

НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Д.И. Роинашвили

Антропологическая революция Макса Шелера

Макс Шелер (1874–1928) занимает особое место в плеяде великих философов XX столетия, начало которого ознаменовано «антропологическим ренессансом» философской мысли. Талантливый ученик Гуссерля, один из последних представителей духа немецкого философского академизма, Шелер стал флагманом антропологической революции, идеи которой вдохновили философские искания и творчество таких мыслителей, как Х.Плесснер, А.Гелен, А.Портман, Э.Ротхакер. Немецкий мыслитель отличался широтой своих научных взглядов, затрагивающих такие сферы исследований, как социология знания, феноменология, антропология, психоанализ, биология, религиозно-культурные традиции Востока и Запада. Выходец из лютеранской семьи, Шелер принял католичество, метафизика которого проходит красной нитью через все его творчество. Многие положения шелеровской философии человека соприкасаются по целому ряду вопросов с апологетами русской философской и религиозной мысли, насыщенной проблематикой «вечных вопросов»: человек, его бытие и отношение к Богу; самопознание и пути нравственного самосовершенствования (Соловьев, Розанов, Шпет, Бахтин, Бердяев и др.). Ранние работы Шелера проникнуты также идейной преемственностью ницшеанской философии, дерзкими и смелыми интонациями которой блистают произведения «феноменологического» периода творчества, задавшего импульсный толчок работам Сартра, Мерло-Понти, Ортеги-и-Гассета, Кассирера.

Поворотным этапом эволюции взглядов немецкого ученого стал переход от теоцентризма Человека к антропоморфизму Бога. Человек в философской антропологии Макса Шелера стал средоточием

бесконечного универсума — микрокосмом, в котором Бог и все сущее познает себя. «И только *исходя из* сущностного строения человека, которое исследует «философская антропология», можно сделать вывод — исходя из его духовных актов, изначально проистекающих из центра человека — относительно истинных атрибутов *высшей основы* всех вещей»¹. Укоренившись на твердой почве католической метафизики в лучших традициях Августина, Шелер, вооруженный теорией иделирующей абстракции и инструментариум феноменологической редукции Гуссерля, отчаянно и смело врывается в страты человеческого Духа, выходящего за пределы эмпирических координат брэнного бытия. По Шелеру, центр Духа изолирован от предметного мира вещей, поскольку не имеет никакого локального «где» и темпорального «когда»; «он может находиться только в высшем основании самого бытия», иначе — в Боге. Но человек по «своей природе» противоречив, и противоречие это сокрыто в самом определении понятия «человек, человеческое». С одной стороны, высокоорганизованное позвоночное животное — млекопитающее, по своим морфологическим и биологическим признакам имеющее прямое и косвенное сходство с другими видами животного мира, с другой стороны, «именно слово “человек” должно обозначать совокупность вещей, предельно противоположную понятию “животного вообще”»². Конечно, проблема человека не исчерпывается вопросом этимологии слова и биологической классификацией вида. Шелер поднимает вопрос о правомерности другого понятия, названного им «сущностное понятие человека», предоставляющее «человеку как таковому особое положение, несравнимое с любым другим особым положением какого-либо рода живых существ...»³ Эту сущность Шелер преподносит нам как неразрешимую энигму, несущую в себе метафорическую двусмысленность самого человеческого феномена. Парадоксальность и амбивалентность данного феномена Шелер объясняет врожденной способностью человека к трансцендентному самосознанию, оставаясь при этом биологическим видом, наделенным мощной энергией животных инстинктов⁴.

Личность человека — носитель этого деятельного атрибута «вечного бытия» и воплощение «возрастающего духа». Индивидуальная «личность» не имеет субстанциональных границ предметного бытия, но обладает способностью концентрировать индукционные потоки «единого бесконечного духа», отражая таким образом сущностную структуру объективного мира. Тело, в этом случае, представляет не только биологическую машинерию инстинктивных и сенсорных систем, но и является своего рода метафизическим порталом микро-

теоса, открывающим в духовных актах «первый доступ к Богу». Христианская аскеза — один из верных и надежных ключей к вратам этого портала, ибо смирить «буйство» влечений к власти, богатству, к гедонистическому наслаждению измученному изнуряющей борьбой за существование и инстинктом самосохранения «телу» под силу лишь в священном союзе с «личностью», одухотворенной актами любви, покаяния, веры и святости. «Личность в человеке есть *индивидуальное уникальное самососредоточение* божественного духа»⁵ — пишет Шелер.

Ни «*homo sapiens*», ни «*homo faber*», не могут претендовать на объяснительный антропологический принцип, а тем более критикуемая Шелером позиция «декаданса человека», утверждающая, что 10 000-летняя история человеческой цивилизации — это центростремительное движение к упадку. Цитируя Лессинга: «человек — это вид хищных обезьян, постепенно заработавший на своем так называемом «духе» манию величия»⁶ — Шелер с горечью замечает, как культивируются и популяризируются эти идеи на передовой фронта научной мысли, совместными «крестными отцами» которой стали Шопенгауэр, Ницше, Бергсон и фрейдисты.

Шелер, рассматривая все эти негативные теории человеческой истории, выводит в качестве их общего знаменателя идею неизбежного тупика эволюции человека как вида, обремененного «суррогатами языка и орудий труда», неспособного к биологическому прогрессу. Пессимизм этой «антропологии» заключен в известной фавуле «человек — ошибка природы», в которой «...процесс вымирания заведомо обреченного на смерть вида, уже рожденного обреченным»⁷ становится очевидной тенденцией. Болезнь жизни, называемая «человек», аналогична этапам умирания живого существа: «прогрессирующее преодоление жизненной силы посредством автономизации механизмов, которые сам организм высвобождает из себя по мере старения»⁸. Наглядным примером служит «цивилизованный космос», начавший неуправляемое автономное плавание по «океану времени», отдаляясь и отчуждаясь от человека. Несмотря на положения отрицательных теорий о одновременном упадке различных культур и цивилизаций, Шелер вынужден признать, что популярность данных теорий логически обоснована, если создавать искусственную оппозицию духа как «интеллекта, лишённого мудрости» с «ценностями жизни как высшими ценностями». Такое толкование противодействующих сил духа и жизни приводит нас к выводу о неизбежной экспансии «технического интеллекта» — «духа» «божественного дара» — «жизни»: «Дух (и сознание) являет себя как некий метафизический

паразит, который внедряется в человека, чтобы подорвать его. Дух тогда — это демон, сам черт, сила, разрушающая жизнь и душу. Таким образом, дух предстает как принцип, который попросту уничтожает жизнь, т.е. самую высшую из ценностей»⁹.

Революционный радикализм шелеровской метафизики человеческого бытия нельзя трактовать как ницшеанский «дионисический» путь постижения «мертвого» Бога. Это путь совместного творческого созидания: «В своем человеческом бытии, которое есть бытие *решимости*, человек достоин более высокого звания со-стяжателя, со-ратника Бога, которому суждено нести знамя божества, знамя «Deitas», осуществляющегося лишь *вместе* с мировым процессом, впереди всех вещей в штормовой стихии мира»¹⁰. Так как мир продолжает свое падение в греховную бездну, требуется искупительная жертва — «активное участие человека в Боге» путем воссоединения духовного и телесного.

Проблема психофизического дуализма человеческой природы решается Шелером феноменологическим способом — поиском каждого человека «своей метафизической истины». Препятствием на этом пути встает западный культурологический традиционализм, вмещающий в себя «три несовместимых типа представлений о человеке». Первый тип представляет канонизированный иудейско-христианский образ человека «греха и вины»; второй — «герой» античной философии и греко-римской мифологии; третий — «продукт» современного естествознания и позитивистского мировоззрения. Если еще добавить ассимилированный опыт альтернативных идей ориентальной философии и религии, то перед нами возникнет безрадостная картина исходно противоречащих друг другу интерпретаций и установок, претендующих на «научный» статус, но не позволяющих разглядеть «целостную концепцию человека». Ее, как «единой идеи человека», попросту и нет. Никогда еще, за всю историю развития, «человек не стал настолько проблематичным для себя».

Шелеровский взгляд на историю человечества как на долгий путь самораскрытия Бога в человеке, конечно, напоминает идеи Спинозы и Гегеля. Но для Шелера процесс постепенного воплощения «мирового духа» в «совершенного» человека, устремленного к покорению вершин «божественного абсолюта», невозможен до тех пор, пока сам человек не решится разорвать на себе путы телесных и душевных страстей. Немецкий философ считает также, что постижение Бога не может ограничиваться лишь умозрительным актом чистой рефлексии, поэтому «познание» «основ первосущего» — это, прежде всего, интенциональные переживания любви, милосердия и сострадания.

Эти экстатически окрашенные переживания, вырывающиеся из «глубин» сердца, открывают нам «божественный замысел» о нашем предназначении и бытии в этом мире. Долг человека — исполнить волю Великого Творца и Архитектора Вселенной. Шелер упорно настаивал на идее «становящегося» Бога, «раскрывающегося» во времени, в котором «растворяется» бытие и сущее, подчеркивая роль и сопричастность человека в этом историческом процессе. Отречение от «прелестей мира» и строгая аскеза души и тела через труд, воспитание и образование, во имя достижения святости, — божественная миссия человека на Земле. Теонимные концепты идеологии неокатолицизма Шелера, сталкиваясь с феноменологическим пониманием проблемы целостности человека, модифицируются в пантеистические коды интерпретации личности, наделенной «харизматическим господством» и сочетающей в себе черты «пророка и вождя». Целостность человека, согласно антропологии Шелера, представляется как «экзистенциальная самостоятельность, свобода, независимость от принуждения, давления, связи с органическим, с жизнью». Человек выходит за границы своего эмпирического «так-бытия» уже не в поисках Бога христианской теологии, он пытается обрести свою истинную сущность и духовную самодостаточность, в которой органично слились божественное начало с природным порывом жизни.

Но главным революционным лозунгом и высшим идеалом духовных завоеваний как в философии в частности, так и в науке в целом, Шелер считал постижение сущности Человека в «общей совокупности бытия, мира, и Бога». Настойчивое стремление Шелера — найти ответ на главный и центральный вопрос: «Что есть человек, и какое положение в иерархии мировой системы он занимает?» сформировало авангард антропологических преобразований основ его философского мировоззрения и заложило фундамент «нового проекта философии». Однако трагически оборвавшаяся жизнь не позволила «мученику познания» завершить свой грандиозный и масштабный по своей концептуальной архитектонике проект «Сущность человека, новый опыт философии», который планировалось опубликовать в начале 1929 г. Статья «Положение человека в Космосе», ставшая манифестом антропологической революции в философии минувшего века, представляет лишь небольшое по объему, сжатое изложение незаконченного проекта. В нем подведены основные итоги эволюции философских взглядов ученого. Хотя деление творчества немецкого мыслителя на хронологические и тематические этапы условно, тем не менее отчетливо прослеживаются контуры создания новой антропологии, в концепции которой, по мнению Шелера, должны

быть органично синтезированы научные открытия в области биологии, социологии, психологии, этнографии, доказывающие особое метафизическое положение человека во Вселенной.

Первые наброски этих контуров можно обнаружить уже в ранних работах философа «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти» и «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1912–1914 гг.), посвященных феноменологии нравственности, морали и актов религиозного сознания. Шелеровская аксиология является классическим образцом теории ценностей, охватившей по своему тематическому диапазону широкий спектр проблематики: интенциональность чувственных актов, эмоциональный априоризм, феноменологическая редукция, христианский аскетизм, интуитивное созерцание сущностей и природы вещей. Нравственные ценности человека Шелер представляет как «*абсолютные ценности* — те, которые существуют для «чистого» чувства (предпочтения, любви), т.е. для чувства, *независимого* в способах и законах своего функционирования от *сущности* чувственности и от *сущности* жизни»¹¹. Таким образом, феноменология Шелера обращена к логике ценностного мира человека как мира надэмпирических сущностей. Развивая концепцию Э.Гуссерля об эмоциональном базисе этики строго в формате феноменологической традиции, Шелер выступает с критикой позиции «формального идеализма» Канта и неокантианцев, рассматривающих этику как производную синтеза логических операций «практического разума». Основное заблуждение Канта и его последователей Шелер усматривал в исключении из «априорного» эмоциональной сферы, вмещающей в себя такие интенциональные акты, как любовь, ненависть, сострадание. По этой причине Кант ошибочно отождествлял «априорное» с «мыслительным», а «рационализм» с «априоризмом». Выдвигая свою программу «материальной этики ценностей», Шелер постулировал «априоризм эмоциональной сферы» и требовал различать «*нравственное познание, нравственное поведение и философскую этику*, которые у Канта полностью смешаны»¹². Введение таких принципиальных дефиниций позволяет Шелеру утверждать, что чувства — «предпочтение и пренебрежение, любовь и ненависть в сфере духа имеют свое собственное априорное содержание, которое столь же независимо от индуктивного опыта, как и чистые законы мышления»¹³. Однако Кант видел только в разуме ту единственную силу, способную созидать человеческий дух, а Шопенгауэр считал таковой «волю». По мнению Шелера, современная философия должна избавиться от навязчивой тенденции рассматривать человеческий дух сквозь призму антагонизма рационального и чувст-

венного. Разум, чувства, воля образуют неразрывное единство, в центре которого — основополагающее эмоциональное ядро. Исходя из этого, Шелер утверждает, что краеугольным камнем теории познания является система «материальных априори» — ценностей, конституирующих истинную сущность человека. «В конечном счете., — пишет Шелер, — априоризм любви и ненависти образует последнее основание *всякого* другого априоризма, а стало быть, является фундаментом, как априорного познания бытия, так и априорного познания воли»¹⁴. Несмотря на некоторый агрессивный характер некоторых цитат в адрес Канта, следует отметить тот оптимистический пафос «Формализма...», с которым Шелер продуцирует позитивный контекст своих исследований об «априорном ранговом порядке ценностей», конверсируя этот порядок в новый эталон этоса современной эпохи. Однако вопрос о квантификации этих ценностей остается открытым в силу отсутствия объективных критериев измерения «большей или меньшей величины» этих ценностей: «Но здесь мы должны оставить нерешенной проблему измерения ценностей, а значит и вопрос о том, как можно говорить о «сумме счастья» и тому подобном»¹⁵. В итоге новая этическая конституция Шелера основана на двух непреложных законах: первый — приоритет любви над ненавистью, второй — приоритет любви над познанием. «Итак, *любовь* всегда пробуждает *к познанию и волеию*, более того, любовь — мать самого духа и разума»¹⁶.

Примат любви в сфере духа формирует у Шелера и новую революционную диктатуру, способную подчинить человека старому закону — закону «логики сердца». Философема «*logique du coeur*» Паскаля — так называемая «логика сердца» становится ведущим лейтмотивом в исследованиях до 1920-х годов и находит свое итоговое выражение в работе «*Ordo amoris*» (1916). Идейную структуру данной работы Шелер закладывает исходя из интерпретации человеческой природы, прежде всего как «*ens amans*» (существо любящее), «нежели *ens cogitans* или *ens volens*» (мыслящее существо или воляющее существо). Именно посредством животворящей любви к миру человек постигает себя как средоточие Вселенной, причем, «полнота, ступенчатость, дифференциация, сила любви устанавливают пределы полноты, функциональной спецификации, силы его возможного духа и возможной для него широты контакта с универсумом»¹⁷. Любовь призвана возбуждать сознание и направлять волю, устанавливая сопричастность сущего с бытием другого сущего, расширяя границы человеческих устремлений к Богу. Теистический персонализм Шелера задал жесткие рамки понимания законов любви в ее метафизическом

смысле. Развивая свою теологическую доктрину о примате любви, немецкий философ унифицировал ее «динамичный» принцип становления. «Любовь человека является только особой разновидностью и даже частной функцией этой универсальной, действующей во всем и на всем силы»¹⁸. Апофеозом человеческой любви, ее «альфой и омегой», является «всепознающий и всеволящий Бог», раскрывающий в человеке беспредельные возможности к самотрансценденции. «Бог и только Бог может быть вершиной ступенчатого пирамидального строения царства того, что достойно любви, истоком и целью целого одновременно»¹⁹, — заключает Шелер. Становление человека, его история, его экзистенция и его онтологический вектор предопределены любовью как «ценностным возрастанием вещей». Человек является генератором этого ноэтического «закона любви», который одухотворяет и противопоставляет его всему органическому и витальному. Именно «*ordo amoris*» является сущностной «материей личности», ее формообразующим ядром духовно-нравственной жизни: «*Кто узнал ordo amoris человека, тот узнал его самого. Для человека как морального субъекта ordo amoris — тоже самое, что формула кристалла для кристалла*»²⁰.

Однако, считает Шелер, история развития человеческого Духа не может рассматриваться только как некая онтологическая последовательность линейных процессов воспроизводства нравственных ценностей по «закону любви», т.к. психовитальные и телесные порывы создают зигзагообразные скачки напряжения между жизнью и самим Духом. В то же время Шелер категорически отвергает любые попытки рассматривать «духовную схему человека» как комбинации психических данностей, действующих по закону причинно-следственной связи, или же свести богатый эмоциями чувственный мир к проявлениям бессознательной сферы. Любовь и ненависть отражают самые рафинированные чувственные переживания, связанные с созидательным или разрушительным порывом, исходящим из «самой глубины сердца». Но в рамках *ordo amoris* эти эмоциональные акты, несмотря на свою биполярность, представляют неразрывное целое, где ненависть — реверсивная интенция по отношению к любви, ее «неправильная и хаотичная» форма, протест против «порядка сердца». Но при этом ненависть зависит от акта любви, которая привязывает человека к объекту своего предпочтения. Негативное отношение, неприязнь, раздражение возникают как антиподы объекта почитания (например, «Я ненавижу строптивых людей, потому что мне симпатичен человек с покладистым характером»). Если человек не способен любить, то ему и незнакомо чувство ненависти. Но «поря-

док» сердца устроен так, что человеку предопределено любить, а не ненавидеть. Ненависть Шелер определяет как реактивное образование, возникающее в результате «ложной любви». Истоки же «мнимой» или «ложной» любви берут свое начало в глубоких недрах человеческой зависти и озлобленности по причине неспособности обладать ценностными объектами «истинной» любви, что находит свое отражение в социальном феномене ressentiment. Любовь, свойственная ressentimentу, «...состоит в том, что все, “любимое” таким образом, любимо лишь в качестве противоположности иному, уже ненавидимому»²¹. Здесь Шелер вскользь затрагивает проблему происхождения ressentimentа, которую он стал подробно изучать еще с 1912-го, накануне Первой мировой войны. Империалистическая бойня с ее бессмысленными человеческими жертвами, разорением, голодом и хаосом осмысливалась великими умами той эпохи как наступление кризиса гуманизма. Новый взгляд Шелера на явление ressentimentа, поразившего не только народ, но и культуру, воспитание, образование, этику и политику был представлен в монографии 1915 г. «Ressentiment в структуре моралей», где автор предпринял отчаянную попытку реабилитировать христианство, ниспровергнутое ницшеанским антихристом.

В революционном порыве Шелер штурмует новый, доселе неприступный бастион — «Генеалогию морали» Ницше. Предметом полемики Шелера с гениальным предшественником стало само определение «ressentimentа» — французское слово, которое можно перевести как «раздражимость» души, обессиленной злобой и местью. Ницше, не найдя эквивалента в немецком языке, вводит этот термин для обозначения комплекса нравственных идеалов, морали и аскезы в христианском этосе. Шелер, подчеркивая актуальность вопроса, поднятого Ницше в 1887 г., писал: «Среди сделанных в новейшее время немногочисленных открытий в области происхождения моральных оценок открытие Фридрихом Ницше ressentimentа как их источника — самое глубокое, несмотря на всю ошибочность его специального тезиса о том, что христианская мораль, а в особенности христианская любовь, — утонченный цветок ressentimentа»²². Выступая апологетом христианской этики, Шелер, тем не менее, не трактует это понятие как квинтэссенцию какой-то определенной негативной эмоции, для него ressentiment «представляет собой долговременную психическую установку, которая возникает вследствие систематического запрета на выражение известных душевных движений и аффектов, самих по себе нормальных и относящихся к основному содержанию человеческой природы, — запрета, порождающе-

го склонность к определенным ценностным иллюзиям и соответствующим оценкам. В первую очередь имеются в виду такие душевные движения и аффекты, как жажда и импульс мести, ненависть, злоба, зависть, враждебность, коварство»²³. Опасность ressentимента заключена, по мнению Шелера, в его способности конденсировать вытесненный агрессивный потенциал в форме сдерживаемой подавляемой ярости. Возвращаясь к определению «истинного христианства», коим не является протестантство и тем более кальвинизм, Шелер указывает, что недоверие к христианской морали было подорвано нигилистическим отношением к ней со стороны науки и культуры, а те новые идеалы гуманизма и демократии, которые они продуцируют, уже по своей сути отмечены клеймом ressentимента. Шелер считает, что эстетическая восторженность Ницше греко-римской цивилизацией с ее культом красоты и силы, с ее языческим духом Диониса, не позволила ему понять до конца всю силу и величие христианства. Христианская мораль — это мораль «смиранных и кротких духом», но именно смирение требует от человека титанических усилий по преодолению сопротивления, которое оказывает искушающий соблазнами мир. Выстоять в этой тяжелой духовной борьбе может только сильный — в этом и заключен героический аристократизм христианства. Только христианская любовь, исполненная не только состраданием, но и действенной помощью своему ближнему, избавит человека от большого тщеславия, черной зависти и бездушного эгоизма. Только благородное чувство вины, а не страха и затаившейся обиды, несет в себе идею «очищающего» спасения. Усматривать в христианском альтруизме «господ» извращенную форму самолюбия и самоутверждения — удел рабской морали, рабской психологии обиды, вот скрытая пружина механизма ressentимента — таково идейное ядро полемики Шелера с позицией Ницше.

Именно в своем стремлении к господству над этим миром, в этом патологическом стремлении к могуществу, которым так восхищается Ницше, больше всего уязвлен человек. Христианство не допускает преклонения «князю мира сего», оно обязывает человека «преодолеть» этот темный мир порока и зла светом божественной любви. Так рассуждает Шелер, критикуя тезисы Ницше о «рабской морали» и «силе господ». Агрессия и алчность становятся источником разрушительных вибраций в «порядке любви», что приводит к «перевороту ценностей» в душе человека. Этот процесс разложения нравственности незамедлительно оборачивается девальвацией всех идеалов и ужасающим цинизмом. Вот на такой благодатной почве и произрастают корни самого ressentимента, а не ненависти как таковой. Но доста-

точно ли этого для понимания сущности человека, видим ли мы его целостность и самодостаточность его бытия? Революционный энтузиазм Шелера не угасает в поисках ответов на эти извечные вопросы.

Шелер был не единственным мыслителем того времени, кто пытался решить эти проблемы в рамках философской антропологии. Идеологическими оппонентами и критиками М. Шелера выступали ярчайшие звезды философского небосвода — М. Вебер, В. Зомбарт. На философской арене с Шелером состязались «интеллектуальные тяжеловесы» — Хайдеггер и Бубер, что на многие годы вперед определило целый ряд важнейших философско-антропологических проблем, получивших сегодня статус парадигм, значение и смысл которых до сих пор является предметом многочисленных споров и дискуссий. Если Хайдеггер рассматривал решение антропологических задач в русле фундаментальной онтологии, а Бубер теологического экзистенциализма, то Шелер видит это решение в метафизическом измерении модусов человеческого бытия. Различие в подходах мыслителей не приблизило их к ответу на вопрос, сформулированный в свое время еще Кантом: «Что такое человек?», но задало им координаты поиска, где отправной точкой для Шелера стал метафизический дуализм «духа» (Geist) и «порыва» (Drang).

Человек в представлении Шелера — вершина пирамидального развития органического мира. В основании этой пирамиды лежит «чувственный порыв» растительной материи, затем следуют животные инстинкты, далее к ним прибавляется «ассоциативная память» высших животных и венчает это построение «практический интеллект». Данные элементы в своей строгой последовательности структурируют человеческую психику. Достаточно ли это для того, чтобы выявить сущность человека, наделив его особым статусом в природном царстве? Конечно, нет, ибо «то, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то *только* к высшей основе самих вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и “жизнь”²⁴. Но человек также наделен удивительной отличительной способностью, а именно — решительно и сознательно ограничивать себя в естественном порыве, сопротивляться жизненным импульсам. Столь парадоксальное свойство человеческой природы объясняется присутствием абсолютного принципа — *духа*, «деятельным центром» которого является *личность*. «Но что же такое этот “дух”, этот новый и столь решающий принцип?»²⁵ — риторически вопрошает немецкий философ. Дух мыслится им как автономная субстанция, познающая

окружающий мир и проникающая в тайны бытия как «...экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к “жизни”, то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта»²⁶. Будучи «протестантом жизни», как изрекал без иронии Шелер, человек несет в себе духовное начало, пронизывающее всю сферу жизненного пространства идеями и ценностями, благодаря чему человек может осмыслить как-то свое брэнное существование. Но и жизнь предоставляет духу возможность самовыражения, она наполняет его акты витальной энергией преобразования и самостановления.

Выстраивая из антитезы «духа и порыва» концептуальную доминанту «новой философии», Шелер реанимировал идею Спинозы о взаимном проникновении абсолютного и человеческого, где первосущее созерцает себя в акте трансценденции человека за пределы эмпирического мира. Представление о непрерывном взаимодействии амбивалентных полюсов «духа» и «порыва» отвечает общей антропологической идее о том, что человек — это противостояние психовитальной и ноэтической системы. «Для нас основное отношение человека к мировой основе состоит в том, что эта основа непосредственно постигает и осуществляет себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь *частичный центр духа и порыва* “через себя сущего”²⁷. В такой перспективе человек субстантивируется как основание сущего или «бытие в себе» (*ens per se*), включающее в себя два противодействующих атрибута: 1) мощную космическую энергию хаотичного «порыва»; 2) «светоносного» бесплотного эфира ценностных идеалов и эмоций, расширяющегося до бесконечных пределов вселенского духа. Наделяя данную субстанцию божественными атрибутами, Шелер обожествляет и самого человека, становящегося не только партнером Бога в процессе мироздания, но и местом первоосновы всех вещей, местом Бога: «...в нем Логос, “согласно” которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать. Таким образом, согласно нашему воззрению, *становление Бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга*»²⁸.

Процесс становления возможен при условии, что «дух», достигая высот своего развития, способен «дереализовать» окружающую действительность и освободиться от оков пространства и времени «так-бытия». Только так «дух» в акте «идеирующей абстракции» постигает первооснову бытия и всего сущего. Гармоничное слияние двух разбушевавшихся стихий невозможно: триумф «духа» неотвратим, ибо он аскетическое отрицание «жизни», а жизненные порывы генери-

руют энергетические импульсы, которые «духу» необходимо постоянно сублимировать. От интенсивности и амплитуды «порыва» зависит и сила «натиска духа». Трансформация витального «напряжения порыва» в созидательную энергию «духа» — апогей противостояния двух абсолютных начал. «Дух и порыв — эти два атрибута бытия (если отвлечься от их только *становящегося* взаимопроникновения — как цели) — в себе тоже не окончательны: они *возрастают* в себе самих в этих своих манифестациях в *истории* человеческого духа и в эволюции жизни мира»²⁹ — так формулирует свою революционную идею Шелер.

В этом же контексте Шелер интерпретирует и общественно-политический антагонизм «порыва и духа», сравнивая динамику их противостояния с социально-экономическими противоречиями, национальными распрями, идеологическими конфликтами, ставшими болезненными язвами современной цивилизации. Весьма болезненно Шелер воспринимал распространение марксизма с его «псевдонаучными» идеологемами «прибавочной стоимости» и секуляризированными ценностями плебейского «рессентимента», и фашизма с его деструктивными идеями, апеллирующими к темным грубым силам витальных инстинктов, расовой ненависти. Все это подрывало шелеровскую идиллию «царства всечеловека», которого не способен достигнуть ни социализм, ни капитализм. Идолы «золотого тельца» и «коллективной собственности» аннигилируют в человеке веру не только Бога, но и веру в самого себя как творца собственной истории. Насущной проблемой человечества, по мнению Шелера, в ближайшем будущем будет поиск эффективного управления процессом «выравнивания групповых свойств и различий», адекватного прогрессивному «возрастанию ценностей человека», что и ознаменует собой наступление революционной «эпохи выравнивания».

Интерес к творческому наследию Шелера, несмотря на некоторую утопичность и метафизический пафос его идей, в свете последних антропологических потрясений и реформации общественно-политических институтов в условиях интенсивной глобализации вполне закономерен. Шелеровская идея создания универсальной доктрины, разрушающей исторически сложившийся тип «научного» восприятия человека в западноевропейском естествознании и философии, не получила широкого распространения среди интеллектуальной элиты того времени, но стала путеводной звездой для поколения молодых антропологов Германии. Однако дальнейшее развитие философской антропологии не было столь прямолинейным и однозначным. Если Плесснер и Гелен стали направлять свои исследования

в русло биологии и натурализма, то Ротхакер и Ландман продолжили изыскания в области культурной антропологии. Многие исследователи, чьи взгляды подкреплены жесткой позитивистской установкой, по сей день упрекают Шелера за неадекватность выбранного философского языка масштабу поднятых проблем в незавершенном проекте новой философии. Однако необходимо учесть, что даже при расплывчатой метафизичности языка и отсутствии четкой методологии Шелеру удалось интегрировать колоссальный объем разрозненных сведений и фактических данных зоопсихологии, анатомии, этологии, феноменологии и психологии в единый междисциплинарный комплекс, ближайшей исследовательской перспективой которого станет «поворот» в сторону «проблемы человека».

Его исследования «эпохи тотального уравнивания» послужили концептуальным базисом теорий конвергенции и социального партнерства. Но, тем не менее, в фокусе исследовательской оптики сегодня по-прежнему Человек и его внутренняя драма поиска своего места во Вселенной. «Человек — это существо, сам способ бытия которого — это все еще не принятое решение о том, чем оно хочет *быть* и *стать*»³⁰. Однако изменились ценностные ориентиры, определяющие этические и моральные горизонты этого поиска. Конформизм современной эпохи атрофировал в человеке некогда энергично пульсирующее *стремление* к достижению гармонии с окружающим миром и *способность* видеть свое экзистенциальное предназначение в самовыражении своей божественной сущности в каждом акте всепроникающей, истинной любви к миру. «Культурное протезирование» массовой психологии потребительской эстетикой привело цивилизацию к антропологическому коллапсу. Но апокалипсические прозрения не посещали воспаленный бессонными ночами разум философа, слишком крепка была его вера в примат любви над остальными ценностями, установившийся в Человеке и в Природе «новый революционный порядок» — «Ordo Amoris» — Закон Любви.

Примечания

¹ Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избр. произведения. М., 1994. С. 11.

² Шелер М. Положение человека в космосе // Там же. С. 134.

³ Там же. С. 135.

⁴ Шелер М. Философское мировоззрение. С. 12.

⁵ Там же. С. 34.

⁶ Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избр. произведения. С. 86.

⁷ Там же. С. 89.

- 8 *Шелер М.* Человек и история // *Шелер М.* Избр. произведения. С. 90.
- 9 Там же. С. 89.
- 10 *Шелер М.* Философское мировоззрение. С. 13.
- 11 *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // *Шелер М.* Избр. произведения. С. 317.
- 12 Там же. С. 287.
- 13 Там же. С. 284.
- 14 *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern, 1980. S. 83 (перевод А.Н.Малинкина).
- 15 *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей. С. 323.
- 16 *Шелер М.* Ordo amoris // *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 352.
- 17 Там же. С. 352–353.
- 18 Там же. С. 351.
- 19 Там же. С. 356.
- 20 Там же. С. 341.
- 21 Там же. С. 368.
- 22 *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. М., 1999. С. 11.
- 23 Там же. С. 14.
- 24 *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии / Сост. П.С.Гуревич; общ. ред. Ю.Н.Попова. М., 1988. С. 53.
- 25 Там же.
- 26 Там же.
- 27 Там же. С. 93.
- 28 Там же. С. 94.
- 29 Там же.
- 30 *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 105.