С точки зрения автора, мир стал «совершеннолетним» и он больше не нуждается в религии, трансцендентный Бог удаляется из него, оставляет человека самого справляться со своими задачами, отвечать за все, что происходит в мире. Подлинный же Христос не трансцендентен, он погружен в мир. Жить «по Христу» – это сострадать и помогать, служить другим. Бонхеффер пишет: «Наше отношение к Богу не есть “религиозное” отношение к высшему, могущественному, всеблагому существу – это не настоящая трансцендентность, наше отношение к Богу есть новая жизнь в “существовании для других”, в причастности к бытию Иисуса. Не бесконечные невыполнимые задачи, но ближний, причем всякий раз тот, кто рядом, – это и есть трансцендентность. Бог в обличье человека!»⁸⁰. Кроме мирской области, кроме сферы отношений между людьми нет другой религиозной сферы. Бонхеффер выступает как антропологический и нравственный философ. Он отодвигает, убирает из центра внимания

⁷⁸ Тиллих П. Динамика веры // Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 146.

⁷⁹ Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 128 с.

⁸⁰ Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. 344 с. С. 283.

проблему, которая всегда считалась самой важной для христианина, – спасение души. «Разве мы практически не утратили, – пишет он, – индивидуалистического интереса к личному спасению души? Разве не создается у нас впечатление, что есть вещи более важные, чем этот вопрос... Я знаю, что это звучит довольно страшно. Но разве в принципе это не соответствует Библии? Ставится ли в Ветхом Завете вообще вопрос о спасении души? Ведь речь-то идет не о потустороннем, а об этом мире. В том виде, как он создается. Сохраняется. Объемляется законами. Примиряется и обновляется. То, что сверх этого мира, стремится в Евангелии стать чем-то для этого мира...»⁸¹.

Бонхеффер уделяет внимание целому ряду экзистенциальных проблем. Гражданское мужество, успех, доверие, глупость, презрение, справедливость, страдание и сострадание, оптимизм, опасность и смерть – вот далеко не весь набор тем, которым он посвящает свои размышления. И при всем его модернизме его понимание религии и проблем человеческого существования остается христианско-гуманистическим. Он не делает резкого шага за пределы веры, хотя и трансформирует ее понимание.

Приближение к атеизму, парадоксальную и «внутрирелигиозную секуляризацию» мы видим в теологиях «смерти Бога». Православная энциклопедия пишет следующее о теологии смерти Бога, опираясь на концепцию Г. Ваханяна: «Г. Ваханян в книге «Смерть Бога» пришел к выводу, что культура больше не является проводником Евангелия и не направляет человеческий дух к трансцендентному. Образ мышления, некогда обеспечивавший передачу идеи Бога от поколения к поколению, перестал существовать, следовательно, Бог умер; Ваханян называет это “культурной неспособностью Бога”. “Сегодня только реальный мир со всей своей непосредственностью и имманентностью обеспечивает человека условиями для самопознания. Понять себя или другого легче без Бога, чем с Богом. Современный человек живет в мире имманентного... Бог, бытие которого

⁸¹ Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 206.

уже не пытаются доказывать, стал бесполезным для человека, ищущего решения своих проблем” (Vahanian. P. 147)»⁸².

Близкие идеи содержатся в философии Томаса Альтицера. Он считает, что Христос, совершая кеносис, полностью стал миром, а мир этот являет собой мрак и хаос, который мы должны принять как таковой: «Наш современный хаос, – пишет Альтицер, – возрастает по мере опустошения трансцендентной области, и его мрак поглощает каждый луч света, и беспросветная ночная мгла опускается сразу на всем пространстве человеческого опыта. В наше время перед выбором стоит каждый человек: он может или отвернуться в ужасе от нашего хаоса, обратившись к окончательному “нет”; или встретить наш мрак лицом к лицу с утверждающим “да”, с тотальным утверждением нашего действительного непосредственного существования»⁸³. Это принятие мира во всем его безобразии Альтицер считает истинным «путем ко Христу». Фактически авторы теологии смерти Бога переходят на позиции атеизма, и главной их экзистенциальной темой оказывается стоическое принятие несовершенного мира без всякой надежды на трансцендентное, высшие силы и христианскую мораль.

Таким образом, в этом протестантском направлении религиозное рассмотрение экзистенциальных проблем растворяется в чисто светском, и протестантизм в лице «теологии смерти Бога» оказывается на самом острие развития культуры, редуцированной к грубо-материалистическому прочтению, отражающему главные тенденции технико-экономического развития. Это, впрочем, не означает «прогресса», но, скорее, духовное и моральное отступление, которым вообще сопровождается современная динамика культуры, когда она движется по пути к «царству количества» (Р. Генон).

Завершая этот параграф, подчеркнем, что центральными темами религиозной рефлексии XX в. являются отношения с Богом, свобода и любовь.

⁸² Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <http://www.pravenc.ru/text/77816.html>.

⁸³ *Альтицер Т.* Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: Канон+, 2010. 224 с. С. 133.

ГЛАВА 2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПОИСК В ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКИХ СФЕРАХ ГУМАНИТАРНОЙ КУЛЬТУРЫ

2.1. Экзистенциальный поиск в художественной литературе XX века

Поскольку название нашей второй главы включает термин «гуманитарная культура», мы хотели бы сразу дать определение этого понятия, которое будет работать и в последующих параграфах работы.

Сошлемся на автора, который уже применял это понятие в своем исследовании, причем с опорой на сложившуюся ранее традицию употребления данного словосочетания. Так, А.В. Зезюлько цитирует известного культуролога профессора М.С. Кагана и дает свое пояснение: «Под “гуманитарной культурой” понимается... тот массив способов и плодов деятельности людей, который ориентирован экзистенциально, то есть направлен на воплощение, утверждение и развитие человеческой духовности, в отличие от тех форм деятельности, которые подобно науке и технике, экономике и способам социальной организации имеют собственную логику существования и развития, независимую от того, благоприятны или враждебны человеку их достижения. В продолжение мысли М.С. Кагана мы хотим уточнить, что гуманитарная культура для нас, даже там, где она не соответствует высоким критериям духовности, это антропоцентрическая культура, культура экзистенциального самоосмысления»⁸⁴. Мы в нашем случае следуем мысли М.С. Кагана и А.В. Зезюлько, для нас гуманитарная культура – это, собственно, разноплановая духовная культура, тот пласт произведений и практик, которые ведут экзистенциальный поиск, ведут его в тех формах и теми средствами, которые для них наиболее характерны.

⁸⁴ Зезюлько А.В. Теоретическое осмысление и художественно-образное отражение научно-технического прогресса в гуманитарной культуре XX века: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Ростов н/Д, 2013. С. 9.

Термин «духовно-практическое», пришедший из марксистского лексикона, представляется нам весьма удачным для характеристики нетеоретической презентации мира (художественная литература) и комплекса знаний, связанных с разного рода практиками, как коммуникативными, так и ментально-преобразовательными (эзотеризм и психотерапия).

В данном параграфе внимание будет сосредоточено на художественной литературе и том, как в ней находит свое отражение экзистенциальная тематика⁸⁵. Нас будет интересовать, что роднит философию и современную художественную литературу в ее разных жанрах и мы покажем, почему экзистенциальные темы образуют, выражаясь фигурально, хлеб любой литературы. Писатели рассказывают о человеке и обстоятельствах его жизни, и выразительные средства литературы оказываются эффективным орудием раскрытия и понимания стержневых вопросов экзистенциальной философии.

Изучению художественного познания уделяется немало внимания. Искусство, как в изобразительном, так и литературном жанре, несет в себе всю специфику и уникальность эстетической формы: непосредственность, наглядность, целостность, возвышенность. Литературное художественное творчество использует слово как главный инструмент создания образов. Оно отличается от философии тем, что обращается преимущественно не к понятийно-категориальным средствам мышления, а к воображению, способному воссоздавать интуитивно понятные образы действительности. Язык литературы подведен к обыденному мышлению, активно использует метафоры и аналогии. Благодаря этому литература способна проникать во внутренний мир человеческой души и давать яркую картину человеческих отношений и чувств.

Литература создает вымышленный мир. Однако, будучи плодом фантазии автора, этот мир не означает лжи в строгом гносеологическом

⁸⁵ Некоторые положения данного параграфа опубликованы в см.: *Лысиков А. А.* Экзистенциальная проблематика в беллетристике XX века: короткий взгляд // Гуманитарные и социальные науки. 2019. № 3. С. 49–60.

смысле. Конечно, можно допустить использование художественных средств с целью производства искаженных и извращенных образов мира. Это один из мотивов критики «массового искусства» и «бульварной литературы». Однако высокое искусство создает образ на основе жизненных впечатлений, оно показывает переживание действительности. Именно такая сращенность внешнего и внутреннего позволяет автору ставить экзистенциальные вопросы и искать вместе с героями и читателями ответы на них. Характерная черта литературной художественной формы – это нарратив, т.е. рассказ о событиях, течение которых выстроено в сюжетную линию. Литературное творчество дает средства, через которые автор может раскрывать экзистенциальные проблемы героев. Диалоги героев, описание размышлений и потоков внутренней речи, в которых отражается происходящее, являются художественной формой, в которой автор предлагает варианты решения поставленных вопросов.

Литературная проза, в которой мы можем найти интересующую нас проблематику, может быть разной. Мы встречаем ее и в рассказе, и в крупных произведениях, таких как роман. Вообще, концептуализировать историю литературы в разрезе экзистенциальных вопросов крайне сложно. В различных литературных жанрах темы жизни и смерти, любви и страха, Бога и веры, свободы и страсти представлены по-разному. Более того, эти и другие темы оказываются наиболее ярко выраженными в определенных литературных формах в зависимости от исторической эпохи.

На рубеже XVIII и XIX вв. в литературе, сперва в Германии, затем в других странах, зародилось направление романтизма, ставшее частью общего культурного течения, противопоставившего себя классицизму и Просвещению. Его идейной основой был отказ от присущих классицизму канонов целостности, завершенности и гармоничности рациональной формы. Романтизм видел в искусстве способ постигнуть бесконечное, спонтанное, чувственное и уникальное. В литературе, особенно в поэзии, романтики

стремились выразить свободный индивидуализм (Байрон), мистическое мироощущение (Новалис).

В XIX в. в литературной прозе стал доминировать роман – большая художественная форма. Как отмечает В.Е. Хализев, этот жанр «обладает двоякой содержательностью: во-первых, специфичной именно для него (“самостоянье” и эволюция героя, явленные в его частной жизни), во-вторых, пришедшей к нему из других жанров. Правомерен вывод: жанровая сущность романа *синтетична*. Этот жанр способен с непринужденной свободой и беспрецедентной широтой соединить в себе содержательные начала множества жанров, как смеховых, так и серьезных»⁸⁶.

Романтизм в целом не стремился порвать с реальностью. Он был проникнут чувством непосредственности, отказываясь от упрощения и обобщения, свойственного классицизму. В рамках романтизма широкое распространение получил исторический роман (В. Скотт, В. Гюго). С романтизмом отчасти связан психологический роман. Открытие литературой «внутреннего мира» человека произошло именно в русле романтизма. Противоречие между стремлением классицизма к идеализациям и его отрицанием в романтизме катализировало новую волну реализма в литературе. Реализм в литературе и искусстве – направление, в котором подчеркнута стремление к изображению сложной человеческой действительности. Его яркие представители – О. де Бальзак, У. Теккереи, Стендаль, Ч. Диккенс. Развитие реализма привело к появлению в нем черт натурализма (Э. Золя, Г. де Мопассан), эстетства и психологизма (Г. Флобер). Художественной почвой реализма в XIX и затем в XX веке является буржуазия, ставшая активной частью политической, хозяйственной и культурной жизни в Европе и других странах. Внутренний мир буржуазной индивидуальности, ее столкновение и контраст с идеализированной аристократической душой создавали поводы описать человека каков он есть «на самом деле», показать условия его преобразования и судьбу в

⁸⁶ Хализев В.Е. Теория литературы. М.: Высшая школа, 1999. 398 с. С. 330.

переплетении социальных отношений. В России реализм окреп в лице великих художников человеческой души – Ф.М. Достоевского, М.Е. Салтыкова-Щедрина, Л.Н. Толстого, А.П. Чехова.

В разных вариантах реализм оставался в числе ведущих жанров литературы и в XX в. (Т. Драйзер, А. Моравиа, Т. Манн, Г. Манн, М. Горький, М. Шолохов). Однако наряду с ним расцвел модернизм. Литература этого направления, с одной стороны, позиционируется как художественное отражение действительности, но с другой – отражение безо всякой претензии на истину и классическую завершенность. Все объективное в нем условно и относительно, преломлено в сознании. Яркие представители этого направления: Ф. Кафка, Э. Хемингуэй, Ф.С. Фицджеральд, Д. Хармс, М.А. Булгаков. Внимание этих писателей обращено к жизни души, к тому, как в ней переплетается иллюзия и реальность. Человек перед лицом общественной стихии, его одиночество и чувства стали одной из тем литературы этого периода. В модернизме также проявились черты неомифологизма⁸⁷. В середине XX в. художественные произведения были созданы самими экзистенциалистами, такими как Ж.-П. Сартр, А. Камю и др. Экзистенциалистские романы вроде сартровской «Тошноты» – это произведение преимущественно для узкой группы интеллектуалов. Широкого хождения и признания они не имели.

Развитие современной литературы в сторону постмодернизма породило новый роман и формы, которые неизбежно оказывались тупиковыми. Как и свойственно постмодернизму в целом, эта литература стирает грань между высоким и массовым искусством, отрицает возможность смысла, смешивает жанры. Ее бессюжетными и аморфными произведениями могут восхищаться утонченные эстеты, а вот обычный читатель вряд ли их воспримет и поэтому покупать не станет.

Этот небольшой экскурс в историю литературы был сделан, чтобы лучше разглядеть специфику тех жанров, в которых наиболее отчетливо

⁸⁷ Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М.: Аграф, 1997. 384 с. С. 255.

проступает собственно экзистенциальная проблематика как она отрефлексирована в современной философии. О классических литературных жанрах написано много. Экзистенциальная тематика, как было показано, с необходимостью актуализирована в самой разной литературе. Сосредоточимся на тех жанрах и произведениях, которые с точки зрения наших исследовательских целей, являются наиболее показательными. Мы хотим обратить внимание на ряд современных литературных жанров, в которых экзистенциальные темы представлены особенно ярко, но которые при этом недостаточно исследованы в интересующем нас аспекте. Нас интересуют, прежде всего, современные «культовые произведения», в частности сказочная литература (Дж. Роулинг) и научно-популярная фантастика (С. Лем), магический реализм Г.Г. Маркеса, модернистские романы Г. Гессе, М.А. Булгакова и др. Эта литература заметно отличается и от романов экзистенциалистов, и от реализма XIX–XX вв. Столкновение реального и вымышленного миров в этих произведениях во многом повторяют мифологические сюжеты перехода между жизнью и смертью, которые разворачиваются в движении сознания, в жизненных решениях, принимаемых героями, в их судьбах.

Произведения, которые мы рассмотрим, имеют следующие особенности: 1) вытный сюжет и понятная фигура героя; 2) достаточно прозрачный смысл экзистенциальных проблем, с которыми сталкиваются персонажи, противоречия, которые они решают. Это позволяет читателю «войти» в поле философии через художественный образ. Он может почувствовать через него общее для литературы и философии настроение эпохи, в атмосфере которой рождались и витали одни и те же вопросы, с которыми культурный человек обращался к самосознанию общества, переживавшего глубокие социокультурные трансформации.

Первая интересующая нас тема – *проблема сложности человеческого «я»*. В главе 1 мы показали, что философия акцентирует тему личности двояко. С одной стороны, личность рассматривается в аспекте ее целостности

и внутреннего единства. Так, например, личность рассматривается в философии персонализма. С другой стороны, личность характеризуется как свободная, открытая, незавершенная и в этом смысле непредсказуемая сущность. Так видят личность постмодернисты, которые прямо акцентируют бессознательное начало в личности, спонтанность и неуправляемость поведения человека, (например, «шизопоток» Ж. Делеза и Ф. Гваттари). Экзистенциалисты, например Ж.-П. Сартр, признавали открытость и спонтанность личности, однако вменял человеку ответственность за совершаемый им выбор и работу над собой. В психоанализе также мы находим не только учение о бессознательном (З. Фрейд, К.Г. Юнг, А. Адлер), но также и теорию обретения человеком разумного понимания себя и способности овладения своим поведением. Например К.Г. Юнг, признавая неустранимую силу коллективного бессознательного и архетипов в личности, все же отдавал их под водительство Самости.

Мы рассмотрим тему личности и проблему человеческого «я» на примере знаменитого романа Германа Гессе «Степной волк». Об этом произведении написаны статьи таких авторов, как С. Аверинцев, Я. Акопян, Н. Бороденко и др. Согласно оценке, данной Анной Нагель, «Герман Гессе – один из самых читаемых авторов в мире. Его роман “Степной волк” стал культовой книгой в 60–70-х годах в Америке. До сих пор он пользуется большой популярностью у молодежи»⁸⁸. Исследователи считают, что роман Г. Гессе был написан под влиянием идей К.Г. Юнга. Также рассмотрение темы сложности человеческого «я» будет осуществлено на материале произведения другого жанра – фантастической повести С. Лема «Маска».

Второй экзистенциальный сюжет, который нас интересует – *соотношение судьбы и свободы*. В некоторых произведениях он явно выступает главной идеей, как например в романе Г.Г. Маркеса «Сто лет одиночества»⁸⁹. Также эта тема судьбы и свободы широко представлена в

⁸⁸ Нагель А. Степной волк Г. Гессе: философская рецензия. URL: <https://www.proza.ru/2017/11/04/64>.

⁸⁹ Маркес Г.-Г. Сто лет одиночества. URL: <https://e-libra.ru/read/242671-sto-let-odinochestva.html>.

многотомном сказочном произведении Дж. Роулинг «Гарри Поттер». Книга, которая стремительно завоевала любовь читателей, закономерно стала предметом философского анализа. На данный момент о Гарри Поттере написано некоторое количество исследовательских работ, в том числе в России. С английского языка на русский переведены сборники: «“Гарри Поттер”. Разбор полетов»⁹⁰, и «Философия Гарри Поттера»⁹¹.

Третья, рассматриваемая нами тема – *добро и зло*. Мы рассмотрим развертывание этого сюжета в таких знаменитых произведениях, как «Мастер и Маргарита» Михаила Булгакова и «Доктор Фаустус» Томаса Манна. И, наконец, четвертый сюжет – *экзистенциального смысла бессознательного* – будет исследован нами на материале еще одного произведения С. Лема – романе «Солярис».

Герой романа Гессе «Степной волк» – запуганная и мятущаяся личность Гарри Галлер. Он являет читателю образ культурного и интеллектуального человека, пораженного состоянием глубокой раздвоенности. Автор на примере этого персонажа показывает, как в личности отражается глубокий общественный и экзистенциальный кризис, и раскрывает *проблему сложности человеческого «я»*. А. Нагель пишет: «Судьба отдельного человека (главного героя), равно как и судьба всего человечества, его культуры, ассоциируется со смертью, а гнетущий призрак заката цивилизации только усугубляет это ощущение. Зрелище затмения цивилизации рождает самые мрачные настроения и выводы: судьба культуры ассоциируется с похоронами, с кладбищем, со смертью»⁹².

«Степной волк» – это имя черт характера, прежде всего агрессии и недоверия, которые, как ощущает Гарри, проступили в нем в ответ на привычный мир мещанства. «Фаустовская раздвоенность», которую открыл в

⁹⁰ Гарри Поттер. Разбор полетов / под ред. Н. Малхолланда. СПб.: Питер, 2011. 352 с.

⁹¹ Бэггет Д., Клейн Ш.Э. Философия Гарри Поттера. СПб.: Амфора, 2005. 431 с. В оригинальной английской версии название книги The Psychology of Harry Potter. An Unauthorized Examination of the Boy Who Lived переводится как «Психология Гарри Поттера. Несанкционированное обследование Мальчика, Который Выжил». В России о приключениях Гарри Поттера писали философы Е.В. Золотухина-Аболина и А. Кураев.

⁹² Нагель А. Степной волк Г. Гессе: философская рецензия. URL: <https://www.proza.ru/2017/11/04/64>.

себе герой Гессе оборачивается непониманием истинной бездны «степного волка». Ему кажется это противоречием духа и инстинкта, однако постепенно он обнаруживает в себе множественность души. Очная ставка с самим собой рождает понимание многоликости человека, на которую наталкивается потребность личности Гарри видеть себя единым. Попав волею судеб в «магический театр», герой Гессе узнает, что человек есть вечный переход между природой и духом. Его нельзя понять как что-то завершенное. Здесь очевидно влияние учение Ницше о человеке как переходе от животного к сверхчеловеку.

Гессе пишет: «Назад вообще нет пути – ни к волку, ни к ребенку. В начале вещей ни невинности, ни простоты нет; все сотворенное, даже самое простое на вид, уже виновно, уже многообразно, оно брошено в грязный поток становления и никогда, никогда уже не сможет поплыть вспять. Путь к невинности, к несотворенному, к Богу ведет не назад, а вперед, не к волку, не к ребенку, а ко все большей вине, ко все более глубокому очеловечению. И самоубийство тебе, бедный Степной волк, тоже всерьез не поможет, тебе не миновать долгого, трудного и тяжкого пути очеловечения, ты еще вынужден будешь всячески умножать свою раздвоенность, всячески усложнять свою сложность. Вместо того чтобы сужать свой мир, упрощать свою душу, тебе придется мучительно расширять, все больше открывать ее миру, а там, глядишь, и принять в нее весь мир, чтобы когда-нибудь, может быть, достигнуть конца и покоя. Этим путем шел Будда, им шел каждый великий человек – кто сознательно, кто безотчетно, – кому на что удавалось осмелиться. Всякое рождение означает отделение от вселенной, означает ограничение, обособление от Бога, мучительное становление заново. Возвратиться к вселенной, отказаться от мучительной обособленности, стать Богом – это значит так расширить свою душу, чтобы она снова могла объять вселенную»⁹³.

⁹³ Гессе Г. Степной волк // Избранное. М.: Художественная литература, 1977. 413 с. С. 265.

Можно также усмотреть влияние на творчество Гессе учения К.Г. Юнга о множественности архетипов. Основная мысль писателя состоит в том, что единство личности – это иллюзия, и душа не цельна. Множественность «я» – характерный и устойчивый образ, рисуемый литературой.

Экзистенциальная проблема «я» не единственная у Гессе. Его герой не удовлетворен жизнью, отношениями. Он ищет в *самоубийстве* возможность избавиться и от тягот повседневного общения, и от своего собственного «я» - опасного и незащищенного. Суицид как экзистенциальная тема действительно ярко раскрыта именно в литературе (здесь можно вспомнить шедевр Гете на эту тему «Страдания молодого Вертера»). Гессе, однако, отрицает возможность видеть в самоубийстве выход. Жизнь в любом случае конечна, и подлинное бессмертие великих талантов исходит не от их «я». Источник этого в самоотдаче, благодаря которой их душа принимает в себя целый мир. Гессе призывает своего героя расширить свою душу.

Герой Гессе подобен юнговской личности, представляющей себя в разных гранях архетипических проявлений, в ликах Персоны и Тени. Здесь писатель раскрывает тему *жизни как игры*. В кармане у каждого человека лежат «сотни фигур» для игры. И если в представлениях Востока мир – это «лила» (игра Бога), то у Гессе игрок – это сам человек.

Персона в теории Юнга – это архетип социальной роли, выступающий как «маска», надеваемая человеком в моменты взаимодействия с обществом. В Повести С. Лема «Маска» этот архетип изображен как экзистенциальный контур фантастического технического существа. Повесть рассказывает об истории программируемого аппарата-киллера, который приходит в сознание в облике прекрасной женщины на королевском балу. Словно пробудившись ото сна, она прекрасно чувствует себя физически, удивляется собственной силе, но не понимает, кто она такая. В ее памяти всплывают разные имена и биографии. Она замечает, что ее тянет к одному человеку, которого она воспринимает как кавалера и возлюбленного. Ее сомнения разрешаются,

когда она нащупывает в себе что-то твердое и вскрывает себя. Обнаруживается, что она – стальная машина в виде змеи, скрытая под обликом куклы-красавицы. Ее запрограммированная миссия (такой изощренный способ убийства инакомыслящих придумал король) – убить Арродеса, выступившего в роли ее возлюбленного. Проходя через разные обстоятельства, машина преследует его по запаху, переживая противоречивые чувства, в которых любовь переплелась со стремлением убить.

Сюжет повести Лема построен на идее неведения человеком глубинных мотивов собственного поведения, спрятанных под разными масками (героиня Лема способна принимать разные облики) и эффекте самораскрытия (осознания) истинных движущих причин. В своем образе автор пытался ответить на вопрос о способности машины к познанию собственных психических процессов. В поведении робота-убийцы сталкиваются противоположные устремления, идущие, с одной стороны, от алгоритмов программы, а с другой – от непосредственности чувственного отношения (сознания). Описание умирания Арродеса показывает читателю так до конца и не разрешенную дилемму машины: убить и быть навсегда с любимым. Она дает герою умереть самому и остается с ним.

Экзистенциальный сюжет *соотношения судьбы и свободы* раскрывает противоречие человеческой жизни с другой стороны. В романе Г.Г. Маркеса «Сто лет одиночества» над родом Буэндиа тяготеет рок. Герои книги – это своеобразные личности, которые постоянно соприкасаются с чудесами, и эти события происходят не в результате их выбора или намеренных действий, а заданы какой-то магической силой, находящейся вне контроля самих героев. Сюжет книги развернут в линейном и мифологическом (циклически возвращающемся) времени, что отражает сознание героев, выстроенное по контурам народного фольклора. Чудеса, заданные и неизбежные, тяготеют, как рок, над персонажами Маркеса: провидческие способности полковника Аурэлиано Буэндиа, вечно сопровождающие Маурисио Бабилонью желтые

бабочки, вознесение Ремедиос Прекрасной и разговор Амаранты со Смертью. Все их решения, кажущиеся им свободными, в действительности продиктованы просматривающейся за ними неизбежностью. Всех их что-то «ведет». Они неистовы, их раздирают огненные эмоции и нечеловеческие страсти. “Первый в роду был привязан к дереву, а последнего съедят муравьи” – таков был эпиграф к рукописям Мелькиадеса, в которых предсказана судьба рода Буэндиа.

Исследователь творчества Маркеса К.В. Казанкова пишет: «Г.Г. Маркес полагал, что фольклор, отражая окружающую реальность, сам является этой реальностью, поэтому есть легендарный василиск – существо с головой петуха, туловищем жабы и хвостом змеи, есть возвращающиеся по ночам к своим женам умершие мужья – подобные фантастические вещи являются атрибутами “чудесной действительности” всей Латинской Америки и в частности Карибского региона. “Чудесное” носит у Г.Г. Маркеса не вымышленный, а вполне действительный характер, потому что за “чудесной действительностью” стоит народное мифологизирующее сознание. В народном творчестве первичны, а в литературе вторичны представления об отсутствии непреходимой черты между миром живых и миром мертвых, отсюда возможность неоднократного возвращения умершего в мир здравствующих людей, отсюда возможность “жизни в смерти” и “смерти в смерти”, а также мажорное представление о взаимосвязи, переходе одного в другое. К этой же категории относятся представления о сне-смерти, о реальности сновидений, об оборотничестве, о способности отдельных индивидов воздействовать на силы природы, о добрых или злых действиях носителей тайных знаний»⁹⁴.

В мифологическом времени все происходящее есть развертывание главного первособытия. Поэтому судьбу можно предсказать, зная первоначало (в отличие от прогнозирования событий линейного времени,

⁹⁴ Казанкова К.В. Фольклорно-мифологический аспект творчества Габриэля Гарсиа Маркеса: рассказы 1940–60-х гг., роман «Сто лет одиночества»: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Челябинск, 2011. С. 7.

когда требуется знание причинно-следственных связей). В мире Маркеса люди тщетно пытаются добиваться осуществления своих целей – результат предопределен судьбой. Избежать ничего нельзя. Когда Аурелиано Буэндия дочитывает предсказание урагана, то это происходит как раз в момент разыгравшейся страшной стихии. Погибает и сам Аурелиано, и город. Это символический образ рока, к которому подведены кажущимися свободными действия людей.

Символизм Маркеса не случаен. В нем звучит голос народного сознания против восхваления индивидуальной свободы, исходившем в XX от интеллектуалов западного мира. В обществе, захваченном глобальным потоком социально-политических и хозяйственных процессов, стандартами массовой культуры и медиа, свобода индивида выглядит иллюзией, а предопределенность приобретает черты субъективно переживаемого рока. У Маркеса мы видим, как это мировосприятие раскрывается в пространстве экзистенциальных смыслов.

В серии романов о Гарри Поттере все события также изначально предзаданы предыдущими обстоятельствами и происходят судьбоносным образом, хотя сам главный герой об этом ничего не знает. Его воспитание и учета в школе Хогвартс, известность и авторитет являются следствием рока, некоторых судьбоносных событий, например столкновения со злым магом Вольдемортом, произошедшим, когда он был младенцем и должен был умереть, но выжил.

Гарри Поттеру предстоит сделать личный выбор. Но этот выбор (он надевает распределительную шляпу) оказывается судьбоносным, наделяет юного волшебника особой миссией. Он призван победить в борьбе Вольдеморта. Дж. Роулинг так описывает это событие:

«Последнее, что увидел Гарри, прежде чем Шляпа упала ему на глаза, был огромный зал, заполненный людьми, каждый из которых подался вперед, чтобы получше разглядеть его. А затем перед глазами встала черная стена.

– Гм-м-м, – задумчиво произнес прямо ему в ухо тихий голос. – Непростой вопрос. Очень непростой. Много смелости, это я вижу. И ум весьма неплох. И таланта хватает – о да, мой бог, это так, – и имеется весьма похвальное желание проявить себя, это тоже любопытно... Так куда мне тебя определить?

Гарри крепко вцепился обеими руками в сиденье табурета.

«Только не в Слизерин, – подумал он. – Только не в Слизерин».

– Ага, значит, не в Слизерин? – переспросил тихий голос. – Ты уверен? Знаешь ли, ты можешь стать великим, у тебя есть все задатки, я это вижу, а Слизерин поможет тебе достичь величия, это несомненно... Так что – не хочешь? Ну ладно, если ты так в этом уверен... Что ж, тогда... ГРИФФИНДОР!

Гарри показалось, что Шляпа выкрикнула этот вердикт куда громче, чем предыдущие. Он снял Шляпу и, ощущая дрожь в ногах, медленно пошел к своему столу. Он испытывал такое сильное облегчение по поводу того, что его все-таки выбрали и что он попал не в Слизерин, что даже не замечал, что ему аплодируют более бурно и продолжительно, чем другим»⁹⁵.

Многие экзистенциальные философы считали, что свобода человека противоречива, поскольку каждый обречен на свободу, всякая личность вынуждена делать выбор, от которого зависит ее судьба. «Или-или» Кьеркегора есть выражение идеи такого судьбоносного выбора человеком своего «я». Но у героя Дж. Роулинг подчеркнута связь внутреннего выбора с позицией «другого». В своем героическом противостоянии злу, от которого Гарри Поттер не может уклониться, он также сражается с тьмой внутри себя. В глубинах сознания остается часть души его врага, которая транслирует ему побуждения и заставляет смотреть на мир не своими глазами.

Опять-таки, мы видим, что в событиях, происходящих с Гарри Поттером, действует рок. Однако эта тема в произведениях Дж. Роулинг

⁹⁵ *Роулинг Дж.* Гарри Поттер и философский камень. URL: https://www.bookol.ru/detskoe/detskaya_fantastika/281985/fulltext.htm.

сложно переплетена с темой добра и зла. Вот что пишет Е.В. Золотухина-Аболина: «Сказочный мальчик Гарри Поттер поставлен в жесткие условия и в чем-то подобен античным героям, следующим року, хотя у него, как мы уже говорили, была возможность уклониться от судьбы, приняв иное решение, на которое его многократно искушают противники. Выбор тяжелой судьбы антагониста темных сил для Гарри сознателен – это путь Добра, и теперь его дальнейшая жизнь зависит в том числе от него самого»⁹⁶. Разнообразный выбор, который приходится совершать юному волшебнику, понятен читателю. Это выбор решений по отношению к друзьям, это дилемма «верить или нет» и др. В жизни такие действия оказываются зачастую судьбоносными. В книгах о Гарри Поттере раскрыто множество других экзистенциальных тем. Однако интересно, что магическая атмосфера этих произведений имеет ценность и для христианского мировоззрения. Такой вывод, во всяком случае, можно сделать из оценок, данных А. Кураевым. Он пишет: «Христианский педагог мог бы из этой книжки перенести детей к реалиям своей веры. “Вы уже знаете, что именно жертвенная любовь матери спасла маленького Гарри от злого колдуна? А знаете, ведь так и в христианстве говорят: молитва матери со дна морского достает, из мертвых воскрешает... А хотите, я вам песенку напою, которую недавно в монастыре услышал. Слушайте: “Если мать еще живая, счастливы ты, что на земле есть кому, переживая, помолиться о тебе”... Гарри простил предателя Питера Педдигрю? А знаете, в нашей истории был однажды Человек, Который смог простить своего предателя. В своей проповеди Он сказал “благословляйте ненавидящих вас”. Обсудим, почему месть не всегда уместна?”»⁹⁷.

Глубина смыслов и богатство содержания историй о Гарри Поттере объясняют интерес философов к этому произведению. В дальнейшем нас будет интересовать поднятая в них тема *добра и зла*, экзистенциальный

⁹⁶ Золотухина-Аболина Е.В. Гарри Поттер и все, все, все... // Логос. 2004. № 5. С. 235–245.

⁹⁷ Кураев А. «Гарри Поттер»: попытка не испугаться. URL: <https://foma.ru/diakon-andrej-kuraev-garri-potter-popyitka-ne-ispugatsya.html>.

ракурс которой мы рассмотрим на примере таких знаменитых произведений, как «Мастер и Маргарита» Михаила Булгакова и «Доктор Фаустус» Томаса Манна.

О романе «Мастер и Маргарита» много исследований написано филологами в соответствующем ракурсе, но есть и тексты, посвященные этической и смысложизненной проблематике. Это диссертации и статьи Е.В. Уховой, Омори Масако, М.О. Булатова, Н.Я. Зарецкой, Д.В. Макарова и др. Отметим вслед за аналитиками, что исследователи разделились на две большие группы, одна из которых считает образы Мастера, Маргариты, Воланда такими же позитивными, как образ Иешуа. Более того, поскольку Иешуа отказывается карать и видит во всех только добро, меч справедливости вручается Воланду. Приведем знаковую цитату из статьи Н.Я. Зарецкой: «Булгаков убежден в необходимости противления злу силой. Взгляды Иешуа – воплощение чистой идеи добра. Абсолютное добро – идеал, который несовместим с наглядными уроками жизни. Идея добра прекрасна, но в жизни она не защищена и терпит поражение. Иешуа полагает, что все люди добры. Предавший его Иуда “очень добрый человек”. Прислужник Понтия Пилата – палач Марк Крысобой, избивающий Иешуа бичом, по его мнению, тоже добрый человек. Он лишь несчастен, обижен судьбой и поэтому ожесточился. “Если бы с ним поговорить. Я уверен, что он резко изменился бы”, – наивно замечает Иешуа. Хотя сам не в состоянии спасти собственную жизнь, убедив в разговоре Понтия Пилата. А Марк Крысобой, скорее всего, и разговаривать с ним не захочет. Иешуа не принимает идею возмездия. Поэтому Булгаков вручает карающий меч правосудия Воланду. Воланд, в отличие от Иешуа Га-Ноцри, не считает всех людей добрыми, а полагает, что в них обязательно присутствует злое начало. Цель его миссии в Москве – выявление злого начала в человеке и воздаяние за зло. Булгаков не просто противопоставляет добро в лице Иешуа злу в лице Воланда. Он

глубоко раскрывает диалектику добра и зла, показывая диалектическое единство, взаимодополняемость добра и зла»⁹⁸.

Другую позицию представляет А. Кураев, который видит в Воланде прежде всего зло, которое лишь в конечном счете подчинено добру, но не перестает быть злом, и в этом отношении Мастер оказывается не положительным героем, а, в общем-то, жертвой и душой хотя и творческой, но отнюдь не совершенной: «Воланд использовал Мастера – и покинул его. Иешуа создан Мастером – и тоже оставил его. Простил ли Иешуа своего создателя – Мастера? Иешуа, который вроде бы всех прощает, для которого все люди добрые, тем не менее выносит приговор Мастеру. О том, что это приговор, а не награда, свидетельствует печальная интонация Левия при произнесении этой фразы (“А что же вы не берете его к себе, в свет? – Он не заслужил света, он заслужил покой, – печальным голосом проговорил Левий”). Иешуа отдает Мастера навсегда в царство Воланда, зла и тьмы: “Он прочитал сочинение мастера, – заговорил Левий Матвей, – и просит тебя, чтобы ты взял с собою мастера и наградил его покоем. Неужели это трудно тебе сделать, дух зла?”. Иешуа лишь одно дарит Мастеру – освобождение от памяти о самом Иешуа... Создание вынесло приговор своему творцу (“он не заслужил света”) и покинуло его»⁹⁹.

Отношения героев запутанны, так как действие происходит в трех мирах – московском XX в., ершалаимском и вечном; кроме того, герои романа, который пишет Мастер, оказываются вечными духами, соотносящими себя с его романом.

Вполне можно согласиться с трактовкой добра и зла в романе М. Булгакова, которую дает Д.В. Макаров, полагая, что Воланд – не носитель справедливости, но пародийный образ, который служит изображением того, что антихристианские преобразования в России того времени оборачиваются

⁹⁸ Зарецкая Н.В. М. Булгаков: между мистикой и реальностью (по мотивам романа «Мастер и Маргарита») // Вестник Казанского технологического университета. 2012. Т. 15, № 1. С. 240–241.

⁹⁹ Кураев А. «Мастер и Маргарита»: За Христа или против? URL: <https://e-libra.ru/read/550378-master-i-margarita-za-hrista-ili-protiv.html>.

сами против себя и себя же наказывают: «Итак, исследование поэтики романа М. А. Булгакова “Мастер и Маргарита” в контексте христианской культурной традиции (включившее в себя анализ смысла названия, эпиграфа и структуры романа, а также хронотопа) позволило приблизиться к главной загадке – авторскому замыслу писателя. Можно с уверенностью утверждать, что автор ставил перед собой несколько задач. Во-первых, он хотел показать, что активные социальные преобразования и новая атеистическая идеология коммунизма не сделали людей лучше по существу, не искоренили их духовно-нравственных недостатков. И во-вторых, открыть, кто является главным вдохновителем, архитектором этой постройки и тем самым разоблачить силы зла, всегда маскирующиеся в силы света. Писатель создал великолепную, тонкую мистификацию – пародию на так активно создаваемый людьми XX в. “новый” мир во всей его полноте: на антихристианскую духовность – евангелие в толстовском духе; на ангажированное искусство и литературу; на тоталитарное государство; а также на античеловеческие личные отношения между людьми»¹⁰⁰. Мастер – отнюдь не образцовый герой и носитель добра, потому он не заслуживает пребывания в свете. В целом, на наш взгляд, роман «Мастер и Маргарита» в экзистенциальном отношении не является светлым, он несет в себе довольно гнетущую атмосферу, где, наказывая земное зло, зло метафизическое остается самим собой.

Таким же достаточно мрачным выступает и роман Т. Манна «Доктор Фаустус», где главный герой – странный и трагический музыкант-одиночка Адриан Леверкюн – то ли в бреду, то ли на самом деле продает душу дьяволу. Он принимает музыкальный композиторский дар, обретает гениальность, но отказывается при этом от любви, и все люди, к которым он начинает привязываться, умирают и покидают его. Он страдает и считает, что все, что он создает, инспирировано сатаной. В конце концов Леверкюн сходит с ума и умирает. Стоит обратить внимание на то, что в обоих романах

¹⁰⁰ Макаров Д.В. К проблеме авторского замысла в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Аналитика культурологии. 2009. № 1. С. 155.

творцы, связавшиеся с нечистой силой – образом вселенского зла, плохо кончают свой жизненный путь. Собственно, Мастер вместе с Маргаритой тоже погибают в пожаре, хотя мы и узнаем кое-что об их загробной судьбе. Экзистенциальный путь зла – путь гибели, любые альянсы с демонами ведут через страдания и потери к смерти. При сравнении с описанными двумя «взрослыми романами» о деяниях творцов, вступивших в сговор с сатаной, приключения Гарри Поттера можно считать наиболее оптимистичной книгой, хотя в ней тоже хватает ужасов и brutality. Дело как раз в том, что Гарри, у которого частица Вольдеморта находится непосредственно в душе, этой частицы категорически не принимает и не вступает с ней ни в какие альянсы и ни в какой флирт. Он, напротив, использует ее против ее подлинного владельца. Поэтому экзистенциальный пафос «Гарри Поттера» оптимистичен, и книга кончается победой положительных героев.

Четвертый сюжет, который мы хотели бы отметить, это сюжет *экзистенциального смысла бессознательного*. Этот сюжет достаточно ярко представлен в романе С. Лема «Солярис». Таинственный океан на планете Солярис извлекает из бессознательного астронавтов самые мучительные переживания, связанные с человеческими отношениями, и материализует людей, с которыми связано чувство вины, страдания и сожаления. Психолог Крис Кельвин, который прибывает на корабль, видит, что один член команды покончил с собой, другие деморализованы, и вскоре сам он обнаруживает в своей каюте давно умершую любимую Хари, которая покончила с собой из-за их ссоры. Собственно, это не тот человек, которого давно нет, но ее копия, отражающая некие ее черты, те, что остались в его подсознании. При этом она обладает самосознанием, помнит то, что было в их отношениях, по-прежнему любит его... Естественно, Кельвин испытывает ужас перед своим материализованным бессознательным, смотрит на нее как на страшного монстра и желает от нее избавиться. Но ко всему прочему уничтожить реализованное подсознание нельзя: если отправить странное существо прочь от станции на ракете, на завтра появляется новое, а любые способы убийства

ни к чему не приводят – тело тут же восстанавливается, потому что оно – иное на молекулярном уровне, оно создается излучением Океана из воспоминаний Кельвина. Более того, Хари не может ни на минуту оставить Кельвина, она словно привязана к нему и рушит любые преграды, которые между ними возникают: ломает двери, с нечеловеческой силой притягивается к своему источнику.

Проблема состоит в том, что Крис все более привязывается к «восставшей из мертвых» Хари, потому что с ходом времени она становится более самостоятельной, развивается как отдельная личность, переставая быть только воспоминанием. Однако в то же время она начинает понимать, что по сути она – фантом, который может существовать только на Солярисе, и Хари сначала пытается убить себя, а потом соглашается быть уничтоженной в установке, специально сконструированной другим членом экспедиции – Сарториусом. Сарториус убеждает Кельвина, что Хари – лишь орудие Океана, и смысл ее возникновения вообще непонятен. Проблема понимания, как считают некоторые авторы, – это главная проблема романа «Солярис»: «...роман заканчивается двойным фиаско: повторением несчастного финала любовных отношений Кельвина и Хари и обнаружением того, что реальный контакт между людьми и океаном-Солярисом невозможен. Со временем философские сюжеты о невозможности взаимопонимания стали чем-то вроде специализации Лема. Однако “Солярис” не имеет себе равных с точки зрения воздействия на читателя. Любовная история (или даже психологический роман в духе лучших образцов польской прозы межвоенного периода) сочетается здесь с философской притчей. При этом на обоих уровнях представлена пессимистическая история о невозможности установить подлинный контакт. Межчеловеческие и межвидовые отношения, по сути, управляются одним и тем же механизмом непонимания»¹⁰¹.

Таким образом, проблема бессознательного дополняется экзистенциальной проблемой понимания, хотя сам С. Лем вообще не

¹⁰¹ Козлов П. Станислав Лем, «Солярис». URL: <https://culture.pl/ru/dzielo/stanislaw-lem-solaris>.

признавал в своем романе экзистенциально-антропологической и лирической проблематики, он считал его описанием проблем исследовательского контакта с неведомым и критиковал постановщиков фильмов по «Солярису», которые выводили на первый план экзистенциально-любовную линию и гуманистическую тему. Думается, произведение всегда больше, чем замысел автора, поэтому и тема бессознательного, и тема понимания как экзистенциальные сюжеты вполне имеют здесь место.

В качестве примера темы бессознательного можно также привести известную пьесу Е. Шварца «Дракон». Городом правит злой Дракон, который сформировал человеческие души по своему образу и подобию, хотя люди, боясь Дракона, этого не понимают. Вот как это выглядит в диалоге:

«Дракон: Вранье, вранье. Мои люди очень страшные. Таких больше нигде не найдешь. Моя работа. Я их кроил.

Ланцелот: И все-таки они люди.

Дракон: Это снаружи.

Ланцелот: Нет.

Дракон: Если бы ты увидел их души – ох, задрожал бы.

Ланцелот: Нет.

Дракон: Убежал бы даже. Не стал бы умирать из-за калек. Я же их, любезный мой, лично покалечил. Как требуется, так и покалечил. Человеческие души, любезный, очень живучи. Разрубишь тело пополам – человек околет. А душу разорвешь – станет послушной, и только. Нет, нет, таких душ нигде не подберешь. Только в моем городе. Безрукие души, безногие души, глухонемые души, цепные души, легавые души, окаянные души. Знаешь, почему бургомистр притворяется душевнобольным? Чтобы скрыть, что у него и вовсе нет души. Дырявые души, продажные души, прожженные души, мертвые души. Нет, нет, жалко, что они невидимы.

Ланцелот: Это ваше счастье.

Дракон: Как так?

Ланцелот. Люди испугались бы, увидев своими глазами, во что превратились их души. Они на смерть пошли бы, а не остались покоренным народом. Кто бы тогда кормил вас?

Дракон: Черт его знает, может быть, вы и правы...»¹⁰².

Но в том-то и беда, что люди не понимают, во что они превратились, они составляют некое единство с Драконом, которого ненавидят, они руководствуются тем, что он в них вложил, не разбираясь и не рефлекслируя, не выводя свои подлинные мотивы на свет божий. Потому в конце пьесы звучит мысль о том, что «надо убить Дракона в себе».

Последняя в этом параграфе тема, которую мы хотели бы назвать (но, разумеется, не последняя экзистенциальная тема, присутствующая в художественной литературе), это тема, которую можно условно обозначить так: *детство – жизнь – смерть*. Сюжетам детства, жизни во всем ее богатстве и перспективе старения и смерти посвящена замечательная книга Рэя Брэдбери «Вино из одуванчиков». Главным «действующим лицом» книги наряду с мальчиком Дугласом Сполдингом выступает время, которое переживается персонажами книги не как тиканье часов и не как механическое изменение, но как время собственной жизни.

Первое экзистенциальное открытие, которое делает двенадцатилетний Дуглас, это то, что ему предстоит прожить большую жизнь: «Под Дугласом шептались травы. Он опустил руку и ощутил их пушистые ножны. И где-то далеко, в теннисных туфлях, шевельнул пальцами. В ушах, как в раковинах, вздыхал ветер. Многоцветный мир переливался в зрачках, точно пестрые картинки в хрустальном шаре. Лесистые холмы были усеяны цветами, будто осколками солнца и огненными клочками неба. По огромному опрокинутому озеру небосвода мелькали птицы, точно камушки, брошенные ловкой рукой. Дуглас шумно дышал сквозь зубы, он словно вдыхал лед и выдыхал пламя. Тысячи пчел и стрекоз пронизывали воздух, как электрические разряды. Десять тысяч волосков на голове Дугласа выросли на одну миллионную

¹⁰² Шварц Е.Л. Дракон. URL: <https://e-libra.ru/read/177707-drakon.html>.

дьюма. В каждом его ухе стучало по сердцу, третье колотилось в горле, а настоящее гулко ухало в груди. Тело жадно дышало миллионами пор. Я и правда живой, думал Дуглас. Прежде я этого не знал, а может, и знал, да не помню. Он выкрикнул это про себя раз, другой, десятый! Надо же! Прожил на свете целых двенадцать лет и ничегошеньки не понимал! И вдруг такая находка: дрался с Томом, и вот тебе – тут, под деревом, сверкающие золотые часы, редкостный хронометр с заводом на семьдесят лет!»¹⁰³. То есть, чтобы оценить жизнь, надо вообще понять, что она у тебя есть! И когда Дуглас это понимает, то все дальнейшее лето начинает поворачиваться к нему разными гранями этой жизни: рядом с ним разворачиваются судьбы людей, одни из которых ищут счастье, другие вспоминают перед смертью прожитые годы, третьи осознают, что их время прошло и свои игрушки надо отдать новым детям. Брэдбери рассказывает о любви тех, кто трагически разошелся во времени, он показывает важность воспоминания, когда люди расстаются, он повествует об одиночестве.

В книге много смертей: умирает полковник Фрилей, умирает прабабушка, убивают маньяка Душегуба, сам Дуглас оказывается на грани смерти, но выздоравливает. Он открывает для себя не только жизнь, но и смерть, о чем записывает в своем дневнике: «Дуглас глубоко вздохнул и медленно, шумно выдохнул, опять набрал полную грудь воздуха и опять, стиснув зубы, выдохнул его. ЗНАЧИТ, он дописал огромными, жирными буквами: ЗНАЧИТ, ЕСЛИ ТРАМВАИ, И БРОДЯГИ, И ПРИЯТЕЛИ, И САМЫЕ ЛУЧШИЕ ДРУЗЬЯ МОГУТ УЙТИ НА ВРЕМЯ ИЛИ НАВСЕГДА, ИЛИ ЗАРЖАВЕТЬ, ИЛИ РАЗВАЛИТЬСЯ, ИЛИ УМЕРЕТЬ, И ЕСЛИ ЛЮДЕЙ МОГУТ УБИТЬ, И ЕСЛИ ТАКИЕ ЛЮДИ, КАК ПРАБАБУШКА, КОТОРЫЕ ДОЛЖНЫ ЖИТЬ ВЕЧНО, ТОЖЕ МОГУТ УМЕРЕТЬ... ЕСЛИ ВСЕ ЭТО ПРАВДА... ЗНАЧИТ, Я, ДУГЛАС СПОЛДИНГ, КОГДА-НИБУДЬ... ДОЛЖЕН... Вот тут светлячки, точно придавленные его мрачными мыслями, мигнули в последний раз и погасли. Все равно я сейчас

¹⁰³ Брэдбери Р. Вино из одуванчиков. М.: Мир, 1967. 399 с. С. 30–31.

больше не могу писать, подумал Дуглас. Больше я сегодня писать не стану. Не стану, не хочу кончать про это сегодня»¹⁰⁴.

Оттого Дуглас и пытается вместе с братом Томом спасти куклу-предсказательницу, чтобы она вынула им предсказание на долгую-долгую и счастливую жизнь...

Очень светлая, оптимистичная книга Р. Бредбери кончается хорошо – она кончается продолжением детства и началом юности, несмотря на все перемены, потери, старость и смерть, которые наступят еще нескоро.

Другие истории, написанные совсем иначе, но касающиеся тех же сюжетов, – это «Хроники Нарнии» Клайва Льюиса, особенно вторая и последняя книги. Нарния – страна детства; когда дети вырастают, они больше не могут в нее попадать, но пока они там, они проживают богатые жизни со множеством приключений, чтобы потом вернуться в свое обыденное детство. Дети в произведении Льюиса не успевают состариться, они погибают для эмпирической жизни, попав в крушение поезда, но они обнаруживают себя снова в Нарнии, а по существу – в раю, в иной жизни, в ином измерении бытия, где их приветствует лев Аслан, создавший мир своей песней. И если у Бредбери присутствует тема предстоящей земной жизни, то у Льюиса выходит на первый план тема жизни вечной, в которую главное – верить, чтобы, подобно злым гномам из Нарнии, не увидеть вместо рая грязный подвал: каждый получает свой мир согласно собственному пониманию!

Завершая этот параграф нашей работы, мы хотели бы подчеркнуть, что экзистенциальная проблематика расцвела в XX в. в сказочной и фантастической литературе в силу ее некоторого от-стояния от конкретно-исторических перипетий эпохи. Реалистический роман делает акцент на исторических событиях, на бытописательских подробностях, на конкретике ситуации; он ближе к жизненным реалиям, но именно поэтому оставляет в стороне душевную жизнь как таковую. Детектив прочерчивает линию

¹⁰⁴ Бредбери Р. Вино из одуванчиков. С. 226–227.

интеллектуального расследования, дамский роман нередко схематично и стереотипно описывает локальную любовную историю с предсказуемым концом. «Производственная проза» советского периода и «производственные романы» в духе Артура Хейли делают предметом рассмотрения производство и отношения людей по поводу него. Романтико-фантастическая литература отражает все проблемы эпохи, соприкасается с болезненными точками истории, но все же она имеет более широкое поле для собственно-философского размышления, в том числе для размышления о жизни души.

2.2. Экзистенциальный поиск в эзотерическом знании XX века

Эзотерическое знание – один из феноменов современной культуры, хотя на первый взгляд может показаться, что оно – достояние по преимуществу прошлых эпох. Ведущий сюжет нашей работы – сюжет динамики культуры, и параграф, посвященный эзотерическому знанию, вполне вписывается в логику нашего исследования. Эзотерическое знание и связанные с ним практики являются духовным направлением, издревле существовавшим в Европе параллельно с официальной религией и сложившимися церквями. Мы не касаемся здесь эзотерики Востока, потому что, например, в Индии она занимала совсем другое место и существовала не параллельно господствующей вере, а как одно из ее проявлений. Эзотеризм Запада, напротив, лишь отчасти соприкасался и совпадал с идеями христианства, и лишь некоторые авторы, да и то с натяжкой, могут быть названы одновременно представителями христианства и эзотеризма. Это авторы-мистики, такие как М. Экхарт и Я. Беме, которые, впрочем, осуждались церковью за недогматический подход к вере и признание приоритета личного мистического опыта. В целом же многие эзотерики и духовидцы, не отвергая христианства и даже признавая свою причастность к нему, создавали свою собственную картину мира и свои представления о возможностях человека, опираясь на личный опыт и комбинируя воззрения

разных мировоззренческих и идеологических систем. Как известно, это знание называлось *эзотерическим* за свою закрытость, передачу только посвященным, от учителя к ученику. Оно обязывало своих сторонников хранить доверенную им тайну, так как среди адептов господствовало убеждение, что причастность к эзотеризму открывает огромные скрытые силы, способные влиять на реальную жизнь.

В XX в. в Европе, а в России с конца XIX в. эзотерическое знание во многом перестало быть эзотерическим. По крайней мере, как *знание*, потому что в качестве практики оно по-прежнему остается прерогативой достаточно узкого круга лиц, которые называют себя по-разному: колдунами, магами, экстрасенсами, целителями и даже психологами. Однако нас в нашем исследовании не интересует ни то, имеет ли это знание реальный практический эффект (в большинстве случаев установить его представляется затруднительным), ни мировоззренческие и идейные расхождения разномастных представителей эзотеризма с официальной христианской доктриной. Нас интересует то, как динамика социокультурных процессов отразилась на эзотерическом знании и как в связи с этим выглядят в современности экзистенциальные вопросы, которые это знание затрагивает.

Об эзотерическом знании, в том числе и XX в., издано достаточно много работ как за рубежом, так и в нашей стране. На Западе исследованием эзотеризма в разных его формах и проявлениях занимались К.-Г. Юнг, М. Элиаде, все другие участники семинара «Эранос», представители Эсаленского института, а также такие авторы, как А. Верслуйс, Ф. Йейтс, Дж. Крайпл, Й. Кулиану, Дж. Уэбб, А. Февр, В. Ханegraаф, Г. Шолем, К. фон Штукрад, Э. Шюре, У. Эко и др. В России по этой проблематике публиковались А.А. Грицанов, Е.В. Золотухина-Аболина, В. Козлов, В. Майков, А. Михеев, П.Г. Носачев, С.В. Пахомов, В.М. Розин, В. Руднев и др.

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению экзистенциальных проблем в этой области духовной культуры, следует

обратить внимание на уже упомянутые нами изменения, которые произошли в эзотеризме вместе с секуляризацией, бурным техническим развитием, повышением мобильности населения, возникновением массовой культуры, а также взаимопроникновением эзотерических и психологических идей.

Во-первых, как мы заметили, сами идеи эзотеризма (различные версии мироустройства, предполагающие в основе реальности Дух) сделали широко известны, они стали обсуждаться не только в тайных обществах, за закрытыми дверями, но вышли на мировоззренческий простор. Тысячи и тысячи книг, продаваемых по всему миру, множество фильмов и телепередач, интернет-порталы, посвященные эзотерической тематике, вывели эзотеризм из тени и превратили его в серьезного конкурента любой традиционной религии. Эзотерические мировоззренческие модели стали обсуждаемы, а их интерпретация экзистенциальных проблем одобрительно воспринимается многими людьми. Отказ от традиционной веры многих повлек к мистико-эзотерическим концепциям.

Во-вторых, в современном популяризированном эзотеризме стали взаимодействовать и сливаться идеи Запада и Востока, откуда и возникли новые экзистенциальные темы, например тема множественности «я», связанная в том числе с идеей кармических перерождений. В то же время экзистенциально-нравственная тема вины, характерная для христианства с его идеей греха, в современных эзотерических размышлениях отступает на второй план. Экзистенциальные вопросы нередко обсуждаются в эзотеризме XX в. на базе опыта, полученного в медитациях, характерных для ведантистско-буддийской традиции.

Техническое развитие, утверждение в обыденной жизни и в быту телефона, телевизора, компьютера, современных гаджетов отчасти изменили формы получения эзотерических знаний, в том числе знаний об экзистенциальных вопросах и человеческих переживаниях. Возникли целые направления мистико-эзотерического поиска, тесно связанные с получением

сведений о человеческих целях, ценностях и чувствах «из иного мира» с помощью техники. Далее мы к этому обратимся.

Наконец, эзотеризм начиная с XIX в. стал претендовать на научный статус и ссылаться на современную ему науку. Уже Елена Блаватская в своей «Изиде без покрывала» претендует на большую научность излагаемой ею доктрины, чем наука ее времени, а А. Безант прямо апеллирует к теории эволюции, создавая представления, очень близкие к идеям «творческой эволюции» Анри Бергсона. Именно за это стремление «идти в ногу со временем», принимать как должное культурно-историческую динамику критикует теософов традиционалист Рене Генон, который называет их «контртрадицией», считает хуже материалистов и атеистов, потому что, с его точки зрения, следуя за историческим прогрессом, они предают древнюю Традицию с большой буквы.

Чтение и анализ современной эзотерической литературы, которая с 90-х гг. XX в. широко издается в нашей стране, показывают, что она насыщена экзистенциальной проблематикой и стремится давать ответы на те вопросы, которые стоят как перед безрелигиозным, так и перед религиозным сознанием, но дает их, всякий раз исходя из конкретных переживаний паранормального опыта – будь это опыт спиритический, медиумический, опыт измененных состояний сознания или контакта с иномирностью с помощью технических средств. Мы не беремся в данном случае спорить о степени правдивости и достоверности полученных в особых состояниях впечатлений, нас интересует лишь то, к какой трактовке экзистенциальных вопросов они приводят.

Можно выделить несколько проблем, которые красной нитью проходят через эзотерические трактаты, во многом совпадая с экзистенциальной проблематикой, поднимаемой в других областях духовной культуры прошлого и нынешнего столетия. Однако они получают другие акценты и иные формулировки. Это проблема единства и множественности «я»; проблема отношения человека с Богом, понятая в первую очередь как

проблема бессмертия; проблема проекта судьбы и свободы; проблема сохранения личности и межличностной коммуникации в иных измерениях реальности.

Рассмотрим их по очереди, обращаясь к произведениям тех авторов, в трудах которых отмеченные вопросы имеют место.

Первой обратимся к проблеме *единства и множественности «я»*. Вопрос о множественности «я» не стоит для безрелигиозной мысли и применительно к человеку не обсуждается в христианстве. Единство и целостность личности, персона как ответственный деятель и как ценность – вот идеи, характерные для традиционных официальных взглядов обоих указанных типов. В христианстве триедин Бог, а человек, хотя и создан по Его образу и подобию, обладает, скорее, свойством монадности, единичности.

Некоторые суждения о «многом в одном» мы можем найти в мысли Востока, в частности в индуизме и буддизме, где присутствует теория перерождения и сегодняшняя личность оказывается способна вспомнить, какой или даже кем она была в иных своих рождениях. Правда, в буддизме не существует «я», которое переходило бы из одной жизни в другую, и этот вопрос, скорее, стоит для индуизма, где нынешняя личность способна ощутить себя и «этой», и «другой». Тема множественности «я» активно муссируется именно в эзотеризме и именно в XX в., когда эзотеризм и психология создают в ряде концепций нерасторжимую амальгаму.

Множественность «я» как экзистенциальный сюжет активно присутствует в трансперсонализме С. Грофа, скрестившего традиционный эзотеризм с психологическими идеями К.-Г. Юнга, основанном на опыте измененных состояний сознания. «Я» человека не ограничивается в трансперсональных переживаниях тождественностью с телом и с личной историей человека, человек может спонтанно отождествляться с самыми разными явлениями мира: с другими людьми, с умершими предками, с животными, растениями, минералами, с космическими телами, клетками и

молекулами. Не исключено самоотождествление с архетипическими и мифологическими фигурами, богами разных вер и непосредственно с Первоначалом, безличным духовным Принципом, творящим мир. При этом «я» человека частично оказывается прежним (во всяком случае, сохраняется чувство собственного центра), а частично становится иным. Он смотрит на реальность глазами животного или насекомого, переживает ощущения рыбы или сосны, зная «субъективность» любого явления изнутри. «В трансперсональных состояниях, – пишет Гроф, – все... ограничения кажутся преодоленными. У нас есть возможность пережить себя как игру энергии или как поле сознания, не ограниченные их физическим носителем. В дальнейшем это может перерасти в отождествление с сознанием других людей, групп индивидов или даже со всем человечеством. Этот процесс может расширяться за пределы человеческих ограничений. Включая в себя различных животных, растения и даже события и неживые объекты... То, что мы обычно воспринимаем как элементы, отдельные от нас, – другие люди, животные, деревья, драгоценные камни, – всем этим мы действительно можем стать. Отождествляясь с этими предметами в трансперсональном состоянии»¹⁰⁵. То есть «я» способно быть разным и переживать разные события и жизни.

У С. Грофа много книг, посвященных этой теме, но та книга, которую мы здесь процитировали, называется «Неистовый поиск себя» и посвящена трансформационному кризису – глубочайшему экзистенциальному переживанию, когда среди обыденной жизни под влиянием каких-либо стимулирующих факторов личность вдруг начинает обнаруживать свою причастность Духу, Первоначалу, ощущает выход за пределы собственного «я» и может очень тяжело это переживать – как травму и как безумие. Книга С. Грофа и его жены как раз и призвана стать помощником на путях этих потрясающих и опасных экзистенциальных переживаний.

¹⁰⁵ Гроф С., Гроф К. Неистовый поиск себя. М.: Изд-во Трансперсонального ин-та, 1996. 345 с. С. 191.

Другой пример обсуждения темы множественности «я» мы видим в книге Р. Монро «Окончательное путешествие». Монро – автор, который пережил и освоил спонтанные выходы из тела и даже создал «Институт Монро», где стал обучать добровольцев таким сознательным выходам в «тонкую» область, где можно было бы встретиться с умершими родственниками и друзьями и узнать о вселенной много нового. Монро написал ряд книг о своем опыте, и та, к которой мы сейчас обращаемся, является последней, где автор уже многое изучил в сопредельной эмпирическому миру реальности, составил его карту, и теперь путь духовного развития привел его к познанию себя. Он выделяет два состояния: Я-«Здесь», где он является обычным человеком, и Я-«Там». Я-«Там» загадочно и труднопонимаемо для обыденного ума, потому что оно состоит из множества личностей, которыми когда-то была актуальная нынешняя личность. В нем собраны все прежние жизни с их опытом, аккумулированные в отдельных персонах, которые, тем не менее, суть единство. Монро пишет: «Мне потребовалось приложить немалые усилия, чтобы привыкнуть к мысли о том, что Я-“Там” – не одноместная спортивная машина, а скорее автобус или даже космический корабль, то есть маленькая самостоятельная вселенная»¹⁰⁶. На многих страницах автор описывает свои сложные переживания, через которые ему пришлось пройти, чтобы понять и принять полученную им истину о множественности «я» и сложном составе нашего духовного начала: здесь и страх, и недоумение, и надежда, и стремление понять окончательную цель всего человеческого существования. Собственно, эта цель, как она выглядит и у С. Грофа и других авторов-эзотериков, – это возвращение к изначальному единству с Принципом, лежащим в основе проявленного мира.

Идея множественности «я» и сложных экзистенциальных переживаний, связанных с этой множественностью, присутствует и в работе К. Уилбера «Интегральная психология». Он говорит о «совокупной самости», в которой

¹⁰⁶ Монро Р. Окончательное путешествие. Киев: София; М.: Гелиос, 2002. 288 с. С. 181.

присутствуют непосредственное «я» (наблюдающее) и периферическое «я» (которое можно наблюдать). Это различие, по Уилберу, важно потому, что при индивидуальном развитии субъект проходит множество стадий, всякий раз отождествляя себя с очередной стадией и при этом наблюдая за собой: «Совокупная самость – это соединение всех этих “самостей”, которые присутствуют в вас в данный момент: непосредственной самости (или “Я”), периферической самости (“Я” косвенное) и, на самых задворках вашего осознания, – высшего Свидетеля (трансцендентальной Самости изначальное “Я”, или Я-“Я”). Все эти “Я” входят в ваше ощущение бытия собой в данный момент, и все они важны для понимания развития или эволюции сознания. Именно потому, что совокупная самость содержит в себе несколько различных потоков (а также все разновидности субличностей, о которых мы поговорим далее), она не демонстрирует последовательного или постадийного развития. Тем не менее современные психологические исследования убедительно показали, что, по крайней мере, один аспект самости претерпевает относительно последовательное, постадийное развитие, и это – непосредственная самость»¹⁰⁷. Непосредственная самость – это Первоначало, которое путешествует по уровням бытия. Уилбер подчеркивает, что переход с уровня на уровень – это тяжелое экзистенциальное испытание: каждый раз перед «я» открываются новые задачи, новые горизонты, новые ценности, и мы соглашаемся расстаться со всем привычным лишь потому, что перспектива дальнейшего существования более заманчива. Как человек меняет свои отождествления при земной жизни (с телом, с группой, с человечеством и т.д.), так он сменит свои отождествления и с другими мирами – если говорить языком теософии, то с астральным, ментальным, причинным и т.п.

Таким образом, мы можем заключить, что множественность и единство «я» – образно говоря, «родная» экзистенциальная тема эзотеризма.

¹⁰⁷ Уилбер К. Интегральная психология. М.: АСТ [и др.], 2004. 412 с. С. 53.

Вторая тема, которую, возможно, нужно было бы поставить первой, ибо она наиболее фундаментальна, – это тема *Бога и бессмертия*. Собственно, о Боге как таковом эзотеризм говорит очень мало. С. Гроф отмечает в своих исследованиях, что человек может в холотропных состояниях встречаться с Первоначалом как в личной форме, где Бог предстает в том облике, как это принято в данной культуре, так и в виде Абсолюта, в пределе – Пустоты, что всякий раз является потрясающим экзистенциальным переживанием. Однако в эзотеризме Бог как таковой не является центром внимания, скорее, им является переживание человеком мира как гигантской голограммы, имеющей глубокий смысл, предлагающей нам разные пути нашей судьбы, задающей нам цели. Впрочем, мир-голограмма призван дать возможность Первоначалу пережить через наши жизни множество приключений, эмоций и страстей. «В бесконечных циклах творения, сохранения и разрушения, – пишет Гроф, – Абсолютное Сознание преодолевает чувство однообразия и запредельной тоски. Временное отрицание и утрата его изначального состояния чередуются с эпизодами нового обнаружения и возрождения. Периоды агонии, муки и отчаяния сменяются эпизодами блаженства и экстатического восторга. Когда изначальное, недифференцированное сознание после временной утраты вновь обретает себя, оно переживается как восторг, изумление, свежесть и новизна. Существование агонии позволяет по-новому пережить экстаз, знание тьмы поддерживает правильное понимание света, а степень просветленности прямо пропорциональна глубине прежнего неведения. Вдобавок с каждым экскурсом в феноменальные миры, за которым следует возвращение, Вселенский Разум обогащается опытом различных ролей, участвующих в этом процессе. Конкретно выразив большую часть своего внутреннего потенциала, он увеличивает и углубляет познание самого себя»¹⁰⁸. По сути дела речь идет об экзистенциальных переживаниях не только человека, но и Бога, который чувствует и мыслит через нас: вместе с

¹⁰⁸ Гроф С. Космическая игра. М.: Изд-во Трансперсонального ин-та, 1997. 256 с. С. 99.

нами Бог страдает и веселится, проявляет и развивает свое внутреннее богатство.

Близкая идея содержится и в работе медиума Сильвии Браун, которая подчеркивает, что наша глубокая внутренняя задача – нести свои переживания Истоку¹⁰⁹.

Итак, согласно эзотеризму, люди – проявления Бога, его воплощения, участвующие в Божественной игре. Мы бессмертны, вечны, и это придает смысл и перспективу жизни даже в самые трудные ее моменты. Экзистенциальная дилемма «жизнь – смерть» решается в эзотерике в пользу жизни как вечного духовного начала. Это служит истоком и утешения, и надежды, и радости как позитивных экзистенциальных состояний.

Различные направления эзотеризма по-своему борются с таким экзистенциальным состоянием, как *страх смерти*. Страх смерти – именно экзистенциальное состояние, которое присуще человеку, осознающему перспективу собственного конца, уничтожения «я» при разрушении тела. Он неотъемлем от человеческого способа бытия, но может быть смягчен, а в отдельных случаях совсем снят уверенностью в продолжении жизни, в том, что разрушение тела не является концом личности, а представляет собой лишь трансформу.

Огромной популярностью в XX в. пользовался медиумизм, когда, согласно соответствующим представлениям, через медиума (или «канал») с людьми разговаривают те, кто уже покинул эмпирический мир, или существа, которые прежде никогда не были людьми. Артур Форд, Эдгар Кейси, Джейн Робертс с ее книгами о беседах с внечеловеческой сущностью по имени Сет, так же как Ченнелинг с сущностью по имени Крайон, предоставляют людям некие свидетельства загробного существования, которые призваны пригасить экзистенциальные страхи и дать перспективу продолжения жизни в иных формах. Эти авторы призывают людей мыслить и чувствовать иначе, иначе строить свои отношения с миром, так, чтобы

¹⁰⁹ Браун С. Жизнь на другой стороне. М.: София, 2011. 288 с.

никакой «бытийный ужас» не проникал в человеческую душу, чтобы впереди не маячило «ничто». Одна из книг в серии о Крайоне так и называется «Не думай как человек», что значит – не верь в смерть как конец человеческой жизни, прими перспективу вечности, полной событий и деяний.

«Я встречал множество людей, – пишет А. Форд, – которые преобразились от одного осознания, что смерть на самом деле не грозит человеку, и меня очень удивляет, что до сих пор не все это осознали. Часто люди, убитые горем или бессмысленностью своего существования, выросшие на идеалах материализма, поняв концепцию бессмертия, вновь возвращали себе вкус к жизни. Священники, утратившие веру и механически выполнявшие свои ритуалы, снова наполнялись жизненной силой»¹¹⁰.

Экзистенциально-терапевтическую функцию выполняют разного рода конкретные утверждения и описания «иного плана бытия», в который, согласно эзотерическим взглядам, переходят люди после смерти. Так, Виктор Заммит пишет:

«Важнейшие сообщения, передаваемые Высшим разумом в разных странах нам, жителям Земли, в течение последних нескольких десятилетий, постоянно содержат следующую информацию (в кратком изложении):

- Все люди переживают физическую смерть, независимо от вероисповедания.

- В момент смерти мы уносим с собой весь свой разум со всем его опытом, наш характер и наше эфирное (духовное) тело, которое есть дубликат, повторение тела земного»¹¹¹.

И далее автор подчеркивает, что ада и рая, присутствующих в авраамических религиях, как таковых не существует, но существует различие в условиях жизни согласно моральности человеческих мыслей и поступков: «Существуют разные уровни сфер в жизни после смерти – от самых низких вибраций до самых высоких. При наступлении физической смерти мы

¹¹⁰ Форд А. Человек не может умереть. М.: АСТ: Астрель, 2007. 123 с. С. 55.

¹¹¹ Заммит В. Адвокат тонкого мира. СПб.: Крылов, 2007. 288 с. С. 256.

отправляемся в ту сферу, которая может принять те вибрации, которые мы накопили за всю нашу земную жизнь. Выражаясь простым языком, большинство обыкновенных людей, скорее всего, перейдут в третью сферу – ее часто называют Страной лета. Чем выше вибрации, тем лучше условия, благодаря которым мы попадем в более высокие сферы. Нам известно, что высокие сферы настолько прекрасны, что это невозможно себе вообразить. Для тех же, у кого вибрации очень низки, действительно существуют серьезные проблемы»¹¹². Такого рода утверждениями снимается не только фундаментальный экзистенциальный страх, но и конкретный страх грозящего «вечного наказания», в то же время они ориентируют людей на следование морали и культивирование добрых чувств. Мы не считаем в данном случае, что картина мира, достаточно единообразно описываемая в разных медиумических источниках, совершенно адекватна действительности, тем более что речь идет о сферах, характеристики которых не проверяемы в текущей эмпирической жизни, однако здесь строится определенный экзистенциально-этический проект, который многими воспринимается в наши дни как вдохновляющий и указывающий «среднему человеку» неплохую перспективу.

Философские концепции (например, Ясперса или Хайдеггера) указывают человеку на сферу трансцендентного, но не дают никакой конкретики. Христианство, в свою очередь, также не конкретизирует образов загробного мира, хотя художники и поэты всегда изображали ад и рай, т.е. экзистенциальное ожидание иномирности отдано в немалой степени на откуп воображению каждого конкретного человека. Медиумизм и спиритизм в каком-то смысле заполняют эту лакуну, они рисуют очень яркие образы устройства «будущей жизни», весьма похожей на ближайших к нашему миру уровнях на обычную земную жизнь. В их учениях нет «бытийного разрыва» между нашей обыденностью и иными сферами мироздания, нет радикальной инаковости, нет того «бытия-ничто», которое пугает и провоцирует

¹¹² *Заммит В.* Адвокат тонкого мира. С. 263–264.

эмоциональный протест. Эта инаковость нарастает, с их точки зрения, лишь постепенно, шаг за шагом, при переходе человеческой души с одного тонкого плана на другой. Но это процесс не быстрый и позволяющий каждой развоплощенной душе двигаться по уровням тонкого мира в своем собственном темпе. Возможно, переданная в медиумических сеансах информация об «иных мирах» носит фантазийно-галлюцинаторный характер, однако она играет роль «экзистенциального ориентира» для текущей жизни, давая надежду на постепенную адаптацию души к новым условиям, в которых она не потеряется, не будет брошена на произвол судьбы, а, ведомая «гидами» и «помощниками», обретет новый дом.

Приведем в качестве примера описание потустороннего мира, которое дает медиум С. Браун. В оглавлении своей книги «Жизнь на другой стороне» она так называет освещаемые ею разделы: «Облик Другой Стороны: ее пейзажи, погода, архитектура»; «Наше жизненное пространство на Другой стороне»; «Местные жители: кто ждет нас на Другой стороне?»; «Наша деятельность на Другой стороне». Браун пишет: «Географические особенности Другой Стороны таковы, что там в точности повторяется естественная топография Земли. Континенты, горные цепи, равнины, пустыни, океаны, моря, реки, леса, джунгли, острова, предгорья – все, чем богата Земля, на Другой Стороне существует в первозданном виде. Ничто в “том” мире не подвержено разрушению, размыванию, выветриванию, загрязнению или разложению. Как и тысячи лет назад, остроконечные вершины горных хребтов вздымаются к небесам, любующимся своим отражением в лазурных водах океанов, рек и озер. “Там” не существует времени и смерти, и значит, чарующий лик первозданной природы всегда безупречен... Наше знакомство с Другой Стороной не ограничится только чудесами природы. Многие шедевры, созданные человеком на Земле, в действительности возникли сначала на Другой Стороне»¹¹³. Близкие сюжеты с подробным описанием разных сфер жизни и деятельности развоплощенных

¹¹³ Браун С. Жизнь на другой стороне. С. 119–120.

душ мы находим в книге В.М. Запорожца «Контурь мироздания» и в «Истории спиритизма» А. Конан-Дойла. В более ранний период такие описания можно найти в работах Ж. Сведенборга и А. Кардека.

Потусторонняя жизнь на ее ближайших к земле «позитивных» ступенях описывается как жизнь деятельная, наполненная интересными занятиями, музыкой, поэзией, развлечениями, прогулками, научными исследованиями и широкомасштабной помощью воплощенным жителям нашего эмпирического мира. Каждый медиум, судя по описаниям, имеет «на той стороне» гида-помощника. Так, например, гида А. Форда звали Флэтчер, и он сопровождал Форда до самого его перехода в тонкий план. Впрочем, каждого обычного человека тоже встречают и сопровождают в те прекрасные места, где он должен адаптироваться к новым условиям. В разнообразных свидетельствах (медиумических, спиритических, связанных с техническими транскомуникациями или ретроспективным гипнозом) фигурируют центры, где перешедших успокаивают и лечат, затем они отчитываются о прожитой жизни и либо отдыхают, либо активно продолжают свое духовное и интеллектуальное развитие. Можно сказать, даже физическое развитие, поскольку перешедшие находятся в тонких телах и могут заниматься спортом, играть в игры, плавать, подниматься на горы – т.е. вести активную жизнь и совершенствовать телесные навыки (это касается в том числе земных инвалидов, которые становятся здоровы). В описаниях разного рода, в том числе в текстах Р. Монро, встречаются упоминания учебных центров, библиотек, храмов, научно-исследовательских и технических центров. Таким образом, надежда и предвкушение радости, «лучшей доли» становятся тем экзистенциалом, который сообщает своим читателям эзотерическая литература. Это не «просто бессмертие», а «хорошее бессмертие». При этом для грешников – людей озлобленных, жестоких, завистливых, патологически властных, наделавших много вреда другим в своей земной жизни, – предполагается не вечное наказание, но долгое и упорное самосовершенствование: они пребывают в скверных, гнетущих условиях,

образно говоря в «кислотной» коммуникативной среде (рядом с себе подобными), пока не подрастут духовно и не откажутся от владеющих ими дурных стремлений.

Третий важный экзистенциальный сюжет в эзотерической литературе – это **коммуникация и любовь**. Согласно спиритическим и медиумическим воззрениям, люди, оказавшись в тонком мире, сохраняют все свои способности, память и чувства, да еще при этом молодеют и приобретают облик 25–30-летних. И чувства, которые существовали между ними, сохраняются в полной мере, будь это родительские, братские, дружеские или романтические чувства. «Женатые пары продолжали совместную жизнь, если их чувства были искренними. В противном случае брак распадался. “Истинно влюбленных не разлучит смерть. Дух умершего остается с духом живущего. Со смертью последнего духи вновь воссоединяются и продолжают любить друг друга еще крепче, чем до смерти”», – пересказывает и цитирует Э. Сведенбога А. Конан-Дойл¹¹⁴, полностью солидаризируясь с позицией автора.

Известно, что серьезный ученый Всеволод Михайлович Запорожец (профессор ВЭМЗ) занялся изучением медиумизма после того, как потерял любимую жену. Им была написана книга «Контурсы мироздания», где он провел большой комплексный анализ и процесса медиумического контакта, и описаний загробного мира, и о любви там он пишет следующее:

«Земные привязанности, любовь супружескую и дружескую отошедшие уносят с собой и не забывают. Любовь сохраняется, развивается и составляет духовную основу посмертной жизни, дурные же чувства постепенно угасают... Сексуальность отсутствует, однако любовь супружеская отличается от родственной и от дружбы... О сохранении эмоциональной окраски, присущей супружеской любви, свидетельствует множество полученных нами сообщений:

“Милая, я люблю тебя по-прежнему, не грусти”.

¹¹⁴ Конан-Дойл А. История спиритизма. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=253768&p=3>.

“Все хорошо, но нет рядом тебя. Безумно скучаю по тебе, любимая моя”.

“Люблю тебя, мужа моего, на всю жизнь”.

Сторонние П₀¹¹⁵ подтверждают сохранение любви:

“Вы счастливый, ваша жена вас очень любит”. “Чудак, не грусти, она тебя любит”. Отошедшие ценят дружбу и призывают беречь ее: “Я благодарен N и N за их любовь к тебе и тепло. Я рад, что вы так дружите”»¹¹⁶.

Запорожец также отмечает, что в потустороннем мире, где невозможна скрытность и ложь, чувства любящих очищаются от эгоизма и скрытности. Если человек умер, не обретя ответной любви на земле, то в своем загробном бытии он может обрести новый предмет для своей симпатии и привязанности.

Те, кто любил друг друга в земной жизни, могут продолжить свои отношения и за смертной чертой, они сразу могут быть вместе, если близки по вибрациям и попадают на один подплан загробного бытия, если же они оказались в разных местах тонкого мира, то любовь способствует тому, чтобы один любящий помог духовному росту другого, и тогда тот перейдет на более высокий уровень. По данным В.М. Запорожца, перешедшие сохраняют чувства к тем, кто остался на земле, причем как любовь, так и ревность. Развоплощенные души тонко воспринимают чувства оставшихся на земле, и для них значимы добрые психологические послы и память о них, хотя они не торопят любимых соединиться с ними за гробом, ибо всему будет свое время.

Большинство эзотерических источников утверждает, что общение и любовь существуют в тонких мирах как важнейшие моменты жизни, они продолжают связывать духовные существа на всех планах бытия, потому что изначальный Принцип, Бог, Первоначало исполнено любви и реализует эту

¹¹⁵ П₀ – обозначение развоплощенных душ у В.М. Запорожца.

¹¹⁶ Профессор ВЕМЗ. Контуры мироздания. URL: <https://rozamira.nl/lib/ski/ez/vemz/index.htm>.

любовь во взаимосвязях между существами всех миров. Образно говоря, любовь – тот благодатный клей, который склеивает в единство многочисленные и разнообразные планы бытия; и чем выше, чем духовнее миры, тем любовь сильнее и важнее.

Связь между человеческими и вообще разумными душами, согласно эзотеризму, осуществляется в сегодняшних условиях не только через ярко выраженных медиумов, но и с помощью современных коммуникативных технологий – интернета, телевизора, смартфона, фотоаппарата и т.д. В течение XX и в начале XXI в. работали и работают ряд групп на земле, которые полагают, что активно общаются с развоплощенными личностями на иных планах бытия, которые тоже объединены в команды для осуществления коммуникации. Об этом можно прочитать в книге Г. и Дж. Соломонов «Скоулзский эксперимент»¹¹⁷, а также в таких источниках, как работы Х. Шефер¹¹⁸ и А. Михеева¹¹⁹. Судя по опытам людей, занимающихся инструментальной (технической) транскомуникацией, те, кто для нас «умер», активно заинтересованы в общении с оставшимися на земле, во всяком случае, пребывающие «невдалеке» от физического плана стремятся установить контакт со своими телесными собратьями. Их интерес к общению не является праздным, они стремятся освободить человечество от тяжелых и негативных экзистенциальных переживаний, порождающих бесчисленные душевные страдания: от страха собственной смерти и страха вечной разлуки с близкими, от тоски, от уныния по поводу старости и т.д.

Авторы книги о Скоулзском эксперименте, где несколько лет осуществлялся контакт между мирами, пишут: «Так же, как и люди – многочисленные участники Скоулзского эксперимента, духи-коммуникаторы имели разные характеры, качества личности и взгляды. Возможно, главное их отличие от людей заключалось в том, что каждый член команды, как они сами говорили, чувствовал себя одним из “многих умов”, которые вместе

¹¹⁷ Соломон Г., Соломон Дж. Скоулзский эксперимент. СПб.: Будущее земли, 2004. 272 с.

¹¹⁸ Шефер Х. Мост между мирами. СПб.: Невская перспектива, 2005. 352 с.

¹¹⁹ Михеев А. За гранью видимого. М.: Издательские решения, 2018. 484 с.

работали для всеобщего блага. Очевидно, что каждый отдельно взятый человек также является одним из многих умов Творения. Разница лишь в том, что мы на некоторое время “закованы” в физическую форму, чтобы получить определенный опыт, который, возможно, нельзя приобрести, находясь в форме духа. Когда эксперимент заканчивается, мы отбрасываем это вспомогательное средство... и идем домой»¹²⁰. И далее: «Но для чего работать вместе, если все мы разделены и имеем различные интересы? Команда духов, выступая от имени “множества умов”, сказала, что поскольку все мы представляем собой индивидуальные части Единого Ума, то есть смысл вносить свой вклад в развитие всего целого, частью которого мы являемся»¹²¹.

Коммуникация выступает важнейшей экзистенциальной ценностью, потому что, по сути, все живущее и все духовные существа едины, и именно это они обнаруживают в общении, которое не знает преград, хотя каждый дух является индивидуальным лицом с неповторимыми чертами, обладает уникальным личным опытом. Участники Скоулзского эксперимента рассказывали авторам книги: «Через некоторое время мы узнали и полюбили нашу команду духов – вплоть до того, что считали их почти что нашей “большой семьей”. В первые дни некоторые из них разговаривали очень естественным, “земным” образом. Их юмор и веселый нрав помогал нам объединиться и сформировать отношения гармонии и любви внутри группы. Но месяцы проходили, и мы начали замечать множество тонких изменений в наших духовных друзьях. Они начали говорить о работе на другом уровне. Все еще демонстрируя некоторые свои личностные черты, которые мы уже хорошо узнавали, они при этом, казалось, стали передавать нам более глубокие духовные послания»¹²².

¹²⁰ Соломон Г., Соломон Дж. Скоулзский эксперимент. С. 177–178.

¹²¹ Там же. С. 178.

¹²² Там же. С. 178–179.

Собственно, работы С. Грофа, В. Заммита, С. Браун, Х. Шефер, А. Михеева говорят о том же, так же как творения Э. Сведенборга и А. Кардека.

Интересно, что экзистенциальная ценность коммуникации устанавливается и осознается в эзотеризме не только благодаря общению с духами в актуальном времени, но и благодаря сложному общению человека с самим собой и близкими людьми в прошлом, в иных воплощениях, которые рассматриваются эзотеризмом как реальность.

Последняя экзистенциальная проблема, которую мы рассмотрим здесь, исследуя эзотерические позиции, – это проблема *проекта судьбы и связи между реинкарнациями* одного и того же человека. Понятно, что вопрос о реинкарнациях не может стоять ни для материалистического взгляда, ни для христианской позиции, он может быть поставлен только в рамках восточных учений – индуизма и буддизма. Поскольку эзотеризм наследует идею реинкарнации у этих учений, а также утверждает ее, исходя из характерного для него духовного опыта, постольку она активно обсуждается. Одновременно это вопрос о целостности личности и о коммуникации, так как согласно, к примеру, теософскому учению, мы перерождаемся вместе с другими людьми, со своими близкими и друзьями, порой – с недругами. И сама наша коммуникация имеет длинную и сложную историю, уходящую корнями в века. Вспомнить ее в обычном состоянии сознания мы не в силах, но способны обнаружить давние связи либо по особо острому и страстному характеру отношений, либо в снах и измененных состояниях сознания.

Тема проекта судьбы поднималась в XX в. и вне эзотерической литературы. Ее можно обнаружить в трудах М. Хайдеггера и особенно ярко – у Х. Ортеги-и-Гассета. У обоих авторов речь идет о некоем «проекте, брошенном нам бытием». Но что это за бытие, почему оно «бросает» именно этот проект, остается совершенно неясным. В трудах А. Безант содержится представление о том, что человек, высылая свои силы в разные сферы жизни, создает свой собственный жизненный путь, он способен выступать

достаточно свободным, но каждый его шаг, сделанный по собственному выбору, объективируется и превращается в последующие условия его движения вперед. То есть, решая экзистенциальную проблему свободы, Безант не утверждает фатализма, а предполагает возможность выбора, исходя из конкретных обстоятельств и создавая последующие конкретные обстоятельства: «Когда знающий закон кармы приходит в смущение, сталкиваясь с двумя различными обстоятельствами, он должен тщательно взвесить свои мотивы, отделаться от всего эгоистического, очистить свое сердце и затем уже действовать без колебания; и если его поступок окажется ошибочным, он спокойно примет все тяжелые последствия ошибки как урок, полезный для будущего, тогда как благородный мотив его поступка – хотя бы и ошибочный – уже подействовал на облагороженье его характера, и притом навсегда»¹²³. С точки зрения теософии, связь между разными воплощениями человека во многом определяется самим человеком, каждая жизнь – дочь предыдущей жизни и мать последующей. Так образуется связь жизней, которые в целом через века и тысячелетия призваны привести человека к единению с Абсолютом, с Богом.

Теме экзистенциальной роли реинкарнации посвящает много страниц своей книги «Космическая игра» С. Гроф. Ее главки называются так: «Дети помнят прошлые жизни», «Воспоминания о прошлых жизнях у взрослых», «Уникальные характеристики феномена прошлых жизней», «Проверка достоверности переживаний прошлых жизней», «Кармический треугольник» и т.д. В кармические переживания входят сильные и сложные чувства, любовь и ненависть, ревность, предпочтение одних, а не других ценностей, настойчивые желания и влечения, тяжелые страсти. Гроф полагает, что в измененных состояниях сознания можно вернуться в прошлое, исправить то злое и негативное, что было в предыдущих воплощениях, и тогда улучшения наступят в текущей жизни: наши, казалось бы, тупиковые экзистенциальные проблемы будут решены самым благополучным образом. Этот взгляд прямо

¹²³ Безант А. Древняя мудрость. М.: Интеграф Сервис, 1992. 223 с. С. 178.

вытекает из концепции С. Грофа о том, что мир – большая голограмма, воплощение сознания, и Сознанием с большой буквы решаются любые экзистенциальные вопросы.

Фактически, по Грофу, в результате знакомства с прошлыми воплощениями у человека образуется новая личность. «Наша новая личность, – пишет Гроф, – это личность некоего существа, бытие которого длится много жизней: одни из них миновали, другие ожидают нас в будущем. Чтобы увидеть себя таким образом, нам нужно выйти за пределы прежнего убеждения о том, что наша жизнь ограничивается сроком от зачатия до смерти. Однако в то же самое время мы должны сохранять веру в абсолютную природу пространственных границ, которые отделяют нас от других людей и от остального мира. Мы понимаем, что не являемся замкнутыми последовательностями жизней и точно так же видим своих кармических партнеров»¹²⁴. Далее он отмечает, что, идя далее по пути внутреннего путешествия, мы можем обнаружить, что все являемся моментами единого поля энергии, а значит, уж не остаемся в рамках представлений о карме и выходим к единству с Первоисточником, где все формы и границы условны. Фундаментальным экзистенциальным, а не только интеллектуальным сдвигом оказывается в этом случае то, что мы начинаем воспринимать мир как иллюзию, майю, которая существует ради получения нами (и Абсолютом) «симфонии переживаний».

Но вернемся к теме проекта судьбы. Авторы, которые позиционируют себя как неэзотерические и внеконфессиональные, как уже было отмечено, не указывают его источника. В то же время в теософии А. Безант речь идет о «владыках кармы» – могучих сверхчеловеческих духах, которые «ведут кармические счета и согласуют сложные действия кармического закона»¹²⁵. Именно они, анализируя прошлое, образуют план жизни человека, дают идею физического тела, формируют корпус талантов и способностей.

¹²⁴ Гроф С. Космическая игра. С. 170.

¹²⁵ Безант А. Древняя мудрость. С. 183.

Характер вибраций, свойственных ментальному и астральному телу будущего человека, направит его в определенную семью. «Владыки кармы» создают, таким образом, условия для соблюдения справедливости в ходе воплощения, но проект, тем не менее, не является строго принудительным и неизбежным, человек своей свободой вносит в него собственный вклад, превращая свои субъективные силы в вехи воплощенного, реализованного жизненного пути. Впрочем, так же, как Гроф пролагает экзистенциальные пути к Абсолютному, Безант призывает своих читателей преодолеть даже «хорошую карму», ибо она привязывает к земному, и идти по пути восхождения к Первоначалу, отказываясь от желаний и эмпирических привязанностей. Экзистенциальные тропы эзотеризма направляют людей далеко за пределы наличного мира.

Завершая этот краткий обзор экзистенциальных проблем в эзотеризме XX в., мы хотели бы подчеркнуть, что, разделяя с другими философами интерес к сюжетам свободы и судьбы, жизненного проекта, коммуникации и любви, множественности «я» и отношений с Богом, интерпретируя их в своем ключе, эзотерики особый акцент делают на конкретике представления о загробном бытии. Детали пути к иномирности, характер времяпрепровождения, коммуникации и дальнейшего подъема к Богу выделяют эзотеризм из других подходов к экзистенциальности, потому что именно эти зримые и конкретные детали призваны создать у людей позитивный психологический настрой и придать смысл земной жизни, даже если она очень несовершенна.

2.3. Экзистенциальный поиск в психотерапии

Развитая психологическая теория и практика психотерапии – явления не так давно минувшего XX в. В течение многих столетий главным фактическим психологом и утешителем для людей была церковь, в которой выслушивались исповеди и отпускались грехи; она дополняла стихийно

сложившуюся народную обрядность, которая тоже в немалой степени воздействовала на эмоциональные состояния и давала форму и направление экзистенциальным переживаниям. Однако XX век стал переломным веком в деле изучения человеческой души: появились профессиональные специалисты, задачей которых стало изучение личной и общественной психологии (психологи-теоретики), а также гармонизация внутреннего мира, нарушенного противоречиями и страданиями (психотерапевты). Две эти профессии нередко сливаются в одну, когда тот, кто создает теорию души, является и практиком ее корректировки и усовершенствования.

Конечно, психология является наукой, включающей разные темы. В ней есть такие разделы, как собственно психофизиология, инженерная психология, психология власти и управления, где речь прямо не идет об экзистенциальной тематике. Однако психологические искания, связанные с личностью и коммуникацией, с религиозной верой и убеждениями, всегда касаются таких тем, как отношения с трансцендентным, свобода, судьба, проблема смерти и смысла жизни, любовь, ненависть, понимание и непонимание между людьми, внутреннее спокойствие и сердечное страдание. В этом смысле и в рамках этой тематики психология сближается, а порой сливается с экзистенциальным философствованием, взаимодействует с теологией и искусством. Соответственно, психотерапия как прикладная и практическая дисциплина направлена на разрешение экзистенциальных коллизий в жизни конкретных людей, ее дело – не анализировать и описывать экзистенциальные сюжеты, а внедряться в житейские ситуации с целью улучшить самочувствие клиента, нормализовать его существование, сделать переживание мира приемлемым, помочь избавиться от негативных страстей и состояний.

Обращение психотерапии к экзистенциальным вопросам – это сплошной поиск, причем такой поиск, который не проводился прежде. Это поиск как мировоззренческой позиции, которую можно предложить клиенту, так и тех конкретных форм, способов и приемов, того арсенала средств,

какой способен оказать реальное влияние на проблемные экзистенциальные ситуации. И поскольку, как мы уже отмечали ранее, мировоззренческий момент при экзистенциальных проблемах очень важен, а нередко является ключевым для решения всех других жизненных задач, в данном параграфе мы продемонстрируем психотерапевтический экзистенциальный поиск в соответствии с теми идейными предпосылками, на которые явно и неявно опираются крупные именитые психотерапевты. Конечно, нам могут возразить, как порой делают представители этой профессии, что задача терапевта не в том, чтобы навязывать клиенту какие-либо конкретные взгляды, а в том, чтобы снять его психологическое напряжение, улучшить контакты с близкими, помочь перенести трудности, способствовать избавлению от депрессивности, печали, разочарования. И все же во многих случаях, даже сам этого до конца не понимая, психотерапевт предлагает тому, с кем он работает, некую версию мира, потому что экзистенциально-психологические проблемы возникают не в пустоте и не могут решаться вне всяких надежд и проектов. Личность терапевта, разделяющего определенные представления о реальности, может служить и нередко служит для клиента образцом мироотношения, его метод и аргументы перенимаются и принимаются им, берутся на вооружение для работы со своими экзистенциальными проблемами. Если это не так, то клиент и терапевт просто расстаются, не найдя общего языка и не сойдясь в представлениях о том, как лучше смотреть на вещи. Именно поэтому, рассматривая экзистенциальный поиск в психотерапии, мы выделяем в западной культуре несколько подходов: безрелигиозный (светский), христианский, эзотерический, мировоззренчески нейтральный, включающий в себя и взгляды постмодернизма.

Светски ориентированная психотерапия. В силу различных исходных мировоззренческих позиций разные виды психотерапии делают акцент на различных экзистенциальных вопросах, хотя у всех у них присутствует единый набор проблем, связанный с переживанием человеком

своей конечности, самоотношением (самооценкой), непосредственным эмоциональным переживанием существования и коммуникацией. Светски ориентированная психотерапия в двух своих ярко выраженных проявлениях, психоаналитическом и экзистенциальном, на наш взгляд, уделяет максимальное внимание двум темам, относящимся непосредственно к текущей жизни человека: **теме разоблачения иллюзий** и **теме свободы и ответственности**. Эти темы тесно связаны между собой, потому что свобода и ответственность предполагают ясное осознание ситуации и отсутствие каких бы то ни было фантазий о себе и о мире, даже если эти фантазии приятны и утешительны. Светская психотерапия нацелена на корректировку внутренних состояний, а корректировка эта призвана обеспечить ориентацию клиента прежде всего в наличном настоящем – «здесь и сейчас». Даже если речь идет о постановке и обсуждении долговременных целей, разговор может вестись лишь о перспективах бытия в эмпирическом мире и без попытки любого рода «предсказаний»: человек должен шаг за шагом реализовывать свои возможности, осуществляя собственный потенциал и не уповая ни на какие высшие инстанции и мистические пророчества.

Широко известно, что З. Фрейд категорически отвергал терапевтический эффект веры в Бога, считая куда более здравым научное видение и полагая собственный подход сугубо научным. «Религию... – писал он, – можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу»¹²⁶. Религиозные догматы Фрейд понимает как своего рода невротические реликты, которые необходимо заменять духовной работой, что означает для него – работой разума, интеллекта. Избавление от любых иллюзий, невротических защит и самообманов – вот пафос фрейдовского подхода: проекции, переносы, вытеснения, произвольные забвения раньше или позже должны уступить место ясному

¹²⁶ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. С. 131.

осознанию наличной проблемы, которое и дает снятие невротического симптома. Психика не хочет принимать содержания, которые ее травмируют, но сокрытие чего-либо от себя – не лучший выход. Экзистенциальный пафос Фрейда – пафос *максимальной самоотчетности*, это отказ от сказок, как бы они ни были заманчивы и сладки. Жизнь в самообмане – худший вид самотравматизации.

Уже рассмотренный нами Э. Фромм, считая себя последователем З. Фрейда и К. Маркса, также в своей терапевтической практике придерживался идеи разоблачения иллюзий, экзистенциальной ясности и понимания. Он подвергает сомнению даже такую общепризнанно ценную характеристику жизни, как переживание счастья. Само переживание, считает он, может быть обманным, если оно не обладает глубиной чувства и размышления, не связано с раскрытием продуктивности человека, его творческих жизненных сил. Счастье – это то, что способствует полноте реализации наших психических функций, а если это не так, то и счастье – неподлинное. Переживание счастья может быть всего лишь субъективным и обманным, мыслью о счастье, а не подлинным счастьем. Он приводит пример человека, совершившего путешествие, который чувствует себя счастливым, потому что он заранее предвкушал удовольствие и избегает расставаться с этим предвкушением, хотя на самом деле он не удовлетворен и разочарован. «Псевдоудовольствие и псевдострадание, – пишет Фромм, – обманные ощущения; на деле они суть *мысли о предстоящих ощущениях*, а не подлинные эмоциональные переживания»¹²⁷. Э. Фромм считает, что сохранять экзистенциальную иллюзию вредно, она дезориентирует человека, не дает ему в полной мере и подлинно переживать собственную жизнь и воплощать в действии свои духовные, физические и коммуникативные возможности. Он идет на поводу у фантома, от чего страдает его личность.

У того же Э. Фромма мы находим и вторую важнейшую тему светской психотерапии – тему ***свободы и ответственности***. Этому

¹²⁷ Фромм Э. Человек для самого себя. С. 142.

экзистенциальному сюжету посвящена одна из самых знаменитых его книг «Бегство от свободы». Страх перед свободой Фромм считает важнейшим сюжетом психотерапии. Будучи врачом, целителем души, он не осуждает его, как делает это Ж.-П. Сартр, но стремится понять причины происхождения такого рода страха и прослеживает пути избегания свободы на разных уровнях анализа: на уровне индивидуального человеческого развития, в истории культуры и общества, в парных человеческих отношениях. Следуя Фрейдю, Фромм считает, что глубочайшим переживанием ребенка является разрыв первичных уз, связывающих его с матерью, и этот неизбежный разрыв, возникающий при рождении, вызывает чувство одиночества, незащищенности, страха перед неопределенностью¹²⁸.

Человек ощущает груз ответственности, которая наваливается на него вслед за совершением выбора, осуществлением свободного действия. У этого действия могут быть различные, в том числе весьма негативные последствия, да и само действие вряд ли является абсолютно свободным, так как происходит всегда в конкретных обстоятельствах, содержащих ограничения. Однако ответственность с неизбежностью следует за совершенным действием, и безрелигиозный человек не может сослаться в этом случае ни на судьбу, ни на волю Бога, ни на злые дьявольские силы. Сколько бы они ни винил в своих пагубных обстоятельствах других людей, выбор все равно совершает лично он, и ему нести на своих плечах следствия содеянного, страдать от неверного поступка. Сама подобная перспектива пугает: опереться не на кого. Это травма, которая сопровождает человека всю жизнь и с которой необходимо справляться, в том числе и с помощью психотерапевта. Идеалом для Э. Фромма, как и для многих других светских западных авторов XX в., выступает формирование ответственной и бесстрашной личности, которая не испытывает ужаса перед необходимым выбором и не бежит от него в коммуникативные «симбиозы» или в поклонение социальным авторитетам.

¹²⁸ Фромм Э. Бегство от свободы. С. 176.

Впрочем, авторы более позднего периода, следующие идеям глубинной психологии, видят трудности на пути такой терапии, которая твердой рукой рационально разрешает экзистенциальные вопросы свободы и ответственности. Так, словенский психоаналитик Рената Салецл, последовательница Ж. Лакана, пишет в своей книге «Тирания выбора» о принципиальной невозможности ответственно выбирать в определенных ситуациях. Она приводит трагический пример матери, которую в концлагере принуждали пожертвовать одним ребенком ради того, чтобы спасти другого. Мать сделала страшный выбор, но в конечном счете оба ребенка погибли, а она так и не смогла никогда оправиться после этой тяжелой психической травмы. Салецл показывает тем самым, что ответственный выбор не всегда возможен и не выступает как панацея, в определенных случаях призыв «выбирать» может выглядеть как издевательство и насмешка. Точно так же весьма проблемным является характерный для гуманистической психологии призыв к человеку «выбирать самого себя». Р. Салецл указывает на трудности и неопределенность такого выбора собственной идентичности, ибо, если говорить словами Ж. Лакана, всякий наш выбор себя преломляется через требования «Большого Другого» – языка и культуры, тех ожиданий, которые они предъявляют нам, а значит, мы выбираем вовсе не «сами»¹²⁹.

Следует подчеркнуть, что при всем различии таких направлений психотерапии, как психоаналитическая и экзистенциальная ее линии, их общий «рационально-свободолюбивый пафос» находит выражение и в произведениях экзистенциальных психотерапевтов. Яркой фигурой в этом отношении выступает много пишущий автор Ирвин Ялом. Убежденный атеист, последователь Ж.-П. Сартра, он считает важнейшей экзистенциальной задачей избавление пациентов от надежды на бессмертие, ибо, с его точки зрения, это всего лишь самообман, вариант невротической адаптации. Ялом описывает две основные, как он считает, невротические стратегии, которые смягчают для пациента страх смерти, играющий роль

¹²⁹ Салецл Р. Тирания выбора. М.: Дело, 2014. 160 с.

базовой тревоги. Первая стратегия – убежденность в собственной исключительности, а вторая – в существовании конечного спасителя.

Убежденность в своей исключительности рушится, когда человек смертельно заболевает и начинает понимать, что жизнь будет продолжаться без него. Индивидуалист, верящий в свою особость, претерпевает в этом случае страшное разочарование, его защитный механизм дает сбой. У некоторых людей проблема «борьбы со смертью как личным концом» существует и без всякой болезни, сопровождая всю их жизнь. Тогда они ищут различные укрытия от преследующей их мысли о личном конце. Одним из них может быть компульсивный героизм, когда человек, как бы сражаясь со смертью, сам ищет опасность. «Эрнест Хемингуэй, прототипический компульсивный герой, – пишет Ялом, – всю свою жизнь был принужден искать и побеждать опасность – таким гротескным способом он доказывал, что опасности нет. По рассказу матери Хемингуэя, одной из его первых фраз было “ничего не боюсь”. Парадоксальным образом его ничего не пугало именно потому, что так же, как и всех нас, пугало *ничто*»¹³⁰.

Ялом называет также такие защиты, как трудоголизм, нарциссизм, агрессивность и стремление к контролю. Все эти формы он считает неадаптивными. Душевный подъем индивидуалиста так или иначе сменяется депрессией, погруженный в жизнь и утверждающий себя индивид не может избежать тревоги.

Вторая стратегия – стремление найти «спасителя» или «магического помощника», сверхъестественное существо, Бога, ангела, волшебника. Однако эту защиту Ялом считает еще менее эффективной, чем трудоголизм или поиск опасности. Он полагает, что такая вера ведет человека к ограниченности жизни: пытаясь избежать смерти, человек отказывается жить. С точки зрения Ялома, необходимо отказаться от такой невротической адаптации, живя той жизнью, которая на сегодня дана: «Смерть напоминает нам, что существование не может быть отложено. И

¹³⁰ Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М.: Класс, 1999. 576 с. С. 137.

что есть еще время для жизни»¹³¹. Чтобы «подсчитывать свои сокровища» в текущей наличной жизни, необходимо, по Ялому, в полной мере осознать смертность, для чего он предлагает пациентам ряд упражнений с представлением собственного конца. На наш взгляд, подобные упражнения способны лишь усилить депрессию того, кто боится своего конца, но Ялом как последователь Ж.-П. Сартра считает, что человек должен быть до конца честен с самим собой. Заметим, что в вопросе о свободном выборе и ответственности И. Ялом также в полной мере следует за экзистенциалистами-атеистами, подчеркивая возможность человека выбирать и на уровне сознания, и на эмоционально-волевом уровне, и утверждает важность личной ответственности, которая, помимо всего прочего, помогает избежать синдрома «выученной беспомощности». Человек в светской парадигме сам выбирает и сам отвечает за все, лишь он сам способен и утешить, и поддержать себя.

Христианская психотерапия. Исторически христианство вообще и православие в частности всегда выполняли задачу психотерапии – утешения страждущих. По сравнению со светской позицией христианство радикально иначе смотрит на мир, возводя его начала и концы к фигуре Господа, Творца, Вседержителя. Человек в христианстве не одинок, он не находится в состоянии незащитности, противостояния опасному миру без надежды на помощь свыше. Напротив, он может и должен ориентироваться на высшее начало, на Христа, несущего в себе полноту божественной и человеческой природы, а значит, внимающего людям, понимающего и разделяющего человеческие страдания. Христос сам прошел через боль, предательство, страдание, сам взывал к Отцу, поэтому ему внятно человеческое горе, страх и надежды. В этом смысле христианину «есть на кого опереться».

В отличие от чисто светской психотерапии, направленной на избавление от любых страданий и нередко игнорирующей собственно моральные моменты, христианская психотерапия заботится не о полном

¹³¹ Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. С. 183.

избавлении от страдания, а о его *переживании*, о постепенном прохождении человека через скорбь. Кроме того, она тесно связывает свои целительные возможности с *возвышением души человека, с его ориентацией на Бога и на благо*. Священник-утешитель никогда не скажет, что мораль – не его задача и не его дело. В центре экзистенциальных интересов христианской психотерапии – приобщение человеческой души к Богу, помощь в обращении очей верующего к поучениям Христа и великих святых. И если светская психотерапия обеспокоена избавлением от иллюзий, то христианская – избавлением от греха, который и порождает множество душевных страданий.

Грех делает человека погруженным исключительно в мирское, развивает в нем эгоизм, жажду превосходства и господства; грех окунает его в трясину страстей, заставляя тем самым завидовать, ненавидеть, гневаться, бояться. Дело христианского, православного психотерапевта – повернуть душу человека к стремлению уйти от греховных стремлений, так как без желания самого человека принять протянутую ему руку Бога он не сможет исцелиться. Исцеляет, конечно, Бог, но наша собственная воля тоже очень важна. «Благодать Божия действует в человеке не принуждая, а только возбуждая собственной деятельностью ту энергию духовной силы в его душе, те остатки добра, которые остались в душе после падения, – пишет Г. Шиманский. – Подтверждается это Словом Божиим. В притче о сеятеле и семени Спаситель учит, что слово Царствия Небесного, будучи вносимо в сердца человеческие одним сеятелем, различно произрастает в зависимости от различного состояния и расположения сердец. В притче о сокровище на поле Иисус Христос хотя и говорит, что сокровище Царствия человек обретает готовое, но вместе указывает и на собственную деятельность со стороны человека. Человек, нашедши сокровище, радуется находке, идет и продает все, чтобы купить это сокровище. Подобно этому, и Царствие Небесное силою, усилием берется, и употребляющие усилие восхищают его (Мк. 11, 12). Св. Отцы также указывают на необходимость самостоятельного

участия человека в процессе нравственного возрождения. “Бог насильственно не влечет нас, – говорит св. Иоанн Златоуст. – Он дал нам власть избирать худое и доброе, чтобы мы были добрые свободно, ибо, где нет произволения, там нет добродетели. Надо убедить душу, чтобы она по своей воле сделалась доброю”. Таким образом, нравственная жизнь христианина есть произведение двух действующих сил: главной – благодати и вторичной – содействующей человеческой свободы»¹³². Мы привели такую большую цитату, поскольку она содержит ссылку на слова святого Иоанна Златоуста, являющегося высоким авторитетом для Церкви.

Таким образом, первейшая экзистенциальная задача священника-психотерапевта – помочь верующему очиститься от греховно-страстной своей природы. И, как мы уже подчеркнули, терапевтическое стремление Бога и человека здесь взаимно. Экзистенциальные темы свободы, ответственности, трезвения, веры, надежды, любви, т.е. все ведущие сюжеты «жизни души», получают свое позитивное разрешение прежде всего через Божественную благодать. Вот как говорится об этом в пособии по православной психотерапии: «Необходимо заметить, что лечение страстей не является только человеческим или только Божиим делом. Оба, то есть Бог и человек, должны быть соработниками. Такова синергия Бога и человека. Все в нашей Церкви является богочеловеческим. Прежде всего, человек должен получить благодать Христову. Его очищение, то есть исцеление, осуществляется действием Христовым, подаваемым христианину в ходе всей духовной жизни, которую он проводит в рамках Православной Церкви. Апостол Павел часто подчеркивает это в своих посланиях. Человек, живущий по плоти, носит в себе действие страстей. Однако, приняв благодать Христову, он освобождается от этого ветхого мира, мира греха»¹³³.

¹³² Шиманский Г. Конспект по нравственному богословию.

¹³³ Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ierofej_Vlahos/pravoslavnaia-psihoterapija-svjatootescheskij-kurs-vrachevanija-dushi/4_3.

Интересно и продуктивно писал о православной психотерапии известный психолог Федор Василюк, работавший в Московском православном институте св. Иоанна Богослова Российского православного университета. К сожалению, сегодня его уже нет с нами, но его идеи, касающиеся глубоких экзистенциальных переживаний, его психотерапевтические установки имеют и сегодня большое значение. Анализируя духовное утешение с опорой на образ старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» Ф.М. Достоевского, он выделял несколько его фаз:

– фаза «душевного сопереживания». Она предполагает, что священник-утешитель способен к такому же экзистенциальному переживанию, как и тот, кто пришел к нему за помощью, это полноценный душевный отклик, «участное отношение», когда чувства другого человека можно пережить как бы изнутри, ощутить чужую боль. Это в полной мере со-болезнование, неформальное восприятие чужого страдания;

– вторая фаза – «духовная прививка». «Духовные картины, образы, молитвенные указания не остаются висеть в воздухе, а прививаются прямо к телу переживания (“каждый раз, когда будешь плакать, вспоминай...”)¹³⁴;

– третья фаза – «воздвижение вертикали»: соединение душевного и духовного уровней, создание перспективы смотреть «из душевного в духовное» и обратно – видеть душевные переживания с уровня духовности;

– четвертая фаза – «фаза пути»: скорбящий должен последовательно пройти через свою скорбь, выплакать свои слезы.

«Суммарный образ этой духовной психотерапии, – пишет Ф.Е. Василюк, – *молитвенная лестница переживания*. Старческое утешение прямо не учит здесь молитве, но оно выстраивает духовную лестницу, нижней ступенькой которой становится скорбь, безутешность, а верхней – духовная радость. *Душевное* переживание не отвергается и даже не усекается, оно бережно принимается все без остатка, но вводится в *духовную* вертикаль

¹³⁴ Василюк Ф.Е. Молитва и переживание // Христианская психология. М.: Никея, 2017. С. 296.

как ее элемент, так что само естественное движение переживания начинает совершать духовную преображающую работу»¹³⁵.

Автор выделяет также три типа утешения. Первое он называет духовно-нормативным: оно не содержит явного сопереживания и, скорее, велит человеку искать причины страдания в собственном поведении, относить вину к самому себе. Второе, «душевно-сентиментальное», отличается активным сочувствием, но не содержит духовной правды, поскольку лишь предлагает заменить одну страсть другой (например, ревность – мстью) или же советует вообще игнорировать собственные чувства – «бросить переживать».

Третий тип утешения Ф.Е. Василюк именует «духовно-участным», именно оно воздвигает «духовную лестницу»: от конкретного эмпирического переживания через обращение к Господу – молитву – к духовному миру. Именно это и есть духовная христианская психотерапия, высшей экзистенциальной ценностью и задачей которой выступает соединение верующего с Высшим. В процессе молитвы верующий не только отреагирует свои негативные эмоции, сублимируя их в просьбу, но и приобщается к духовным областям, которые сообщают ему как надежду, так и ощущение вечности и любви, в свете которых сегодняшнее земное страдание становится менее значимым, теряет свою остроту и неотступность.

Экзистенциальную важность молитвы и ее утешительное воздействие отмечают многие выдающиеся представители православия: «“Молитва – источник всего и всякого преуспевания”, – утверждает еп. Феофан Затворник. А прп. Исаак Сириянин пишет: “Всякую вещь, малую и великую, должно нам в молитве испрашивать себе у Создателя своего”. Поэтому молитву надо считать самым важным из своих дел дня (если не считать дел милосердия), и, как говорил игумен Антоний Оптинский, “на молитву должно вставать поспешно, как на пожар”. По словам старца Захарии из Троице-Сергиевой Лавры, молитва – это начало вечной жизни, это дверь, через которую мы

¹³⁵ Василюк Ф.Е. Молитва и переживание. С. 296–297.

входим в Царство Небесное, это дорога, которая ведет нас и соединяет с Ним. Без молитвы человек не живет, а постоянно умирает, хотя и не сознает этого. Ничего из дел на земле нет более важного, чем молитва. Молитва рождает прочие добродетели»¹³⁶. Таким образом, экзистенциальная тематика в христианской психотерапии пронизана установкой на глубокий контакт со всевышним.

Эзотерическая психотерапия. Эзотерическая психотерапия, так же как и чисто светская, атеистическая, является для XX в. выражено поисковым направлением, поскольку до прошлого столетия эзотеризм представлял собой действительно закрытое учение, которое не проникало в широкие массы и оставалась для основной части населения загадочным и недоступным. Однако популяризация эзотерических знаний в движении нью-эйдж начиная с 60-х гг. XX в. привела к широкому внедрению эзотерических идей в самые разные области интеллектуальной и духовной жизни во всех ареалах европейской культуры. Это идеи, которые были почерпнуты как из западноевропейской оккультной традиции, так и с Востока, хотя в европейском контексте они претерпели существенные корректировки и изменения, прежде всего – в своем экзистенциально-смысло-жизненном содержании: если для восточной мысли характерно стремление к избавлению от многочисленных воплощений и растворению в Изначальном – Атмане, или Пустоте, то западная ментальность преобразовала этот порыв в желание прожить много жизней и прожить их как можно лучше в чисто человеческом понимании. Кроме того, если для восточной мысли типично спокойное, а то и отрицательное отношение к человеческому «я», западная интерпретация акцентирует важность «я» и его целостности. Все эти моменты в полной мере отражены в экзистенциальном психотерапевтическом поиске XX в., как первой, так и второй его половины.

¹³⁶ Пестов Н.Е. Современная практика православного благочестия. Т. 1. URL: <https://religion.wikireading.ru/153017>.

Вполне эзотерическим психотерапевтическим направлением можно назвать аналитическую психологию К.-Г. Юнга, хотя сам он стремился продемонстрировать психологическому сообществу сугубую научность своей позиции. В центре внимания юнговской терапии стоит уже отмеченная нами ранее экзистенциальная проблема единства и множественности «я». При этом в отличие от своего старшего коллеги З. Фрейда Юнг вовсе не является борцом с иллюзиями, напротив, он пишет: «Существует ли для души вообще что-нибудь, что мы имеем право называть “иллюзией”? Для души это, возможно, важнейшая форма жизни, такая же необходимая вещь, как кислород для организма. То, что мы называем “иллюзией”, является, может быть, огромной по своему значению психической реальностью»¹³⁷. То, что «кажется» душе, выступает как психическая реальность, которая отличается действительностью и вполне зримыми эффектами. Поэтому для К.-Г. Юнга, так же как для представителей мировых религий, проблема «реального» и «нереального» прочитывается иначе, чем для атеистов, и, соответственно, экзистенциальные вопросы обсуждаются несколько по-другому.

Проблема единства и множественности «я» решается у К.-Г. Юнга путем построения экзистенциального проекта обретения единства. Причем единство это не чисто личностное, оно формируется не на уровне одного лишь сознания, но на уровне телесного, душевного и духовного, взятых вместе. Процесс индивидуализации, которая способна помочь избавиться от невротических симптомов, – это важнейшая задача и для терапевта, и для самого пациента. Внутренне разорванный, лишенный сакральных корней современный человек оттого и подвержен страхам и депрессиям, что изнутри его одолевают неконтролируемые и неинтегрированные силы, бессознательные архетипы, обладающие первобытной мощью. Они способны буквально рвать душу на части в ситуации, когда догматические символы христианства забыты и в европейской культуре властвуют атеизм и

¹³⁷ Юнг К.-Г. Цель психотерапии // Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс – Универс, 1994. С. 88.

протестантизм. Юнг стремится дать пациентам возможность почувствовать себя целостностью, где у каждой бессознательной силы есть свое собственное место и своя важная роль и где все они так или иначе иерархически выстроены в единство с Самостью, фактически – с образом Бога в человеческой душе. Лечение души и решение ее экзистенциальных страданий состоит именно в этом – в выстраивании всех проявлений индивида вокруг духовного стержня. Этот путь интеграции – в то же время путь поисков и страданий, через которые проходит пациент, как алхимик, ищущий духовное золото.

В то же время продолжатель дела аналитической психологии Дж. Хиллман акцентирует другую сторону экзистенциального противоречия «единство – множественность»: он считает, что каждая личность множественна по своей сути. Хиллман создает «архетипическую психологию», согласно которой архетипы выступают как некие «парциальные личности». Это не просто фрагменты «я», а нечто вроде автономных душ, даймонов, ангелов, гениев, которые способны вмешиваться в область контроля эго, оказывая на него немалое влияние. Переводчик и комментатор работ Дж. Хиллмана В. Зеленский пишет об этом так: «В итоге личность представлена, прежде всего, с позиции образности, то есть как живая человеческая драма, в которой субъект, Я, принимает участие, но не выступает в качестве единственного автора, режиссера или главного героя»¹³⁸. С точки зрения соответствующей психотерапии экзистенциальная множественность должна быть принята и признана человеком не как патология, а как важный аспект собственного бытия.

Однако эзотерическая психотерапия отнюдь не исчерпывается направлением, связанным с именем К.-Г. Юнга, а выходит далеко за пределы юнгианства и постъюнгианства, впитывая основные тезисы экзистенциально-эзотерической мысли, о которой мы говорили в предыдущих разделах.

¹³⁸ Зеленский В.В. Джеймс Хиллман в зеркале архетипической психологии // Самоубийство и душа / Дж. Хиллман. М.: Когито-Центр, 2004. С. 37.

Можно было бы подумать, что ведущей идеей эзотерической психотерапии является идея кармического перевоплощения, однако, на наш взгляд, она выступает, скорее, как мировоззренческая канва, подстилающая более значимую психотерапевтическую задачу, которая близка и христианской, и безрелигиозной психотерапии: это задача контроля над страстями, эмоциями, чувствами. Приведение души в равновесие – задача всякой психотерапии, но в популярной версии эзотерического ее варианта преобладают две темы, не столь ярко выраженные у авторов других направлений: тема отказа от идеализаций и «давления на реальность» и тема позитивного мышления.

Эзотерическая психотерапия в этом смысле призывает своих читателей и клиентов к следующему: 1) ничему не придавать избыточного значения; 2) избегать страстных эмоций; 3) мыслить позитивно.

Идею отношения к миру «без идеализаций», т.е., по сути, без идеалов и ценностей, мы находим в яркой форме у А. Свияша¹³⁹. Речь, видимо, должна идти о том, что не надо сходить с ума по поводу каких бы то ни было житейских вопросов и ко всему следует подходить здраво. Однако в изложении автора эта мысль получает утопический характер, как будто человек и впрямь может жить, ничего не ценя и ничем не восхищаясь. Думается, психотерапевтический характер таких увещаний не слишком высок, так как нереалистичен.

Настойчивый призыв «не давить на реальность», поскольку она – зеркало, и ее перекашивает от страстного к ней отношения, содержится в работах В. Зеланда¹⁴⁰. Он, как и другие представители этого направления, призывает человека решить свои экзистенциальные, да и практические проблемы, став «вершителем реальности», создающим в позитивном эмоциональном состоянии прекрасные яркие картины своей жизни.

У зарубежных авторов Эстер и Джерри Хиксов мы читаем: «Согласно мощному Универсальному Закону Притяжения, вы притягиваете к себе суть

¹³⁹ Свияш А.Г. Как быть, когда все не так, как хочется. СПб.: МИМ-Дельта, 1998. 224 с.

¹⁴⁰ Зеланд В. Яблоки падают в небо. СПб.: Весь, 2006. 224 с.

того, о чем думаете главным образом. Поэтому если вы в основном думаете о том, чего вы хотите, это найдет отражение в вашей жизни. И если вы главным образом думаете о том, чего вы не хотите, это тоже скажется на вашей жизни»¹⁴¹. То есть человек становится волшебником, вершителем своей судьбы и устройтелем собственного существования, работая исключительно со своим сознанием и культивируя положительные переживания.

Очевидно, что в этом пункте эзотерическая психотерапия категорически расходится с христианской, так как, по сути, исключает фигуру Бога, делая Богом-творцом самого индивида. Здесь действует безликая духовная сила, которая присутствует в каждом человеке, и каждый может ею воспользоваться в меру своего понимания и умения. В исследовательской работе В.В. Селивановского, посвященной теме «позитивного мышления», мы находим указание на его истоки в американском протестантизме века. Автор также пишет: «“Позитивное мышление”, понимаемое как сила самой мысли, или визуального образа (творческая визуализация), или произнесенного слова-заклинания (позитивное исповедание), находит широкое применение в современном оккультизме “Новой Эры”: Метод самоконтроля мышления Хосе Сильвы, “Позитивный подход” Луизы Хей, “Созидающая визуализация” Шакти Гавэйн и многие другие»¹⁴². Заметим, что хотя Селивановский прямо квалифицирует перечисленные учения как оккультизм, в массовом издании и массовом сознании книги Х. Сильвы, Л. Хей, Ш. Гавэйн, так же как А. Свияша и В. Зеланда, фигурируют именно как психотерапевтические работы.

Можно сказать, что важнейшим экзистенциальным сюжетом этой эзотерической психотерапии выступает сюжет человеческого

¹⁴¹ Хикс Э., Хикс Дж. Выражайте свои желания. 365 способов сделать свою мечту реальностью. СПб.: Весь, 2009. 384 с. С. 40.

¹⁴² Селивановский В.В. Позитивное мышление: симпатическая магия и христианство. СПб.: Изд-во Ин-та богословия и философии, 2010. 292 с. С. 52.

самоопределения и выбора: избавление от иллюзии собственного бессилия и малости, осознание себя моментом мировой творческой силы и решение совершать собственный выбор – так же, как в светской психотерапии, только с опорой на всепроникающее высшее начало, которое не нуждается ни в ритуале, ни в молитве и может быть использовано как сила и инструмент.

Мировоззренчески нейтральный подход. Это подход, свойственный многим психотерапевтическим школам, поскольку, как мы уже отмечали, психотерапевты часто считают, что не могут вмешиваться в убеждения и взгляды пациента, так же как в его моральные убеждения, и призваны просто улучшить его наличное душевное состояние.

Гештальт-терапия, призывающая «завершить гештальт» ситуации (Ф. Перлз), телесно-ориентированная психотерапия (А. Лоуэн), фокусирование (Ю. Джендлин) совершенно явно не ставят в центр своего внимания экзистенциально-мировоззренческие вопросы, хотя по характеру обсуждаемых проблем они более близки к безрелигиозным взглядам, поскольку концентрируют внимание человека на переживании актуальной эмпирической реальности. Названные нами направления ориентируют пациента (клиента) на проблему «чувства – тело – разум», на способы и силу переживания действительности, на тонкость ощущения и восприятия, на способность наслаждаться, страдать, непосредственно чувствовать себя и другого человека. Это – тоже экзистенциальная проблематика, но иного содержания, чем там, где речь идет о дихотомии «материального» и «духовного», хотя в терапии всегда так или иначе задействуются вопросы самовосприятия, свободы выбора и ответственности за собственную жизнь.

К мировоззренчески нейтральным можно отнести и взгляды таких крупных авторов, как В. Франкл и А. Маслоу. И тот и другой отчасти склоняются к идеям абстрактной духовности, но не заявляют в явной форме о причастности к какой-либо конфессии. Франкл может неоднократно обращаться к мнению иудейских мудрецов, но он не отождествляется с ними. Классический экзистенциальный психоанализ, представленный его

логотерапией, четко нацелен на решение проблем в текущей эмпирической жизни без расчета на тот или иной вид бессмертия. Поиск смысла, свобода, ответственность, коммуникация, способность выдерживать и преодолевать страдания, не теряя достоинства, мужество перед лицом смерти – вот темы франкловской логотерапии. Он пишет: «Конечность, временный характер, таким образом, не просто являются характерными чертами бытия, но и помогают сделать его осмысленным. В основе смысла человеческого существования лежит принцип необратимости. Поэтому ответственность человека следует рассматривать как ограниченную во времени и неповторимую. И если с помощью экзистенциального анализа мы хотим помочь пациенту максимально осознать свою ответственность, мы должны иносказательно довести до его сознания исторический характер бытия, который является истоком этой ответственности»¹⁴³. В то же время Франкл отнюдь не чистый атеист в духе Ж.-П. Сартра, и для него тема смысла тесно связана с тем, что «больше» человека. Он пишет: «Очевидно, что вера в сверхсмысл – как в метафизической концепции, так и в религиозном смысле Провидения – имеет огромное психотерапевтическое и психогигиеническое значение»¹⁴⁴. То есть нейтрально ориентированная психотерапия оставляет экзистенциальный горизонт открытым и предлагает своим пациентам самим находить метафизические основания для выбора, мужества, любви и других моментов существования.

Так же как В. Франкл, А. Маслоу четко ориентирован на анализ «земного» – на выяснение человеческих потребностей, построение их иерархии, уяснение моментов адаптации и развития. Однако в то же время он не исключает возможности мистического опыта, хотя и спешит отметить его чисто земной характер: «...считаю нужным сразу же оговориться, что не стоит искать в этих переживаниях следы божественного промысла или влияния каких-то сверхъестественных сил, пусть даже многие тысячи лет

¹⁴³ Франкл В. Человек в поисках смысла М.: Прогресс, 1990. 368 с. С. 192.

¹⁴⁴ Там же. С. 163.

своей истории человек связывал воедино мистическое и божественное. Эти переживания имеют под собой естественную природу...»¹⁴⁵. Впрочем, это заявление не мешало А. Маслоу участвовать в деятельности Эсаленского Института в Калифорнии, где выступали многие духовные учителя.

Завершая разговор о мировоззренчески нейтральной психотерапии, отметим постмодернистское направление в ней. Здесь можно было бы назвать знаменитые имена Ж. Лакана и А. Минделла, но особо выразительно идеи такого рода психотерапии выражены в книге И.А. Погодина. Перенесение им постмодернистских тезисов на работу с людьми поначалу обесмысливает само занятие психотерапией, потому что автором утверждается принципиальная невозможность помочь кому-либо в его экзистенциальных метаниях, ибо и личность не существует, и смысла никакого нет, и нельзя сделать ничью жизнь лучше, чем она есть. Однако невозможно совсем не указать на плюсы психотерапии как профессии. «Важнейшая особенность психотерапии в эпоху постмодерна, – утверждает И.А. Погодин, – заключается в первичности терапевтического процесса, и в частности контакта, по отношению к результату терапии. Успехи в терапии являются побочным продуктом терапевтического процесса...»¹⁴⁶. То есть впоследствии обнаруживается, что главная экзистенциальная ситуация, которую рассматривает автор и которая лежит в основе всей его деятельности как терапевта-гештальтиста, каковым он себя считает, – это диалог, постоянно возобновляющийся личный контакт между пациентом и терапевтом. Любопытство к Другому, процессуальность, спонтанность, непрерывная импровизация являются тем экзистенциальным условием, при котором можно надеяться, что болезненная ситуация клиента может разрешиться, хотя никаких гарантий этому нет. Таким образом, можно сказать, что для постмодернистского подхода именно коммуникация со всеми ее нюансами оказывается в центре и терапии, и человеческой жизни.

¹⁴⁵ Маслоу А. Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 1999. 478 с. С. 239.

¹⁴⁶ Погодин И.А. Рискую быть живым. Психотерапия присутствием. Ростов н/Д: Феникс, 2013. 366 с. С. 41.

Возвращаясь к сказанному в начале параграфа, подчеркнем, что психотерапия – практика, и все ее экзистенциальные поиски носят зримо прагматический характер. Она направлена не только на представление экзистенциальных ситуаций, но и на их разрешение и улучшение.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы завершаем нашу работу по панорамному рассмотрению экзистенциальной проблематики в разных сферах гуманитарной культуры XX в. – динамичного века и динамичной культуры. В своем исследовании мы коснулись далеко не всех феноменов гуманитаристики и духовной жизни, которые получили трансформационный импульс в результате стремительных социокультурных изменений. За рамками нашего рассмотрения остались живопись, театр, радио, кино, телевидение, интернет, сетевые взаимодействия. Очевидно, что целый ряд перечисленных явлений сами родились вместе с XX в., а некоторые вообще возникли в его конце. Все они связаны с активным человеческим самопознанием, самоопределением, взаимовлиянием, созданием и внедрением мировоззренческих и экзистенциальных установок.

В сферу нашего внимания попали три традиционные области – философия, искусство и эзотеризм, и еще одна, впервые сложившаяся как целое, но ранее представленная самыми разными культурными формами, – психотерапия. Все они стали полем активных жизнеориентационных исканий, все претерпели изменения в ходе человеческих попыток ментально и эмоционально приспособиться к новому положению дел, к новому миру и новому опыту, не похожему на опыт прошлых поколений.

Обращение к большому массиву данных – философии разных направлений, художественной литературе, популярным текстам современного эзотеризма, психотерапевтическим исследованиям – позволило нам усмотреть некоторые ключевые экзистенциальные сюжеты, характерные именно для современной эпохи и четко сформулированные в произведениях широко известных авторов. Это прежде всего тема «предельной свободы и роковой зависимости» и тема «бессознательного, подстилающего сознание и определяющего его». Именно они вышли в недавнем прошлом на первый план, став лейтмотивом, а порой невидимой канвой в самых разных произведениях и практиках. Не удивительно, что именно эти сюжеты,

связанные с акцентированием или отрицанием собственно человеческих качеств – свободы и сознания – сделались поистине парадигмальными в современном мире, так как динамика культуры провоцировала либо позицию самовластия и самостоятельности, либо позицию слепого следования процессу глубоких культурных изменений. Это «или – или» никого не оставило равнодушным, породив множество сочетаний решения вопроса на самых разных мировоззренческих платформах.

Парадигмальные темы, разумеется, не проявляли себя всякий раз в одних и тех же терминах и формулировках. В разных сферах гуманитарной культуры они приобретали разный облик, взаимодействуя и пересекаясь с другими важными и вечными сюжетами: темами смерти и бессмертия, любви и ненависти, желания и возможности, чуда и повседневности. Ярким и своеобразным проявлением этой тематики стала тема единства и множественности «я», широко представленная в целом ряде направлений – в психологии и психотерапии, эзотеризме, художественной литературе. В одной трактовке целостное «я» – это «я» свободное, способное осуществлять контроль над собой, неважно – в рациональной или иррациональной форме, это «я», связанное с Богом, имеющее «высшие истоки». Тогда множественность – это темнота и хаос, это бессознательное и роковое, принудительное начало. В то же время, с другой точки зрения, целостное «я» может быть понято как холодный рассудочный тиран, как тормоз на пути спонтанности, и в этом случае множественность вплоть до слияния с Ничто прочитывается как творческое начало, как путь к свободе, даже если это свобода исчезнуть. Мнения разделились, трактовки оказались разноречивы, а порой и внутри себя противоречивы. Но в любом случае через тему единства и множественности «я» светится тема «свободного ничто» и тема «бессознательного» (множественность бессознательна и неререфлексивна).

Завершая наше исследование, скажем, что мы не претендуем на единственность предложенного видения. Огромный интерес, на наш взгляд, представляют многие экзистенциальные темы XX в. Мы надеемся в будущем

продолжить наши философские изыскания и, возможно, отойдя от обзорности, углубиться в какой-либо отдельно взятый экзистенциальный сюжет, показав его изменения под влиянием развития культуры.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. *Акулич М.М.* Традиционная и инновационная культура в полиэтническом обществе // Вестник РУДН. Сер. Социология. 2010. № 3. С. 34–39.
2. *Альтицер Т.* Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: Канон+, 2010. 224 с.
3. *Андреев Д.* Роза мира. URL: <https://rozamira.nl/lib/ski/ez/vemz/index.htm>.
4. Антология сатиры и юмора России XX века. Т. 4. Евгений Шварц: [сб. произведений]. М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. Т. 4. 510 с.
5. *Арон Р.* Избранное: Введение в философию истории. М.: Per Se; СПб.: Унив. кн., 2000. 543 с.
6. *Безант А.* Древняя мудрость. М.: Интеграф Сервис, 1992. 222 с.
7. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., Книга. 1991. 447 с.
8. *Бердяев Н.А.* Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
9. *Богданова О.А.* Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века. Ростов н/Д: Рост. эконом. ун-т, 2001. 160 с.
10. *Богданова Т.А.* Экзистенциальная психология. Челябинск: Изд-во ЮУрГУ, 2004. 88 с.
11. *Бонхеффер Д.* Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
12. *Браун С.* Жизнь на другой стороне. М.: София, 2011. 263 с.
13. *Брэдбери Р.* Вино из одуванчиков. М.: Мир, 1967. 399 с.
14. *Бэггет Д., Клейн Ш.Э.* Философия Гарри Поттера. СПб.: Амфора, 2005. 431 с.
15. *Василюк Ф.Е.* Молитва и переживание // Христианская психология. М.: Никая, 2017. С. 289–311.
16. *Ваттимо Дж.* После христианства. М.: Три квадрата, 2007. 160 с.

17. Введение в гендерные исследования. Ч. 1: учеб. пособие / под ред. И.А. Жеребкиной. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2001. 708 с.
18. Гарри Поттер. Разбор полетов / под ред. Н. Малхолланда. СПб.: Питер, 2011. 352 с.
19. *Вдовина И. С.* Личность в современном мире // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. – 559 с.
20. *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 1994. 304 с.
21. *Гессе Г.* Степной волк // Избранное. М.: Художественная литература, 1977. 413 с.
22. *Гильдебранд Д. фон.* Метафизика любви. СПб.: Алетейя, 1999. 628 с.
23. *Гириц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
24. *Григорьева Н.Я.* Эволюция антропологических идей в европейской культуре второй половины 1920–1940-х гг. (Россия, Германия, Франция). СПб.: Петрополис, 2008. 344 с.
25. *Гроф С.* Космическая игра. М. Изд-во Трансперсонального Ин-та, 1997. 256 с.
26. *Гроф С., Гроф К.* Неистовый поиск себя. М.: Изд-во Трансперсонального Ин-та, 1996. 345 с.
27. *Гуревич П.С.* Философия человека М.: ИФРАН, 1999–2001.
28. *Давидович В.Е., Жданов Ю.А.* Сущность культуры. Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1979. 264 с.
29. *Давыдов Ю.Н.* Любовь и свобода: избранные сочинения. М.: Астрель, 2008. 576 с.
30. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 576 с.
31. *Джендлин Ю.* Фокусирование. М.: Класс, 2000. 448с.
32. *Днепров В.Д.* Черты романа XX века М.; Л.: Советский писатель, 1965. 548 с.

33. *Долгов К.М.* От Киркегора до Камю. Философия. Эстетика, культура. М.: Канон +, 2011. 472 с.
34. *Драч Г.В.* История античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003. 318 с.
35. *Дугин А.Г.* Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009. 444 с.
36. Жизнь как ценность. М.: Изд-во ИФРАН, 2000. 270 с.
37. *Заммит В.* Адвокат тонкого мира. СПб.: Крылов, 2007. 288 с.
38. *Зарецкая Н.В.* М. Булгаков: между мистикой и реальностью (по мотивам романа «Мастер и Маргарита») // Вестник Казанского технологического университета. 2012. Т. 15, № 1. С. 240–241.
39. Зарубежная литература. XX век. М.: Дрофа, 2003. 464 с.
40. *Зезюлько А.В.* Теоретическое осмысление и художественно-образное отражение научно-технического прогресса в гуманитарной культуре XX века: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Ростов н/Д, 2013. 38 с.
41. *Зеланд В.* Яблоки падают в небо. СПб.: Весь, 2006. 224 с.
42. *Зеленский В.В.* Джеймс Хиллман в зеркале архетипической психологии // Самоубийство и душа / Дж. Хиллман. М.: Когито-Центр, 2004. 272 с.
43. *Золотухина-Аболина Е.В.* Бытие человека: ключевые экзистенциалы. М.; Берлин: Директ-медиа, 2017. 221 с.
44. *Золотухина-Аболина Е.В.* Гарри Поттер и все, все, все... // Логос. 2004. № 5. С. 235–245.
45. *Золотухина-Аболина Е.В.* Четыре пути протестантского модернизма в XX веке // Научная мысль Кавказа. 2017. № 1. С. 24–28.
46. *Золотухина-Аболина Е.В., Лысиков А.А.* О двух экзистенциально-нравственных трендах в философии XX века // Этическая мысль. 2021. Том 21. № 1. С. 50–58.
47. *Иоанн-Павел II.* Сочинения: в 2 т. М.: Изд-во францисканцев, 2003
48. История русской философии / под ред. А.Ф. Замалева. СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. 354 с.

49. *Каган М.С.* Философия культуры. СПб.: Петрополис, 1996. 354 с.
50. *Казанкова К.В.* Фольклорно-мифологический аспект творчества Габриэля Гарсиа Маркеса: рассказы 1940–60-х гг., роман «Сто лет одиночества»: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Челябинск, 2011. 22 с.
51. *Касавин И.Т.* Текст, дискурс, контекст. М.: Канон+, 2008. 544 с.
52. *Касавина Н.А.* Экзистенциальный опыт в философии и социально-гуманитарных науках. М.: ИФРАН, 2015. 189 с.
53. *Кожев А.* Атеизм // Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2007. 512 с.
54. *Козлов П.* Станислав Лем. «Солярис». URL: <https://culture.pl/ru/dzielo/stanislaw-lem-solaris>.
55. *Конан-Дойл А.* История спиритизма. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=253768&p=3>.
56. *Коначева С.А.* Теологическая онтология в постметафизическую эпоху: от ipsum esse к событию // EINAИ: Философия. Религия. Культура. 2016. Т. 5, № 1/2. URL: <https://einai.ru/ru/archives/1098>.
57. *Коул М.* Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. 432 с.
58. Культурология. XX век: антология. М.: Юрист, 1995. 703 с.
59. *Кундера М.* Искусство романа. СПб.: Азбука, 2013. 224 с.
60. *Кураев А.* «Гарри Поттер»: попытка не испугаться. URL: <https://foma.ru/diakon-andrej-kuraev-garri-potter-popyitka-ne-ispugatsya.html>.
61. *Кураев А.* «Мастер и Маргарита»: За Христа или против? URL: <https://e-libra.ru/read/550378-master-i-margarita-za-hrista-ili-protiv.html>.
62. *Курносков Ю.В.* Тайные доктрины вчера и сегодня. М.: Интеллект, 1996. 256 с.
63. *Лем С.* Собр. соч.: в 10 т. М.: Текст, 1992–1996.
64. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч.: в 55 т. М.: Политиздат, 1973. Т. 18. 525 с.
65. *Леонтьев Д.А.* Психология смысла. М.6 Смысл, 2007. 343 с.

66. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. 287 с.
67. *Лосский Н.О.* Свобода воли // Избранное. М.: Правда, 1991. 622 с.
68. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис: Прогресс, 1992. 270 с.
69. *Лысиков А.А.* Католическая философия XX века: проблемы человеческого существования сквозь призму динамики культуры // Научная мысль Кавказа. 2019. № 2(98). С. 34–39.
70. *Лысиков А.А.* Экзистенциальная проблематика в беллетристике XX века: короткий взгляд // Гуманитарные и социальные науки. 2019. № 3. С. 49–60.
71. *Лысиков А.А.* Экзистенциальная проблематика в работах Ж.-П. Сартра и Э. Фромма: безрелигиозное прочтение // Научная мысль Кавказа. 2020. № 1(101). С. 32–36.
72. *Льюис К.* Любовь, страдание, надежда. М.: Республика, 1992. 432 с.
73. *Лэнгле А.* Person. Экзистенциально-аналитическая теория личности. М.: Генезис, 2017. 159 с.
74. *Макаров Д.В.* К проблеме авторского замысла в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Аналитика культурологии. 2009. № 1. С. 150–155.
75. *Маритен Ж.* Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. 190 с.
76. *Маркес Г.-Г.* Сто лет одиночества. URL: <https://e-libra.ru/read/242671-sto-let-odinochestva.html>.
77. *Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 1999. 478с.
78. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы. М.: Смысл, 1999. 425 с.
79. *Мейендрф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. 384 с.
80. *Мирская Л.А.* Постмодерн: дискурс избыточной чувственности // Гуманитарий Юга России. 2013. № 2. С. 46–57.

81. *Мирская Л.А., Пигулевский В.О.* Парадокс любви // Гуманитарий Юга России. 2016. № 6. С. 119–133.
82. *Миры братьев Стругацких.* М.: АСТ; СПб.: Terra fantastica, 2001. 571 с.
83. *Митрополит Иерофей (Влахос).* Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ierofej_Vlahos/pravoslavnaia-psihoterapija-svjatootescheskij-kurs-vrachevanija-dushi/4_3.
84. *Митрополит Иларион (Алфеев).* Слово в день Покрова Пресвятой Богородицы: Господь призывает нас уже в этой жизни приобщаться к Царствию Божьему. 14 октября 2012 г. URL: <https://azbyka.ru/propovedi/propovedi-mitropolita-ilariona-alfeeva.shtml#n30>.
85. *Мухеев А.В.* За гранью видимого. М.: Издательские решения, 2018. 484 с.
86. *Монро Р.* Окончательное путешествие. Киев: София; М.: Гелиос, 2002. 288 с.
87. *Мунье Э.* Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. 559 с.
88. *Нагель А.* Степной волк Г. Гессе: философская рецензия. URL: <https://www.proza.ru/2017/11/04/64>.
89. *Немецкое философское литературоведение наших дней.* СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. 552 с.
90. *Никифоров А.Л.* Структура и смысл жизненного мира человека. М.: Альфа-М, 2012. 280 с.
91. *Носачев П.Г.* «Отреченное знание». Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 336 с.
92. *Пестов Н.Е.* Современная практика православного благочестия. Т. 1. URL: <https://religion.wikireading.ru/153017>.
93. *Пигулевский В.О.* Искусство и арт-практика. Ростов н/Д: Антей, 2010. 312 с.

94. *Плеснер Х.Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию М.: РОССПЭН, 2004. 368 с.
95. *Погодин И.А.* Рискаю быть живым. Психотерапия присутствием. Ростов н/Д: Феникс, 2013. 366 с.
96. Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <http://www.pravenc.ru/text/77816.html>.
97. Проповедь Патриарха Кирилла за Божественной литургией на Бутовском полигоне в день празднования памяти Собора новомучеников, в Бутове пострадавших. Седмица 5-я по Пасхе 23 мая 2009 г. URL: <https://azbyka.ru/propovedi/propovedi-patriarxa-kirilla.shtml#n4>.
98. *Профессор ВЕМЗ.* Контуры мироздания. URL: <https://rozamira.nl/lib/ski/ez/vemz/index.htm>.
99. *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2006. 662 с.
100. *Рикер П.* Философская антропология. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2017. 312 с.
101. *Роджерс К.* Взгляд на психотерапию. Становление человека. М.: Прогресс, 1998. 480 с.
102. *Розин В.М.* Феноменология и феноменологическая психотерапия. Претензии, концептуализация, реальный подход и работа. URL: <http://hpsy.ru/authors/x801.htm>.
103. *Роулинг Дж.* Гарри Поттер и философский камень. URL: https://www.bookol.ru/detskoe/detskaya_fantastika/281985/fulltext.htm.
104. *Руднев В.П.* Словарь культуры XX века. М.: Аграф, 1997. 384 с.
105. *Салецл Р.* О страхе. М.: Дело, 2014. 192 с.
106. *Салецл Р.* Тирания выбора. М.: Дело, 2014. 160 с.
107. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. 639 с.
108. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 319–344.

109. *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия: Серебряные нити, 2002. 614 с.
110. *Свияш А.Г.* Как быть, когда все не так, как хочется. СПб.: МИМ-Дельта, 1998. 224 с.
111. *Селивановский В.В.* Позитивное мышление. Симпатическая магия и христианство. СПб.: Изд-во ин-та богословия и философии, 2010. 292 с.
- Селиверстов М.* Немецкий богослов призывал видеть в каждом верующем «анонимного христианина». URL: www.gazetaprotestant.ru/2006/01/nemeckiy-bogoslov-prizyval-videt-v-kazhdom-veruyuschem-anonimnogo-hristianina/.
112. Современная буржуазная философия. Учеб. пособ. Под ред. А.С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. М., «Высш. школа», 1978. 582 с.
113. Современные зарубежные концепции диалектики. Под ред. В.А. Лекторского. М.: Наука, 1987. 270 с.
114. *Соломон Г., Соломон Дж.* Скоулзский эксперимент. СПб.: Будущее земли, 2004. 272 с.
115. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006. 1176 с.
116. *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017. 967 с.
117. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М.: Юристь, 1995. 479 с.
118. *Тиллих П.* Любовь, сила и справедливость. М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 128 с.
119. *Тихомиров Ю.В.* Экзистенциальная психология. М.: Бизнес-школа «Интел-Синтез», 1998. 238 с.
120. *Тойнби А.Дж.* Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
121. *Толстых В.И.* Традиция // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль 2001. Т. 4. 606 с.
122. *Тоффлер Э.* Третья волна. М.: АСТ, 2004. 261 с.
123. *Уайт Л.* Избранное: Наука – о культуре. М.: РОССПЭН, 2004. 960 с.

124. *Уваров М.С.* Архитектоника исповедального слова. СПб.: Алетейя, 1998. 245 с.
125. *Уилбер К.* Интегральная психология. М.: АСТ [и др.], 2004. 412 с.
126. *Устьян В.Г.* Проблема достоинства человека в святоотеческой традиции и русской религиозной философии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2009. 24 с.
127. *Философская энциклопедия: в 5 т. / под ред. Ф.В. Константинова (1960–1970 год).* URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/encyclopedia/philosophy/articles/1132/smert.htm>.
128. *Финк Э.* Основные феномены человеческого бытия // Проблемы человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 357–404.
129. *Форд А.* Человек не может умереть. М.: АСТ: Астрель, 2007. 123 с.
130. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
131. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 94–142.
132. *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. 296 с.
133. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: АСТ, 2019. 288 с.
134. *Фромм Э.* Душа человека. М.: Республика, 1992. 430 с.
135. *Фромм Э.* Иметь или быть? М.: АСТ, 2017. 320 с.
136. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993. 415 с.
137. *Фромм Э.* Ради любви к жизни // Иметь или быть? Ради любви к жизни / Перевод с англ.; Предисловие П. С. Гуревича. М.: Айрис пресс, 2004. С. 227–379.
138. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
139. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 314–356.
140. *Хализев В.Е.* Теория литературы. М.: Высшая школа, 1999. 398 с.
141. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. 603 с.

142. *Хикс Э., Хикс Дж.* Выражайте свои желания. 365 способов сделать свою мечту реальностью. СПб.: Весь, 2009. 384 с.
143. *Хиллман Дж.* Архетипическая психология М.: Когито-центр, 2006. 351 с.
144. *Хиллман Дж.* Миф анализа. М.: Когито-центр, 2005. 352 с.
145. *Холдер А.* Фрейдовская теория психического аппарата // Энциклопедия глубинной психологии Том I. Зигмунд Фрейд: жизнь, работа, наследие. Пер. с нем. / Общ. ред. А. М. Боковой. — М.: ЗАО МГ Менеджмент, 1998. 800 с., илл.
146. *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т синергийной антропологии: Ин-т философии, теологии и истории Святого Фомы, 2005. 408 с.
147. Христианская психология (в контексте научного мировоззрения). М.: Никая, 2017. 528 с.
148. *Шварц Е.Л.* Дракон. URL: <https://e-libra.ru/read/177707-dragon.html>.
149. *Шефер Х.* Мост между мирами СПб.: Невская перспектива, 2005. 352 с.
150. *Шиманский Г.* Конспект по нравственному богословию. URL: www.dorogadomoj.com/dr643shi2.html.
151. *Шпенглер О.* Закат Европы: в 2 т. М.: Мысль, 1998. Т. 2. 606 с.
152. *Штомпель О.М.* Социокультурный кризис: Теория и методология исследования проблемы: автореф. дис. ... д-ра филос. Ростов н/Д, 1999. 52 с.
153. Эзотеризм: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис: Книжный дом, 2002. 1040 с.
154. *Эко У.* Роль читателя. СПб.: Symposium; М.: НУУЕ, 2007. 502 с.
155. *Эпштейн М.Н.* Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 864 с.
156. *Эпштейн М.Н.* Проективный словарь гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 609 с.

157. *Юнг К.-Г.* Воспоминания, сны, размышления // Дух и жизнь. М.: Практика, 1996. 560 с.
158. *Юнг К.-Г.* Настоящее и будущее // Избранные работы. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2014. 288 с.
159. *Юнг К.-Г.* Психология и алхимия. М.: Рефл-бук: Ваклер, 1997. 592 с.
160. *Юнг К.-Г.* Цель психотерапии // Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс: Универс, 1994. 336 с.
161. *Ялом И.* Экзистенциальная психотерапия. М.: Класс, 1999. 576 с.
162. *Ясперс К.* Философия: в 3 кн. М.: Канон+, 2012.
163. *Ясперс К.* Философская вера // Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.