

## **II. ИДЕИ И ОБРАЗЫ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА**

*Д. Ю. Дорофеев*

### **ХРИСТИАНСКО-МИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ МАКСА ШЕЛЕРА И РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЕТАФИЗИКИ**

Если обратиться к текстам русских философов, написанных с 20-х годов нашего века и далее, то можно обратить внимание, что при общей традиционной критической установке к западным мыслителям, четко обозначившей себя уже в трудах Юркевича и В. Соловьева, выделяется особым благосклонным вниманием и даже какой-то теплотой, могущей возникнуть только при наличии сквозной близости, фигура Макса Шелера. Те оценки, которые получает философия Шелера в трудах Бердяева, Вышеславцева, Н. Лосского позволяют предположить, что в ней русская религиозная философия наконец-то нашла родственную себе западную философскую душу, опору в борьбе с принципами новоевропейского мышления, впадавшего в неприемлемые для русского сознания крайности эмпиризма, рационализма и трансцендентализма. Чем же объясняется такое отношение всегда недоверчиво-подозрительной к Западу русской религиозной философии к Максиму Шелеру, твердо занявшего к 20-м годам одно из мест на Олимпе западноевропейской мысли и являющегося ее общепризнанным лидером?

При попытке ответа на этот вопрос необходимо учитывать, что для русской религиозной философии западноевропейская философия Нового Времени во многом, если не во всем самом существенном, представляла именно как немецкая философия. Именно с ней у русских философов были самые принципиальные разногласия и самые ожесточенные споры — достаточно вспомнить «Кризис западной философии» В. Соловьева, его первую базовую работу, чтобы понять насколько неприятие западного способа мышления в лице немецких философов и формирования своей собственной системы взглядов взаимоподразумевали друг друга в процессе формирования того феномена, который мы сейчас называем русской религиозной фило-

софией. Это и не удивительно — ведь немецкая философия являлась (и до сих пор является) наиболее «метафизичной», касающейся самых предельных для человеческого бытия вопросов, а потому дискуссии с Кантом, Фихте, Гегелем, Шопенгауэром (а позже и с Гуссерлем) могли намного больше образовать, большему научить, больше раззадорить русскую мысль, чем, например, с Фр. Бэконом. И это не могло не сближать, как сближает друг с другом бой двух равных соперников. Русские философы чувствовали, что с немецкими «коллегами» их единит именно эта онтологическая предельность в понимании мира, отношения к нему, положения человека в нем, предельность в постановке вопроса, пусть даже ответ на него они давали различный. И недаром Бердяев в одной из своих работ эмигрантского периода признавал русскую и немецкую философию двумя самыми спекулятивно-метафизическими способами мыслить, с которыми по своей фундаментальной значимости и онтологичности не могут сравниться ни французы, ни англичане.

Соответственно с этими замечаниями намечается ближайшая перспектива развития нашей темы. Это, прежде всего, определение общих истоков немецкой философии, сформировавших оригинальность и самостоятельность ее мышления; далее, рассмотрение тех положений, которые позволили Шелеру занять внутри этого пространства немецкой философии совершенно особое, во многом выдающееся место; и, наконец, выявление тех оснований, которые единят русскую религиозную философию и философию Шелера, в частности — его философскую антропологию.

Собственно, вся европейская философия имеет единый, неизменно почитаемый, вызывающий благоволение (переходящее, правда, не в смирение, а в неистребляемое стремление к освобождению) источник — древнегреческую философию. Это и понятно — ведь греки это *alma mater* философии, на которой впервые были раскрыты и осуществлены условия самой возможности философии, по крайней мере так, как она будет пониматься в европейской культуре. Вопрос о том, есть ли философия вне границ древнегреческой и европейской культуры, отрицательно разрешившийся Гегелем, во многом является путанным. Если понимать философию так, как она и определилась впервые греками, то несомненно, что она — плод греческой культуры. Если же видеть в ней нечто большее, чем просто историко-культурное понятие, например, осмысленную постановку и определенное решение таких предельных, изначально волнующих человеческое сознание проблем, как проблемы бытия, познания, красоты, то очевидно, что понятие «философии» применимо и к другим культурам. Полностью вставая на первую позицию, нельзя не признать исключительность философии именно для европейской культуры; отдавая предпочтение второй позиции, нужно будет согласиться с тем, что философия может быть полифоничной в способах своего осуществления, оставаясь при этом философией; но вряд ли

можно ограничивать вторую позицию только рамками первой или признавать за первой некую всеобщую универсальность. Оба этих выбора не противостоят друг другу: реальность, приведшая греков к тому, чтобы впервые обозначить себя понятием *philosophy*, навечно определила самим фактом этого обозначения и тем, что за ним понималось приоритет за греками; однако сама эта реальность как таковая не является чье-либо культурной принадлежностью, она может выявляться и разрешаться в других культурах иначе и быть иначе обозначаемой, и именно в силу этого факта ее значение столь всеобъемлюще и укоренено в самую плоть человеческого бытия.

С другой стороны, можно выделить еще один общий, фундаментальный по своей значимости источник философского мышления западноевропейской культуры — христианство. Тем не менее, сама европейская философия не является однородной, и специфичность ее основных направлений во многом начала определяться со времени перехода философии с единого языка культурного сознания Европы, латинского, на национальные языки (конечно, в связи с этим нельзя не отметить того факта, что сама оригинальность культурной национальной мысли не в последнюю очередь определяется и этногеографическими составляющими, о чем писал в свое время еще Гиппократ — так, например, истоки феномена волюнтаризма немецкой мысли усматриваются в самом духе германских племен). Поэтому особое значение для формирования национального сознания (в том числе и философского) приобретают те фигуры, которые одними из первых начали мыслить на своем родном языке. Поскольку наше внимание сосредоточено на немецком мышлении, то мы остановимся на мыслителе, чью роль для него в этом отношении трудно преувеличить — на Майстере Экхарте.

Конец 13 — начало 14 века являлось временем, когда схоластическая средневековая философия оказалось сметенной новым мировоззрением, которое ярко воплотилось в школе немецких мистиков, начало которой как раз и было положено Экхартом. Это мировоззрение, являвшееся прямым предшественником эпохи Возрождения в отношении понимания мира, человека и их соотношения, само начало складываться еще раньше, с 12 века — эпохи, названной после исследователями-медиевистами Средневековым Ренессансом (хотя признавалось наличие и так называемого Каролингского Ренессанса 9 века). Именно в это время происходит обращение человека к чувственному окружающему миру; признание ценностей, не противоречащих христианским заветам, за радостями земной жизни; понимание самой жизни, во всех ее проявлениях, как воплощения собой неограниченного божественного дара; активизация самостоятельной человеческой творческой активности. Все эти тенденции нашли свое яркое выражение в жизненной деятельности Франциска Ассизского. Непререкаемый авторитет формально схоластических богословских рассуждений оказался подорванным конкретной жизнью, непосредственным опытом, убеждающей открытостью

Ассизского, который стал видеть Бога не столько За миром, сколько в самом мире, в мире, который представал уже не как помеха на пути к Богу, а в качестве самого божественного явления и откровения, проявлявшегося во всем многообразии жизни, в самом ее процессе. Подход рациональной схоластики исчерпывал уже себя, характерным знаком чего может являться, например, учение о двойной истине — в основе этого кризиса лежало сформировавшееся в самом начале средневековой философии раздвоение между знанием и верой, логикой и опытом, разумом и Авторитетом. Люди уже не доверяли такой позиции, устав от его бесплодных споров, дразг, абстрактных доказательств и построений, которые уже перестали понимать и сами богословы, и поэтому с радостью откликнулись на новый взгляд, в основе которого лежало живое чувство, конкретная вовлеченность и задействованность, непосредственный, личный пережитый опыт — короче, та простота, которая и позволила Новому Завету завоевать мир. В самом деле, если разум, признанный схоластикой самодержавным, все определяющим собой властителем последовательно привел к учению о двойной истине, т.е., по сути, к опровержению самого себя, то необходимо было искать иные источники познания, и их как раз и предложила мистика.

Конечно, мистики были и в самый расцвет схоластики — достаточно назвать Бонавентуру, но тогда они были скорее исключением, на которое всегда косо и с подозрением смотрели официальные церковные чины, и только с 12 века мистические умонастроения стали обретать широкую популярность и распространенность. И это неудивительно — ведь если все основные предшествующие монашеские ордена отличались жесткой аскетической практикой и оседлостью, характеризуясь приоритетом социальной общности, то францисканцы во главу угла поставили конкретную уникальную личность и идеал жизни, в основе которого было максимальное подражание Христу и непрерывное скитание по земле в трудах любви. Францисканский монашеский орден был, пожалуй, первым мистическим орденом — до него обычно мистики были озабочены преимущественно личным спасением (это вполне объяснимо — ведь мистическому опыту нельзя научить, его нельзя передать, он не поддается формализации в силу своей глубокой личностной основы), а францисканцы соединили мистику с определенной, построенной на основах христовой любви, организованной общностью. Такое новое понимание христианства отличалось особой мистической настроенностью и притягивающей к себе открытостью непосредственного опыта. Но, несомненно, представ в жизненной конкретности своего практического воплощения и осуществления у францисканцев, мистика получила свое теоретическое развитие у Экхарта.

Итак, что же нам наиболее важно в мистике Экхарта из того, что явилось определяющим для немецкой философии? Начнем с того, что в *Opus Tripartitum* Экхарт продуктивно развивает мысль, что в Боге сущность и

существования едины, а в творениях — различны. Как и всякий мистик, он склонен поддерживать «апофатическую теологию», утверждая, что Бог, являясь полнотой бытия и его источником, Сам есть выше и больше, чем всякое бытие, могущее представать только как бытие определенного сущего. Сам в себе он ничто, пустота, абсолютное недеяние — но начиная себя раскрывать и различать, т.е. осознать, он творит мир, являя себя в нем. Такое понимание Бога через диалектику трансцендентного и имманентного вполне естественно для христианства — например, в восточном христианстве оно является основополагающим, закрепляясь в учении о сущности и энергиях Бога. Сущность Бога является трансцендентной, но таинственным образом, не переставая быть трансцендентной, оно раскрывает и являет себя в своих энергиях, которые образуют сферу имманентного, пронизывая и поддерживая собой всю область творения. Однако, если восточные мистики полагали, что трансцендентная сущность Бога является недоступной для любого мистического опыта, т.е. лежащее в его основе *unio mystica* с ней недоступно, то западные мистики такую возможность признавали, уточняя лишь, что она доступна переживанию, но не выражению. Это означало, что в мистическом опыте достижимо единение не с явлением Бога, не с его энергиями, а с самой его сущностью, но, естественно, через его явление, что приводило к тому, что сам человек понимался неотделимым от Бога, т.е. разница между человеком и Богом стиралась (используя хайдеггеровские подходы для характеристики данной мистической позиции, можно сказать, что прорыв к бытию как таковому, или *Gottheit*, возможно осуществить лишь через явления бытия сущего, или *Got*; впрочем, сам же этот прорыв есть лишь способ осознания *Gottheit*'ом себя, или раскрытия бытия как такового через *Dasein*). Поэтому Лосев не случайно утверждал, что идея сверхчеловека берет свое начало от мистиков 13 — 14 веков<sup>1</sup>.

Важным здесь является и то, как понимался Бог у Экхарта. Поскольку Экхарт не является сторонником восточного-христианского учения о различии сущности и энергий Бога, он не может последовательно проводить положения «отрицательного богословия», т.е., как учит Дионисий Ареопагит, определять Бога только через отрицания, что только и возможно, исходя из трансцендентной сущности Бога. Экхарт же говорит о Боге, что он есть разум или разумение (*intelligere*), которое является трансцендентным творению, источником, условием, причиной мира и бытия, которые, по сути, предстают как результат его развертывания, точнее — как формы его самоосознания в *Got'e*; таким образом, разум «в себе» у Экхарта это и есть *Gottheit*, разум же в своем осуществлении и проявлении, которое воплощается в деятельности самосознания, есть *Got* (любопытно, что в дальнейшем и Кант, заявляя об абсолютной трансцендентности и непознаваемости «вещи-в-себе», приписывал ей, однако, категорию существования — так и Экхарт, говоря о трансцендентности *Gottheit'a*, уже определяет его как разум).

Уже здесь очевидно присутствует зарождение той линии, которая осуществилась в немецкой философии как субъективная активность трансцендентального эго. Ведь трансцендентный Бог, который до начала своей активной творческой деятельности практически ничем не отличался у Экхарта от античного Единого, сотворил мир как развертывание и проявление своего самосознания одновременно с порождением Сына, который, в качестве Логоса, открывал возможность быть всему множественному. И вот тут Экхарт осуществляет свое знаменитое различие между *Gottheit*'ом (Божеством), т.е. Богом, каким он пребывал на начала своей развертывающейся творческой деятельности, и *Got*'ом, т.е. собственно Богом, как он предстает благодаря появлению множественного, являя себя в нем и раскрывая через свое движение и становление Отца-Божества (*Gottheit*) осуществить себя из своей изначальной недифференцированной пустоты к единой полноте и гармонии множественного (такой «плюралистичный монизм», используя понятие Джемса, в русской культуре нашел свой аналог в понятии соборности, всеединства, единства в Софии). Поэтому, с одной стороны, такую позицию Экхарта можно назвать пантеизмом, т.к. мир являет собой *Got*'a, а с другой стороны, это и не пантеизм, т.к. сам *Got* есть лишь явление *Gottheit*'a (в дальнейшем Шелер справедливо заметит, что пантеизм определяется не столько тем, что Бог имманентен миру, а тем, что Бог и мир субстанциально идентичны<sup>2</sup>). Коротко говоря, различие между *Gottheit*'ом и *Got*'ом Экхарта и те смысловые функции, которые это различие несет, более четко понимается, если соотносить их с различием божественной сущности и божественных энергий восточной православной церкви, при всем различии между ними.

Таким образом, *Gottheit* сам существует вне времени, которое, появившись одновременно с рождением *Got*'a и мира (ведь акт творения уже предполагает задействование временности и возможен только на ее основе), тем не менее своей основой имеет эту божественную вечность, которая являет и раскрывает себя в ней. *Gottheit* сам по себе — это абсолютная пустота и недеяние, абсолютная тишина и мрак, абсолютный покой и неразличение, и по отношению к нему вполне подходят апофатические методы; но когда такое Божество начинает различаться в себе (вспомним параллельно, что именно различение толкает у Гегеля понятие к собственному развитию), то оно начинает являть себя как неэксплицированный до этого разум в акте осознания — осознавая себя как Отца в Сыне, или *Got*'e, появление которого означает и возникновение возможности множественного, т.е. самого мира. Получается, что все, что есть, что причастно бытию, является формой и способом самоосознания *Gottheit*'ом самого себя. Это означает, что *Gottheit* как не-бытие является фундаментом и скрытым основанием бытия, допуская возможность встречи и столкновения с собой через имеющее место его самоосознание. В дальнейшем именно в этом контексте

Хайдеггер будет говорить о феномене «ужаса», который как раз обретается вследствие подобной встречи с трансценденцией.

Но самым важным, может быть, является то, что сама эта трансценденция, оставаясь трансценденцией, не просто являет себя в мире, но и осуществляет себя в активном развертывании в человеке и через человека — ведь только он причастен деятельности разума. В этом случае Экхарт говорит о «искорке» души человека (*scintilla, vunkelin*), которая знаменует собой изначальную причастность человека *Gottheit*'у. Впрочем, такая причастность характеризует и все сущее, все бытие — здесь проявляется такая же связь, какую мы обнаруживаем у Платона между «идеями» и чувственными единичными предметами. Но, как и у Платона, причастность человека этой трансценденции совершенно уникальна и не может быть сравнима с причастностью ей всего остального сущего. Собственно экхартова «искорка» это нетварная трансцендентная основа, оплот человеческой души, т.е. то, что предстает как *Gottheit*, который, как мы помним, понимался как разум и разумение. Человек преодолевает свою конечность, свое несовершенство как раз через такое углубление в эту нетварную «искорку», которое бы приводило к его самоотожествлению с Богом. «Искорка» — это трансцендентная основа человеческого бытия, благодаря деятельности которого происходит неантнизация всего бытия (как писал Сартр, «человек есть такое бытие, через которое в мир входит Ничто» — J.P. Sartre, *Being and Nothingness*, London, 1957, 27). Поэтому Экхарт и утверждает, что бог рождается в человеческой душе, что поэтому человек и есть сын божий, его вторая ипостась. В принципе, такие утверждения, при всей их вызывающей шокированности, не должны отпугивать — ведь понимание Христа как богочеловека, в единстве двух природ, определившееся на Халкидонском Всемирном Соборе, поставило перед человеком цель стремиться к подражанию Христу, т.е. к обожению. И вот такое обожение Экхарт как раз и находил в мистическом углублении в свою «искорку», что оказывалось возможным через активизацию деятельности разума.

Но при этом нужно помнить о различии между *Gootheit* и *Got* — первое раскрывает и осуществляет себя во втором через свое самосознание, которое не стоит на месте, а пребывает в своем развертывающемся развитии, стремясь к абсолютному единству или, как будет говорить Гегель, к Абсолютному Понятию. И здесь мы подходим к пониманию того, что Экхарт, говоря о становящемся Боге, по сути говорит о историчности существования человека, т.е., связывая процесс творения с различием, самосознанием, временностью и возможностью появления и сосуществования множественной инаковости, он открывает динамичность развития не только в области чувственного мира, но и в области культуры и истории, и даже прежде всего в ней (в дальнейшем Спиноза будет понимать Бога как бесконечную субстанцию, состоящую из бесконечных атрибутов, в частности — мысли и

протяжения, каждый из которых выражает вечную сущность; Шеллинг также использует этот подход, сводя все к тождеству в Абсолютном, но отметит динамический, развивающийся момент как в области природы, так и в области духа). А кто является субъектом культуры и истории? Человек, но человек, воплощающий собой становление Got'a, в котором, в свою очередь, осуществляется движение недифференцированной полноты Единого, что характеризовало Gottheit до начала процесса его развертывания в свое множественное раздельное инобытие, к обретению своей полноты, но с учетом сохранения множественного бытия. Это означает, что процесс развертывания Got реализуется в историческом и культурном существовании человека, т.е. что Got и человек — две стороны одной медали. Об этом хорошо пишет Ф. Шлегель. «Предчувствие этой бесконечной полноты дает первый толчок деятельности мирового я. В сознании бесконечного единства, в чувстве внутренней простоты и пустоты бесконечное мировое я стремится к бесконечной полноте. В этой первой форме деятельность мирового я представляет собой *спокойное мирное* томление, постепенное тихое движение и развитие» (Ф.Шлегель, т.2., 184). Бесконечная простота, пустота, единство это и есть Gottheit до начала развертывания себя в деятельности; бесконечная полнота характеризует конец движения Gootheit'a по собственному развертыванию, которое осуществляется через Got. Но за счет чего осуществляется это развертывание, какого рода деятельность имеется здесь ввиду? Ответ на этот вопрос очевиден: если Gottheit понимается Экхартом как разум или разумение, то ясно, что деятельность, через которую осуществляется божественное саморазвертывание, является деятельностью разума, который, таким образом, как проявление и воплощение Gottheit'a, является той нетварной «искоркой» человеческой души, о которой мы уже говорили. В этом смысле Экхарт действительно очень близок немецкому трансцендентализму, тогда как тот же Ф. Шлегель, как представитель йенского романтизма, предшественник философии жизни и поклонник «эротической» философии Платона, понимает Бога как любовь, которая «соединяет воспоминание о бесконечном единстве с предчувствием бесконечной полноты» (там же, 175), т.е. понимает эту деятельность не как деятельность трансцендентального сознания, а как деятельность непосредственно пережитой любви.

Таким образом, подытоживая сказанное, можно отметить, что Gottheit является тем «ничто», той «бездной» и «праосновой», которая обнаруживает себя в тварном бытии, являя и свидетельствуя собой в нем нетварное трансцендентное; оно проглядывает за всем сущим, являясь условием возможности его бытия (как писал Гете в своем знаменитом стихотворении «Одно и все», «И все к небытию стремится// чтоб бытию причастным быть»), но только человек способен продвигать его от абсолютной простоты к абсолютной полноте посредством активной деятельности разума, вы-

являя его в этой деятельности, через которую *Gottheit* осуществляет приближение к самому себе. Сама же деятельность этого разума по сути представляет собой углубление, активизацию, актуализацию и развертывание «искорки», которая, по словам самого Экхарта, «сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков он есть в Себе» (Экхарт, 38); как видим, здесь довольно много общего с платоновским воспоминанием.

В самой же немецкой культуре такая модель неоднократно задействовалась; так, например, ее мы встречаем, когда сталкиваемся с *Ungrund* Беме, *Urphanmen* Гете, мировой дух Гегеля, Абсолютное Шеллинга, мировая воля Шопенгауэра и т.д. Просто впоследствии сама эта трансцендентная праоснова бытия стала пониматься не только как разум и разумение, что полнее всего воплотилось в немецкой трансцендентальной философии (того же Фихте), но и как воля, характеризующая собой знаменитое появление феномена немецкого волонтаризма, даже в 20 веке определенным образом реализовавшего себя у Шелера, Н. Гартмана, Хайдеггера. Об этом мы еще поговорим, но уже сейчас отметим, что подобное значение воли эксплицитно содержится уже у Экхарта — ведь акт творения *Gottheit*'а также возможен только на основе божественного воления, которое в немецкой культуре постоянно несет онтологический отблеск трансцендентного, соотносясь с разумной деятельностью мышления. Поэтому и в этом отношении можно признать справедливость слов С. Булгакова, писавшего, что «в Экхарте, как в зерне, заложено все духовное развитие новой Германии, с ее реформацией, мистикой, философией и искусством» (С. Булгаков, Свет Невечерний, М., 1994 143).

Действительно, Экхарт позволяет органично перейти к другому источнику немецкой философии — к протестантизму. Нам здесь нет необходимости подробно рассматривать протестантское мировоззрение в его связи с культурой немецкого философского мышления — это слишком объемная, несомненно нуждающаяся в отдельном исследовании тема; но несколько основных направлений все же нельзя не затронуть — ведь, в соответствии с определенной в начале установкой, нам это важно еще и потому, что именно Лютер считается основателем литературного немецкого языка, основу которого он создал своим переводом Библии.

Итак, Экхарт представил все бытие как результат деятельности творческого развертывания и самосознания *Gottheit*'а, понимаемого как разум; такой подход позволяет преодолевать дуализм, который не раз будет посещать новоевропейское сознание, за счет монизма, также популярного в новоевропейской философии. В самом деле, если начало творения возможно только потому, что *Gootheit* стремится перейти из состояния недифференцированной пустоты к состоянию единой полноты, то все существующее существует только лишь потому, что в нем осуществляется это движение, это самоосуществление *Gottheit*. В принципе, такая модель уже присутст-

вует у Аристотеля: любое сущее несет в себе свои возможности, которые реализуются в самом процессе его существования как *energeia* и *entelecheia*; но сам этот процесс имеет своим источником и одновременно своей предельной целью Ум-Перводвигатель. Экхарт, правда, более четко различает процесс движения в природе и собственно процесс движения в истории, который связан с становлением *Got'a* (историчность можно здесь определить как стремление *Gottheit'a* перейти от состояния пустоты к состоянию полноты посредством становления *Got'a*); у Аристотеля же трудно представить размышления о становлении и развитии Ума просто потому, что Античность не обладала чувством историчности, для нее история, по словам Лосева, была видом астрономии, т.е. сводилась к периодическому движению круговращения.

Но в одном и другом случае общим является установка на монизм — действительно существует только Ум, все остальное возможно только при его условии и есть лишь его развертывание или, говоря по-гегелевски, инобытие, им самим полагаемое. Из такого подхода не трудно вывести и корень протестантизма — решение проблемы о свободе воли (напомню, кстати, что сам Лютер почитал в качестве своего учителя, которому, по его собственным признаниям, он был очень многим обязан, анонимного автора «Немецкой теологии», несущей в себе дух идущий от Экхарта немецкой спекулятивной мистики). Протестантизм, как известно, не признает свободы воли человека — что, надо признать, вполне последовательно. Ведь если признается Единое Начало, всеопределяющее собой (ибо все, что Оно определяет, является Его же следствием и формой его самооткровения), то вообще можно говорить только об одной свободе и об одной воле — этого самого Начала. Все, что осуществляется в мире есть лишь осуществление этой воли, которая выражает таким образом необходимый и непоколебимый порядок своего развертывания. Другое дело, всегда нужно иметь в виду, что если средневековая мистика находила это божественное явление и самооткровение в феноменах чувственно воспринимаемого и созерцаемого мира, то протестантизм находил его в явлениях воли, т.е. в действиях и поступках — мистика созерцания сменилась мистикой воления.

В связи с этим любопытно обратить внимание, что уже Анаксагор, у которого именно *Nous*, Разум, был той силой, который вызвал процесс организации порядка космообразования из неразличимых, смешанных друг с другом в стихии хаоса гомеомерий, назвал эту силу именно так потому, что глагол *poiein* и само сущевительное *nous* несет в себе смысловые оттенки интуитивного постижения и предвидения. Это означает, что вызывая процесс космообразования, Разум как бы уже предвидит все следствия, которые с необходимостью произойдут из этого первого шага, т.е. все дальнейшее развитие как бы уже запрограммировано в этом «первичном толчке» (см. подробнее об этом: И.Д. Рожанский, Анаксагор, 95-97 и дальше).

Эта историческая аналогия (которая, впрочем, для нас есть больше, чем простая аналогия) позволяет понять и логику протестантизма в этом вопросе. Уже с самого начала творения Бог знает как закончится процесс его становления; ну и, конечно, Он знает не только общий итог, но и действия каждого человека, который должен в этом процессе выполнить свою, изначально отведенную ему роль, пройти через все те испытания и обстоятельства, которые положены ему «логикой», порядком, данностью этого процесса. Человек оказывается вовлеченным в это движение, и он не может ему противостоять или противодействовать не потому, что оно сильнее его, а потому, что только таким образом, определяемый этим процессом, он вообще может быть и осуществлять себя; каждый должен смириться с тем, что он есть, к чему он пред-осужден, ибо все это в определенном смысле цена за его бытие, выполняющее определенную, положенную Богом, функцию и цель.

Здесь мы имеем дело с, так сказать, онтологическим детерминизмом. Человек может делать все, что ему угодно, все, что он хочет, никто ему вроде бы не может ограничить свободу его выражения — но вся соль в том, что, будучи именно этим конкретным человеком, он и поступает только так, как изначально определено поступать и быть ему в качестве этого конкретного человека; короче, человек может действовать так, как он хочет, но само это хотение его всегда уже определено. Поэтому протестантизм и настаивает на том, что в принципе никакие действия человека не могут служить основанием или критерием для его окончательной оценки как «спасшегося» или «осужденного» — об этом может знать только Тот, кто знает логику всего процесса и ту функцию, которую в нем призван выполнить каждый отдельный человек. Подобное положение можно сравнить с законами природы: с созданием мира в нем устанавливаются определенные законы, которые являются нерушимыми на всем его протяжении — но если законы природы являются общими для целого класса явлений, то для каждого индивидуального человека есть свой закон, которому он не может не следовать, потому, что само его бытие возможно при наличии порядка этого закона.

В принципе, такой закон традиционно определяют как «судьба человека». Естественно, что при таком онтологическом значении судьбы трудно говорить о свободной личности. Но при этом, однако, нужно понимать, что в протестантизме судьба, жизнь и само бытие человека понимались взаимосоотнесенными и были неразрывны друг от друга. Поэтому, о чем я уже начал говорить выше, здесь не следует понимать судьбу как жесткий детерминизм, направленный на существо, стремящееся его избежать, т.е. отдельное и независимое от него. В протестантизме человек принимает в полной мере свою судьбу потому, что, во-первых, она фундирована и положена самим Богом, идущей от него мировой закономерностью; во-

вторых, потому, что именно эта судьба является самым условием возможности бытия данного человека, самым остовом действительности; наконец, в-третьих, потому, что так понятая судьба для самого человека не расходится с свободой его воли — они начинают противостоять на более высоком онтологическом уровне, на уровне понимания человека как личности, которое недоступно протестантизму. Кстати говоря, именно вследствие отсутствия понимания человека как личности, указанные три положения, характеризующие отношения судьбы, свободы, человека и бытия, почти с точностью встречаются в Античном греческом мировоззрении (об этом писал Лосев: ИАЭ, Ранняя классика, М., 1963, 536-539).

Итак, все сказанное свидетельствует о том, что в протестантизме воля как единое онтологическое начало начинает приобретать все большее значение. Если классическую средневековую мистику (в том числе и экхартову) можно назвать мистикой созерцания, то протестантизм предлагает нам мистику воли. В самом деле, если высшее начало понималось, например тем же Экхартом, как Разум, то сам мистический опыт виделся как такое углубление в собственную «искорку», след присутствия божественного нетварного Разума в человеке, которое актуализировало ее настолько, что приводило к мистической интуиции (лат. *intuitio* означает непосредственное созерцание) Бога, т.е. *unio mystica*, осуществлявшееся в экстазе. Собственно, именно характером непосредственно-созерцательного познания Бога мистика всегда отличалась от формальной схоластики: если первая исходила из интуиции и внутренней очевидности, то вторая — из категорий рассудка, логических построений, правил построений силлогизмов и т.д.

Но с приходом протестантизма мистика видоизменилась. Прежде всего, коль скоро, о чем мы говорили выше, существует лишь Бог, человек предназначен выполнять его волю, т.е. уже нельзя в полном смысле говорить о единстве человека и Бога в мистическом опыте созерцания, а лишь о исполнении человеком божественной воли. Это означает, что трансцендентной «искоркой» в человеке начинает пониматься не разум, а воля. Уже это говорит о том, что мистический опыт раскрывается не как «мистическое единение» человека и Бога, что приводило к пониманию человека как личности, ибо при понимании Бога как Абсолютной Личности, а человека — как образа и подобия Бога, именно их единство в опыте мистического созерцания позволяло человеку выявить и осуществить свое личностное начало. В протестантизме же человек является лишь носителем, медиумом, даже оружием божественной воли. При этом любопытно обратить внимание, что если в православии или католицизме мистический опыт хотя и осуществлялся в внутреннем мире человека, но при этом происходящие в нем откровения, явления, «феномены» понимались не как «субъективные», а как существующие сами по себе, онтологически самостоятельные. Такой подход позволял сохранить за представлением и созерцанием «объектив-

ный» статус, не вызывая «онтологического недоверия» к тому, что в них открывается. Протестантизм же, элиминировав идею божественного единения в созерцании, тем самым утвердил монизм божественной воли, которую человек осуществляет через себя и в себя (ибо воля, в отличии от представления, открывается человеку исключительно изнутри) в поступках и действиях, что автоматически приводило к полному отрицанию и преодолению всего, к этой воли не сводящегося, всего, проявлявшегося как иное, как человеческое, как субъективное — т.е. в первую очередь чувственного восприятия. Этому также в немалой степени способствовало и то, что немецкая народная религия, отличающаяся пантеизмом, будучи подвергнутой осуждению христианством, не исчезла, однако, а прошла путь трансформации из пантеистического мировоззрения германцев в пандемоническое, т.е. сохранилась, но в отрицательном освещении; тем самым чувственный мир представал как воплощение разнообразных демонов, что вызывало, конечно, отрицательное отношение к нему, хотя и бесконечно сильно притягивало к себе. Если же еще прибавить ту профанацию чувственного, которая была представлена католиками и на которую обрушились с ниспровергающей критикой Лютер и его последователи, то ясно, что непосредственное чувственное восприятие оказалось под грузом серьезных негативных коннотаций.

Быть может, наиболее характерно выражена подобная установка у Канта — естественно, в своей философской трансформации. Как известно, в кантовской философии время и пространство признаются априорными формами чувственного восприятия, а категории — априорными формами рассудка человеческой субъективности, благодаря чему человек определяет форму сущего, представимого в опыте в качестве феномена, но его собственное, в качестве *Ding an sich* и ноумена, содержание остается за пределами, трансцендентным познанию. Однако, в сфере практического разума прорыв к «вещам в себе» возможен посредством категорического императива, имеющего характер всеобщности и необходимости и осуществляющегося в полагаемых волей поступках. Таким образом, подлинное бытие оказывается доступным не в своей онтологически самостоятельной очевидности, а только изнутри, в границах очевидности человеческого Я, выражающейся в волениях нравственного категорического императива. В дальнейшем Макс Шелер как раз подвергнул Канта жесткой критике, с одной стороны, за подобное недоверие к миру, заставляющее его отказываться от онтологической значимости чувственно воспринятого, а с другой стороны, за отождествление формального и априорного — причем как в сфере внешнего («чистого разума»), так и внутреннего («практического разума») опыта (см. раздел 2 в «Формализм в этике», специально посвященный рассмотрению проблем формального и априорного).

Здесь, впрочем, нельзя не отметить, что именно благодаря ходу Канта, признавшего самодоверность и самоочевидность (пусть и формального рода) нравственного чувства и такого феномена, как совести, вводилось и признание интуиции как самостоятельного органа познания, стремящегося прорваться к трансцендентности подлинного бытия. В этом смысле можно согласиться с выводом Кисселя, что в немецкой философии «после Канта рационализм стал возможен на базе интуитивизма, и только на этой базе» (М. Киссель, Судьба старой дилеммы, М., 1974, 172). Об этом свидетельствует не только, например, Шопенгауэр или Э.Гартман, но и сама феноменология, особенно в ее наиболее рациональном воплощении у Гуссерля. Но если Гуссерль использовал рациональную основу интуиции, то Шелер — нравственную: собственно, для него «материальная этика», «эмоциональное априори», «порядок любви и ненависти» есть средоточия философии, направленной на выявление и схватывание самоданной очевидности феноменов. Не исключено, что именно это движение привело и к появлению новой протестантской мысли (К. Барт, П. Тиллих), которая уже иначе относилась к мистике и со всем, что с ней связано, а также к попыткам Хайдеггера, глубоко протестантского философа, реабилитировать «чистую чувственность», воплощающую и являющую бытие как таковое (самого понятия как время), на основе критического анализа продуктивного воображения Канта.

Может быть, именно немцы из всех европейских народов являются единственными, кто смог так полно воплотить в себе заветы одного из центральных понятий античного искусства жизни — *phronesis*'a. Именно это понятие объединяет в себе жизненный прагматизм, т.е. требования собственной пользы и способность к адекватной ориентации в условиях окружающего мира; нормы этической добродетели, т.е. привычку к совершению определенных практических действий, вызванных соответствующим актом волеия; а также истину мыслительной деятельности — ведь, как писал Аристотель, благодаря тому, что причастным фронезису опыт дал «око» они все видя правильно, даже если их суждения не строятся на строгих доказательствах<sup>3</sup>. Все это очень близко немецкому протестантизму, для которого предельная истина мысли воплощается в волевом практическом поступке, действии, решении (кстати, важно отметить, что и Аристотель не связывал чувство с поступком, находя его начало в уме и стремлении, т.е. воли, а подлинно созерцательную мысль, которую, как мы видели, не приемлет протестантское мышление, не связывал ни с поступком, ни с создающим творчеством<sup>4</sup>). Такое единство с чрезвычайной выразительностью представлено в Лютере. Утвердив за разумом право толковать Библию и раскрыв тем самым двери свободе немецкого духа, стоя на позициях здравого смысла, *common sense*, он одновременно был человеком великой утверждающей воли, велико энергии и силы. Вот как о нем писал Гейне в

своей работе о истоках философии и религии в Германии:» Он был одновременно мечтательным мистиком и человеком практического действия. У его мыслей были не только крылья, но и руки; он говорил и действовал. Это был не только язык, но и меч своего времени...Он способен был целиком погрузиться в область чистой духовности; и, однако, он очень хорошо знал прелести жизни сей и умел их ценить... В нем было нечто, если можно так выразиться, первозданное, непостижимое, чудодейственное, что мы встречаем у всех избранников, нечто наивно-ужасное, нечто нескладно-умное, нечто возвышенно-ограниченное, нечто неодолимо-демоническое» (Г. Гейне, К истории религии и философии в Германии, М., 1994, 55-56). Но нельзя не выделить и Гете, который также как раз старался объединить в своих размышлениях мистику воли и мистику созерцания, продуктивность деятельности и продуктивность воображения, подчеркивая, что Угρηαοηεη способен раскрываться как в интуитивном познании, через «прафеномены» в опыте, как он говорил, «высшего рода», так и через практическое воление.

В дальнейшем некоторые черты такого явления воплотились в духе немецком характера, соединяющего открытость миру, пуританство, трезвую рассудительность и, главное, нацеленную продуктивность действия. Действительно, Макс Вебер убедительно показал, что именно протестантизм смог сформировать такую этику, в которой продуктивность деятельности, выражающаяся в размере дохода и успеха делового предпринимательства, стала пониматься значимым признаком «избранничества» человека, постоянно осуществляющего активность воления, но не по каким-то корыстным или частным причинам, а, так сказать, ради него самого — ведь именно через эту человеческую волю реализует и обнаруживает себя воля божественная. Поэтому, например, Гете называл людей, которые осуществляли эту волю наиболее полно, в историческом масштабе (таких, как Петр Великий или Наполеон), носителями «демонического», развертывающих и выявляющих собой Первофеномен; более того, в подтверждении этой связи он и саму природу гениальности понимал через масштаб продуктивности.

В этом контексте, быть может, становится более ясным, почему Хайдеггер основой бытия *Dasein* выбрал «заботу» и «озабоченность» — ведь именно забота является источником, мотивом, причиной, вынуждающей человека осуществлять акты воления и реализовывать себя через практическую деятельность в сфере его повседневной жизни. Такова уж жизнь человеческой повседневности — она строится на постоянной озабоченности тем или другим вопросом, разрешая один, приходит другой (хотя обычно сознание человека одновременно обеспокоено несколькими заботами, т.е. предстает многополярным, разнонаправленным, интенционально многообразным; здесь перед нами встает проблема временности, т.е. заботы человеком во многом возникают из-за направленности его на прошлое и буду-

щее, ретенций и протенций, объединяющихся в единстве временных измерений сознания с настоящим), за ним третий и т.д., в этом и состоит жизнь человека, его проявление, активное выражение в ней. Такому положению дел Хайдеггер придал онтологический характер, пытаясь также преодолеть в понятии «заботы» противопоставление теоретического и практического. Но ведь при этом не будем забывать, что хайдеггеровское *Dasein*, хотя и строго отличается от *das Man*, не может пониматься как личность. И вследствие обращения к онтологическому монизму древнегреческой философии, и вследствие добавленной к нему протестантской основы, выраженной в гипостазировании онтологического значения единой божественной и мировой воли и ее проявления в повседневной жизни, *Dasein* понимается Хайдеггером исключительно как око и двигатель взирающего на самое себя и себя же осуществляющего бытия как такового. Вся повседневно-озабоченная деятельность *Dasein* — это деятельность не личности, а трансценденции, бытия как такового, выявляющего и раскрывающего себя в нем, точнее — в его бытии, представленном в повседневном озабоченном волеии. Поэтому и смысл жизни *Dasein* — в постоянной завязанности на конкретной цели, встающей в горизонте повседневного существования, в постоянной направленности воли на ее выполнение и осуществление; при этом сама цель важна не сама по себе, а лишь постольку, поскольку благодаря ее наличию, направленности на нее, *Dasein* раскрывает и осуществляет через свою озабоченную практическую деятельность бытие как таковое.

Впрочем, здесь надо подчеркнуть, что если сама цель и не является самоценной, то это не отбрасывает значимости успешного результата по ее достижению, который важен как свидетельство полноты свершенности своего бытия и, соответственно, через него и бытия как такового; ну а цели, естественно, у каждого человека разные по масштабу, и здесь опять сказывается затронутое выше положение протестантизма о предопределенности. Поэтому здесь, с одной стороны, практическая, вызванная повседневной заботой деятельность безотносительна к своей цели, выступая самоценной и самодостаточной, а с другой стороны, поскольку она имеет интенциональный характер, то она не может не быть относительной к цели, на которую направлена и которую должна выполнить. Подобный подход, кстати, контрастирует с Аристотелем, который видел счастье также в деятельности, но созерцательной, деятельности ума, которую любят и осуществляют не ради достижимой и обретаемой в ней цели, а ради нее самой<sup>3</sup>. Кроме того, такая деятельность не интенциональна, т.к. ум в ней созерцает самое себя; впрочем, очень характерно то, что Аристотель и совершение практических поступков, полагаемых нравственным волением, также определяет как безотносительные к своим целям, осуществляемые ради самого действия. Поэтому у Аристотеля можно нащупать и связь между практическим действием и умственным созерцанием — ведь недаром он в сознательном вы-

боре видит источник поступка, объединяя в нем нравственные устои, ум и стремление, определяя его как стремящийся ум или осмысленное стремление и видя его дело в истине<sup>6</sup>. Не исключено, что именно эту линию Аристотеля развил Хайдеггер, для которого данный древнегреческий философ был, пожалуй, самым близким (несмотря на то, что с точки зрения протестантизма Аристотель мог представлять гедонистом — ведь он утверждал, что счастье, основанное на божественном самосозерцании себя умом, и удовольствие от этого подразумевают друг друга; протестантизм же совершает нечто потому, что это формально определено как должное, что необходимо осуществить, и мотив удовольствия, непосредственного переживания здесь не затрагивается и не учитывается — здесь опять вспоминается кантовская связь априорного и формального).

Очень любопытно теперь понаблюдать тот парадоксальный, но и закономерный вывод, к которому приходит мысль, полагая в качестве основы бытия и жизни волю, и сделать это удобней всего на примере философии Шопенгауэра. Для Шопенгауэра, как известно, действительностью подлинного бытия является не представление, связанное лишь с областью внешнего, с явлением, и подчиняющаяся всем тем онтологическим ограничениям, которые были рассмотрены Кантом, а воля, выступающая трансцендентной основой всего феноменального бытия и раскрываемая апостериорно человеку в его внутреннем опыте. Таким образом, если все феноменальное существо доступно нам только извне, в форме представления, то, поскольку мы сами доступны себя непосредственно изнутри, воля раскрывается человеку сама по себе и «в себе» в его собственных волениях. Благодаря этому человек в внутреннем сознании своей воли прорывается к «вещам в себе», подлинной природе сущего, которая сама существует лишь через воление мировой воли. До сих пор все идет вслед за Кантом: человек выступает определенным в сфере представления, или чистого разума, и подлинно свободным в сфере воли, или практического разума. Поскольку каждое индивидуальное бытие, особенно человек, есть лишь явление и проявление единой мировой воли, то, собственно, ничего, кроме этой воли, и нет. Воля предполагает предмет своего воления — только воля его, она осуществляет себя как актуально осуществляемая воля (здесь мы отметим, не вдаваясь в подробное изъяснение, что Э. Гартман показал, что до реализации предмета своего воления, этот предмет уже включен в волю, но лишь в качестве потенции, содержась в ней идеально, или в качестве представления; таким образом, Э. Гартману удалось объединить то, что пребывало разъединенным у Шопенгауэра — волю и представление, и происходило это в метафизическом начале, названном им «бессознательное» — *das Unbewusste*).

Но так как ничего, кроме самой воли, нет, то очевидно, что предметом своего воления выступает она сама. Можно ли сравнить такое воление волей самой себя с умозрительным самосозерцанием самого себя ума у Ари-

стотеля — ведь, как может показаться, в обоих случаях важен сам акт деятельности, а не его предмет и результат? Думается, что нет — ведь подобная деятельность определяется Аристотелем как высшее удовольствие, наслаждение и счастье, тогда как воля предполагает наличие препятствий, которые она в своем волеии должна преодолевать, т.е. выступает в начале как неудовлетворенное стремление, и препятствия эти у Шопенгауэра возникают не извне, а изнутри самой же воли, ибо только благодаря им она может волиять себя. Более того, Шопенгауэр делает из этого факта вывод, что поскольку мировая воля, утверждая себя в каждом конкретном акте, утверждает тем самым и свое недовольство и неудовлетворенность, то и все сущее, все существующее, имея в качестве своей онтологической и метафизической основы волю, есть исключительное страдание. Получается, что воля к жизни, *Wille zum Leben*, приводит к страданию, а через него — к признанию бессмысленности такого существования. Все может быть, имея своим фундаментом волю, воля же может быть лишь воля себя, но именно в этом акте она связана с неудовлетворенностью и страданием. Естественно, что построенное на таких характеристиках существование не может приниматься само по себе и ради себя — жизнь трудно любить ради нее самой, если сама она — непрекращающееся страдание.

И здесь Шопенгауэр показывает, что в подобной ситуации выход только один — обретение абсолютного жизненного отречения, отстранения, равнодушия, нирваны (состояние, аналогичное состоянию *Gottheit'a*); короче, гипостазирование волеия приводит к полному безволию, познавши внутреннюю трансцендентную основу миру как волю, отказ от нее означает отрицание всего мира, всего бытия — и полное растворение тем самым в «ничто». Вот именно такое пребывание в «ничто» и означает у Шопенгауэра наиболее совершенное, по своему счастливое и приносящее удовольствие существование, ибо оно является абсолютным покоем; в принципе, именно о таком существовании говорили в Античности по отношению к Единому, особенно ярко — Плотин, да и христианские мистики тоже не забывали его, мечтая о нем как о мистическом покое в Боге. Но Шопенгауэр признает, что такое «ничто» страшит человека, и связано это с тем, что сам он есть не что иное, как хотение и волеие жизни, осужденной на страдание. Поэтому преодоление такого состояния возможно только через полное самоотчуждение и самоотрицание, через отказ от себя, своей личностной определенности и полное растворение до неразличения в «ничто» — абсолютной безвольности мертвящего покоя.

Конечно, можно было бы еще немало сказать о особенностях немецкой философии, вытекающих, в частности, из ее протестантских оснований, но пора, однако, перейти к Максиму Шелеру. Шелер является, с одной стороны, глубоко немецким философом, т.е. воплощающим в своем творчестве основополагающие установки немецкого мышления, а с другой стороны — ис-

пользующим нехарактерные для немецкого сознания положения. Нас особенно интересует вторая характеристика, на нее мы направим сейчас свое внимание, хотя при этом нам не удастся обойтись и без обращения к первой.

В нашем контексте прежде всего выделяется факт обращения Шелера к католицизму, факт, который для Германии, оплота и самого духа протестантизма, является уникальным, особенно если учитывать те продуктивные результаты, к которым он привел. При этом, хотя я не могу здесь быть до конца уверенным, кажется, что католицизм был не увлечением или одним из промежуточных этапов Шелера, как это было, например, в отношении В. Соловьева, а какой-то внутренне обретенной основой, твердым остовом всего его мышления. По крайней мере, складывается такое впечатление, что для становления и формирования философии Шелера бл. Августин сыграл несказанно большую роль, чем Лютер.

В чем же это обращение дало свои конкретные плоды? Наиболее очевидным и несомненным результатом этого обращения стало признание любви основой человеческого бытия. Это означало отказ от мистики воли в пользу мистики непосредственного переживания «божественного единения», т.е. понимание связи с Богом не через акт воления и его осуществления, а через любовь. Причем любовь эта понималась не как у Спинозы — *Amor intellectualis Dei*, а как любовь, задействующая всю целостность человека, как любовь более живая и непосредственная, как любовь сердца. Именно такую любовь Шелер называет причиной, пробуждающей в человеке стремление к познанию и волению, именно такая любовь у него мать самого духа и разума, и именно ее *ordo amoris* есть онтологическая сердцевина миропорядка как порядка божьего; как он сам говорит, ранее, нежели *ens cogitans* и *ens volens*, человек есть *ens amans*<sup>7</sup>. Поэтому и основания бытия, как и основания самого человека, видятся уже не в рассудке или воле, а в любви, в результате чего само бытие выступает уже не через формальные категории или иррациональные и имморальные воления, а через одухотворенные любовью ценности; можно даже сказать, что этика вследствие этого становится у Шелера фундаментом онтологии, открывая дорогу к философской антропологии. В дальнейшем ученик Шелера Дитрих фон Гильдебранд подробно развил это направление, показав, что любовь является не волиативной установкой, а определяющим ее, лежащим в ее основании ценностным ответом, причем самым эмоциональным, самым личным, самым интимным<sup>8</sup>. Итак, любовь есть ценностный ответ, можно даже сказать — интуиция, раскрывающая и схватывающая ценности, которые являют себя в окружающем феноменальном мире, и в этом отношении она предопределяет собой как волю, так и разум, т.е. утверждается примат любви относительно познания и воления. Любовь, таким образом, становится источником и фундаментом как воления, что позволяет Шелеру кри-

тиковать формальный априоризм категорического императива в области практического разума Канта, так и познания, что позволяет оживить за счет понятия «эмоционального априори переживания любви» рационализм гуссерлевской феноменологии, сохранив, однако, основные положения феноменологического метода. Можно сказать, что любовь выполняет у Шелера те же онтологические функции и несет то же онтологическое значение, что акт познания у Спинозы и акт воли у Шопенгауэра. Это означает, что человеческая любовь перестает уничижительно пониматься лишь как воплощение субъективных чувственных аффектов, как это было главным образом ранее, а онтологизируется в своем реальном проявлении, т.е. как чувственная, страстная, личная. Любовь раскрывается как седалище жизни и духа — именно в ней дух, по словам самого Шелера, идеирует жизнь, которая только и способна привести в действие и осуществить дух<sup>9</sup>. Более того, основой этоса человека предстает как раз порядок любви и ненависти (которая понимается не равноправной, а вторичной по отношению к любви, могущей быть только на ее основе) — естественно, в разные времена этот порядок различный, что связано с историчностью существования человека, да и по отношению к каждому конкретному человеку он тоже различается в зависимости от неповторимой уникальности его личности.

При этом нужно понимать, что любовь не является частным выражением в определенных формах ценностного ответа отдельного человека — если бы это было только так она рассматривалась бы психологией или этикой, но не онтологией (хотя, впрочем, еще вопрос, можно ли развивать подлинную этику без опоры на онтологию — опыт, например, Аристотеля, Спинозы и того же Шелера показывает, что нет). Преодолеть «субъективный» характер любви можно, начав видеть в ней проявление и осуществление «объективного» духа — скажем, Бога. К тому же христианство, особенно католичество и православие, вполне способствует этому, кладя в свое основание положение о том, что «Бог есть любовь». Но не получится ли тогда в отношении любви такое же положение, которое мы выше рассматривали в отношении Единого Античности, *Gottheit* Экхарта, воли Шопенгауэра, бытия как такового Хайдеггера, т.е. не будет ли акт любви человека формой проявления более высшего, по сути единственно существующего начала, формой осуществления и выявления которого в данном случае будет являться именно любовь? Не потеряем ли мы тогда собственно самого уникального человека, вынужденного быть лишь явлением этого начала, в котором все, в том числе, и более всех, сам человек, растворяется, выступая в то же время формой его обнаружения?

Вопрос соотношения человека и Первоначала принципиальный — как он разрешим? Думается, возможны следующие варианты. Прежде всего монизм; в нашем варианте это означает, что признается единое начало, которое есть любовь и которое во всех отдельных актах любви, посредством

и через них, любит лишь само себя. По сути это означает, что человеческая любовь не имеет собственной ценности, растворяясь в любви Бога к самому себе, сводясь к ней и выступая лишь иллюзией или игрой, в которую играет это начало с самим собой. Очевидно, что на такой основе развивать философскую антропологию немислимо и такое решение не подходит Шелеру. Далее, онтологический детерминизм: Бог предопределяет все действия человека, в том числе и акты его любви, которые таким образом выступают не свободным выражением и осуществлением этоса человека, а его манипуляцией по заранее определенному сценарию. Такое разрешение проблемы мы встречали в протестантизме (хотя в нем делался акцент озачинное воление), и оно также не применимо к Шелеру, ибо отрицание свободы человека вообще снимает метафизическую потребность в его рассмотрении. Остается, как кажется, еще два пути, которые оказались объединенными в подходе Шелера, явившись основой его философской антропологии.

Когда мы говорим, что Бог есть любовь мы должны помнить при этом, что в христианстве Бог это и Абсолютная Личность; следовательно, сама любовь возможна только как личностная, как проявление и осуществление личности (не случайно поэтому выражение «личная жизнь» подразумевает жизнь, которая складывается в отношениях между любящими друг друга, в отношениях самых личных и интимных, которые поэтому и раскрывают человеческую личность). Поскольку же человек есть образ и подобие Бога, то в основе своего бытия лежит личностная возможность — именно возможность, т.к. человек только предназначен стать личностью, но не рождается ей. Это уникальное отличие человека, ибо все остальное сущее, будучи также связано с Богом, не имеет возможности осуществить свое бытие как личностное. Таким образом, связь человека и Бога совершенно особая, и как раз за счет того, что личный характер любви не позволяет рассматривать отношения человека к Богу как монистические или рабские, что мы встречаем, например, в исламе, где нет идеи личности, а только как личностные, основанные на уникальной самооценности человека.

Человек встает на путь обретения себя как личности, когда он начинает осуществлять себя как *ens amans*; с другой стороны, однако, любовь человека не противостоит божественной любви, как и личность человека не противостоит божественной личности, а возможна только на ее основе, коренясь в ней. Получается, что любовь во всех своих проявлениях воплощает в себе любовь к Богу человека, хотя, конечно, в наиболее своем полном осуществлении *Amor Dei* воплощается в мистическом опыте, где происходит непосредственное единение (но не растворение или отождествление) человека и Бога, единение, при котором человек, обретая себя как личность, не растворяется в Личности Бога. Любя, человек идет навстречу самому себе как личности, но сам этот «поход» своим условием, своей осно-

вой имеет любовь к Богу как к Абсолютной Личности. Любовь как ценностный эмоциональный ответ есть ответ на присутствие в мире Бога, нужно только уметь узреть это присутствие — ведь когда один человек любит другого, он любит его в свете божественной любви, он любит его потому, что в нем, через него, но не за счет и посредством него, он видит Бога, он участвует в Нем, он объединяется с Ним. И хотя Платон говорил, что тот, кто любит, выше, того, кого любят, но можно предположить, что любовь пробуждает как личность самого любящего, так и личность любимого, ибо, переживая любовь по отношению к себе, он вовлекается в ее таинственную ауру, которая не может так или иначе не затронуть, не осветить его, побуждая его откликнуться на нее (думается, это справедливо даже и для неразделенной любви). Но совершенно очевидно, что личностью можно стать только благодаря личному усилию. Конечно, наиболее личностными являются отношения человека и Бога в непосредственном мистическом единении, но и отношения подлинно любящих возможны только как личностные — и там, и там все определяется самим человеком, его способностью, стремлением и готовностью стать личностью, найти себя как личность, ведь далеко не все готовы быть личностью.

Как я предполагаю, именно эта идея личности позволила Шелеру развить философскую антропологию — ведь она как раз не позволяла растворять человека в Высшем Начале, а связывала его с ним в определенном смысле как союзников, со-ратников, со-делателей: в христианстве не раз проводилась мысль, что Бог искренне радуется каждой вновь обретенной в Нем личности. Личность не может быть одна, ибо она в основе своей не тоталитарна, она не «боится» появления других личностей, а, наоборот, стремится к их появлению, ибо они могут быть только будучи укорененными в Ней, но при этом сохраняя свою личностную уникальность, самоценность, действительность. Шелер поэтому и определяет бытие человека как микро-теос, и его единственным доступом к Богу называет не теоретическое размышление, а личное участие в Боге. Именно в этом участие, которое осуществляется в любви, человек как раз и может активно собрать себя в личность, которая сама понимается как «монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную самоконцентрацию *единого* бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура *объективного* мира» (Макс Шелер, Избранные работы, 13).

Эти слова о «самоконцентрации единого бесконечного духа» в человеке нужно понимать не как выражение монизма. Так можно было бы еще и судить (да и то с оговорками), если бы сам этот бесконечный единый дух, т.е. Бог, понимался бы как трансценденция по отношению к человеку. Шелер, развертывая до конца мистическую установку, по сути приходит к пониманию самого человека как Бога, или, по Ницше, как сверхчеловека. Он использует старую мысль Спинозы и почти всех немецких метафизиков о

том, что первосущее постигает себя в человеке, причем в том же акте, в котором человек видит себя укорененным в нем — для Шелера это означает в акте любви. Это, действительно, казалось бы, повторяет схему Экхарта и многих других, но существенное различие состоит в том, что Шелер, видимо, не признает различия, аналогичного различию *Gottheit* и *Got* у Экхарта, для него есть только, пользуясь экхартовой терминологией, только *Got*, он же человеческая личность. Конечно же, историчность существования здесь играет центральную роль еще и потому, что, в соответствии с изменением этоса человека и лежащего в его основе порядка любви и ненависти, в истории осуществляется обретение человеком своей личности, т.е. сама история есть становление человеческой личности. Если это так, то процесс этот должен быть бесконечным, ибо с концом истории человек становится статично завершенным в качестве полностью, до конца обретенной личности, что противоречит самой идеи человеческой личности, могущей быть только историчной, т.е. находящейся в постоянном процессе своего становления; может быть, здесь имеет смысл воспользоваться идеей неокантианства, у которого ценности выступали той трансценденцией, которая никогда не достигалась окончательно, но всегда, светя наподобие маяка, освещала своим притяжением бытие человека, так или иначе проявляясь и осуществляясь в нем, что позволяло сохранять историческую динамичность.

Впрочем, сам Шелер оставляет в этом вопросе некую определенность. Так, например, он признает, что человеческое сердце, являющееся средоточием порядка любви и ненависти, эмоционального априори, целостности человека и т.п., есть единственное место самоосуществления и становления Бога — но при этом делает характерное замечание: «которое доступно нам»<sup>10</sup>. Ведь если это божественное самоосуществление происходит не только в человеческом сердце, в идущих из него актах любви, то, следовательно, говорить о тождестве человека и Бога нельзя, мы тогда возвращаемся к Экхарту. Дальше Шелер говорит о человеке как месте встречи духа и порыва в сердце, о том, что становление Бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга, в процессе которого человек приходит к сознанию своего сорабничества, соучастия, соосуществления в появлении божества, но главное, что он видит отношение человека к божеству в акте полной личной его самоотдачи Богу, в акте самоидентификации и самоотождествления с Ним, и именно в этой личной самоотдачи признается возможность знать о бытии *через себя сущего*<sup>11</sup>. Эти высказывания все же позволяют предположить, что Шелер не различал уже личность Бога и личность человека, а взаимосоотносил их в тождественном единстве, которое существовало в процессе своего развития, т.е. истории. Поэтому и закономерно, что, признавая за человеком способность обрести в своей личности живое причастие к основе всех вещей<sup>12</sup>, он неоднократно подчеркивал, что *«сознание мира, самосознание и сознание бога образуют*

*неразрывное структурное единство»*<sup>13</sup>. Личность Бога раскрывает себя в личности человека, которая может быть обретенной только в Личности Бога; человек, таким образом, есть средоточия диалектики бытия и не-бытия.

Можно было бы, наверное, приводить еще не один довод в пользу такого утверждения, но я ограничусь только одним. Выделяя пять идей человека в истории, Шелер, хотя и не определил однозначно своего предпочтения, но, как кажется, выбрал именно ницшевскую идею сверхчеловека. Главным в этой идеи для него, как можно предположить, являлось отрицание трансцендентности Бога, что ярко выразил Ницше своим тезисом о «смерти Бога». Когда Шелер говорит об этом повороте Ницше, в его словах чувствуется особая конгениальность и теплота по отношению к своему великому предшественнику. «Бог может быть только мертвым, — говорит Шелер, — если только жив сверхчеловек, он — нечто сверхбожественное, он — единственное оправдание мертвого Бога» (там же, 95). Человек в таком статусе уже не может опираться на что-либо вне себя, он несет всю полноту, всю ответственность, всю тягость бытия на самом себе — человек может опереться, утверждает Шелер, только на ничто, уточняя: именно на ничто, а не на Божество<sup>14</sup>. Историчность человеческого существования основана на диалектики бытия и не-бытия, выражаясь в горизонтальном трансцендировании как диалектика Я и моего инобытия. Таким образом, личность человека это не «окно» в ничто, как было у Экхарта с его «искоркой», а само ничто, представленное в своем творческом процессе осуществления и становления, основа и средоточие которого любовь, идущая от сердца к сердцу.

В заключении скажу пару слов о русской религиозной философии в связи с ее отношением к Макс Шелеру. Процесс формирования русской философской культуры во многом протекал через ее противопоставление западной философии. Это в общем вполне понятно — не имея той богатой традициями истории философии, какая есть у Запада, русская мысль нуждалась для своего созревания в каком либо фундаменте, и если позитивную функцию такого фундамента выполняло православие, то негативную, но зато собственно философскую — история западного мышления. Русская мысль с ним тесно связана, пусть даже и через отрицание; не желая подчиняться ему, вставать на его колею, она, критикуя, перенимала его культуру. В этом смысле показательно, что развитие философия в России шло как бы по двум направлениям. Первым выступало направление, ориентирующееся на указанную позитивную функцию, на православие: здесь можно назвать прежде всего Юркевича, Хомякова, Киреевского; вторым было движение, исходящее из ориентации на Запад, частично критичной, частично доброжелательной, но, главное, пытавшееся воплотить и осуществить в России уроки европейской мысли: здесь сразу на ум приходит Чаадаев и западни-

ки. Сошлись же эти два пути в фигуре В. Соловьева, который в этом смысле является родоначальником *русской религиозной философии*.

Уже первый труд В. Соловьева, его магистерская диссертация, был посвящен кризису западной философии; в нем давалась именно философская критика европейской философии. Основной ее недостаток, который он раскрывает через рассмотрение основных фигур западной философии, признается им в особенностях рассудочного познания. Само такое рассудочное познание понимается В. Соловьевым как отвлеченное, формальное и абстрактное. Прежде всего это проявляется в логическом отвлечении и разделении формы и содержание, количества и качества, сущности и явления, мыслящего и протяженного. Результатом такого рассудочного познания, основанного на гипостазировании абстрактных отвлечений, признается «логизация» бытия, которое обнаружило себя у Гегеля, понимавшего бытие как становящееся понятие. Впрочем, и последующие философы, в первую очередь Шопенгауэр и Э. Гартман, разделяют общую ограниченность всей западной философии — одностороннее преобладание рассудочного познания, утверждающего отвлеченные понятия в их отдельности и поэтомы необходимо их гипостазирующих<sup>15</sup>.

Надо сказать, что во многом эта критика справедлива, и к признанию ее справедливости пришла сама западная философия; я даже не говорю о Кьеркегоре — наиболее очевиден и убедителен в этом отношении пример феноменологии. Ведь все те логические отвлечения, на которые было указано выше, были преодолены в феноменологии; особенно нагляден здесь пример в отношении *a priori* и *a posteriori*. Именно феноменология сняла их противоположность, показав, что философия может быть априорной, т.е. раскрывать всеобщую и необходимую истину, и одновременно при этом исходить из опыта. Критика Шелером Канта как раз и была направлена на положение последнего, связывающего априорное с формальным, а апостериорное — с содержательным, и отрицающее возможность их единства. Шелер, как и вся феноменология, показал, что априорная данность возможна, и содержание ее раскрывается в особого рода интуиции; таким образом, следует говорить не о дуальном противопоставлении априори и апостериори как до-опытного и опытного, а двух разновидностях опыта — чистом феноменологическом, в котором непосредственно обнаруживает себя феноменальная данность как она есть сама по себе, и об «не-чистом» опыте, опыте, «обусловленном и опосредованном естественной организацией реального носителя акта»<sup>16</sup>. Я уже не говорю о том, как в феноменологии снимается противопоставление феномена и ноумена, формы и содержания, субъекта и объекта — сколько-нибудь подробно останавливаться на этом заняло бы слишком много места, да это и так известно.

Другой важный момент, который нельзя не отметить при обращении внимания на связь русской философии с Шелером, связан с тем, что фено-

менология повернулась от логики понятия, гипостазированное значения в западном мышлении которой критиковал не один В. Соловьев, к таким формам непосредственного познания, как интуитивное созерцание и переживание. Конечно, интуиция никуда не исчезало из длинной истории западноевропейской философии — но все же в феноменологии роль ее исключительная. К тому же нельзя не отметить, что преимущественно западные мыслители работали с интеллигибельной интуицией, с интуицией, которая в феноменологии Гуссерля будет называться интуицией чистого, или трансцендентального, его, прошедшего процедуры разнообразных редукций. Такая интуиция также будет признаваться русскими философами недостаточной в следствии ее одностороннего рационального характера. Поэтому особенно близкой им будет положение Шелера о феноменологическом *духовном* созерцании. Само понятие «дух» шире и целостней, чем, например, рассудочное сознание — к тому же, как мы уже упоминали, у Шелера понятия «духа» неразрывно связано с понятием «жизни». Я уже говорил выше, что онтология, философская антропология, этика и метафизическая теология связаны у Шелера в единое целое, взаимообуславливая друг друга. Все это делает его близким русской религиозной философии, стремящейся представить саму философию не как «наукоучение» фихтевского образца или «строгую науку» гуссерлевского варианта, а как порыв духовного созерцания. И вообще «духовное созерцание» Шелера оказывается очень близким созерцанию, как оно понимается в русской философии — например, «сердечному созерцанию» Ильина<sup>17</sup>.

И в этой связи, конечно, огромное значение в шелеровской феноменологии играют такие понятия, как «эмоциональное априори», «порядок любви и ненависти человеческого этоса» и «сердца». Шелер сам отмечает в своей работе *Ordo amoris*, что понятие сердца находилось в европейской философии в загоне, будучи почти полностью вытеснено рассудком и логикой. Он был практически первым, кто представил в развернутом виде то значение, которое играет сердце для философского познания, жизни и самого бытия человека. В русской же философии задолго до него тема сердца оказалась развернутой в знаменитой статье П. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божьего», да и все последующие основные русские философы постоянно обращались к исследованию этого понятия: в первую очередь следует назвать Н. Бердяева, Б. Вышеславцева, И. Ильина, В. Лосского. Все это позволяет говорить о целой развернутой «философии сердца» в русской философской мысли.

В связи с понятием сердца и любви не может не встать и понятие личности, о котором по отношению к Шелеру мы уже говорили. Что же касается самой русской религиозной философии, то она, во многом по схожим с шелеровской философией причинам, может быть определяемой через персонализм. Духовное созерцание и эмоциональные априорные (в фено-

менологическом смысле) переживания любви естественно обращают к пониманию человека как целостной личности, а не как Ума, духа, трансцендентального Я или даже Dasein. Очень часто в европейской философии Я понималось как единая всеобщая и необходимая интеллигибельная форма, в результате чего оно теряло характеристики целостности, самоценной уникальности и неповторимости, возможности вести равноправный диалог с другим Я. Считалось, что истина, должная быть единой для всех и всегда, открывается не индивидуальному человеку, а тому всеобщему началу, которому он причастен, в котором конкретные различия между отдельными частными людьми преодолеваются и снимаются. Такая установка идет еще от древних греков, которые стремились не выделять индивидуально-неповторимое, а выявлять всеобщее. Шелер же, со своим обращением к уникальности каждой личности, смог преодолеть такой подход. Для него человек — это живая, единственная в своем роде, и именно поэтому самоценная, целостная личность, взятая во всей полноте своего бытия; и именно эту уникальность человек призван выявлять и осуществлять, обращаясь к себе как к личности. Подобная личностная, «субъективная» ценность человека имеет свое продуктивное значение и в познании: Шелер признает, что подлинная сущность предмета и бытия не исключает того, что может быть раскрыта в своей самоданности одному единственному индивиду в одном-единственном акте, утверждая тем самым, что «могут существовать *индивидуально-значимые* по своей сути истина и смотрение, которые тем не менее *строго объективны и абсолютны*»<sup>18</sup>. Ну а средоточием или седалищем личности человека как раз и является сердце: как писал Вышеславцев, «личность имеет единый сокровенный центр... единство постижения и свободы, знания и любви всего полнее выражает сущность сердца, которое есть узел человеческих и богочеловеческих тайн»<sup>19</sup>.

Так что русская религиозная философия вполне закономерно с особой теплотой обращалась к Шелеру, чувствуя между ними установившееся «избирательное сродство» — жаль только, что обращение это было односторонним и сам Шелер, видимо, не ощущал этого сродства.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. «Эстетика Возрождения» М., 1982, с. 217

<sup>2</sup> Шелер М., Избранные произведения, М., 1994, с. 60

<sup>3</sup> Никомахова Этика, 1143b10

<sup>4</sup> там же, 1139a-30

- 
- <sup>5</sup> там же, 1177a-1178b35  
<sup>6</sup> там же, 1139a30-1139b10  
<sup>7</sup> Шелер М., Избранные произведения, М., 1994, с. 352  
<sup>8</sup> Гильдебранд Д. фон, Метафизика любви, Спб., 1999, 31-81  
<sup>9</sup> Шелер М., Избранные произведения, с. 182  
<sup>10</sup> Шелер М., Избранные произведения, с. 190  
<sup>11</sup> там же, с. 190-192  
<sup>12</sup> там же, с. 5  
<sup>13</sup> там же., с. 188  
<sup>14</sup> там же  
<sup>15</sup> Соловьев В., Сочинения, М., 1988, т.2., 74-84  
<sup>16</sup> Шелер М., Избранные произведения, с. 270  
<sup>17</sup> Ильин И., Путь к очевидности, М., 1993, с. 387-394  
<sup>18</sup> Шелер М., Избранные произведения, с. 213  
<sup>19</sup> Вышеславцев Б., Значение сердца в христианской и индийской мистики. // Вопросы философии, 1990, 4, 85

© Д. Ю. Дорофеев, 2000