

Татьяна Горичева

М. ШЕЛЕР. НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТВОРЧЕСТВА

1. БОРЬБА С НАТУРАЛИЗМОМ.

Макс Шелер жил в эпоху все возрастающего авторитета науки, в эпоху промышленной концентрации и грубой веры в прогресс. Сознание поколения, к которому принадлежал Шелер, формировало себя в борьбе с расцветшим на базе развития естественных наук "натурализмом". Против различных форм позитивно-натуралистической мысли выступил целый ряд философов, поэтов и всех тех, кого волновала судьба человека, оттесняемого на задний план мироздания успехами экспериментальных наук. Достаточно вспомнить лирику Гофмансталя, Рильке, Георга, несущую ощущение качественной полноты мира, изумляющую таинствами душевной жизни, или же философию жизненного потока А. Бергсона и во многом противоположную ей систему Дильтея, где ведется борьба с натурализацией духовной реальности.

Натурализм — не школа. Это — тенденция, которую можно проводить с сознательным и вполне невинным оптимизмом, как это и происходило у позитивистов, например, у Спенсера, чьи скучные, не задевающие глубин жизни рассуждения — служили объектом многосторонней критики со стороны Шелера. Но иногда натурализм появлялся там, где его совсем не ждали, даже напротив, где он — враг "номер один". Так произошло со многими мыслителями философии жизни, злоупотребляющими литературными двусмысленностями, крайностью выводов /отсутствием диалектики/ и прикованностью к некоторым типам естественно-научного мышления /прежде всего к биологии/. Даже Шелер, соединивший в себе все антинатуралистические веяния эпохи, от гераклитовского потока "философии жизни", до интенциональной предметности Гуссерля, даже он, понимающий человека как "ничто" и "трансценденцию", оказался заброшенным в судьбу, посмеявшуюся над многими его современниками. Но о натурализме самого Шелера речь пойдет потом. Сначала по-

смотрим, как он относится к натурализму своих предшественников и современников.

История натурализма — это история постепенного вытеснения деятелей активности духа "психической организацией", которая реагирует и приспосабливается. Качественное своеобразие вытесняется количественной гомогенностью:

"Современное мировоззрение, как оно развивалось со времен Галилея, изгнало "качества" и "формы", а также все живые взаимодействия вначале из сферы природы. Место качественных различий материй, "земных" и "небесных" тел, заняло принятие химической гомогенности вселенной." (5,157) х) Принцип однородности, который, может быть, приносит пользу в естественных и прагматических науках, где необходимо бесконечное деление /вспомним "интеллект" Бергсона/, , совершенно не приемлем, когда дело касается человеческой реальности, как таковой. Принцип однородности в психологии, например, привел к рассмотрению психической жизни как "искусственного единства" максимально малого количества элементарных единиц /ощущение, влечение, чувства/ по аналогии с естественными науками. Этой безликой гомогенности Шелер, вслед за Дильтеем, противопоставляет уникальное единство переживания и смысла.

Натурализм многолик. Одним из наиболее влиятельных его проявлений стал психологизм, в борьбе с которым и происходило становление феноменологического метода.

Здесь Шелеру помог Гуссерль, который дал исчерпывающую критику психологизма в 1 т. "Логических исследований". Его имевшая необычайный успех аргументация направлена против "антропологизма" тогдашней логики, исходя из которого, логические законы должны отражать лишь функциональные законы "нашего человеческого мышления", а не идеальные сущностные законы, совершенно независимые от психологических и антропологических и заложенные в сущности предмета. Шелер переносит ту же

х) См. библиографию в конце статьи. Первая цифра — порядковый номер книги, вторая — страница.

критику в сферу идеальных ценностных сущностей, освобождая этику и понимание от их прикованности к "плотности" психологических законов.

Труд Шелера "Сущность и формы симпатии" начинается с критики психологической теории Липпса, основывающей человеческое понимание на "вчувствовании" и "подражании". Липпс исходит из предпосылки отдельного существования другого Я, которое мы не постигаем до конца, до глубины его интимности. В нем мы понимаем лишь отдельные аспекты, общие нам и ему. И это постижение возможно благодаря подражанию и вызванной им репродукции ранее пережитых радости и страха. Следовательно, понимание какого-либо переживания должно основываться на реализации собственно-го переживания, испытанного когда-то.

Но, как справедливо замечает Шелер, "Когда мы понимаем смертельный страх утопающего, мы не нуждаемся в том, чтобы чувствовать реальный смягченный страх смерти. Это значит, что данная теория противоречит феноменологическому факту, говорящему нам о том, что понимаемое в понимании не воспринимается нами реально." (6,8). Реально, т.е. психологически-заразительно. Шелер справедливо замечает, что "заразительность" присутствует лишь на низших ступенях человеческого общения /аффекты массы/. Глубина понимания возрастает с очищением его от всякого подражания и заразительности.

Отметим, что психологизм не способен разрешить проблему коммуникации, поскольку связь двух индивидов моделируется им как репродукция одного и общие состояния описываются как воспроизведение состояний единичного Я, замкнутого и недоступного.

В своем непонимании тайн человеческого общения натурализм доходил до отрицания истинности моральных феноменов, возможности особого нравственного опыта. Шелер называет его этическим номинализмом. Моральные суждения для натурализма являются ни чем иным, как выражением чувств, аффектов, интересов, актов желания и т.д. Они не обладают собственной ценностью. Натурализм не способен разгля-

деть специфику моральных чувств, не способен признать за ними право на автономность. Он ставит моральные феномены в зависимость от похвалы, порицания, успеха, в зависимость от партийных интересов, признает за ними лишь утилитарное назначение.

Особо ополчился натурализм на все высокие чувства, поскольку он, по выражению Ницше, являлся одновременно и более реалистическим взглядом, более приземленным и честным, страдающим от ощущения слишком большой изолганности и неоправданной растраты сил. Но его отрицание всего сентиментального вышло далеко за пределы дозволенной редуции. Фрейд и Шопенгауер сводили любовь к половой страсти, выводили ее из слепых влечений. Шопенгауер, к примеру, считал, что половая любовь — это эмоция, при помощи которой гений рода вершит, как при помощи бича, темное и сомнительное дело простого размножения /См. Шопенгауер "Метафизика половой любви"/. Гений рода уничтожает всякое разъединение и всякую индивидуальность. Половая любовь сама по себе не может быть основой для моногамии, поскольку моногамия объединяет не два тела /все тела равны/, а две души. В этом, как полагает Шелер, смысл "брака на небесах", единственно возможного союза, таинственно-необъяснимого единства сущностей, а не тел. Натуралистические теории не способны объяснить это высокое сожительство душ. Натурализм не просто ложно объясняет факты, он даже не способен их увидеть. Слепой по отношению к индивидуальной любви, он тем более не способен признать "мистические" ее виды, например, "святую любовь" подвижника. Этот тип любви особенно дает повод к различным кривотолкам. Сфера религиозного принадлежит к наиболее необъективируемым и невыразимым. У Киркегора религиозное — противоположность эстетического как чего-то видимого и отчуждаемого. Поэтому религиозные чувства — особый соблазн для стремящегося к "суровой правде" натурализма. Здесь, как пишет Шелер, легко перепутать форму и содержание. Уже для самого верующего, для самого любящего высшей любовью нет уверенности в том, что его любовь совершенно чиста, что через мгновение "искуситель" не обратит

белое в черное, не подменит бесконечность самопожертвования себялюбием. Более того, он, может быть, уже сейчас проделал это, и мы, не имея ничего, кроме чувственности и страсти, с легкомысленностью и тупостью фарисея хвалимся чистотой сердца. То, что является проблемой для верующего, обретает однозначно-отрицательную интерпретацию у неверующего, тем более для неверующего позитивиста.

Любовь у Шопенгауера, а затем и у Фрейда — это сублимированное половое влечение, и больше ничего. Светлый образ Франциска Ассизского служит для Шелера живым опровержением натуралистической точки зрения в этом пункте: "Это — прикрытое, замаскированное или утонченно сублимированное половое влечение! Но почему же оно "прикрылось", "замаскировалось", "сублимировалось", к примеру, у юного, прекрасного, полного сил, богатого, повсюду любимого Франциска?" (6, 211)

Отрицающие любовь отрицали ее каждый на свой лад. Спенсер выдвигал тезис об "избыточности" любви, на место которой постепенно придут научно-справедливые требования, так что социальное равновесие, конечное единство интересов очистит мир от любви, сделает ее излишней. Но можно ли свести любовь к "единству интересов" и "равновесию"? "Когда философия, к примеру, Спенсера думает, что "альтруистические наклонности" /которые она отождествляет с любовью/ разворачиваются и развиваются через примирение интересов и полагает, что "идеальная" цель развития — в устранении "жертвы", она не видит, что образовавшееся в этом примирении влечение не имеет ничего общего с "любовью". (4, 149).

Любовь для Шелера — трансцендирование к более высоким ценностям. Она никогда не будет избыточна: человек навсегда остается существом ищущим, поэтому "идея" конечного нравственно удовлетворенного состояния человечества без жертвы и любви — бессмыслица. Любовь не прекратима, поскольку лишь благодаря ей происходит трансцендирование к более высоким ценностям.

Итак, основной порок во взгляде натурализма на личность, заключается в том, что натурализм не способен вы-

.. делить специфически человеческое содержание в человеке, что он превращает личность в некую замкнутую на себе монаду, не трансцендирующую, пребывающую в равновесии камня. Она меняется только внешне, через адаптацию к окружающей среде /организмизм Спенсера/, она сублимирует свои влечения, не изменяя их природы по существу, поскольку эта сублимация — лишь реакция на внешние запреты, она ничего не меняет внутри человека /Фрейд/. Замкнутой и неподвижной предстает личность и в различных психологических теориях подражания.

Такая личность не может развиваться и совершенствоваться, ей грозит самое печальное одиночество, поскольку, кроме себя, она ничего не знает, она всегда действительна, для нее нет возможностей, нет выбора, а, следовательно, и свободы. Вот почему самые различные философы /экзистенциалисты и философы жизни, феноменологи, протестанты, католики и многие другие/ выступили против натурализма, одни — с позиций конечности и свободы, другие — с позиций самопреодоления человека и его движения К к Богу.

Понимая человека как "жест трансценденции", как вечный переход, Шелер не оставляет ему никаких надежд на "остановку", на отдохновение через принятие какой-либо конечной формы, через овеществление или натурализацию духа.

.. Не только замкнутость и абсолютизация имманентного раздражают феноменологическое око Шелера. Вторым наиболее существенным моментом неприятия натурализма, является его формализм во всем, что касается вопросов духа. Его цинизм и недоверие ко "всему высокому" лишает анализ нравственных феноменов предметности: все, выходящее за пределы пользы и влечений, трактуется как их проекция, как сублимация и извращение. Следовательно, любовь, благо и т.п. вещи — лишены содержательной наполненности или предметности. Их смысл и причина — вне их, прояснить этот смысл возьмется психоанализ или какая-нибудь другая генетическая теория, но не феноменология, описывающая то,

что дано непосредственно.

Для феноменологического же видения реальность моральных ценностей столь же очевидна, как для физического — реальность красок и формы: "Простым фактом является то, что мы относимся к ценностям так же, как к краскам и тонам. Здесь, как и там, мы видим общий нам мир, поскольку мы видим предметность и отделяем этот мир от субъективно различных способностей его постижения, а также уровней интереса, с которыми мы обращаемся к его частям." (1, 174).

Итак, два существенных момента настраивают Шелера против натурализма: "замкнутость человеческого существования и непредметность моральных и духовных ценностей. Позднее мы увидим, что несмотря на весь антинатуралистический пафос, Шелеру не удалось вполне избежать ни первого, ни второго из названных недостатков натурализма.

2. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ.

Встреча с Гуссерлем в 1901 году стала решающим событием в интеллектуальной жизни Шелера.

Мир феноменологических исследований был как бы поделан на две сферы согласно наклонностям и темпераменту каждого из мыслителей. Гуссерль уделял больше внимания теории познания, логике, математике и науке в целом. Страстная натура Шелера приковывала его прежде всего к миру сугубо человеческих реалий: религии, психологии и социологии. Принципы, выдвинутые феноменологией, получали своеобразную интерпретацию в сочинениях Шелера.

Один из наиболее важных выражен в суждениях Гуссерля "К самим вещам". Нужно абстрагироваться от всех установок мыслящего субъекта и обратиться к содержанию непосредственного опыта.

Итак, феноменология представляет собой эмпирическое учение. Она базируется не на произвольных конструкциях разума, а на ОЧЕВИДНОСТИ, которая и является вещью самой

по себе. Говоря об очевидности, Гуссерль имеет в виду мир вещей как таковой, любое содержание бытия, способное к саморепрезентации. Антропологический интерес Шелера преобразует мир "чистой предметности" в "царство благ", в процессе интенционального вчувствования мир предметов раскрывается для Шелера со своей ценностной стороны. Ценностные структуры созерцаются, а не выводятся в результате дедукции, индукции или наблюдения. Но созерцаются они не в безразличии, как полагает Гуссерль, а в любви.

Шелер — собеседник в "Пире" Платона. Он — эротический мыслитель в том смысле, в каком им были Августин и Паскаль. В своей работе "Любовь и познание", он цитирует Гете: "Не познается ничто из того, что не любят и чем глубже и полноценнее становится познание, тем сильнее, могущественнее и живее должна быть любовь и страсть." (2/309). Феноменологически познание мира через любовь дается в понятии "естественного откровения", которое наряду с позитивно-религиозным составляет содержание диалога между человеком и трансценденцией. Растущая любовь способна сделать более полным само восприятие мира, поскольку оно не есть восприятие уже чего-то готового, но предполагает "ответную реакцию": "Это одновременно и вопрошание любви, на которое отвечает мир, "открывая" себя и приходя лишь в этом к своему полному бытию и ценности." (2,311).

Метод феноменолога в данном случае опирается на традиционную технику молитвы, поскольку молитва — это не монолог просящего, это в основе своей — диалог, она предполагает ответ.

... дает такую дефиницию молитвы: "Доверительный диалог души и Бога." Но Бог, которому молятся христиане, сокрыт и вывести Бога из этой сокрытости к диалогу может лишь благоговение, которого лишены как рационалисты, так и мистики. Первые превращают Бога в понятие, поэтому делают его чем-то доступным и подручным, вторые, "принимая свою грудь за мехи Богов", — полагают, что постигают Бога чувством и таким образом "овладевают" им. Лишь в благоговении, забытой и сниженной до глупой

сентиментальности добродетели, сохраняется тайна Бога, лишь в нем обнаруживается его сокрытость. Благоговение и любовь не позволяют нам атомизировать Бога до уровня объекта, предмет в благоговейном восприятии не статичен, он как бы получает приращение. Каждый раз в любви происходит творчество из ничего: "Повсюду там, где мы переходим от неблагоприятного, к примеру, сплошь научно-объясняющего к благоговейному подходу, мы видим, как вещи получают какой-то прирост того, чего прежде они не имели: как что-то становится видимым и чувствуемым в них, что до сих пор отсутствовало; как раз это что-то и есть их тайна, их ценностная глубина. Это — нежные нити, которыми каждая вещь привязана к царству невидимого." (4,33)

Отношения Шелера с католицизмом были противоречивы, как и многие другие отношения в его жизни. В 1920 году в письме к Гильденбрандту он пишет: "Я хочу жить и умереть в церкви, которую я люблю и в которую верю." Даже если учесть всю неотразимость влияния, которое оказывала католическая церковь на мыслящих современников Шелера, не было ни одного, кто тянулся бы к ней с таким горением и верой. Мировоззрение и этос Шелера в своих существеннейших моментах определяются именно католическим миро-созерцанием. Но, с другой стороны, Шелер, по его собственным словам, написанным им в 1923 году, — никогда не был "верующим католиком". Догматизм изначально чужд его вопрошающей и ищущей натуре. Страсть делает его мысль слишком субъективной для того, чтобы быть систематической мыслью теолога. Так или иначе, ценность "святого" — высшая в его иерархии благ, а структура молитвы открывает для феноменолога вечно живые пласты религиозного опыта.

Не менее важным феноменологическим принципом, является принцип интенциональности или направленности нашего сознания на предмет: "Самым всеобщим для любого сознания, является тот факт, что оно — сознание чего-то." (9,22) Этот принцип отрицает возможность чистого, беспредметного сознания. Он требует отказа от субъект-объектной диа-

лектики, в которой, несмотря на причудливую игру предмета и познающего субъекта, возможна и даже необходима их конфронтация, предполагающая одиночество субъекта до акта познания.

Для Шелера переживаемое и увиденное "дано" только в самом акте переживания и видения. Нет критерия, находящегося за пределами феноменологического опыта. Нет символов, раздваивающих смысл и содержание, есть лишь самоданность мыслимого, такая конституция сознания, в которой между "чистой идеей акта и предметом не стоят ни форма, ни момент выбора, ни организация носителей акта."

"Содержание сознания при полной адекватности и полной редукции постепенно переходит в содержание самоданности."

Самоданность феномена позволяет осуществить "тождество бытия и мышления", о котором давно говорила рационалистическая философия, занявшая, однако, сторону разума и потому не осуществившая это тождество на деле. В феноменологии же бытие и мышление должны совпадать, вследствие того, что принцип интенциональности не позволяет появляться и существовать предмету до того, как появится "познающий" его. Познание мира зависит от. " ". Эту мысль не следует понимать так, что предмет физически-реально возникает только в акте познания. Феноменолог ничего не знает о реальном существовании предмета до акта познания, поэтому он вообще воздерживается от высказываний на этот счет. Но не верно было бы понимать феноменологическое тождество бытия и сознания в духе субъективного идеализма, поскольку интенциональная наполненность сознания исключает для субъекта всякую возможность "побыть одному", вне содержательности.

Традиционное философское мышление от Аристотеля до Гегеля рассматривало знание как соответствие представления вещи. В феноменологии же знание и есть сущее, поэтому здесь нет различия, а также соответствия между представлением и предметом. Существует корреляция, а не или, как еще выражаются феноменологи, противоборство / /, а не противоречие / /.

Любовь у Шелера конституируется как акт "самоосознанной" интенциональности. Несмотря на то, что механизмы сознания воспроизводят в своей глубине одни и те же структуры, некоторые акты человеческого бытия облачаются в традиционные формы субъек-объективных связей /например, научное мышление/. Любовь же, лежащая в основе всего, возвращает нас к истокам феноменологического видения, к тайне коррелятивного отношения. Ее следует отличать от уважения, поскольку последнее имеет дело с объектом, вынесенным за собственные пределы — нужно вначале узнать человека и /т.е. определить его как нечто от нас отторгнутое, объективное/, а затем уже ценить и уважать его. Как видим, уважение построено по принципу субъект-объектной отторгнутости.

Любовь же, напротив, не имеет ничего общего с отчужденным объектом. Она не следует за познанием, она сама есть высший тип знания, а не ослепления, как думают некоторые, поэтому ее предмет возникает лишь вместе с ней. Другими словами, любовь неотделима от предмета, она интенциональна по существу.

Все феноменологические принципы и правила связаны между собой, поэтому совсем не обязательно давать в этой статье их исчерпывающий список. Однако представляется необходимым остановиться на тех из них, где с особой выразительностью обнаруживает себя трансцендирующая природа эго. Мы и здесь прежде всего должны говорить о "горизонтной" природе восприятия. Гуссерль определял горизонт как совокупность возможностей /потенциальностей/ предмета. Мы воспринимаем всегда больше того, что нам предлагает актуальность наличного бытия. Если перед нами куб, то наше восприятие не ограничивается тем, что мы физически усматриваем, оно перешагивает за собственные пределы и видит весь горизонт потенциальностей и имплицитных смыслов куба. Горизонтное познание не может быть познанием законченным и завершенным. Горизонт не достижим, он всегда впереди.

"Это заложенное в каждом сознании через-себя-знание

должно рассматриваться как его существенный момент." (9, 82) Трансцендентальное эго не может реализоваться, оно находится в вечном движении к недостижимой тотальности. Трансцендируя за пределы факта, сущности, самости, тела, души, т.е. за пределы всякого субъект-объектного отношения, оно тем не менее не выходит за пределы мира и предметности, оно трансцендирует, конституируя ее.

Трансцендирующая природа сознания у Гуссерля превращается Шелером в трансцендирующую природу человека вообще. "Человек в этом совершенно новом смысле является интенцией и жестом самой "трансценденции", является существом, которое молится и ищет Бога. Молится не человек, он лишь молитва жизни за ее собственные пределы..." (4, 295) Такое определение человека позволяет Шелеру объединить в одно целое феноменологически-интенциональный и ницшеанский взгляд на человека, как на переход от животного к Богу.

Горизонтность познания у Шелера опять-таки немаловажна без своих этических коррелятов. Пренебрегая высокими ценностными качествами мы столкнемся лишь со всезакрытостью мира, с его опустошенностью и обезличенностью. Напротив, его горизонтная бесконечность, его все более углубляющаяся притягательность и наше развитие дальше фундированы в доступных каждому, но все менее встречающихся добродетелях: "Феномен "горизонта" и "перспективы" не заключен только в сфере чистой оптики. Он обнаруживает себя вновь в сфере наших представлений, наших понятий, наших интересов, нашей любви и нашей ненависти, даже в сфере "самых чистых идей" обнаруживает он себя. "Горизонт" и "перспектива" — как мы знаем об этом из очень достоверных психологических источников — являются не просто следствием геометрически-физических воздействий света и анатомии нашего оптического аппарата, это — всеобщий функциональный закон нашего и всякого конечного духа. "Благоговение" же — это то, что в сфере ценностей сохраняет и эту горизонтную структуру и этот перспекти-

визм нашей духовной природы. Мир мгновенно превратится в пример плоского и исчислимого экспоната, если мы исключим духовный орган благоговения." (4,35)

Горизонтность восприятия, фундированная в благоговении, позволяет нам объяснить и феномен "прироста" к вещам того, чего они прежде не имели, "перспектива любви" делает возможным творчество из ничего.

Может возникнуть вопрос: можно ли вполне серьезно говорить о трансцендирующей природе эго, о безудержном стремлении человека к никогда не достижимой тотальности, если эго постоянно ориентировано на цель /есть сознание чего-то/, и эго предметное содержание не позволяет ему быть вполне хаотичным и свободным. Подобные претензии к феноменологии были выдвинуты на страницах журнала "Современная философия" со стороны В.Хорош (12)

Но они представляются нам малообоснованными, поскольку в них не вполне учитывается природа феноменологической предметности. Феноменологическая предметность обладает модусом бесконечности, в том смысле, что не исчерпывается познающим ее трансцендентальным эго. Эго определенность не есть конечность объекта, исчезающего в субъекте. Горизонтная природа феноменологической предметности делает ее неисчерпаемой, но не аморфной, свободной, но не иррациональной. Поэтому-то трансцендентальное эго и способно к снятию всех и всяческих границ, а эго наполненность не может быть исчерпана в принципе.

3. ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ. НИЦШЕ.

Шелер испытал много влияний. Он творчески перерабатывал их, не соединив, однако, в единую систему. От своего учителя Ойкена он научился высоко оценивать дух, а также восхищаться Августином. Подобно Августину, он становится великим провозвестником любви. Позднее им испытано сильное влияние "философии жизни" и гуссерлианской феноменологии. Из трех ведущих философов жизни: Ницше, Бергсона и Дильтея следует выделить Ницше, чей напряжен-

ный дух был особенно близок не менее беспокойной натуре Шелера. Влияние Ницше было так велико, что Трельч назвал Шелера "католическим Ницше".

Благодаря Ницше философия окончательно рассталась с рассудком, она стала философствованием "из глубин жизненного переживания". Раньше жизнью называли то, что можно было противопоставить науке и искусству, а также представления, связанные с растениями, животными и т.д. — "нечто в органических телах".

Для Ницше жизнь становится чем-то абсолютно близким и главное — "устремленным в безграничность... действием" (5,145), она определяется как "становление", восходящее и нисходящее, могущее лишь расти или убывать. Это и привлекает Шелера. Свобода жизни от всякой натурализации и инерции, от лени и покоя, ее активность, а не реактивность: "Он видел, что Дарвин и Спенсер лишили понятие жизни "активности". Спенсер определяет жизнь как "приспособление внутренних условий к внешним", а Ницше находит, что в этом определении вместо первоначальной активности имеет место "реактивность". (5,147)

Жизнь постоянно перешагивает собственные границы, то в направлении более мощной стихийности, то в направлении смерти. Подобное представление о жизни существенно повлияло на антропологию Шелера, где человек рассматривается не как инертная монада, а как переход и граница.

Не будем приводить здесь обширный список параллельных мыслей обоих мыслителей, они даются самим Шелером в его работе "Философия жизни". (5).

Остановимся лишь на парадоксальной формуле Трельча "католический Ницше". Каким образом шелеровская мысль совмещает в себе подобные полярности: антихристианина и имморалиста Ницше с традиционной, основанной на любви этикой христианства?

Ницше считал идею христианской любви утонченнейшим выражением плебейской мести и злобы, рессантимент — вот определяющее построение христианина. Это особый вид озлобленности, не проявляющий себя непосредственно, та-

ящийся и хитрой. Это месть, сублимированная в любовь. Рессантимент — центральная идея Ницше как противника христианства. В ней имплицитно содержится критика, которая в более позднее время была применена Фрейдом к культуре вообще. Христианство — религия больного и бессильного духа. Его агония зашла так далеко, что вслед за властным и активным инстинктом созидания оно потеряло и пассивный /верблужий навик распознавания истины. Рессантимент сделал христиан слепыми умственно и морально: "Множество больного народа имеется всегда между теми, кто пишет стихи и ищет Бога: яростно ненавидят они познающего и самую молодую из всех добродетелей: искренность" (10,564).

Ложное самопределение, бегство от себя в другое, некая форма романтической иллюзии — вот содержание рессантимента. Христианская истина оборачивается ложью, христианская любовь — ненавистью: "В этом — событие: из дерева мести и ненависти, иудейской ненависти — глубочайшей и утонченнейшей, ненависти, которая творит идеалы и преобразует ценности, ненависти, которая до сих пор еще не было на земле — выросло нечто столь же несравненное, новая любовь... — и из какого же дерева могла бы она еще произрасти?" (10,191).

Современный западный теолог не может не считаться с антихристианскими выпадами Ницше. Тем более Шелер, для которого Ницше был "ангелом-хранителем", наполнившим слово "жизнь", "глубоким золотым звучанием". Можно сказать, что Шелер был обречен на Ницше, чье незримое присутствие сказывается и в борьбе с "человеческим, слишком человеческим" /человек — это только граница/, и в любви к огненной гераклитовской стихии /жизнь — это поток/, и в искусстве искреннего и бесстрашного проникновения в самые глубины человеческой драмы.

Многое навеяно Ницше, но самое важное получено в полемике с ним. Трудно говорить о любви, сострадании, аскетизме после того, как объявлена "смерть Бога". Но Шелер не боится быть старомодным. Он возвращает вечности ее этическую определенность, он говорит об иерархии по-

ложительных ценностей...

В своей работе "Рессантимент в построении морально-го", Шелер пишет: "Мы думаем, что, хотя христианские ценности необычайно легко перетолковываются в духе рессантимента и необычайно часто так и воспринимаются, основание христианской этики возникло не на почве рессантимента. Мы также думаем, что основу буржуазной морали, которая, начиная с 13 в. постепенно сменяла христианскую достигла своего расцвета во времена Французской революции, составляет рессантимент." (5,106)

Любовь, жертвование и помощь, которые выражаются в христианстве в склонении перед малыми мира сего, вызваны стихийным переизбытком сил и мощным чувством собственной безопасности: "Этой естественной готовности жертвовать и любить противостоит любой специфический "эгоизм", взгляд на себя, свой интерес, а также стремление к "самосохранению" как характеристика заторможенной, ослабленной жизни." (5,114)

"Когда Франциск Ассизский целует гноящиеся раны и не убивает даже кусающих его паразитов, но предоставляет им свое тело как гостеприимный хозяин, возникает возможность /лишь внешняя/ обозначить все это как следствие извращенного ценностного чувства и инстинкта. Но на самом деле это не так. Это — не недостаток отвращения или любовь к гною, но преодоление отвращения благодаря выраженному таким образом более глубокому чувству жизни и силы". (5,114)

Любовь в христианстве — потеря себя для другого. Но вот что пишет об этом Ницше: "Всякое обособление — это вина — так говорит стадо." (10,585) И вот как понимает он любовь к ближнему: "Вы приглашаете к себе свидетеля, когда хотите хорошо говорить о себе, и после того, как вы провели его и заставили хорошо думать о вас, вы сами хорошо о себе думаете." (10,581)

Человек познания — всегда одинок. Ницше, призывающий к самопревосходству и самопреодолению, не смог до

конца расстаться с романтическим культом Я. "За твоими мыслями и чувствами, мой брат, стоит мощный хозяин, незнакомый указчик — его зовут — самость." (10,565) Ницше нечего противопоставить любви, кроме гордой замкнутости и эгоистической застылости.

В различных религиозных традициях наше Я /нижнее Я/, наша самость находилась в тесной связи с телом, поэтому одним из способов самоусовершенствования и освобождения был аскетизм. Ницше как антихристианин защищает все права тела, нередко скатываясь в самый вульгарный биологизм. Для него тело — "высший разум": "Больными и умирающими были те, кто презирал тело и землю." (10,565)

Ненавистное отношение к своему телу, соединенное с вытесненными импульсами мести, мазохистическое "тело — темница души". — вот содержание аскетического идеала по Ницше. Ницше думал о жизни более "телесно", чем Шелер. У Шелера автономность жизни требует того, чтобы человек сказал "нет", жизнь не сводима ни к пользе, ни к чувству. Выражением сильной жизни как раз и будет минимум средств, иногда он соединяется с рядом правил, которые заменяют внешние механизмы, как это происходит в йоге. Шелер не считает аскетизм чем-то болезненным: тело — не тюрьма, а храм. "Тело — храм святого духа, но только храм, а не последний носитель ценности. И поэтому сказано: "Если глаз твой соблазняет тебя, вырви его." Восхищаться красотой земли и ее даров, но не быть их рабом. Жить, как птицы небесные, у которых нет ни хранилищ, ни житницы, или как лилии полевые, что не трудятся, не прядут но и "Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них." (Лука 12,27)

Итак, благородные формы аскетизма очищают жизнь от всего внешнего, от всякого рабства и плена. Они выявляют тот первоначальный пра-феномен жизни, который далее не разложим и представляет собой на языке религии Божье царство, средоточие высших ценностей человека. Редукционизм религиозной аскезы простирается так далеко, что вслед за низшими чувственно-земными благами, вслед за озабоченностью по поводу еды, одежды, крыши над головой —

исчезают и "возвышенные" — попечение о справедливости, истине, красоте и т.д. Именно так понимает Шелер высказывание Христа: "Иисус сказал ему: что ты называешь меня благим? Никто не благ, как только один Бог." (Лука 18,19)

В этой парадоксальной форме выражена независимость высших и последних ценностей личности от противоречий бедный-богатый, здоровый-больной и т.д.

Второй творческий период Шелера отмечен совершенным предпочтением духовных ценностей чувственным. Хотя он как истинный приверженец философии жизни и ее биологических ориентаций и пишет о стихийной полноте аскетической жизни, о ее мощи, хотя он и ценит страсть, особенно "великую", к гетовскому равновесию души и тела, он не приходит, да и не хочет прийти, располагая витальное у подножия своей ценностной пирамиды, святое же и духовное — на самом верху. Бог для Шелера не умер. Для современной теологии /особенно непротестантской/ атеист Ницше был, пожалуй, не меньшим вдохновителем, чем открыто религиозный Киркегор. Радикальный нигилизм, провозглашенный им, помог религиозной мысли сделать еще один решительный шаг в утверждении качественно бесконечного различия между Богом и человеком, полной непознаваемости и непредставимости Бога для нас. В гневе разочаровавшегося ниспровергает Ницше все до сих пор безусловные ценности, очищая христианство от сентиментальности и наивности, он учит "говорить "нет" всему, что ослабляет, — что истощает..." (17) Он попросту делает Бога еще более похожим на вещь-в-себе, еще более недоступным. Благодаря Ницше Христианский Бог, а также и Бог М.Шелера, перестал напоминать разжиженный "анемический идеал", рожденный в страхе перед непосредственным и животным. Бог Шелера не устает "расточать", его могущество трансцендентно, оно не сравнимо ни с одной здешней формой власти, поэтому его нельзя принимать за романтическую проекцию земных желаний.

4. МАТЕРИАЛЬНАЯ ЭТИКА

Не только натурализм с его позитивистским уклоном противостоял духу Шелера. Ему предстояло преодолеть и классические формы априоризма, поскольку по своим результатам рационалистическое и натуралистическое мышление часто совпадают и образуют во многих аспектах одну общеевропейскую традицию. Ее становление произошло где-то во времена Возрождения, когда человек освободившись от Бога и метафизики, впервые почувствовал собственную самоценность.

Концепция европейского человека складывалась как концепция гуманистическая. Центр ее — автономия личности. Условие личностной независимости — целостность моего Я. Всеобщая устремленность западной культуры во времена "неосознанной смерти Бога", в сравнительно спокойные периоды философии Канта, Фихте, Гегеля, усилилась и обострилась в кризисное время конца века. Ницше противопоставил расщепленному сознанию последних людей великую волю, великий стиль или великую страсть, объединяющую все разрозненные проявления личности. Дильтей также поставил проблему целостности и с необычайной глубиной разрабатывал ее гносеологический аспект. Этический смысл этой проблематики наиболее выразительно вскрыт у Киркегора. Понятно, что целостность, необходимая личности для полноценного нравственного состояния /чтобы не быть "легионом бесов"/ может легко обернуться ее замкнутостью и отторгнутостью. Многие мыслители переходного периода понимали это. Так, Хайдеггер, поставив вопрос о целостности человеческой личности и разрешив его с позиций бытия-к-смерти /поскольку смерть завершает нашу жизнь/, избегает упреков в натурализации, сделав смерть "недоступным" событием, выведя ее за пределы "имеющегося-под-рукой" и простого "оконечивания". Киркегор относит целостность к этической стадии развития личности. Он преодолевает ее более высокой "религиозной" стадией, разрушающей равновесие этического субъекта, провоцирующей его на противоречие, абсурд и неуловимость.

В более ранних, рационалистических системах проблема личности по ряду многих обстоятельств не стояла так остро, как в наш век. Но тем не менее, мы остаемся детьми прошлого и наш философский опыт обогащается в споре с традицией.

.. Немецкая классическая философия смогла объединить в одно целое две различные тенденции человеческого духа — познавательную и этическую. Рациональное постижение действительности сопровождалось одновременно и завоеванием свободы. В конце концов, свобода стала рассматриваться как знание. Такое включение этической проблематики в эпистемологическую, представляется возможным в силу одного общего свойства, присущему как нашему разуму, так и моральному чувству.

Разум превращает в "разумное" все, к чему бы он не прикоснулся. Благодаря этой его способности и был сформулирован закон тождества бытия и мышления. Следовательно, разуму, как бы безразличен материал обработки, все чувственное — в его власти.

.. Теория познания, опирающаяся на разум, строится по дуалистическому принципу: разумное — еще не разумное. Все "другое" разумного, может стать разумным, поэтому дуализм разумное-неразумное легко обнаруживает свою монистическую сущность. То же и в сфере классически осознанной морали. Вся совокупность "неморальных" объектов, становится моральной, стоит ей только предстать перед взором морального субъекта. Моральный и познающий субъект руководствуются одним законом — законом разума, подчиняющим себе всю сферу чувственного и случайного.

.. Чувственного, сказал бы Шелер, но не материального. Одно из основных заблуждений Канта Шелер видит в уравнивании материального с "чувственным", априорного с "мыслимым".

"Да, нет учения, которое бы так долго препятствовало теории познания, чем то, которое исходит из предпосылки о существовании только двух факторов познания: "чувственного содержания" и "мысли". (1)

Куда же мы отнесем ценностные понятия, которые образуют, по мнению Шелера, совершенно обособленную реальность, не сводимую к чувственному и мыслимому. Вычленению этих материальных, но не чувственных, эмоциональных, но не психологических ценностей и посвящен первый большой — и по мнению многих критиков самый значительный — труд Шелера "Формализм в этике и материальная этика блага".

Этика, по мысли Шелера, должна независимо от логики обнаружить свою сферу априорного. В духе философии жизни, он относит к априорному в этике прежде всего эмоциональное содержание духа: чувства, предпочтения, любовь, ненависть, волю, считая, что они не сводятся к эмпирически-случайному и апостериорному, что они — не психологичны. Так, в важном для европейской этики вопросе о воле Шелер обнаруживает диалектическую силу ума и нетривиальность подхода. Для Канта всякая воля не имеет априорного определения и сводилась к эмпирическому содержанию чувств. У Ницше, последнего философа воли, она не потеряла своего психологически-случайного оттенка, поскольку теория "сильной" волевой личности несла на себе все черты "слишком человеческого", что заставило онтологических критиков Ницше, прежде всего Хайдеггера, занять позицию кантовского неприятия волевой сферы. Шелер восстанавливает волю в ее априорно-необходимом качестве. Его антропологизм в этом вопросе выходит за рамки традиционно-гуманистического прекраснодушия и рессантимента "последнего человека". Восстановить права воли — не значит восстановить произвол индивидуума. "Чем сильнее и энергичнее воля, тем более происходит ее самопотеря в данном к реализации содержания ценностей и образов". (1,56)

"... как раз у самых могучих, волевых личностей истории или особо энергичных групп, мы и находим сознание выхода воли из ее Я.... Они переживают действия своей воли как милость или даже чувствуют себя орудием Божиим /Кальвин/, или же воспринимают стадии своей жизни как судьбу." (1,57)

Разделив априоризм и рационализм, от единства которых так страдала этика, Шелер предлагает свой феноменологический принцип выявления априорно-ценностных этических структур. Он, как известно, основан на созерцании самоочевидных ценностей, на интенциональной предметности.

Это предметное видение нравственных ценностей отсутствует у Канта. Понимая априорное как формальное, а не как материальное, он смог обнаружить лишь негативный критерий для нравственных поступков: "Поэтому у Канта есть только негативный критерий для нравственного блага, поскольку у него благая воля лишь выступает против всех входящих в вопрос влечений, она не способна быть позитивным знанием о том, что воление есть благо. Но поскольку, как говорит он сам, может существовать тайная склонность, то очевидности вообще нет." (1,151) В чем же причина того, что нравственный закон у Канта оказался бессодержательным? Здесь нам вновь нужно вернуться к вопросу о человеческой целостности и самооценности. Следовать нравственному закону по Канту, значит сохранить верность самому себе, желать одного и того же в разных обстоятельствах. Кант считает, что нравственное поведение стремится "избежать противоречия в целеполагании" и "сохранить последовательность воления". Возвращение личности к самой себе, обретение ею целостности — является целью этики, подчинившей себя закону непротиворечия. Формально-логическая пустота превратила "нравственный закон" в дериват закона ~~попринявшего~~ тождества, о чем в свое время писал Т.Липпе, на которого и ссылается Шелер.

Этика тождества, равной себе самой нормы стала для европейского сознания синонимом этики вообще. Выделяя этическую стадию, Киркегор описывает ее как способ возвращения личности к себе самой, снятия эстетического отчуждения, самотождественности субъекта. Имморалист и антихристианин Ницше, презирал все этическое как стадное и больное, а покой тождественного себе этического субъекта называл "жирным счастьем моральной коровы."

Действительно, считая этическое чем-то самотождест-

венным, мы как уже было показано, оказываемся в тупике натурфилософского подхода к человеку, когда последний становится неподвижным, попросту вещью, которую можно описать сообразно с ее неизблемым идеалом, с ее вечной нормой.

"Действительность показывает нам восхитительное богатство типов, роскошь расточительной игры и смены форм — а какой-нибудь несчастный поденщик-моралист говорит на это: "Нет, человек должен бы быть иным"?... Он даже знает, каким он должен быть, этот лизоблюд и пустоцвет, он малует себя на стене и говорит при этом"

" (18)

Ницше верно распознал эгоистическую природу моральной неизблемости; уверенность, а не вера руководит "поденщиками морали".

5. КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОСТИ И ЛЮБВИ.

"Шелер возвратил человечеству ту единственную ценность, которая способна сделать жизнь человека стоящей: любовь." (7,215) — Так оценивают Шелера современники. Шелер немало занимался сущностью человеческой симпатии. Ценности в его философии постигаются не рассудком, а сердцем и чувством. И центральное место среди "прочувствованных" ценностей неизменно принадлежит любви.

Любовь и познание тесно связаны (о чем мы уже писали раньше), но если для Шелера знание без любви — "медь звенящая, или кимвал звучащий", то для античной /а также для индийской/ философии — это не так. Критика Шелером платоновского эроса — блестящий образец критики этического и гносеологического эгоизма вообще.

Эрос у Платона был движением от меньшего знания к большему знанию, от менее совершенного — к более совершенному, от менее красивого к более красивому и т.д. Любить могут лишь те, кто принадлежит этому движению, не мудрецы и не Боги, а философы, люди еще не вполне знающие, но и не совсем невежды. Полное же знание и совершенство исключает любовь как желание и стремление.

Блаженство Бога выше всяких томлений: "И поэтому божество — это лишь предмет любви, само оно не любит, как любит Бог в христианской сфере." (2,398)

Первый пункт расхождения с Платоном — недооценка им любви, непонимание того, что сам Бог и есть ~~шиши~~ любовь. Христианство сделало любовь "первоначальной движущей силой божественного и человеческого духа" (2,398), в ней больше блаженства, чем в любом разуме. Если в античности движение совершается от низшего к высшему, то в христианстве — наоборот, Бог спускается в мир, он отдает в жертву своего любимого сына, он облачается в конечные и тленные формы.

Итак, античность, по Шелеру, в принципе неверно понимала направленность любви и не сумела оценить ее божественной природы. Но не это одно ставит Шелер в упрек Платону и его эпохе. Сама структура любви неверно понята Платоном. В основе любви лежит принцип сохранения, а не творчества, поскольку любовь как стремление к бесконечности пытается увековечить уже данную форму тела, закона, разума, духа, усовершенствовать в бесконечном количестве новых индивидов один и тот же вид. Эта "консервация" данного натурализует видение Платона, заземляет и умертвляет любовь.

Принцип сохранения тесно связан со вторым, противоречащим самой сущности любви принципом, который называется Шелером "эгоизмом целого". Особо ярко этот эгоизм проявил себя в известном мифе об андрогинах, где любовное единение покоится на различии полов, дополняющих друг друга. Два сросшихся в один андрогин индивида образуют новое самостоятельное существо, теперь уже вполне довольное собой, вполне самоотжественное и умноротворенное. В основе этого образования — эгоизм целого. ~~Класси~~ Конструкция "андрогина" более широка, чем это можно было бы себе представить. Она, в сущности, пронизывает собой весь европейский пантеизм: "Весь пантеизм от Спинозы до Гегеля и Шопенгауера вобрал в себя этот ложный принцип." (2,409) Пантеистический дух — противоположность трансцендирующему, он растворяет Бога в приро-

де, не оставляет ничего, что было бы запредельным, потусторонним; довольствуясь собой, пантеизм пребывает в плену у собственного Я.

19 веков господства христианства не привело человечество к единому взгляду на любовь. Процесс постепенной секуляризации изменил сам предмет любви. Господство индивидуализма создает романтический тип любви, который так завладел европейским сознанием, что и по сей день отождествляется в нем с любовью вообще. На нем мы и остановим свое внимание, поскольку здесь мы найдем одну из скрытых парадигм шелеровской концепции личности и симпатии. Шелер не уделял особое внимание романтизму, он не поддержал мощное антиромантическое движение мысли, включившее в свои ряды Ницше и Киркегора. А он, как феноменолог и христианский мыслитель, смог бы обнаружить немало грехов в романтической концепции любви.

Во-первых, он обнаружил бы здесь тот языческий эгоизм, который уже нашел у Платона. Сущность романтической любви в том, что два индивида образуют одно целое: "Я более не могу сказать — моя любовь или твоя: обе равны и полностью едины, как любовь, так и ответ на нее. Я знаю, не пожелаешь и пережить меня, ты последуешь за излишне торопливым супругом в могилу, желание и любовь опустят тебя в пылающую бездну." (14,14)

Понимая любовь как такое нерасторжимое единство или как томление по этому единству, романтизм, в сущности, воспроизводит миф об андрогинах, точнее, создает его организмический вариант: "В семье души становятся органически ЕДИНЫ, и именно поэтому семья целиком поэтична" (13)

Организм — та же замкнутая на себя монада, что и андрогин, его прочность, как и прочность андрогина, покоится на дополняющих друг друга признаках: "ведь противоположные свойства делают возможным более углубленное соединение". (8,268) Противоположность полов, а, следовательно, и их взаимообременность друг на друга, делает романтическую любовь половой любовью и заставляет романтиков поднять ряд вопросов, связанных с полом, например,

вопрос о женском образовании и эмансипации, поскольку "на этом пути" — пишет Фр. Шлегель — "совершаются самые важнейшие реформации."

Высшее блаженство понимается романтизмом как состояние ничем невозмутимого покоя и наслаждения, которое, наконец находят любовники в объятиях друг друга. Это сладкое забытие, эта неподвижность вечно настоящего, возвращает романтического героя к растительной жизни:

"Жизнь растений рассматривается как высшая форма жизни в природе." Поэтому романтики воспевают безделье, регрессирующий руссоистский инстинкт ведет их назад, к природному состоянию человечества, к блаженному синкретизму андрогина. Романтическая страсть направлена не на самоопределение и раскрытость другому, это тоска по доисторическому и непросветленному, это — "эгоизм целого".

Итак, мы вычленили один из натуралистических пороков романтической концепции любви — непробиваемый эгоизм и монадность.

Нетрудно показать, что романтизму присуща и бессодержательность натуралистического подхода. Эта бессодержательность отмечена уже Гегелем в его "Эстетике".

"Если в чести основное определение составляет личная субъективность, так как она себя представляет в абсолютной своей самостоятельности, то в любви скорее самым высоким является посвящение субъекта индивидууму другого пола, отказ от своего самостоятельного сознания и своего разобщенного для-себя-бытия, которое чувствует себя вынужденным иметь свое собственное знание о себе только в сознании другого." (16,126).

"Эта потеря своего сознания в другом, эта видимость бескорыстия и отсутствия эгоизма, благодаря которой субъект впервые снова находит себя и становится Я, это самозабвение, так что любящий живет не для себя и заботится не о себе, а находит корни своего существования в другом и все же в этом другом как раз всецело наслаждается самим собой, — это и составляет бесконечность любви." (16, 126) Гегель затем отмечает субъективно-частный характер

любви, ее не-субстанциональность и произвольность.

Действительно, поскольку романтическая любовь покоится на тождестве двух бесконечных, невыразимых и самонеопределимых сознаний, она бессодержательна и пуста. Одно сознание, будучи бесконечным в своей уникальности, определяет себя через другое, столь же невыразимое и бесконечное, столь же определяемое первым. Мы попадаем в порочный круг, который свидетельствует об иллюзорности данной структуры любви. Недаром романтические любовники интересны только тогда, когда им приходится иметь дело с внешними препятствиями, т.е. когда они и их любовь не существуют как нечто самостоятельное, но представляют собой функцию от внешнего ей содержания. В этом — природа романтического идеала и романтической оторванности от жизни вообще. Это — бегство в воображаемое, в мир грез и сказок, чья реальность признается за действительную, в то время как не хотят, да и не могут увидеть самих себя за густым туманом сладострастных фантазий. Это вымышленное бытие во мнении других, о котором писал Паскаль: "Мы не довольны жизнью, которая в нас самих и в нашем собственном существе, мы желаем жить воображаемой жизнью, в идее других, и из-за этого силимся выставлять себя напоказ. Мы непрерывно стараемся украсить и охранить это воображаемое существо и пренебрегаем подлинным существом. Если мы обладаем душевным спокойствием, великодушием или верностью, мы хлопочем, чтобы все это знали, хотим привязать эти добродетели к этому воображаемому существу: мы скорее готовы отнять их от себя, чтобы только присоединить их к нему: мы охотно были бы трусами, чтобы приобрести репутацию храбрецов." (19, 51)

"Небытие" романтической личности и "небытие" романтической любви очевидно, хоть эта личность и привыкла считать себя чем-то абсолютным. Иллюзия абсолютности связана прежде всего с укоренившимся представлением о личности как о чем-то бесконечном и уникальном, неделимом и "непробиваемом".

Углубленное сознание уникальности и связанная с ним критическая озабоченность по поводу верного выраже-

ния, грозит потерей всякого масштаба и небытием молчания. Это — не глубокое молчание мистиков, но двусмысленная немота, грозящая безудержным потоком ничем не сдерживаемой болтовни. В романтической любви исчезает предмет, который смог бы очертить границы этой болтовни. Структура романтической любви противоречит одному из основных феноменологических принципов, принципу корреляции, о котором говорилось раньше. Корреляция предмета и переживания подменяется у романтиков тотальностью поглощения одного другим /здесь уже нет предмета, есть объект/ и полным исчезновением феноменологической очевидности. В романтической любви отсутствует интенциональное отношение между переживающим и переживаемым. Непосредственность их соединения элиминирует всех содержательных посредников.

На этом пути оказывается и Шелер, возвратившийся к концепции "уникального" и "непредметного" любимого. Его центральный труд о любви "Сущность и формы симпатии", написан на основе феноменологического анализа различных форм человеческих отношений. Несомненно, что в вопросах "симпатии" и "антипатии", можно выйти за пределы психологизма и субъект-объектной софистики. Онтология и феноменология любви должна искать свой предмет за пределами атомарной концепции личности, а человек должен быть выведен из своей замкнутости и открыт миру и бытию. Какой же представляется любовь Шелеру? Как ни странно, но в решении этого важнейшего вопроса Шелер изменяет феноменологическому методу и превращается в романтика. Остановимся подробнее на его концепции любви.

Отмежевываясь от различного вида психологических и генетических теорий, Шелер создает вначале негативную феноменологию любви. Любовь не имеет ничего общего с томлением, стремлением, влечением: "В любви человека к человеку /и в ненависти тоже/ эти акты уже постольку не зависят от смены чувств, поскольку они в этой смене состояний пронизывают свой предмет, как спокойные, сильные лучи. И никогда наша любовь не изменится под воздействием боли и страдания, которые приносит любимый человек,

а наша ненависть — под воздействием радости и веселья, уготовленных со стороны ненавистного." Любовь также не зависит и от различных "объективных" факторов: от богатства, благородного происхождения, общественного статуса и т.д. — Выше" она и достоинств ума, души, сердца, ее поистине невозможно объяснить. Эта "беспомощность" в объяснении лишает опоры всякую рационалистическую установку, для которой любовь — слепая.

Позитивно-созерцательное описание любви сводится к тому, что любовь обнаруживает ценность вещей. Писсеологически она предшествует познанию логическому и волевому. "Человек как или сле-дует за человеком." (З, 356) Любовь есть движение от низших ценностей к высшим. Уже здесь Шеллер противоречит сам себе /себе-католику/, поскольку возрождает этим определением платоновское представление об эроте как о движении "от несущего к сущему".

Затем при переходе к проблеме "Любовь и личность" его мышление становится совсем забывчивым. И прежде всего — в отношении предметного содержания любви.

Нужно сказать, что существуют как бы два уровня предметности. Первый из них принадлежит сфере субъективно-объектных отношений, названной Ясперсом "ориентацией-в-мире". Это — сфера "принудительного" и "всеобщего" содержания. На этом уровне мы имеем дело с объектами-предметами, разнообразными только внешне, но в принципе взаимозаменяемыми и взаимопредставимыми. Любовь на этом уровне предметности существует как "содержательная" любовь к каким-либо свойствам личности, за которыми не видят личности как таковой. Происходит подмена общего "частным", абсолютизация части, когда любят за благородство, талант или красоту, когда находят определение человеку, который в принципе не может быть так конечно определен. Этот низший вид "содержательности" описан Вл. Соловьевым как "фетишизм в любви" и с суровой справедливостью сведен до физиологического феномена: "У многих лиц, почти всегда мужского пола, это чувство возбуждается преимущественно, а иногда и исключительно,

той или другой частью в существе другого пода /например, волосы, рука, нога/, а то даже внешними предметами — частями одежды и т.д." (20,35) Становится очевидным, что циничный редукционизм Фрейда, неуместный во многих других случаях, здесь вполне применим.

Более прогрессивной формой человеческих отношений, является романтизм. Романтизм поднимается над абсолютизацией частного, над фетишизмом, его значение в мировой истории Эроса огромно, и оно заключается прежде всего в том, что романтизм утверждает высшее, "божественное" достоинство личности. Он открывает ее как таковую, вне рабской зависимости от биологических и социальных свойств. Он преклоняется перед свободой от предрассудков и условностей. Романтическая любовь — выше традиционного брака: "Шлейермахер насмеяется над обыкновенным браком, в котором супруги живут, презирая друг друга, в котором муж видит в жене только ее пол, а она в нем только свое общественное положение." (15,52)

Но отрицая частичную содержательность человеческих отношений /любовь из-за статуса, красоты, ума, богатства и т.д./, романтизм порывает и со всяким содержанием вообще, о чем уже говорилось раньше. Поэтому романтизм беспредметен и нуждается в посторонних силах для того, чтобы определить себя. Романтическая любовь выигрывает в том, что освобождает личность от власти внешних ей достоинств и недостатков, но его "победа становится его поражением", поскольку романтические герои замкнуты в порочный круг и обречены повторяться друг в друге. Мистическое торжество, образуемое ими, абстрактно и эгоистично и поэтому определяется не изнутри, а извне. Романтический андрогинизм не поднимается до самоосознания, поскольку полагает себя высшей формой коммуникации, а не эгоизма. Его свобода, выводя личность из пленности внешним, обрекает ее на демоническую отторгнутость и саморазрушение, поскольку эта личность не самопревосходится и не опредмечивается более высоким содержанием.

Для того, чтобы любовь получила свою "предметность"

и свое содержательное наполнение, она должна выйти из сферы двусмысленности, в сферу очевидности, но не очевидности красок и звуков, а очевидности внеэмпирической. Эта новая предметность обладает трансцендирующей "горизонтной" природой, ею невозможно манипулировать, ее нельзя "иметь под рукой". Она безусловна. Но эта безусловность не принудительного характера — она дает личности полную свободу. Новая предметность должна нарушить одиночество двоих и разомкнуть андрогин навстречу бытию, она становится медиумом, разрушающим мистицизм их непосредственного отношения, тем третьим, благодаря которому возможен диалог.

Это третье отвергается Шелером. Феноменологическое чутье изменяет ему, он оказывается во власти романтических представлений:

"Хотя любовь как личное отношение представляет собой целиком объективное отношение, в том смысле объективное, что в ней мы выходим из всякой скованности "нашими собственными интересами", "желаниями", "идеями" /сверх-нормальным способом/, но личность никогда не может быть дана как предмет. Ни в любви, ни в других подлинных актах, невозможно о-предметить личность." (6,192)

"Не-предметность" личности влечет за собой свойственное романтической традиции отбрасывание всех содержательных модусов: "Я хочу подчеркнуть лишь то, что нравственно полноценная любовь не та, которая любит личность за какие-то качества или деятельность, за таланты, красоту, добродетель, но та, которая относит эти качества к объекту, поскольку они принадлежат этой индивидуальной личности. Эта любовь абсолютна лишь потому, что не зависит от смены этих свойств и действий." (6,191).

Как видим, структура любви по Шелеру определяется взаимоотношением двух неповторимых индивидуальностей и, теряя феноменологическую предметность, воспроизводит двусмысленности романтического сосуществования.

Шелеровская концепция любви всецело связана с его концепцией личности.

И здесь Шелер оказался вполне сыном своего времени, мыслителем, пережившим крушение традиционно-гуманистического представления о человеке как о венце вселенной.

"Человек - это мост". "Человек - искра, вылетевшая из черной топки локомотива в ночь", "Человек - это его поражение" - бесчисленное количество подобных высказываний.

Подчеркивая "беспочвенность" человеческого бытия, некоторые современные мыслители /например, атеистический французский экзистенциализм/ не прибегают к услугам трансцендента, упиваясь красотой абсурда и собственной способностью мужественно противостоять судьбе. В таких системах мы встречаемся с разрушенной и изуродованной самостью, воспринявшей свою гибель как обреченность на лишенное последних иллюзий существование. Стоическое поведение руководствуется имманентизмом одинокого и гордого сознания, принимающего все то, что было им недавно отвергнуто. Его негативный пафос не предлагает ничего подлинного, это пафос количества, а не качества. Личность не выбирает, а старается проиграть как можно больше ролей.

Подобный эстетизм чужд Шелеру, как и большинству его немецких современников. Признавая человека только переходом и границей, он движется дальше: "Заблуждение предшествующих учений о человеке состояло в том, что между жизнью и Богом хотели поместить устойчивую сферу, нечто, определяемое как сущность: человека. Но он только "между", он - граница и переход". (4,296). Бог - абсолютная точка отсчета: "Между филистерами и ищущими Бога людьми больше различия, чем между человеком и животным." (4,296)

Как видим, человек по Шелеру не монада, не замкнутый на себе логический субъект, его бытие интенционально. В данном случае феноменологическая интенциональность выступает в своем религиозном облике: человек интенционален, соотносясь с Богом. Услышать ~~голос~~ трансцендентного можно только укротив свою самость. Поэтому Шелер

предлагает возвратиться к забытой добродетели — смире-
нию:

"Из всех современных состояний духа, внесенных в
жизнь Иисусом Христом и дающих блеск божественного Сло-
ва, смирение является тем, которое, будучи правильно
понятым — овещает собой глубочайший парадокс и
сильнейшую антитезу как античным, так и современным бур-
жуазным добродетелям. Смирение — это нежнейшая, потаен-
нейшая и прекраснейшая из христианских добродетелей."
(4,18)

Смирение более совершенным образом очищает сознание
и личность, чем обычная феноменологическая редукция и
идеация: "Рискните отказаться от всех ваших внутренних,
ложных "прав", от "достоинств", "заслуг", уважения всех
людей — но более всего от вашего самоуважения — от вся-
кой претензии быть достойным какого-либо счастья и по-
нимать его не как подарок — только тогда вы обретете
смирение." (4,18) Снять реальность самости и погрузиться
в жуткую пустоту, лежащую за пределами всяких отношений
Я — вот цель религиозно-феноменологической редукции.

Будучи противником всякого натурализма и вещизма,
Шелер считает, что личность существует только в испол-
нении своих актов. Он порывает с великой философской
традицией, настаивающей на субстанциональности личности
и выраженной в определении Боэция: "

" Для Шелера субстанция тождест-
венна вещи. Здесь мы имеем дело не с греко-схоластичес-
ким пониманием субстанции, а более современным, сложив-
шимся в 17 в., когда под субстанцией имели ввиду нечто
неизменное, противоположное акциденциям. В этой ситуации
понятно, почему Шелер не мог сделать личность субстанци-
ональной.

Личность не может быть понята ни как душа, ни как
Я или самость, ни как субстанция. Любая попытка объекти-
вировать ее ведет по необходимости к деперсонализирован-
ному бытию. Личность по существу не предметна:

"К сущности личности принадлежит то, что она сущест-

вует и живет только в совершении интенциональных актов. Она, следовательно, не "предмет". (1,405)

Пытаясь избежать натурфилософского подхода к концепции личности, Шелер выходит за пределы не только объективного, но и предметного рассмотрения. Но, отказываясь от предметности, Шелер, как нам представляется, возвращается к пустому тождеству формального постижения личности. Личность понимается им как единство переживания, смысла, интенциональных актов:

"Личность - это прежде всего непосредственно опосредованное единство переживаний." (1,408) Единство же базируется на самотождественности и, следовательно, замкнутости. Это не/субстанциональное самотождество, не поднимается над неподвижностью вещи-в-себе. Таким образом, Шелер не смог придать человеку достоинство более высокое, чем достоинство камня и он не сделал это, потеряв предметность.

Формализм его антропологических воззрений, простирается вплоть до абстрактных и внеисторических рассуждений о человеке вообще и о "человеческой любви".

Идея человеческой любви лежит по Шелеру в основе всех форм симпатии. Космическая любовь буддистов и акосмическая любовь христиан, любовь, понимаемая как техника снятия эгоизма, как путь к Богу и как любовь к "ближнему" - фундированы во всеобщей человеческой любви.

Пустота смысла, образующего ядро личности, заполняется и фиксируется ее идеальным прообразом - человеком вообще. Теперь человек - это не X и не жест трансценденции, он самодостаточный обладатель реальной полноты. "Для того, чтобы выявить и осуществить для возможной личностной любви, находящуюся в человечестве как в целом, полноту индивидуально-духовных личностных центров и при этом не допустить безосновательного невнимания к кому-либо, нужна всеобщая человеческая любовь..." (6,118)

Итак, существует идеал человека, в котором априорно учтены все его возможности. Эта покоящаяся в себе человеческая норма на самом деле ликвидирует все возможнос-

ти личностного проявления, оставляя голую действительность лишенного тайны онтического существования.

Она возвращает нас к неизменности субстанции. И действительно, к концу второго периода, субстанциональность присутствует в творчестве Шелера временами даже в явном виде. О колебаниях этого времени пишет В. Гартман: "В немецкой философии сегодня, он /Шелер/ причисляет себя к среде антипантеистических интерпретаторов души как "независимой действующей субстанции". Это обращение становится совершенно ясным во втором издании его книги о симпатии, тщательно пересмотренном, которое появилось в середине 1922 года. Если в первом издании он говорил о личности как о "непознаваемом индивидуально-данном единстве всех актов", то сейчас он изменяет это определение на "непознаваемое индивидуально-данное единство субстанции во всех актах."

Между экстремами превращения личности в вещь в субстанциональном смысле слова, и растворения ее в актуальности Шелер пытается найти компромисс, настаивая одновременно на ее независимости и на факте, что она живет только в своих актах." (11, 253).

Нам же становится ясно, что "вещизм" присутствует как в откровенно субстанциональном подходе, так и в актуалистическом представлении о личности как о единстве актов.

И здесь и там человек не есть дух или ничто, способное обрести себя только в своей потере, не страшая гетевского "умри и будь". Опыт трансцендирования и непрерывного движения к вечности, столь близкой Шелеру, не нашел здесь своего адекватно-выразительного воплощения. Антиномизм шелеровского мышления обусловлен не только противоречивой природой самого сущего, но и непоследовательностью шелеровской методологии, впитавшей в себя слишком много влияний. Феноменологический принцип коррелятивного соотношения реального и идеального, переживания и бытия, принцип предметного анализа часто подменяется психологическими ориентациями филосо-

Фии жизни на уникальность, непознаваемость и невоспро-
изводимость личного опыта.

1976 г.

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.

- 8.
- 9.
- 10.
- 11.
- 12.
- 13.
- 14.
15. Г. Брандес. Собрание сочинений, т. 15.
16. Г. Гегель. Сочинения, М., 1940.
17. Ф. Ницше. Воля к власти, М., 1910.
18. — — — Сумерки идолов.
19. Б. Паскаль. Мысли.
20. В. Соловьев. Смысл любви. СПб., 1892-94.