

ЛЮБОВЬ И РАДОСТЬ В ФИЛОСОФИИ МАКСА ШЕЛЕРА

© 2016

А.Н. Малинкин

Концепция человека как существа любящего (*ens amans*) составляет ядро философско-антропологических воззрений раннего и среднего периодов творчества Макса Шелера. В поздний период она отходит на второй план, сохраняя, тем не менее, фундаментальное значение. Полное освещение этой темы в рамках статьи невозможно — мы наметим лишь основные вехи в ее трактовке. Чувство радости, сущностно связанное с чувством любви, взято нами как пример. Но пример не простой: хотя радость не претендует на столь же высокую системную значимость, как любовь, она служит Шелеру маркером в определении своей позиции по отношению к истории немецкой философии в работе “О предательстве радости”.

Радость в феноменологии чувств Макса Шелера

Для понимания того, что означает “предательство радости”, необходимо сначала объяснить, как *радость* истолковывается в шелеровской феноменологии чувств, которая изложена в труде “Формализм в этике и материальная этика ценностей” (1913–1916). В первом издании книга имела подзаголовки “С особым вниманием к этике И. Канта”, во втором (1921) и последующих — “Новый опыт обоснования этического персонализма”. Подзаголовки говорят о многом. Шелер принимает персоналистскую установку этики Канта, в соответствии с которой человеческая личность обладает высшим ценностным статусом, но критикует в ней то, что, по его убеждению, превращает персонализм в видимость, а именно его “формальный” характер — “господство безличного номоса над личностью” [15, S. 370]. Вместо “формализма в этике”, предполагающего “априори чистого разума”, а личность — только как “разумную личность”, Шелер с помощью феноменологического метода постулирует “материальные априори”, а личность рассматривает как “духовную индивидуальность”.



**ФИЛОСОФСКОЕ
АНТРОПОЛОГИЯ:
СТРАНИЦЫ
КЛАССИКИ**



**Малинкин
Александр
Николаевич** — кандидат философских наук, доцент Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”. В журнале “Человек” публикуется впервые.
E-mail: lo_zio@bk.ru

103

Под “априори” Шелер имеет в виду “все те идеальные смыслы и положения, которые даются сами собой путем *непосредственного созерцания*, если отвлечься от любого полагания мыслящих субъектов и их естественных качеств, а также от предмета, к которому они применимы” [Ibid., S. 67]. При этом не существенны различия между реальным и нереальным, истинным и ложным, так как даже в случае заблуждения относительно реальности или нереальности, истинности или ложности мыслимого содержания сам феномен, мыслимый в качестве реального и истинного, составляет искомое априори. Созерцание такого рода есть “*сущностное видение*”, или “*феноменологическое созерцание*”, или “*феноменологический опыт*”, утверждает Шелер. Его характеристика априорного феноменологического знания до определенного момента не отличается от гуссерлевской. Оригинальность понимания Шелером феноменологического априоризма ясно вырисовывается, когда он переходит к критике кантовского и неокантианского рационализма, свойственного и Э. Гуссерлю.

Согласно Шелеру, главным заблуждением Канта, лежащим в основе “формализма” его этики и “формального идеализма” вообще (так сам Кант называл свою философию), было отождествление “априорного” с “формальным”, то есть имеющим рациональную мыслительную форму [Ibid., S. 73]. Кант идентифицировал “материальное” с “чувственным содержанием”, подразумевая под чувственным только то, что ощущается через органы чувств, то есть с “данными ощущений”, которые получают посредством “воздействия вещей на нашу рецептивность”. “Априорное” же отождествлял только с мыслимым, мыслительным. Между тем, утверждает Шелер, «“*Чистые*” акты и законы актов, *независимые* в своей сущности и по своему содержанию от факта человеческой организации, пронизывают не только предметное познание и мышление, в смысле бытийного познания, но и *всю* нашу духовную жизнь» [Ibid., S. 82]. Существуют поэтому “материальные априори”, суверенным спонтанным источником которых является “*духовная форма жизни*” человека, не редуцируемая к психическим переживаниям — результату “воздействия вещей на нашу рецептивность”.

Исходя из такой расширенной трактовки априори, Шелер делает вывод, выходящий далеко за рамки гуссерлевской концепции знания: «*Эмоциональное* в духе — чувствование, предпочтение, любовь, ненависть — и *волевое* также имеют *изначальное априорное* содержание, в котором нет ничего из “мышления” и которое этика должна выявлять совершенно независимо от логики. Существует априорный “*ordre du cour*” или “*logique du cour*”, как метко говорит Блез Паскаль» [Ibidem]¹. Шелер выдвигает программу “материальной этики”, понимаемой как “*феноменология ценностей и феноменология эмоциональной жизни*”. В ней, по его замыслу, устраняется давний, восходящий к грекам предрассудок, будто человеческий дух сводит-

¹ Э. Гуссерль называл шелеровскую феноменологию “золотом дураков” (“*talmi*”), а самого Шелера (вместе с М. Хайдеггером) — своим антиподом [11, с. 252].

ся исключительно к своему логическому содержанию. “Материальная этика” представляет собой не только “предметную и исследовательскую область, независимую от логики”, но — что крайне важно подчеркнуть — служит исходной основой теории познания. “В конечном счете... априоризм любви и ненависти образует последнее основание *всякого* другого априоризма, — полагает Шелер, — и тем самым является фундаментом как априорного познания бытия, так и априорного познания воли” [Ibid., S. 83].

Феноменология Шелера не только выявляет *сущностную* самобытность различных феноменов эмоциональной жизни, но одновременно оказывается *аксиологией*. Ценностное чувствование, в свою очередь, понимается Шелером двойственно: во-первых, как дорефлексивное интуитивное (поэтому априорное) эмоционально-волевое *влечение, тяготение к чему-либо*; во-вторых, как точно такое же дорефлексивное интуитивное (поэтому априорное) эмоционально-волевое *предпочитание одного другому*. Аксиология Шелера представляет собой систему, выстроенную по вертикали и горизонтали. “Наиболее важные и основополагающие из всех априорных отношений, — заявляет Шелер, — существуют между отношениями качественно различных систем материальных ценностей, которые мы называем *ценностными модальностями*, — а именно в виде *степенного порядка их значимости (Rangordnung)*. Они образуют собственно *материальное a priori* нашего понимания того, что ценно и что предпочтительно. Факт их существования как раз и является *самым убедительным* опровержением кантовского формализма” [Ibid., S. 122]. Существуют четыре иерархических уровня “*ценностных модальностей*” (они указаны в порядке возрастания):

- сенсорные ценности;
- жизненные ценности;
- духовные ценности;
- священные ценности.

Кроме того, ценности подразделяются в зависимости от их различных *носителей*. Располагаясь как бы по горизонтали, эти ценности образуют двойные и тройные иерархические подсистемы, внутри которых первые имеют более высокий ценностный статус по отношению ко вторым, вторые — по отношению к третьим (если они есть):

- ценности личности и предмета;
- ценности собственные и чужие;
- ценности акта, функции, реакции;
- ценности образа мыслей, действия, успеха;
- ценности интенции и состояния;
- ценности фундамента, формы, отношений;
- ценности индивида и коллектива;
- самооценности и конзекутивные (технические и символические) ценности.

Поясним, что здесь имеется в виду. Сенсорные ценности Шелер характеризует со стороны ценности предмета противоположностью приятного (*Angenehme*) и неприятного (*Unangenehme*). Им соответствует функция *сенсорного чувствования* (*sinnliches Fühlen*) с ценностями наслаждения и страдания. Ценности состояния здесь — удовольствие и боль. Сенсорным ценностям соответствуют конзекутивные ценности, на основе которых производятся приятные и полезные вещи (блага) — ценности роскоши и цивилизационные ценности. Феноменологически выявляемую априорность этой ценностной модальности Шелер обосновывает тем, что, хотя нечто конкретное может быть приятно для одних и неприятно для других, то есть эмпирически являться относительным, само различие между ценностью приятного и неприятного остается абсолютным для всех существ, обладающих чувствующей природой вообще.

Жизненные ценности Шелер характеризует со стороны ценности предмета противоположностью высокого, благородного (*Edle*) и низкого, подлого (*Gemeine*) (или хорошего, в смысле порядочного, и плохого, в смысле непорядочного). Им соответствует функция *витального чувствования* (*vitals Fühlen*)². Ценности состояния здесь — чувства жизни: чувство подъема и спада в жизни; силы и слабости; здоровья и болезни; взросления, зрелости, возраста, старения, приближения смерти. В качестве конзекутивных жизненным ценностям соответствуют ценности благополучия и благосостояния. Актам витального чувствования соответствуют такие ответные реакции, как страх, боязнь, мужество, импульс мести, гнев и т.п. Здесь Шелер впервые упоминает радость как “выражаемую в чувствах ответную реакцию”, когда мы радуемся чему-либо (*Sichfreuen*) — в отличие от того, когда мы расстраиваемся, огорчаемся (*Sichbetrüben*) [*Ibid.*, S. 124].

Непонимание того, что ценности жизни представляют собой *самостоятельную* ценностную модальность и не могут быть сведены к ценностям приятного и неприятного — “*основной недостаток*” предшествующих этических учений, включая этику Канта, считает Шелер. По его мнению, Кант неявно прибегает к такому редукционизму, когда полагает, будто все ценности можно разделить на “добро и зло”, “приятное и неприятное”. В работе “О предательстве радости” Шелер прямо говорит, что “предательство радости начинается с Канта”, ибо он принял “в корне ошибочную сенсуалистическую теорию некоторых французов и англичан, согласно которой *все* виды чувств счастья и страдания (кроме чувства “уважения к нравственному закону”) должны быть генетически выведены из *сенсорной* чувственности (*sinnliche Gefühle*)”. За всем этим, по его мнению, стоит «...непонимание того факта, что “*жизнь*” — *подлинная сущность* (*Wesenheit*), а не “эмпирическое родовое понятие”, объединяющее “общие признаки” всех земных организмов» [*Ibidem*].

² Шелер не называет никаких функциональных жизненных ценностей, вероятно потому, что для них трудно подобрать языковые аналоги. Рискнем предположить, что речь идет о противоположности между “наслаждением жизнью” и “испытанием жизнью”.

Качественную специфику духовных ценностей Шелер характеризует через противопоставление их ценностям жизни: существует «ясная очевидность того, что жизненные ценности “должны” приноситься им в жертву». Уже сам способ данности духовных ценностей, пишет он, обнаруживает их самобытность и “независимость по отношению ко всей сфере телесности и окружающего мира”. «Акты и функции, в которых мы их постигаем, суть функции *духовного* чувствования (*geistiges Fühlen*), акты *духовного* предпочтения, любви и ненависти, которые отделяются от одноименных *витальных* функций и актов — как чисто феноменологически, так и благодаря собственной *закономерности* (*нередуцируемой* к какой-либо еще “*биологической*” закономерности)» [Ibidem].

Существует три основных вида духовных ценностей:

- эстетические ценности с главной противоположностью прекрасного и безобразного;
- ценности справедливого и несправедливого, “образующие последнее феноменальное основание идеи объективного *правопорядка*”;
- «ценности “чистого познания истины”».

Последние стремятся реализовать философию путем “выключения” реальности, отказа от нее как сопротивления нашей чувствующей здесь-и-сейчас натуры и с помощью “включения” *любовного* сущностно-ценностного интеллектуального созерцания. Такой подход отличает философию от позитивной науки, которая, исходя из реальности как сопротивления, руководствуется идеей господства над природой (поэтому ценности науки конзекутивны по отношению к самооценности познания). Конзекутивными по отношению к духовным ценностям вообще являются «так называемые “*культурные ценности*”», относящиеся, по мнению Шелера, к ценностной сфере “*благ*” (*Güterwertsphäre*), как-то: сокровища искусства, научные институты, позитивное законодательство и т.п.

Духовным ценностям соответствуют ценности таких эмоциональных состояний, как, например, «духовные радость (*Freude*) и печаль (*Trauer*) (в отличие от еще витальных “радостности” и “безрадостности” (“*Froh- und Unfrohsein*”))³» [Ibidem], пишет Шелер. Здесь вновь упоминается радость, но это уже другое, более возвышенное, *одухотворенное* чувст-



Макс Шелер
(1874–1928)

³ В пер. А.В. Денежкина: «... (в отличие “жизнерадостного” или “унылого” состояний, относящихся еще к витальной сфере)» [9, с. 326].

во. Ясно, что за одним и тем же словом естественного языка — “радость” — стоят разные реалии духовной жизни, феноменологически выявляемые как различные интенциональные акты, функции, состояния, реакции, а также соответствующие им ценности. Шелер подчеркивает, что духовные чувства оказываются состояниями-коррелятами духовных ценностей не благодаря тому, что входят в “Я” в виде его состояний сперва как данности тела некой личности, но что они являются нам *непосредственно* вне этой телесной данности. “Изменяются они также *независимо* от смены состояний чувств витальной сферы (и уж тем более — от состояний сенсорных чувств): а именно, по собственным законам в непосредственной зависимости от изменений ценности *самих предметов*” [15, S. 125]. Духовным ценностям соответствуют и свои особые ответные реакции, как например: нравиться, вызывать расположение (Gefallen) и не нравиться, вызывать недовольство (Missfallen); одобрение и неодобрение; уважение и неуважение; стремление к возмездию (в отличие от витального импульса мести) и прощение; духовная симпатия, например, лежащая в основе дружбы, и духовная ненависть, например, лежащая в основе вражды и т.д.

На высшем иерархическом уровне ценностных модальностей располагаются ценности священного, святого (Heilige) и нечестивого, профанного (Unheilige). Шелер не указывает, какая именно функция им соответствует, но можно предположить, что речь идет о функции духовного чувствования (geistiges Fühlen), только более одухотворенной. Эта сфера ценностей охватывает все возможные предметы, интенционально данные человеку как “абсолютные”. Априорный характер этой ценностной модальности выражается в ее независимости от того, что у разных народов в разные времена — начиная с фетишистских верований и кончая теологическим понятием Бога — считалось “священным” в вещах, силах, реальных личностях, институтах и т.д. «Под этим выражением, — поясняет Шелер, — я понимаю *не* какой-то особый поддающийся определению *класс* предметов, но (в принципе) *любой* предмет в “абсолютной сфере”» [Ibidem].

Ценностям священного и нечестивого соответствуют в качестве состояний чувства блаженства и отчаяния. Их интенсивность служит как бы мерой приближенности и удаленности от священного, определяя диапазон его эмоционального переживания. При этом они не зависят от переживаний счастья или несчастья, радости или огорчения. Специфическими ответными реакциями в этой ценностной модальности являются вера и неверие, благоговение, поклонение и т.п. Ценности священного изначально постигаются в акте “определенного рода *любви* (ценностная направленность которой *предшествует* всем образным представлениям и всем понятиям о священных предметах и *определяет их*)” [Ibid., S. 126]⁴. Сущность этого акта состоит в том, что «...он обращен на личности, то есть на все, что имеет “лично-

⁴ Заметим, что и духовные, и витальные ценности также постигаются в актах любви особого рода, свойственных только им.

стную форму бытия”, — при этом безразлично, какое у нее содержание и какое “понятие” личности используется. Существенно и закономерно поэтому, — заключает Шелер, — что самоценностью в сфере “священного” является ценность личности» [Ibidem].

Итак, ясно, что радость бывает очень разная. Она не сводится к жизнерадостному состоянию как результату переживания нашим Я полноты здоровой и благополучной жизни. Человеческая радость бывает духовным чувством, иногда высоко одухотворенным, приближающимся к религиозному восторгу, благоговению, упоению, умилению, блаженству. Такие чувства Шелер как раз и имеет в виду, упрекая Канта и всю немецкую классическую философию в “предательстве радости”. Шелер далек от того, чтобы заступаться за радость с позиций гедонизма. Неприемлем для него и эвдемонизм, ставящий “радости жизни” выше духовных ценностей и ценностей священного, а тем более игнорирующий их. Радость, которую, по его мнению, “предали” немцы, — это чувство, одухотворенное ценностями священного, источник которого — подлинная христианская любовь. Истязавший себя аскет и горящий на костре мученик, тоже могут, считает Шелер, испытывать нечто подобное радости. «Христианская аскеза — веселая, радостная: это рыцарское сознание силы и власти над физическим телом! Лишь та “жертва” мила в ней Богу, которая освящена *более высокой позитивной радостью!*» [7, с. 147].

Но почему выбор был сделан великими немцами “в пользу ложного героизма или ложной бесчеловечной идеи долга”? Откуда взялось это “почти мазохистское героическое презрение к счастью”? Шелер ясно дает понять: речь идет не только о реально-исторических и социально-культурных факторах этого ценностного предпочтения, но и о качестве человеческого материала, то есть о некоем изъяне, глубоко скрытом в душах и лучших представителей немецкого народа, и простых немцев. Его слова о том, что “*оно [почти мазохистское героическое презрение к счастью, — А.М.] напоминает мне о лисе, для которой виноград был слишком зелен потому, что она не могла до него дотянуться*”, ставят диагноз опасному недугу. Это он привел немецкую нацию в XIX веке к ригоризму в философии, в начале XX века — к тому, что Шелер называл “двумя немецкими болезнями”, а с 1920-х годов — к реваншизму и бесчеловечному нацизму. Диагноз болезни и лекарство от нее были прописаны им в работе “О ресентименте и моральной оценке. Исследование о патологии культуры”⁵ еще в 1912 году. Возможно, если бы тогда немцы прислушались к предупреждениям Шелера, ему не пришлось бы в 1917 году публиковать “национально-педагогическую” работу “Причины ненависти к немцам”.

Кант не понял, считает Шелер, что только любовь может быть первопричиной жертвенного следования долгу в действительности, что лишь она может служить “оправданием” страданий и боли, с которыми необходимо связан всякий героизм.

А. Маликин
Любовь и радость
в философии
Макса Шелера

⁵ Опубликовано во втором издании 1915 года в расширенном виде под названием “Ресентимент в структуре морали”.

Поэтому Кант, а вслед за ним другие великие немцы, взяли за образец суровый ригоризм Фридриха Великого. Шелер по сути раскрывает тайну превращения немцев из культурной нации поэтов, ученых и философов XVIII—XIX веков в нацию, одержимую сначала погоней за экономическим ростом и геополитическими победами, а затем за чистотой расы и мировым господством. Над этой загадкой до сих пор многие ломают голову, спрашивая, “откуда в Германии мог взяться Гитлер?” «Заблуждаются, — писал Шелер в 1919 году — если думают, будто немец хоть как-то изменился в романтически-донкихотской *форме* своего мышления от Гегеля до 1914 года. Изменилось лишь средство, которым он эту форму претворял в жизнь, перейдя от “идеи” к “реальной политике» [23, S. 206].

Но, если согласиться с Шелером, выходит, что великие немцы вслед за Кантом, включая Ницше, не поняли до конца смысла *страданий и искупительной жертвы Христа*, — смысла, который заключен в высоко одухотворенной *жертвенной любви* (agape)? Как бы то ни было, а логика Шелера именно такова. В подтверждение приведем важный фрагмент из его работы “О смысле страданий” (1916).

«...Боль страданий, несомненно увеличивающаяся в растущей цивилизации и культуре, в конечном счете “вознаграждается”, только если вызывает в любви, в возрастающей *жертвенной любви*, осознающей саму себя как возвышающую, те чувства тайного блаженства, которые возмещают все множасьщиеся боли и возносят душу ввысь. Именно *восторг (Lust) возрастающей любви* и творческой культурной деятельности, экстенсивно и интенсивно возрастающей общности и симпатической историчности жизни должен в конце концов с избытком компенсировать боль, неизбежно увеличивающуюся в этом возрастании. Героизм ради героизма (nur-Heroismus) слеп в отношении этой любви и свойственного ей благороднейшего восторга. <...> Эвдемонизм слеп в отношении неотвратимости умножения боли. Возрастает лишь сама “жертва” и ее необходимость — не восторг и не боль от нее. Ницше подошел к истине ближе всех: диапазон, размах движения жизни между *глубиной* восторга и *силой* боли — вот что в известном смысле “пред”шествует самим состояниям восторга и боли, которые являются лишь случайными конечными точками в маятниковом движении растущего диапазона. Но его “*смысл*” — “жертва”. Дух Ницше, направленный на многообразие жизни и размах ее движения, этого не ведал» [24, S. 53].

Ens amans — ядро шелеровской концепции человека

Феноменология чувств, представленная в шелеровской “материальной этике ценностей”, прямо подводит к вопросу об их субъекте. Может ли личность как центр духа быть субъек-

ектом чувств? И нет, и да. Нет, потому что личность, согласно Шелеру, — это духовное образование, а *чувства суть проявления телесных влечений, обусловленных инстинктами*. Да, потому что одновременно *чувства — выражения души и духа*. Как таковые чувства *суть специфически человеческие выразительные феномены — социально опосредованные и культурно опосредствованные символические формы, образующие первичный базисный слой человеческого бытия и одновременно его познания*. В этом пункте — в осознании гносеологической значимости символических феноменов чувственного выражения, интуитивно понимаемых членами социокультурных общностей, — сошлись пути философских исканий М. Шелера и Э. Кассирера.

В предисловии к книге “Формы знания и общество” Шелер исключительно высоко оценивает “Философию символических форм”, констатируя факт, “насколько во многих и существенных пунктах результаты Кассирера совпадают с моими” [6, с. 244–245]. Кассирер опирается на Шелера в третьем томе “Философии символических форм” — “Феноменология познания” (1928), — цитируя фрагменты его учения о “чужом Я” из третьего раздела книги “Сущность и формы симпатии”. По мнению Кассирера, Шелер рассматривает первичный пласт “субъективного духа”, исследуя эмоциональный “феномен выражения” в микромасштабе, соответствующем онтогенезу; а сам он, анализируя миф, изучает по сути те же реалии, но в макро-масштабе, соответствующем филогенезу, то есть в контексте “объективного духа” (в терминологии Гегеля) [2, с. 77–78].

Шелеровская феноменология чувств с необходимостью затрагивает человеческую телесность с ее инстинктами, влечениями, желаниями. Поэтому у него речь идет о духовной *жизни*, а ее субъект — *живое социальное существо “человек” в целом, включая его личность*. Нельзя сказать, что субъектом духовной жизни является только дух. Чтобы получить возможность отрешиться от жизни, дух сначала должен зависеть от жизни, следовательно, должен быть с нею изначально соединен. *Это изначально единство дано лишь в человеке*. Поэтому субъектом духовной жизни может быть только человек. Как видим, “дух” у Шелера трактуется далеко не тривиально, что справедливо отмечает В.С. Малахов [3, с. 242]. Да, у Шелера дух — не мистическая бесплотная субстанция, не абстрактное понятие, уводящее нас в эмпирии трансцендентально-логической формы мышления, и не традиционное христианско-теологическое понятие⁶. Правда, Малахов обращается лишь к “Положению человека в космосе”. Между тем, смысловое содержание понятия “дух” не меняется на протяжении всего творчества Шелера и получает *дополнительные коннотации* лишь в контексте его Спинозистских сентенций о духе как об одном из атрибутов “мировой основы”, наряду с “порывом”.

Нераздельное и неслиянное сосуществование духа и жизни в человеке — это тот изначальный феноменологически фиксируе-

А. Малинкин
Любовь и радость
в философии
Макса Шелера

⁶ Хотя на такую мысль и наводят слова о существовании ясной очевидности того, что жизненные ценности должны приноситься в жертву духовным. Заметим, что слово “должны” у Шелера в кавычках.

мый факт, из которого Шелер исходит уже в “Формализме...”. На нем личность возрастает в духовной жизни и на его основе она как центр духа оказывается способной противопоставить себя жизни. Уникальный для (известного нам) космоса специфически-человеческий феномен единства духовности и живой органической телесности служит Шелеру отправной точкой для критики психофизического дуализма, восходящего к Декарту. Именно остатки картезианства у Канта и Гуссерля становятся мишенью шелеровской критики⁷. Между тем в метафизике Шелер также исходит из *первоначального единства “духа” и “порыва” в “мировой основе”*, которое человек в самопознании разделяет только для того, чтобы в конечном счете воссоединить. Так что традиционная квалификация метафизики Шелера как “дуалистической” вызывает большие сомнения. Их разделяет и М. Хорьков, считая вслед за М. Габелем более корректным термин “дуальность” [5, с. 10–11].

Но чем движимы эмоции? Ответ на этот вопрос Шелер дает в ряде своих работ, из которых наиболее важные “К феноменологии и теории чувств симпатии и о любви и ненависти” (1913) (в 1923 году была дополнена третьим разделом “О чужом Я” и получила название “Сущность и формы симпатии”), “Любовь и познание” (1915), а также не публиковавшаяся при жизни Шелера рукопись под названием “Ordo amoris” (1916). В них специфически-человеческим источником всех движений души и духа (в особенности), связанных с познанием (о чем Шелер писал еще в “Формализме...”), объявляется любовь. *Любовь оказывается в человеческой личности соединительным звеном между человеком и его личностью. Если личность — субъект духовных актов, то человек — субъект любви, создающей саму возможность реализации всех этих актов, претворения их в жизнь.* В “Ordo amoris” Шелер пишет почти исключительно о человеке, о его этосе и судьбе.

“Человек есть ens amans, прежде чем он есть ens cogitans или ens volens, — пишет Шелер, — Полнота, размеренность, дифференцированность, сила его любви устанавливают пределы полноты, функциональной спецификации, силы его возможного духа и возможного для него диапазона в контакте с универсумом” [21, S. 356–357]. В своей концепции любви Шелер примыкает к традиции, восходящей к Св. Августину и Б. Паскалю, и обосновывает свой выбор через сравнительный анализ древнеиндийского, древнегреческого и христианских учений о любви в их соотносительности с познанием в работе “Любовь и познание”. Здесь и в “Ordo amoris” Шелер видит в любви не только *путь познания* человеком мира и Бога, но и *бытийную силу*, имеющую метафизическое значение.

«Это учение, — пишет Шелер, имея в виду “психологию и учение о познании” Св. Августина, выстраиваемые им на “принципе первенства любви в духе” (соответственно, первичности любви по отношению к ненависти, вызываемой “смущен-

⁷ Шелер критиковал Гуссерля за “эго-логическое картезианство” и вытекающие из него методологические недостатки, отправляясь еще от “Логических исследований”, а не только от “Идей I” (1913). Эта критика была сформулирована Шелером к 1904 году и содержится в его рукописи “Логика I”, изданной посмертно, считает Манфред С. Фрингс [14, р. 182].

ниями” в *ordo amoris*), — можно истолковать и в том смысле, что ему будет придаваться значение лишь описывающего субъективно-человеческий ограниченный “путь”, на котором мы, “люди”, приходим к познанию мира. В таком случае учение Августина *по существу* мало чем превосходило бы платоновскую характеристику Эроса как путеводителя, *methodos*. Хотя оно имело бы даже большее, чем психологическое, значение, а именно теоретико-познавательное, все же оно не имело бы *метафизически-онтического* значения. Однако это последнее значение оно получает у Августина благодаря далеко не очевидно, бесконечно глубокому переплетению с его учением о творении и откровении» [20, S. 96–97].

Таким образом, Бог у Шелера является *объективным условием и гарантом реализации человеком как субъектом любви исходящих из его личности духовных актов и, стало быть, самореализации его как личности*. У позднего Шелера, работающего над “Философской антропологией”, любовь сохраняет свою незаменимую онтологически обоснованную познавательную функцию и утверждается в своем метафизическом статусе космической силы. “Природа любит дух — эротически — сильно и порывисто, никогда не достигая его только *из себя самой!* Дух любит природу из доброты, никогда не получая от нее — пусть даже и с ее помощью — энергию и силу, чтобы реализовать себя. Встреча этого высшего Эроса и этой Агаре чистейшей всеутверждающей *доброты* — вот что такое человек” [22, S. 114]. В контексте метафизики позднего Шелера, в которой идея чисто духовного Бога как личности всех личностей трансформируется в пантеистическую идею *Deitas* как двуединства “духа” и “порыва” человек из существа любящего превращается в “микротеос” [8, с. 12] и “всечеловека” (*Allmensch*) [10, с. 105]. Соответственно, феноменология любви и ненависти эволюционирует в метафизику добра и зла.

“Сублимация” у Макса Шелера и Зигмунда Фрейда

В работе “Сущность и формы симпатии” Шелер углубляет и расширяет свою феноменологию чувств, все больше перенося фокус исследовательского интереса с человеческой личности на человека. В частности, он формулирует “законы обоснованности чувств симпатии”, которые описывают четырехступенчатый порядок в последовательности их реализации, соответствующий четырем ценностным модальностям. Согласно этим законам:

- “единочувствие обосновывает подражательное чувствование”;
- “подражательное чувствование обосновывает сочувствие”;
- “сочувствие обосновывает человеколюбие (*Humanitas*)”;
- “чело­веколюбие обосновывает акосмистскую любовь к личности и Богу” [25, S. 105–111].

А. Малинкин
Любовь и радость
в философии
Макса Шелера

Кроме того, здесь Шелер размышляет над *способом* взаимодействия духа и жизни в человеке. Анализ творчества З. Фрейда приводит его не только к жесткой критике культурфилософской доктрины австрийского ученого за натуралистический редукционизм, но и к проблематизации ее главного понятия — “сублимация”, — а оно, выясняет Шелер, осталось у Фрейда неопределенным.

Пытаясь разобраться, что же стоит на самом деле за “сублимацией”, Шелер рассуждает: если все духовные акты и индивидуальные способности людей совершать их в конкретных областях жизни — *следствие* вытеснения и последующей сублимации *libido*, то это несерьезная “духовная алхимия” [Ibid., S. 206]. “Сублимация” может иметь единственное разумное объяснение, если «благодаря процессу вытеснения *libido* духовным способностям и направлениям интереса, уже имеющимся в наличии в силу предрасположенности, придавалась бы энергия, которой в противном случае — при безграничной самоотдаче “*libido*” — они были бы лишены» [Ibidem]. *Здесь перед нами — точка ближайшего соприкосновения взглядов двух мыслителей, которая, на наш взгляд, позволяет говорить о каком-то возможном влиянии Фрейда на Шелера.*

Фрейд предполагает, что все многообразные виды духовных актов изначально не имеют собственной принадлежащей им самим “энергии”, что вообще вся и всякая энергия может быть получена ими только за счет энергии *libido*. Согласно Фрейду, основополагающее отношение между *libido* и “духовной деятельностью” человека заключается в том, что одно должно потерять с необходимостью ровно столько энергии, сколько другое — приобрести. “Но если предположение Фрейда верно, тогда в саму *сущность* человека заложен *абсолютно* трагический момент”, — заключает Шелер [Ibid., S. 207]. Трагедия состоит в выборе между отказом от духовной деятельности в пользу самоотдачи примитивизму, который, чем последовательнее он осуществляется, тем больше приближает человека к животному, с одной стороны, и культурой духовной деятельности с одновременным отказом от использования основного канала жизненной энергии и связанного с ним счастья (вплоть до отказа от продолжения рода), — с другой. Так что либо бездуховный примитивизм как путь к одичанию — либо безжизненная аскеза как путь к вымиранию?

Альтернатива ложная, считает Шелер, ибо Фрейд заблуждается в своем основополагающем допущении. “...Всем слоям нашего душевного бытия, начиная с сенсорных ощущений и до высших духовных актов, причитается собственная мера душевной энергии, которая ни в коем случае не отбирается из энергии *libido*. <...> Это отношение куда как более сложное, чем предполагает Фрейд” [Ibidem]. Но что значит “причитается”? Шелер размышлял над этой проблемой до конца своих дней [18, S. 78]. В развернутом виде он впервые изложил кон-

цепцию взаимодействия “духа” и “порыва” — понятию, не сводимому уже не только к libido Фрейда, но и к сумме трех базисных инстинктов “жизни” — в “Проблемах социологии знания”, представив ее как переосмысление “fatalité modifiable” О. Конта [6, с. 7–48]. Концепция сублимации резюмируется им в “Положении человека в космосе”, где Фрейд критикуется как главный представитель “отрицательной теории” человека.

«Именно дух начинает вытеснение влечения, когда идейно и ценностно направленная воля лишает все импульсы влечений, противоречащие некой идее, тех представлений, которые им необходимы, чтобы осуществиться в *действии*, а с другой стороны, — когда выставляет, словно приманки, перед затаившимися влечениями те представления, которые соответствуют идеям и ценностям, чтобы скоординировать таким образом импульсы влечений для исполнения *волевого проекта, установленного духом*. Этот фундаментальный процесс мы будем называть *управлением*, которое состоит в “затормаживании” и “растормаживании” импульсов влечений; а под *направлением* мы будем понимать как бы выставление на показ самих идей и ценностей, реализующихся всякий раз через движение влечений. Чего дух *не* может, так это самостоятельно порождать или устранять какую-либо энергию влечения. Но позитивно не только это вытеснение, *исходящее от* духа, — позитивна и конечная цель: обретение внутренней свободы и самостоятельности, власти и деятельности — короче говоря, *наполнение духа жизнью*. Только это по праву заслуживает называться *сублимацией жизни в дух* — но не мистический процесс, который должен *творить* новые духовные качества» [17, с. 169].

Переосмысление Шелером главного понятия Фрейда в контексте своей метафизики приводит его к созданию понятия “ресублимация”. Оно означает инициированный самим духом *контрдуховный* (стало быть, и *контркультурный*) процесс, то есть идущий в направлении, обратном одухотворению жизненной энергии. “Под ресублимацией (Resublimierung) я понимаю процесс, которого хочет сам дух, — ограничение меры подачи получаемой организмом энергии к мозгу, соответственно, к интеллекту, где, очевидно, и происходит вся чисто духовная, то есть идеемыслительная деятельность” [16, S. 155]. Шелер констатирует тревожный факт: наступает новая мировая эпоха, в которой ресублимация, охватывая все более широкие массы людей, становится зловещей стихией, подрывающей устои европейской цивилизации [Ibidem]. Заметим, что истоки зла в человеке Шелер объясняет не просто отрицанием добра, а как раз намеренной, идущей от убеждений десублимацией: «“Зло” начинается с сознательного *раскрепощения* импульсов влечений и самих влечений (non non fiat), которые с очевидной вероятностью реализуют низшие (по модальности) блага вместо высших» [19, S. 189].

А. Маликин
Любовь и радость
в философии
Макса Шелера

Коррекция историко-философской оптики

Проект философской антропологии Шелера привлекает к себе внимание не только глубиной, но многоаспектностью и масштабностью замысла. Фрингс выделяет девять тем, которые Шелер включил в подготовительные материалы к незавершенному труду:

- Типология самосознания человека;
- Сущностная онтология человека: психофизическая, феноменологическая, конститутивная, сущностная идея человека, проблема тела и души, влечение (Trieb), дух, нервы;
- Отличие человека от животного (монополия человека; сущностные виды духовных и психических функций);
- Старение и смерть;
- Происхождение человека;
- Вопрос о социально-исторических изменениях человека;
- Все-человечество (All-Menschheit);
- Сравнительная антропология (мужчина, женщина, раса, культурный круг, возраст человечества);
- Мировая основа [12, S. 345–346].

На наш взгляд, замысел Шелера превосходит все, что было реализовано впоследствии всеми философскими антропологами вместе взятыми.

Определяя специфику поздней философии Макса Шелера, М. Хорьков делает вывод, что хотя с середины 1920-х годов во взглядах немецкого мыслителя и наблюдается “поворот” к метафизике, он не приводит его к “разрыву” со своей ранней философией [5, с. 7–8]. Мы считаем также. Но это означает, что необходима соответствующая корректировка устоявшихся историко-философских оценок. Речь идет не только о мнимом “дуализме” позднего Шелера, но и о квалификации “Положения человека в космосе” как его “главного труда” и “вершины творчества”.

Переработанная версия доклада “Особое положение человека”⁸, которая была опубликована позднее в виде отдельной брошюры под названием “Положение человека в космосе”, передает замысел Шелера не просто сжато, но *с сильным креном в философию биологии*. По словам Фрингса, от Шелера требовалось, во-первых, “ограничить тему дочеловеческой природой”, во-вторых, рассмотреть ее “лишь как то позволяет строгая наука”, в-третьих (следствие второго), “не вплетать в тему никаких высших философских и религиозных идей” [13, S. 346]. Метабиологический крен сказался на восприятии идей Шелера не лучшим образом. Он до сих пор сбивает с толку тех, кто судит о них прежде всего по “главному труду”⁹. Ведь тогда логичен вопрос: если шелеровский проект сводится к виталистической метабиологии, а понятия “Бог”, “дух”, “культура”, “история” нужны лишь для прикрытия прорех, не поддающихся научному объяснению, то разве он не уступает — хотя бы в от-

⁸ Шелер выступил с этим докладом в “Школе мудрости”, основанной графом Г. фон Кайзерлингом в Дармштадте, 28 апреля 1927 года.
⁹ См., напр., [1].

ношении научности — проекту Х. Плеснера, представленному в его труде “Ступени органического и человек” (1927), которому метабиологический крен свойствен куда больше, чем “Положению...”¹⁰

На самом деле, человек всегда находился в центре исканий Шелера. Новый метафизический синтез философии, который он готовил в “Философской антропологии”, был бы невозможен, если бы ранее он как феноменолог не исследовал различные пласты человеческого бытия. “Положение...”, на наш взгляд, — программная работа, но вовсе не главная, причем даже в позднем периоде. По системной значимости и глубине анализа она уступает “Проблемам социологии знания” (1924–1926), “Познанию и труду. О границах прагматического мотива в познании мира” (1926), “Идеализму — реализму” (1926–1927). Многие исследователи творчества Шелера (как и автор этих строк) считают главным трудом Шелера “Формализм в этике и материальную этику ценностей”¹¹.

Шелер по достоинству оценил и легитимировал когнитивную функцию эмоций, указав на их незаменимую роль в познании. На феноменологии чувств строится его аксиология и теория личности как центра актов, на них, в свою очередь, — концепция “всех возможных сущностных социальных единств” с идеей “соборной личности” (*Gesamtperson*), а на ней — философия религии с идеей Бога как личности всех личностей. Эти идеи, в свою очередь, лежат в основе контрпозитивистского проекта “социологии знания”, который стал возможен благодаря проблематизации и концептуализации Шелером человеческой телесности, ранее скрытой за дискурсом личности. *Социальность* человека, сущностно связанная с “Богом”, “духом”, “культурой”, “историей”, равно как *историчность* становления человека (*Menschwerdung*), раскрывающаяся ему самому через “функционализацию” идей и ценностей “вечного объективного Логоса” [4] — все это, включая концепцию человека как *ens aians*, образует *ядро* философской антропологии Шелера, а вовсе не периферийную *внеаучную* шелуху, от которой следует избавиться.

Литература

1. *Дорофеев Д.Ю.* Проблемы современной философской антропологии: спонтанность и суверенность человека. URL: http://max-scheler.philosophy.spbu.ru/index.php?id=138&itemid=60&option=com_content&task=view#_ftnref1 (дата обращения: 24.02.2016).
2. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания. М.: Академический проект, 2011.
3. *Малахов В.С.* Философская антропология // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2001.
4. *Малинкин А.Н.* Социология знания М. Шелера и К. Манхейма: сравнительный анализ методологий // *Вопр. философии.* 2015. № 11. С. 175–186.

А. Малинкин
Любовь и радость
в философии
Макса Шелера

¹⁰ Положительный ответ на этот вопрос дает, в частности, В.С. Малахов [3, с. 242].

¹¹ Здесь, конечно, невозможно исключить субъективизм в оценках, поскольку оценки зависят от индивидуальных исследовательских предпочтений.

5. *Хорьков М.* Контуры поздней философии Макса Шелера в свете его неопубликованного наследия // *Макс Шелер.* Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2007.
6. *Шелер М.* Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011.
7. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999.
8. *Шелер М.* Философское мировоззрение // *Шелер М.* Избранные произведения. М.: ГНОЗИС, 1994.
9. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей (фрагменты) // *Шелер М.* Избранные произведения. М.: ГНОЗИС, 1994.
10. *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // *Шелер М.* Избранные произведения. М.: ГНОЗИС, 1994.
11. *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002.
12. *Frings M.S.* Nachwort des Herausgebers // *Max Scheler* Gesammelte Werke. Bd. 9. Späte Schriften. Bern und München: Francke Verlag, 1976.
13. *Frings M.S.* Nachwort des Herausgebers // *Max Scheler* Gesammelte Werke. Bd. 12: Schriften aus dem Nachlass. Bd. III. Philosophische Anthropologie. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.
14. *Frings M.S.* The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Marquette university press, 1997.
15. *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // *Max Scheler* Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980.
16. *Scheler M.* Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs // *Max Scheler* Gesammelte Werke. Bd. 9. Späte Schriften. Bern und München: Francke Verlag, 1976.
17. *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos // *Шелер М.* Избранные произведения. М.: ГНОЗИС, 1994.
18. *Scheler M.* Drei Hauptirrtümer Freuds (1927/28) // *Max Scheler* Gesammelte Werke. Bd. 12. Schriften aus dem Nachlass. Bd. III. Philosophische Anthropologie. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.
19. *Scheler M.* Gewissen, Pflicht, Gut und Böse (1925) // *Max Scheler* Gesammelte Werke. Bd. 12. Schriften aus dem Nachlass. Bd. III. Philosophische Anthropologie. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.
20. *Scheler M.* Liebe und Erkenntnis // *Max Scheler* Gesammelte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.
21. *Scheler M.* Ordo amoris // *Max Scheler* Gesammelte Werke. Bd. 10. Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnislehre. 3. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.
22. *Scheler M.* Ursprung des Menschen und Metaphysik (1927) // *Max Scheler* Gesammelte Werke. Bd. 12. Schriften aus dem Nachlass. Bd. III. Philosophische Anthropologie. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.
23. *Scheler M.* Von zwei deutschen Krankheiten // *Max Scheler* Gesammelte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.
24. *Scheler M.* Vom Sinn des Leides // *Max Scheler* Gesammelte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.
25. *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie // *Max Scheler* Gesammelte Werke. Bd. 7. Bern und München: Francke Verlag, 1973.