

Фундаментальный вопрос: как может *надвременное* бытие (акта и идеи) *возрастать посредством деятельности во времени* – как может происходящее в сфере временности становиться продуктивным для надвременного духа (и вечного бытия), – никогда не ставился правильно. У Канта между временным и надвременным бытием (вещью-в-себе в человеке) наличествует *абсолютная пропасть* (Эйкен).

Не является ли изначальным феноменом то, что посредством происходящих во времени мыслительных актов и т.п. обнаруживаются постоянные истины? $2 \times 2 = 4$.

ЧЕЛОВЕК – ДВИЖЕНИЕ К БОЖЕСТВЕННОМУ?

Михаэль Габель

Философской антропологии Макс Шелер посвятил свое опубликованное в 1928 г. сочинение “Положение человека в космосе”, ставшее в профессиональных кругах самым известным из его поздних сочинений (GW IX, 7–71)¹. Оно считается свидетельством перемены в фундаментальных воззрениях Шелера в сопоставлении с его так называемой феноменологической фазой, начало которой можно отнести к 1906 г., к рецепции Шелером “Логических исследований” Э. Гуссерля (1900/1901), а конец имел место незадолго перед 1923 г., годом выхода в свет нового издания книги “Сущность и формы симпатии”². В этом исследовании будет продемонстрировано, что поздние сочинения Шелера в действительности не представляют собой какого-либо нового или иного начала по сравнению с феноменологическими трудами предшествующих лет. Скорее Шелер следует в них феноменологическому анализу, дополняя его, правда, результатами исследований других философских или естественнонаучных дисциплин. Поздние сочинения Шелера следует, таким образом, рассматривать не как перемену, но как дополнение. Главным составляющим этого дополнения является метафизическая теория Шелера, которую он, наконец, выводит из результатов своего феноменологического анализа. Возможно, она влиятельна также и благодаря тому воздействию, какое оказывает на читателя сочинение Шелера “Положение человека в космосе”.

То, что отличает труд Шелера – это феноменологический метод, к которому он прибегает для того, чтобы определить сущность человека. Говоря несколько упрощенно, этот метод заключается в том, чтобы мыслить о человеке как занимающем промежуточное

положение существе, не исходя из позаимствованных у метафизики или естественных наук негибких сущностных понятий жизни и духовного. У Шелера речь идет преимущественно о том, чтобы свести жизнь и дух к некоему прафеномену и исходя из этого постичь человека как занимающего промежуточное положение существо и как сущность, соединяющую в себе жизнь и дух. При первом обдумывании этой мысли Шелера концентрация на прафеномене представляется всего лишь искусственным методическим приемом сущностного определения человека. Однако при дальнейшем заинтересованном размышлении становится очевидно, что прафеномен имеет не только методическое значение наиболее отчетливого и ясного примера, но что в нем являет и высказывает себя в изначальном виде само бытие человека. А именно оно предстает как различие.

Что же такое этот прафеномен? В сочинении “Положение человека в космосе” Шелер в решающем месте определяет его как “обращение” (*Umkehrung* – GW IX, 32). Обращение – это центральное событие, в котором человек являет себя одновременно и как живое существо, и как существо разумное и духовное. Но прежде чем Шелер начинает говорить о прафеномене обращения, он подробно говорит о сущности живого и раскрывает его сущностные уровни; при этом он уже рассуждает – правда, симптоматично коротко – о духе как “предметности” (GW IX, 32). Поэтому все выглядит таким образом, словно развиваемые для жизни и духа понятия приводят к феномену обращения. Но в этом случае обращение оказалось бы вторичным феноменом. В действительности же все обстоит как раз наоборот. Внутренние определения живого и духовного раскрываются во всей их значимости прежде всего из прафеномена обращения.

Решающим подтверждением именно такого понимания является следующий содержащийся в работе “Положение человека в космосе” пассаж, в котором определение носителя духа и жизни формулируется как открытый вопрос: «Лишь такое существо, “носитель” духа, по сравнению с животным, включая и его разумность, динамически совершенно изменило принципиальную связь с действительностью как вне себя, так и с собой» (GW IX, 32).

Прежде чем подробно истолковать это место, следует сначала продемонстрировать, что оно не единственное. Хотя Шелер и говорит о феномене “обращения” скорее лишь вскользь, для него он всегда является центральной темой, связанной с подходом к антропологическому определению человека. Так, один манускрипт, датированный 1922 г. и принадлежащий непосредственному окружению относимого к среднему периоду творчества Шелера сочинения “О вечном в человеке”, озаглавлен “Перелом (*Umschwung*) в человеке. “Дух” человека” (GW XII, 127–132)³. Из этого текста со всей очевидностью следует, что “перелом” следует понимать как синоним “поворота” или “обращения”. В сжатой форме этот текст 1922 г. уже

содержит основные элементы сочинения “Положение человека в космосе”. Прежде всего в нем ясно утверждается, что связанный с прафеноменом “обращения” исходный пункт антропологического вопроса позволяет, с одной стороны, настаивать увереннее, чем прежде, на единстве человека с другими живыми существами и обнаруживать в самом человеке структуры живого вплоть до вегетативных процессов. С другой стороны, взятый в качестве исходного пункта прафеномен обращения делает возможным признание и оценку “невиданного различия” (GW XII, 128) между человеком и животным. Исходя лишь из одних полученных науками о человеке знаний о сходстве и различии отдельных органов или форм организации человека и животного это двойное признание целиком обосновано быть не может. В любом случае, этого невозможно достичь только на основании чисто количественного возрастания душевного в человеке по сравнению с душевными процессами в животном (GW XII, 128). Промежуточное положение человека не возникает также исключительно из привносимой извне противоположности духовного (как личности или субстанции) и живого (GW XII, 127). В смысле прафеномена “первое место” занимает скорее “поворот”, «обращение фундаментальных отношений, существующих между органической жизнью и духовным “порядком”» (GW XII, 129). О прафеномене обращения далее говорится, что он отсылает к метафизическому основанию своего собственного само-свершения и что в нем происходит событие “становления человека” в некоем “не временно-эмпирическом смысле” (GW XII, 129). Там же феномен обращения как становления человека Шелер обозначает как “космическое, метакосмическое *revolutio*” (GW XII, 129). Благодаря феномену обращения человек проявляет себя как “свидетельство и событие... как пример”; это означает, что мыслимыми становятся и другие сущности, являющие себя в прафеномене “обращения”. Затем, однако, говорится, что человек – это “пункт, фаза, место в космосе”, даже “разрыв, место прорыва” (GW XII, 129) в установленном ходе вещей, что ясно свидетельствует об особом положении человека, заключающемся в феномене обращения.

Наконец, в рукописи 1922 г. разъясняется также и само событие обращения, хотя и коротко. Шелер описывает его как освобождение или возвышение сознания, или витального центра всех психических процессов живого существа, которые рассматриваются как средства сохранения жизни вплоть до уровня духа, понимаемого как самоцель и носитель объективной правильности вещей и ценностей (GW XII, 129). Далее, в феномене обращения заключено освобождение привязанности живого существа к своей организации и среде “в размерах и масштабах универсума” (GW XII, 130). «Познающий, выходит он из узости своей собственной животной среды обитания в просторы и дали “мира”» (GW XII, 130). Таким образом, становятся возможны познание сущности, обнаружение истины, “идеи блага, кра-

соты и права” (GW XII, 131), “царство культуры” (GW XII, 130), бытие личности (GW XII, 131). Правда, динамический характер обращения, о котором Шелер говорит в небольшом пассаже в сочинении “Положение человека в космосе” затрагивается здесь лишь мимоходом.

Аналогичные отсылки к прафеномену “обращения” обнаруживаются и в других манускриптах Шелера по философской антропологии, как это, например, имеет место в рукописи “Метафизическая обособленность человека” 1927 г. (GW XII, 209) под обозначением “поворот к себе” или в работах о старости и смерти, рассматриваемых как “поворотный пункт” (GW XII, 331).

Еще более важной, чем манускрипт 1922 г., является опубликованная еще в 1913 г. в журнале “Чистые листы” и позднее включенная в сборник “О крахе ценностей” статья “В поисках философии жизни”, содержащая набросок об Анри Бергсоне (GW III, 311–339). Эта статья тесно связана с разработкой Шелером собственного феноменологического проекта, как он представлен в труде “Формализм в этике и материальная этика ценностей” (1913–1916 гг.). Это отчетливо прослеживается, если прочитать замечания Шелера о Бергсоне, в которых он сравнивает учение французского философа с феноменологической философией.

Именно в связи с этим Шелер впервые говорит о прафеномене обращения. Он отсылает к работе Бергсона “Материя и память”⁴. Бергсон говорит в ней об отношениях, связующих дух и материю, в рамках которых они взаимно влияют друг на друга. Шелер высоко оценивает у Бергсона его описание отношений между человеком как духовным существом и миром и между человеком и его телесно-душевной организацией. Во-первых, отмечается беспредельная открытость вещам, являющим себя как мир. Она проявляется в “самоотдаче созерцательному содержанию вещей”, в “движении глубокого доверия”, в “движении симпатии, радости от существования, приветствия возрастания наполненности” в постижении вещей мира. Во-вторых, речь идет об опыте данного бытия вещей как “тока бытия” (GW III, 325). За каждым истинным познанием, продолжает Шелер, говоря о своем прочтении Бергсона, стоит со-реализуемая позиция, согласно которой познаваемое в своем чистом данном бытии должно быть чем-то большим, чем то, что о нем познано, а именно тем, что оно есть “в самом себе” (GW III, 325). По сравнению с чистым данным бытием вещей фактическое познание вещей есть лишь несовершенно передающий вещи в их бытии, “видоизмененный, моделирующий человеческий опыт” (GW III, 325). В этой шелеровской интерпретации Бергсона обращает на себя внимание динамический, подвижный характер процесса. Данное бытие мира в вещах испытывается как протекающий ток. Позиция человека по отношению к миру – это открытость в движении самораскрытия. Положение человека относительно мира, отношения человека с

действительностью являются динамической реализацией. Именно об этом фундаментальном динамическом отношении надлежит говорить теперь философии, а следовательно, также и философской антропологии. Выражаясь словами Шелера, философия пробилась к “абсолютному бытию и становлению всего становящегося, включая процесс становления в сфере ставшего” (GW III, 326). Как противоположность этому имеет смысл рассматривать связанную с психофизической конституцией человека как живого существа рассудочную деятельность. Из-за привязанности к органическим функциям деятельность рассудка утаивает динамический характер движения и беспредельно данное бытие вещей. Причина этого кроется в обслуживающих жизнь функциях рассудка, которые ради сохранения жизни приводят к селекции данного и к разделению тока бытия на бесконечное множество разновидностей ставшего (GW III, 326, 330). Итак, динамический характер отношений с миром сокрыт в рассудочной деятельности живого существа.

Противопоставление Бергсоном независимого от жизни духа и обслуживающего жизнь рассудка было, возможно, связано с поисками, имевшими цель локализовать дух над психофизически связанным рассудком живого существа и отдельно от него для того, чтобы сохранить динамический характер отношений с миром (GW III, 326). Однако такое решение могло спровоцировать дуализм духа и жизни. Но это следствие можно обойти, если вместе с Шелером и вслед за Бергсоном исходить из прафеномена “обращения” (GW III, 321), позволяющего утвердить ясное различие между духом и жизнью без того, чтобы впасть в дуализм. В этом феномене речь идет о подвижном событии с комплементарными и противоположно ориентированными направлениями движения, каждое из которых не может существовать без других. “Прежде чем совершенно расколоться по направлениям жизненных потребностей и посредством них – на отдельные лучики, освещающие лишь необходимые шаги организма в его среде, в человеке возникает свободный избыток духа над жизненной нуждой, а тем самым и возможный отрыв духа от жестких рамок структуры окружающей среды... к свободному взглядыванию во вселенную” (GW III, 331).

Дух и жизнь образуют тем самым хотя и дуальную, но отнюдь не дуалистическую взаимосвязь. Задача психофизической жизненной структуры заключается именно в отношении к духу, в “услужливости по постепенному освобождению духа для созерцания и любви [к Богу и миру]” (GW III, 331). Таким образом, жизненная структура создает для творческого духа “новые места прорыва” (GW III, 331). В той мере, в какой жизненная структура допускает дух, в человеке всесторонне возрастает движимая духом открытость чистому данному бытию вещей как миру, возрастает открытость “непроизводному, новому и непредвиденному” (GW III, 331). Вместе с тем открытость духа неистощимому возрастанию мира приводит также – как

говорит Шелер в тот же самый период в другом месте – к формированию искусственных орудий труда, помогающих человеку и как живому существу в самосохранении и оформлении жизни и таким образом способствующих улучшению его положения среди других живых существ (GW II, 291).

Дуга, которую можно провести от первого упоминания Шелером прафеномена обращения к его позднему анализу в работе “Положение человека в космосе”, обеспечивает постоянство антропологического проекта Шелера. Эта связь позволяет яснее понять шелеровский анализ прафеномена обращения в сочинении “Положение человека в космосе”. Я выделяю то, что мне представляется существенным. Проблемой является не вопрос о духе, но вопрос о том, что несет с собой дух. Несение духа – это реализация жизни, а именно обращение отношения живого существа к окружающей его действительности. Однако это обращение следует понимать как динамический процесс. Это означает, что обращение – это не имевшее место в прошлом историческое событие, связанное с каким-либо становлением человека и свалившееся на человека откуда-то извне, но постоянно и актуально реализующее себя событие обращения, в котором и из которого постоянно возникает событие становления человека.

Чтобы защитить динамический характер события обращения от всякого субстанциалистского непонимания, в сочинении “Положение человека в космосе” Шелер говорит об обращении как о некой драме в трех действиях с противоположными линиями развития сюжета. Каждое направление линии развития драмы содержит либо форму бытия живого существа, либо форму бытия духа. Жизнь от своих простейших до своих в высшей степени комплексных форм организации экстатична; она есть направленный вовне порыв, посредством которого она захватывает свою среду и утверждается в ней. Формы обратной связи, рефлекторной дуги (GW IX, 21 sq., 34) не преодолевают привязанность живого существа к своей среде, но позволяют ему вести себя внутри этой привязанности к среде более или менее практически. Поэтому первым актом является «выход из физиологически-психической подчиненности», где живому существу в “строгo функциональном единстве” «точно и совершенно “закрыто”» противопоставлена его среда (GW IX, 33). Во втором акте живое существо реагирует на переживаемые раздражения, исходящие от среды, и изменяет свою среду “в направлении своей главенствующей инстинктивной цели” внутри “структуры своей среды” (GW IX, 33) без того, чтобы быть в состоянии оставить предписанные рамки структуры этой среды. Наконец, в третьем акте психофизическая подчиненность живого существа изменяется. Характерная для живого существа форма движения является, таким образом, траекторией внутри заранее данной структуры. Поломать эту траекторию невозможно. По сути, речь идет о замкнутом круговороте.

Феномен обращения означает, что существует совершенно иная форма движения, траектория развития которой является характерным элементом всякой духовной деятельности. Согласно Шелеру, это движение направлено не вовне на какое-либо заранее известное и уже данное пространство, но оно представляет собой позволение свершиться движению, приистекающему извне в центр духа, в котором вещи даны в своем “чистом так-бытии” (GW IX, 33). Деятельность духа – это, таким образом, приятие, мотивированное самими вещами. Хотя это приятие и осуществляется посредством психофизической конституции человека как живого существа, ею оно не определяется. В этом смысле воспринимающая позиция духа превосходит конституцию живого существа и поэтому открыта сущностной структуре вещей. Если первым актом здесь является зывание самой действительности, то вторым актом – свободный ответ человека одновременно и как духовного, и как живого существа. Шелер мыслит его как соответствующая зыванию функциональная внимательность всего психофизического аппарата духовному положению вещей, исходящая из личностного духовного центра человека. Она осуществляется как подавление мешающего и растормаживание помогающего духовной деятельности инстинктивного импульса. Таким образом, вся телесно-духовная конституция человека, превратившись в позицию воспринимающей внимательности, может в третьем акте восприниматься в своем восприятии “как самооценивающее и окончательно переживаемое изменение предметности вещи”. Под этим подразумевается то, что данное духовному постижению благодаря самому себе неустанно изменяется в своей данности и именно так предстает в своем чистом так-бытии. В той мере, в какой изначально постигнутое данное благодаря самому себе постоянно изменяется в своей данности и тем самым постоянно раскрывает все новые, более глубокие слои своего данного бытия, снова и снова обретается мир. Условием этого служит описываемое Шелером как “обращение” движение постижения как некоего то и дело открывающегося заново приятия. В этом смысле деятельность духа и в самом деле следует определять как “открытость миру” (GW IX, 33), как открытость миру духовного личностного центра. Формой движения здесь является не замкнутый на самом себе круговорот, но поступательно направленное на духовный центр движение самоотдачи действительности. В соответствии и соответствовании этому направлению движения Шелер усматривает сущность человека. “Человек есть X, который в безграничной мере может быть “открыт миру”. Становление человека – это восхождение к открытости миру благодаря духу” (GW IX, 33)⁵.

Дух является в человеке разрешением движения, исходящего из так-бытия вещей и воспринимаемого личностным центром в любви, ощущении ценностей и познании. Но это возможно лишь в том случае, если данные вещи постигаются как пока еще незавершенные,

как еще не вполне данные, однако в то же время и как такие, которым позволено снова и снова, и каждый раз по-разному, быть данными. Это положение вещей Шелер обозначает как “бытие предметом”, которое является “наиболее формальной категорией логической стороны духа” (GW IX, 34). Духовный центр, воспринимающий в беспредельной открытости исходящее от вещей движение самоотдачи и тем самым позволяющее вещам восходить в своем так-бытии, обозначается в последующем Шелером как “собрание” (GW IX, 34). Именно в этой деятельности собрания действительности в полноте ее так-бытия выражается позиция приятия. Наполняемое таким образом пространство собрания не является более единством организации живого существа, но испытывается духовным центром как самосознание, противопоставленное собранному в своем так-бытии вещам. “Собрание, самосознание и способность опредмечивания изначального сопротивления инстинкту образуют, таким образом, одну-единственную неразрывную структуру, которая как таковая свойственна лишь человеку” (GW IX, 34)⁶.

Это определение называет прежде всего сущностные особенности духа и, упоминая об “изначальном сопротивлении инстинкту”, снова заводит речь о прафеномене обращения. Тем самым отмечается промежуточное или, как говорит Шелер, особое положение человека. Остается лишь показать яснее комплексный, динамичный характер движения.

ТЕНДЕНЦИЯ К БОЖЕСТВЕННОМУ: ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Как живое существо, человек живет в соответствии со своей психофизической конституцией в своей среде обитания. Но что такое эта его “среда обитания”? Внутренней сущностной особенностью процесса жизни является экстатический порыв с его направлением движения из витального центра вовне. Его динамику образует условие возможности переживания сопротивления, в котором заявляет о себе реальное без того, чтобы тем самым была познана его сущность. Растения и прежде всего животные – не имеющие духа живые существа – постигают с поступательной интенсивностью лишь значимость сопротивляющейся действительности для их психофизической организации и самосохранения. В своих поздних работах элементарное постижение значения Шелер называет “экстатическим знанием” (GW IX, 189), знанием не настоящим, не содержащим в себе ничего о сущности вещей и возникающим из чистого обслуживания жизни. Экстатическое знание включает в себе лишь то, что имеет значение для инстинктов питания, размножения и господства (GW IX, 64). Однако в человеке как в занимающем промежуточное

положение существе, т.е. существе, обладающем духом, но при этом остающимся живым существом, экстатическое знание приобретает особую направленность. В отличие от чисто духовного знания сущности эмпирически приобретаемое экстатическое знание остается опутанным случайным, контингентным в пространстве и времени так-бытием вещей. Но в отличие от других живых существ дух позволяет распространить экстатическое знание за пределы узкой человеческой психофизической конституции. Это обстоятельство имеет большое значение для оценки Шелером эмпирически разрабатываемых наук, прежде всего наук естественных. А именно, уже в своих ранних основных сочинениях Шелер отстаивал тезис, что эмпирически опосредованное познание и эмпирически разрабатываемые науки не способны познать действительность во всех ее проявлениях. Хотя они и трансцендируют узкие границы психофизической конституции человека до уровня психофизической конституции вообще, но в целом они не преодолевают привязанности к психофизической конституции как таковой. Поэтому эмпирические науки, как говорит Шелер, в принципе относительно к существованию, по крайней мере к существованию всего живого (GW X, 401–407). Эмпирически разрабатываемые науки достигают в своем роде незавершенного универсального простора. Но он является не абсолютно универсальным, но лишь относительно универсальным. Он остается увязанным с живым вообще.

Если мы посмотрим теперь на имеющееся в феномене обращения движение духа, то обнаружим, что оно развивается в двух противоположных направлениях: относительно универсальное движение экстатического знания с направлением движения от витального центра человека на окружающую среду вообще, могущую простираться до пределов вселенной, и движение духа, текущее от вещей в духовный центр человека, т.е. в центр личности. Значимость этого второго движения состоит в том, что оно делает возможной всё более глубокую самоотдачу сущностного положения вещей реальности и делает его понятным человеку как личности. В своем обращении вовнутрь оно преодолевает экстатически переживаемую реальность всех вообще психофизически явленных содержаний и позволяет обнаруживаться лежащим в их основании сущностным структурам реальности. «Во всяком случае, по сравнению с животным человек – это вечный “Фауст”, *bestia cupidissima rerum novarum*, никогда не успокаивающийся на окружающей его действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия, всегда желающий трансцендировать окружающую его действительность, в том числе и наличную действительность самого себя» (GW IX, 45)⁷.

При этом данное бытие сущностного положения вещей Шелер понимает как беспредельный резервуар в самих себе данных сущностных вещей, вплоть до основания всякой действительности, до Аб-

солюта, до божественного (GW IX, 68 sq.). Это ответное движение в самое сердце духовного центра личности является нескончаемым и универсальным, но оно есть и абсолютно универсальная трансценденция. Здесь уместно вспомнить патетические пассажи, написанные Шелером за 15 лет до этого. В своем главном труде “Формализм в этике и материальная этика ценностей” (1913/1916) Шелер сравнивает человека как живое существо с животными и приходит к выводу, что человек, рассмотренный исключительно как живое существо, не имеет никакого особого положения. Человек тогда, если прибегнуть к вызывающему определению Ницше⁸, “больное животное” (GW III, 185). Особое положение человека связано преимущественно с его духом, с “избытком духовной деятельности”, если рассматривать с позиции биологической конституции (GW II, 293). Шелер пишет: “Именно это и является собственно сущностным определением человека: он есть вещь, трансцендирующая саму себя, свою жизнь и всякую жизнь вообще. Сущностное ядро его ... это духовный акт само-трансцендирования” (GW II, 293).

Дух — это движение, заключающее в себе сущностное содержание и ценностное наполнение всякой действительности вплоть до абсолютного основания бытия всякой действительности. В “Материальной этике ценностей” Шелер размышляет о человеке в его оформленности как о личности, мышление и деятельность которой структурно определены открытостью любви и почитанию высочайших и глубочайших ценностей вплоть до ценности святости. Человек поэтому является “движением, тенденцией, переходом к божественному” (GW II, 293). Под этим прежде всего имеется в виду не экзистенциальная религиозная деятельность в пределах какой-либо существующей религии в отношении почитаемого ею Бога (GW II, 296), но то, что человек является “богоискателем” (GW II, 296), открытым для обнаружения сущностной структуры всей действительности вплоть до ее последнего основания. Формулировка “тенденция к божественному”, или “богоискатель”, должна обозначать здесь абсолютную универсальную трансценденцию и подчеркивать необходимость понимать любое конкретное постижение действительности как предварительное и нуждающееся в дальнейшем трансцендировании. Аналогичные формулировки можно найти и в ранней антропологической работе Шелера “К идее человека”, включенной в сборник “О крахе ценностей” (1915/1919). Здесь о человеке говорится, что он — “интенция и жест самой трансценденции”, “молитва жизни о самой себе” (GW III, 186). То, что это движение духа мыслится не только теоретико-познавательным образом, но также и онтологически как сущность человека, как личность, выражается у Шелера повсеместно посредством не слишком понятного свободного языка. Так, говорится, что человек не занимает никакой “определяемой”, “твердой позиции” между жизнью и Богом, но находится “между” и является “границей”, “переходом” в “потоке

жизни и вечным истечением жизни из самой себя” (GW III, 186).

В отличие от работы “Положение человека в космосе” в ранних сочинениях Шелера хотя и говорится о человеческом духе как динамичном движении, однако более точная спецификация этого движения остается неразработанной. Возможно, причина этого кроется в том, что Шелер настаивал в них сильнее на различии между духом и жизнью и размышлял о человеке, исходя из этого различия, тогда как в поздних работах подчеркивается скорее единство духа и жизни и большее внимание уделяется динамической основополагающей форме, характерной для каждого из способов бытия. Так как движение духа разворачивается от сущностных структур действительности вовнутрь личностного центра, в поздних сочинениях оно описывается посредством термина “открытость миру”. В ранних же сочинениях подобное точное определение трансценденции, похоже, отсутствует. Внимательное чтение феноменологических сочинений Шелера демонстрирует, что движение духа он уже тогда мыслил как движение вовнутрь. Это вытекает из того обстоятельства, что всякий конкретный духовный акт заключает в себе не только теоретическое познание, но также всегда и эмоциональное восприятие ценностей, и открытость человека действующей в действительности любви⁹. Любовь вообще определяется Шелером исходя из феномена обращения (GW III, 72 sq.; VI, 88). Поэтому определение человека как движения к Богу никогда не является у Шелера движением вовне, как мыслится сама себя оставляющая трансценденция, но понимается в августиновском смысле как движение вовнутрь человеческой личности, благодаря чему человек получает участие в действительном как целом.

С позиции теории познания, шелеровское обозначение человека как тенденции, как движения к божественному подразумевает прежде всего характеристику человеческого духа как беспредельной открытости ценностным и сущностным структурам действительности вообще. В поздних сочинениях Шелера эту функцию принимает на себя понятие “открытости миру”. Вместе с тем понятно, что беспредельная открытость включает в себя также и открытость в вопросе о Боге. Антропологическое определение духовной трансценденции человека имеет также и религиозную составляющую. Это не означает, что раскрытие сущности и существования Бога необходимо принадлежит духовной сущности человека. Однако имплицитно имеется в виду, что возможность постижения Бога не следует априорно исключать. Впрочем, Шелер вряд ли имел это в виду, когда в своих поздних сочинениях вместо тенденции к божественному он говорит об открытости миру. Тем не менее в работе “Положение человека в космосе” речь неоднократно идет об обращении к основе мира.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АСПЕКТ:

И все же связь человека с Богом понимается в поздних сочинениях Шелера иначе, чем в его ранних трудах, в которых теоретико-познавательное значение открытости Богу сопровождается онтологическим определением основополагающей связанности человеческой личности с Богом. Человек – это такая сущность, которая в своей конечности может существовать лишь в солидарном сосуществовании, причем не только с другими конечными личностями, но прежде всего с личностным Богом. Это онтологическое определение человека Шелер объясняет феноменологически в сочинении “*Ordo amoris*” (GW X, 357–362), указывая, что из характерной для всех духовных актов структуры ноэзис-ноэма вытекают одновременно две различные позиции. Во-первых, позиция трансценденции человеческого духа как “сущностно бесконечного процесса” (GW X, 359), т.е. позиция открытости человеческого духа миру. Во-вторых, позиция сущности необходимого конечного образа трансценденции, реализуемой отдельным человеком. При этом неизбежно возникает “пустое пространство” неосуществленной трансценденции, которое должно быть открытым для других индивидуальных образов реализации трансценденции, а также для Бога как бесконечной духовной Личности. Связанность человека с Богом раскрывается тем самым не только в теоретико-познавательном смысле, но также и онтологически.

В поздних сочинениях Шелер расставляет иные акценты, не отказываясь в действительности от своей прежней позиции. Правда, в конце сочинения “Положение человека в космосе” он говорит о религии как о “прибежище” для трусливых и слабых людей (GW IX, 69 sq.). При этом более раннее онтологическое определение человека как конечного существа даже не упоминается. Тем не менее в поздних сочинениях Шелер сильнее подчеркивает внутреннюю связанность духа и жизни. Говоря феноменологически, речь у него здесь прежде всего идет о точном феноменологическом развертывании феномена обращения. Затем нельзя не принять во внимание то обстоятельство, что своим онтологическим обозначением Божества как основания всякой действительности с ее двумя атрибутами, порывом и духом, “*natura naturans*” и “*deitas*” (GW IX, 55), Шелер стремился метафизически возвысить свой углубленный взгляд на обращение. Рассмотрение этой метафизической интерпретации поэтому потребовало обновленного взгляда на феномен обращения.

В этом обновленном рассмотрении речь идет не столько о двух процессах движения, жизни и духе, сколько о поворотном моменте, о решающем узле всего феномена. Как происходит обращение? Как мы видели, Шелер использует для описания этого такие понятия, как “разрыв”, “перелом”, “пункт”, “место прорыва”. Это разнообразие в понятиях позволяет ощутить, насколько трудно определить

данный феномен. Между тем, когда Шелер обращается к этому узловому моменту, ясно, что обе стороны процесса, оба вида движения представляются ему одинаково важными. Учет равноценности обоих видов движения образует в мышлении Шелера тенденцию, отчетливо давшую о себе знать лишь в его поздних сочинениях. К этому следует добавить, что различие в человеке как сущности, занимающей промежуточное положение между животным и Богом, следует подчеркивать так же как и единство. В сочинении “Положение человека в космосе” Шелер описывает обращение как драму в трех актах. Движение духа охватывает самоотдачу действительности, исходящую от нее самой. Без того чтобы постигать реальность как таковую, в психофизически опосредуемом экстатическом знании речь идет о реальности как чем-то присутствующем, которое как таковое остается при этом непознанным. Решающим становится второй акт, в котором человек в непознаваемой самоотдаче сущностных вещей начинает существовать как духовная сущность, отвечая принимающим, воспринимающим познанием сущностной структуры. Само начало определяется влиянием духа на психофизическую конституцию человека. Посредством подавления побуждающих инстинкты импульсов и растормаживания импульсов, препятствующих деятельности инстинктов, создаются психофизические условия открытости духа. Шелер называет этот акт “идеацией” (GW IX, 40). Под нею подразумевается изначальное и потому всегда протекающее глубоко исхождение сущностной структуры вещи, прежде данной как случайное явление лишь в эмпирическом опосредовании. С первым шагом идеация позволяет увидеть случайные явления в их сущности. Этот шаг идеации является априорной предпосылкой для занятий наукой и техникой. В первую очередь он задействует относительно универсальное динамическое движение живого. Здесь становится заметным многостороннее обращение обоих видов движения. Однако затем идеация возвышается над сферой значимости естественных наук и обращается к сущности вещей как таковых. Здесь посредством соответствующего обратного воздействия, в том числе и на психофизическую конституцию человека, духу открываются метафизические данности, причем открываются в движении их всегда нового и поступательного развертывания вплоть до самой основы мира. Что означает во втором акте духовной драмы обратное воздействие духа на психофизическую структуру тела? В феноменологическом смысле оно представляет собой некую “редукцию” (GW IX, 42). Редукция означает выведение вовне случайных данностей, скрывающих сущностную структуру и не позволяющих ее познать, хотя бы даже они и были связаны с вещью. Именно поэтому редукцию как второй духовный акт надлежит мыслить столь же неустанно действующей, сколь неумолимо реализует себя движение духа. Посредством осуществляемой редукции самоотдача сущностного положения вещей обновляется и углубляется вплоть до сущности самой основы

мира. Принципиальным является то, что в решающий момент обращения движения духовный акт в противовес динамике телесного осуществляется как негативный акт “отрицания” (GW IX, 44). Следуя Фрейдю, Шелер называет акт идеации и редукции также “сублимацией” (GW IX, 44 и др.). Это означает, что вырывающаяся в экстатическом переживании сопротивления наружу энергия порыва не расходуется на движение жизни, но как стимулирующая познание сила возвышается до уровня духовных процессов.

В принципе, как и прежде, Шелер мыслит духовный акт как акт направляемого ценностями и основанного на любви познания сущностной структуры вещей. Однако теперь он мыслит его одновременно и как акт, психофизически укорененный в биологической структуре человека. Тело и дух образуют изначальное единство, в котором телесной организации человека соответствует фактическая возможность духовных процессов, тогда как сам по себе дух является не выводимым из жизни сущностно необходимым условием самого себя. Духовные акты должны “всегда иметь в своем распоряжении параллельный физиологический и психический орган” (GW IX, 60). Из этих воззрений на внутреннюю связь духа и жизни и одновременно значимую непроизводность духа от жизни Шелер развивает один метафизический аргумент. Он начинает с распространения феномена обращения на все ступени бытия действительно существующего, которые прежде не затрагивал. От полей энергий и сил неорганической материи, не обладающих никаким внутренним бытием, через растения с их преисполненным порыва внутренним бытием при отсутствии рефлекторной дуги, затем через низшие и высшие животные, имеющие внутреннее бытие живого существа, наделенного постоянно прогрессирующей рефлекторной дугой, он простирается вплоть до человека, в котором обращение полностью преодолевает сферу живого и переходит в область духа, в котором проявляется бытийственная структура самой действительности вплоть до последнего основания. Об этом распространении Шелер может теперь сказать следующее: “Не выглядит ли это так, как будто существует некая *последовательность ступеней*, восходя по которым при построении мира, первосущее бытие все больше *отклоняется к самому себе*, чтобы на более высоких ступенях и во все новых измерениях *узнавать себя* самое, чтобы, наконец, в *человеке полностью* владеть собой и постигать себя” (GW IX, 36)¹⁰.

Тенденция высказанного ясна. Единство мира следует мыслить как единство некоего непрерывного процесса, вовлекающее в себя как основу мира божественное. Впрочем, если исходить из идеи единого процесса реальности, остается не совсем проясненным, как именно соотносятся друг с другом основа мира и мировой процесс. Является ли основа мира частью мирового процесса, или мировой процесс – это участие в мировой основе? Шелер не дает ответа на этот вопрос. Когда он называет человека “местом самоосуществле-

ния... того самообожения, которого ищет чрез само себя сущее бытие” (GW IX, 70), то в этом выражении обращает на себя внимание онтологическое оправдание сформулированных религиозных отношений. Но вместе с тем следует задаться вопросом: а не перепрыгивает ли предложенное объяснение процесса идентификации основанный на аналогии характер означенного единства? Второй шаг, предпринятый Шелером с опорой на свой метафизический аргумент, заключается в метафизическом возвышении феномена обращения. Обращение означает, что человеческий дух удостоверяет себя в психофизической конституции человека как материальном носителе своих процессов. Опираясь прежде всего на идею сублимации Фрейда, Шелер приходит к выводу, что в целом всякая более высокая ступень бытия является бессильной, тогда как более низкая полна энергии. Отсюда вытекает универсальная значимость феномена обращения: “Только в *движении* этого могучего урагана, который *есть* мир, порядок форм бытия и ценностей может согласоваться с *фактически* действующими силами, и наоборот, последние могут уподобиться ему. И в ходе этого развития может произойти постепенное *обращение* *изначального* отношения, согласно которому высшие формы бытия суть самые слабые, а низшие – самые сильные. Иначе говоря, взаимное *проникновение* изначально *бессильного* духа и изначально *демонического*, т.е. *слепого*... порыва, благодаря *становящейся* идеации и *одухотворению* томлений... и одновременное *обретение* *мощи*, т.е. *животворение* духа – *есть цель и предел* конечного бытия и процесса” (GW IX, 55 sq.)¹¹.

Метафизическое возвышение феномена обращения приводит к тому, что противопоставление порыва и духа, образующих тем не менее в феномене обращения некое единство, Шелер продляет вплоть до Абсолюта. Божественное в своих изначальных атрибутах есть порыв, делающий действительными ценности и идеи, *natura naturans*. Оно – творящий принцип. Дух, или *deitas*, – это, напротив, дающий форму и вид, но сам по себе бессильный принцип. В мировом процессе оба полюса взаимно примиряются. Однако важным для размышлений Шелера представляется постоянное указание на то, что мир и история мыслятся лишь в их транспарентности по отношению к действующей силе божественного. Возникает вопрос, следует ли манифестацию божественного также безоглядно экстраполировать из противоречивых процессов в самом человеке как одновременно духе и порыве? В любом случае, существует опасность того, что из дуального раскола действительности возникнет дуализм Абсолюта. И когда в заключение своего сочинения “Положение человека в космосе” Шелер говорит об объединяющем “личном участии человека в Божестве” (GW IX, 71), остается лишь спросить, а по силам ли в действительности конечному человеку обеспечивать единство Абсолюта? Или же скорее, единство Абсолюта является условием того, что мы можем мыслить полное противоречий взаимное

существование духа и жизни в их полярности без того, чтобы разрушать тем самым единство действительности?

Перевод с немецкого М.Л. Хорькова

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Scheler M. Gesammelte Werke. B. I–XV / Hrsg. von Maria Scheler und Manfred Frings. Bern; Bonn, 1971–1997; сокращенно: GW. Ссылки на собрание сочинений Шелера даются на том и страницу.*
- ² *Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie (1923): GW 7 (1973). Первое издание 1913 г. носило название “К феноменологии чувства симпатии и о любви и ненависти” (“Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß”).*
- ³ Издатель объединил его с другими рукописями, относящимися к периоду после 1925 г., и опубликовал под общим заглавием “К конституции человека”.
- ⁴ *Bergson H. Matière et mémoire. Essay sur la relation du corps à l’esprit. Paris, 1896.*
- ⁵ Русский перевод (с некоторыми исправлениями) цит. по: *Шелер М. Избр. произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 155.*
- ⁶ Там же. С. 156 (с некоторыми исправлениями).
- ⁷ Там же. С. 164 (с некоторыми исправлениями).
- ⁸ *Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral. 3. Abhandlung. Nr. 13 // Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe / Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. 2. Auflage. Bd. 5. Berlin, New York, 1988. S. 367. О значении Ницше для антропологии Шелера см.: Pleger W.H. Differenz und Identität. Die Transformation der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert. Berlin, 1988.*
- ⁹ Об этом см.: *Gabel M. Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Leipzig, 1991. S. 223–237 (Erfurter Theologische Studien, 61). Здесь говорится также об “обратившейся спонтанности” и о “самой себя открывающей открытости” (Ibid., S. 234). См. также: *Gabel M. Phänomenologische Rekonstruktion personaler Akte // Person und Wert / Hrsg. von Chr. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy. Freiburg i. Br.; München, 2000. S. 47–72.**
- ¹⁰ Русский пер. цит. по: *Шелер М. Избр. произведения. С. 157.*
- ¹¹ Там же. С. 174–175.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ МАРСЕЛЯ КОНША

А.М. Руткевич

Французская философия последних десятилетий в России – как, впрочем, и во всем мире – чаще всего ассоциируется с именами Деррида, Фуко, Делёза, Лиотара. Если к этим “мэтрам” прибавить таких мыслителей предшествующего периода, как Батай или Бланшо, да