



Макс
ШЕЛЕР

О сущности
философии

*...не искать никакой науки кроме той,
какую можно найти в себе самом
или в громадной книге света...*

Рене Декарт

Серия основана в 1997 г.

В подготовке серии
принимали участие
ведущие специалисты
Центра гуманитарных
научно-информационных
исследований
Института научной информации
по общественным наукам,
Института российской истории,
Института философии
Российской академии наук

Российская академия наук
Институт научной информации по общественным наукам

**Макс
Шелер**

**О сущности
философии:**

работы разных лет

Центр гуманитарных инициатив
Москва – Санкт-Петербург
2020

УДК 14
ББК 87.2 (4Г)
Ш 42

Главный редактор и автор проекта «Книга света»
С.Я. Левит

Редакционная коллегия серии:
Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, В.В. Бычков, П.П. Гайденко,
В.Д. Губин, А.Л. Доброхотов, Д.В. Ефременко, Г.И. Зверева, И.В. Кондаков,
И.А. Осинская, Ю.С. Пивоваров, А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Перевод и вступительная статья А.Н. Малинкина

Ответственный редактор: А.В. Матешук
Серийное оформление: П.П. Ефремов

Ш 42 Шелер М.

О сущности философии: работы разных лет / пер. с нем. А.Н. Малинкина. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. — 352 с. (Серия «Книга света»).

Макс Шелер (1874–1928) — немецкий философ и социолог, основоположник философской антропологии, феноменологической эмотивистской аксиологии и социологии знания. Его взгляды формировались под влиянием идей неокантианства, философии жизни.

В книге публикуются ранее не переводившиеся работы, в частности, «О смысле страдания» (1912–1927), «О сущности философии и моральном условии философского познания» (1917), третий раздел «О чужом Я» книги «Сущность и формы симпатии» (1923), фрагменты «Проблем религии» (1921) и др. Каждая из них по-своему раскрывает оригинальность феноменологической концепции М. Шелера, которая отличалась от понимания феноменологии Э. Гуссерлем. Идеи Шелера оказали влияние на всю европейскую философию XX века.

Книга предназначена для философов, культурологов, социологов.

В оформлении обложки использована картина
Микалоюса Константинаса Чюрлёниса «Истина», 1905 г.

УДК 14
ББК 87.2 (4Г)

ISBN 978-5-98712-039-2

© С.Я. Левит, автор проекта «Книга света»,
составитель серии, 2020
© А.Н. Малинкин, перевод, вступительная
статья, комментарии, 2020
© Центр гуманитарных инициатив, 2020

А.Н. Малинкин

**Феноменологическая
концепция
Макса
Шелера**

Феноменологическая концепция Макса Шелера

I

Собранные в этой книге работы Макса Шелера (1874–1928), казалось бы, очень разные, объединяет то, что каждая в той или иной мере проливает свет на то, чем шелеровская трактовка феноменологии отличается от концепции феноменологии её отца-основателя Эдмунда Гуссерля. Изначально данная публикация планировалась автором этих строк в качестве приложения к монографии «Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль»¹. Однако от замысла пришлось отказаться, когда выяснилось, что объём приложения сопоставим с объёмом самой монографии.

Разумеется, в настоящую книгу вошли не все произведения Шелера, в которых он касается трактовки феноменологии, поскольку размышления и замечания методологического характера разбросаны практически по всем его произведениям. Дважды он даже приступал к написанию специальных сочинений, но так их и не закончил. Речь идёт об «Учении о Трёх фактах» (1911) и о «Феноменологии и теории познания» (1914). Впервые рукописи этих незаконченных работ увидели свет лишь в 1933 г. в томе I наследия немецкого мыслителя, который издала Мария Шелер.

Как понимать такое отношение Шелера к методологическим аспектам феноменологии?

Во-первых, сказалось то, что он занимал критическую позицию по отношению к методологии как способу философствования вообще: на его взгляд, методология не может быть в познании первичной, а в теории познания не должна иметь приоритетного стату-

са. Эта эпистемологическая установка основывалась на признании Шелером первичности бытия по отношению к познанию и противопоставлялась неокантианскому идеалистическому гносеологизму и панметодологизму. Во времена, когда в большинстве немецких и во многих европейских университетах господствовала неокантианская философия, возврат к *онтологии* (которую Шелер предпочитал называть «метафизикой») воспринимался как необычайно смелый вызов.

Во-вторых, он рассматривал феноменологию прежде всего как *средство* для поиска новых ответов на вечные философские вопросы, как инструмент для реновации заброшенного неокантианцами метафизического здания «*philosophia perennis*». «...Основная философская задача Шелера в корне отличалась от поиска строгой науки, характеризовавшего первоначальный замысел Гуссерля. Шелер не собирался основывать новую науку — феноменологию. Для него такая наука была в лучшем случае средством, новым методом, позволяющим находить новые ответы как на “вечные”, так и на злободневные вопросы»².

В-третьих, он не только отвергал рационалистический идеализм неокантианцев, но и не принимал их установку на *научность* философии (в полной мере разделявшуюся Гуссерлем). Стремление сделать философию «научной» он расценивал как один из способов уклонения философии от самопознания. Последнее, по его убеждению, необходимо философии для самоопределения, понимания собственной сущности и достижения эпистемологической автономии. В сциентизме Шелер усматривал нарушение одного из важнейших принципов феноменологически ориентированной философии — принципа *беспредпосылочности*.

«...Философия, — писал он, — в своей сущностной интенции должна быть *беспредпосылочным познанием*... Это означает, что философии нельзя предполагать в качестве *истинного* ни историческое познание (следовательно, также и познание истории философии), ни познание так называемых “наук” (а тем более какой-то одной из них), ни способ познания естественного мировоззрения (и каких-либо его отдельных частей), ни познание через откровение — в какой бы мере все эти виды познания с их познавательным материалом ни совпадали с областью постигаемых философией предметов в том единственном отношении, которое она сама впервые устанавливает в своём самоконституировании... Указанные философии, которые в интенциях их носителей, соответствующих “философов”, делают такие предположения, игнорируют первую сущностную особенность философии: что она есть наиболее бес-

предпосылочное познание лишь тогда, когда какое-то интенционально наиболее беспредпосылочное познание уже само не является *результатом*, полученным с помощью того же самого познания; они, таким образом, упускают из виду, что философия в своей работе всё-таки делает такие предположения. Назовём эти сущностно превратные философские опыты их именами. Если с какой-либо точки зрения предполагается истинным историческое познание, это “традиционализм”, если научное познание — “сциентизм”, если познание через откровение — “фидеизм”, если данные естественного мировоззрения — “догматизм здравого человеческого рассудка”. Напротив, философию, которая избегает этой ошибки и конституирует саму себя как подлинно беспредпосылочную, я буду называть далее *автономной*, т.е. ищущей и обретающей свою сущность и свою закономерность исключительно *посредством самой себя*, в самой себе и собственном наличном состоянии»³.

В-четвёртых, в феноменологии Шелер открыл для себя то, к чему он сам приближался в своей ранней философии культуры, опираясь на собственное понимание философии И. Канта и «ноологический метод» Рудольфа Эйкена, а именно — *адекватную форму обоснования интуитивного познания*. Едва ли возможно научно-рефлексивно осмыслить интуитивное схватывание: оно ускользает от рефлексии, не поддаётся рациональной реконструкции в некой «методологии». Есть ли у нас основания считать шелеровские эпистемологические воззрения в сущности интуитивистскими? Да.

Примечательны в этой связи воспоминания Морица Гайгера.

По его мнению, феноменологический метод был «конгениален» Шелеру. «К феноменологии Шелера привлекал не анализ и разделение феноменов... (...) Главным в феноменологии для него было нечто совершенно иное: в ней он открыл метод интуиции. Фактически Шелер знал о важности интуиции для философии ещё до приезда в Мюнхен. Ведь это именно он, всегда чувствующий приближение новых веяний, открыл Бергсона и убедил йенского издателя Дидерихса начать перевод работ этого философа на немецкий язык. Однако интуиция, защищаемая Бергсоном, скорее была видоизменённой “интеллектуальной интуицией” Шеллинга, чем настоящим методом конкретного философского исследования. Подобный инструмент Шелеру дала феноменология. Её первичной задачей было осознание данностей. Она позволяла и даже обязывала созерцать ясно и просто, предваряя конструктивное систематизирование и генетические соображения. (...) ...Стало ясно, что никто не обладает в большей мере способностью к такой интуиции (“*Schau*”), кроме Шелера»⁴.

II

Аспекты критического отношения Шелера к методологии феноменологического познания, на которые мы указали, — всего лишь проекции его понимания сущности подлинного — самоконституированного — философского познания. Статья не позволяет в полной мере раскрыть все аспекты этого понимания. Отсылаем читателя к публикуемым здесь текстам, к упомянутой монографии автора этих строк, а также к замечательной работе Д.Ю. Дорофеева⁵. Однако в первую очередь — к исчерпывающему исследованию творчества мыслителя, представленному в последней книге Манфреда С. Фрингса — выдающегося философа, редактора Собрания сочинений Макса Шелера⁶.

Вернёмся к теме нашей статьи.

Фрингс характеризует феноменологию Шелера — в отличие от научно-рационалистической и «эго-логической» феноменологии Гуссерля, восходящей к картезианскому «*cogitoergosum*», — как «*до-рефлексивную*» (*subliminal*), и считает, что «Шелер... сформировал своё собственное, независимое от гуссерлевского, новое понятие интуиции»⁷. По мнению Фрингса, шелеровская концепция феноменологии отличается от других известных феноменологических доктрин, прежде всего от гуссерлевской, семью оригинальными особенностями. А именно, она 1) антиметодологистская (феноменология не базируется на методе); 2) интуитивистская, а потому антисенсуалистская (основываясь на интуиции, феноменология должна приостанавливать данное в ощущениях); 3) органицистская (источник времени заключается в самоактивизации жизни); 4) персоналистская (сознание предполагает существование личности); 5) эмотивистская (эмоциональная интенциональность предана всем другим актам); 6) антиэгологистская (эго есть всего лишь объект внутреннего восприятия); 7) основана на метафизической концепции реальности, восходящей к буддистской (реальность — это сопротивление)⁸.

Шпигельберг также считал Шелера философским интуитивистом. Специфику его феноменологии он характеризовал так: «а) “*Erleben*”⁹, т. е. сам по себе “проживаемый” интуитивный опыт, нацеленный в то же время на проникновение в само данное; он, таким образом, представляет собой интенсифицированную форму жизни в противоположность её просто пассивным формам; б) внимание к “что” (*essentia*), вместе с приостановкой действия вопроса об “этом” (*existentia*); в) внимание к *a priori*, т. е. к существенным связям, существующим между этими “что”»¹⁰.

Сам Шелер, давая с историко-философской точки зрения характеристику феноменологии — правда, не в своём понимании, а как явления вообще, — квалифицирует её следующим образом: «...Феноменология ставит перед философией и всеми её дисциплинами задачу выявить *априорные сущностные и идейные структуры*, которые в качестве объективного Логоса пронизывают всю совокупную действительность и правят в ней (в смысле значимости), чтобы вместе укоренить в этой структуре все позитивные науки и их материальные бытийные области. С исторической точки зрения, феноменологию можно рассматривать также как обновление *интуитивного платонизма*, правда, с полным устранением платоновского овеществления идей и всех мифических приложений. Понятно, что при таком своеобразии феноменология вновь обрела более прочную связь со всей платоновско-августинианской традицией в патристике и раннесредневековой философии, отчасти также и с Аристотелем»¹¹.

Здесь же он описывает свои принципиальные расхождения с Гуссерлем в трактовке феноменологии: «...Наиболее глубокой среди феноменологов является противоположность в теоретико-познавательных вопросах. Она особенно углубилась из-за того, что в своей последней работе “Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии”¹² Э. Гуссерль в значительной степени сближается с теоретико-познавательным идеализмом Беркли и Канта, а также с учением Наторпа об идеях и снова рассматривает феноменологию только как сущностное учение о *структурах сознания* (не подлежащих изменению под воздействием случайного опыта), но в то же время, подобно Канту, делает эти структуры сознания предпосылками самих предметов опыта. Таким образом, и для него законы опытного познания предметов становятся вместе с тем законами предметов всякого возможного опыта (“коперниканский поворот” Канта). Этот своеобразный поворот Гуссерля, в соответствии с которым даже после уничтожения всех вещей останется “абсолютное сознание”, не был принят почти никем из исследователей, которых он воодушевил ранее, и одновременно стал главным препятствием для построения метафизики на сущностно-теоретической основе»¹³.

Шелер подчёркивает, что в свете феноменологии, дилемма «рационализм — эмпиризм» не выдерживает критики, обнаруживая себя как мнимая. Феноменологический опыт — тоже опыт, хотя и качественно отличный от эмпирического (сенсуалистического) опыта познания мира индивидуумом через его индивидуальные органы чувств. «Тому, что очевидно а priori, познание обязано *опытному* (феноменология говорит здесь “созерцающему”), а не творящему,

формирующему, конструирующему отношению его субъекта — но лишь с *тем* отличием от всякого познания случайного (hicetnunc) в действительном, что результат созерцательного опыта не может быть изменён посредством *количества* “случаев”, происходящих в опыте. Вот почему феноменологические опыт и “созерцание” противоплагаются не “опыту” вообще, но только методу *наблюдения* и *индуктивного обобщения* наблюдаемых случаев»¹⁴.

Рассмотрим понятие «*феноменологический опыт*» более подробно.

Сначала Шелер констатирует очевидный и несомненный, с его точки зрения, факт: «*знание о данности априорного содержания* нам не врождено». Следующий его шаг опровергает положение Канта, которое вся последующая немецкая философия приняла за неоспоримую истину: знание о данности априорного содержания «не является по своему содержанию чистым произведением духа — само по себе оно есть точно такое же “*receptio*”¹⁵, как и всякое знание данного»¹⁶. Отсюда Шелер делает далеко идущий вывод: «знание об а priori само отнюдь не является также *априорным знанием*. Это такое знание, которое, хотя и а posteriori, но, так как получено не индуктивным путём, а priori имеет *значимость* для всех предметов (также и для неизвестных мне сейчас или на какой-то ступени моего опытного знания и, возможно, для непознаваемых), поскольку они суть *предметы той же сущности*. Стало быть, посредством индуктивного опыта всего случайно фактического нельзя ни доказать, ни опровергнуть, как нельзя разрушить очевидное усмотрение всего, что а priori-сущностно — будь то отдельные сущностности, сущностные взаимосвязи или сущностные структуры»¹⁷.

Исходя из этого фундаментального положения, Шелер формулирует «первое важное свойство всякого сущностного познания». А именно: «...будучи однажды в истории получено, оно (априорное сущностное знание как результат всякого сущностного познания. — *А.М.*) не может быть поставлено под вопрос и модифицировано всем последующим опытом — в отличие от познания случайных фактов, а значит, и закономерных связей между случайными фактами. Возможны лишь обогащение и рост сущностного знания, т. е. прибавление его новых результатов к старым, и новое соединение его результатов между собой. Возможно также, что какой-то результат сущностного познания будет в истории утерян и, следовательно, его надо будет открывать заново»¹⁸.

Отметим одно важное свойство сущностного знания, данного в феноменологическом опыте. Согласно Шелеру, возможны не только обогащение и рост сущностного знания — он допускает и противоположное: упадок, деградацию, регрессивное, попятное движе-

ние, поскольку в процессе человеческой истории в те или иные её периоды (эпохи) сущностное знание в том или ином объёме и качестве может быть утеряно. Единственным разумным объяснением потери людьми однажды полученного сущностного знания является, очевидно, то, что им не удалось его сохранить. Почему такая потеря возможна? Ответ на этот вопрос необходимо связан с тем, как Шелер представляет себе реальные движущие силы, приводящие в действие механизм передачи знаний от поколения к поколению. Об этом Шелер писал в своём главном труде «Формализм в этике и материальная этика ценностей», в неопубликованных материалах под названием «Образцы и вожди», относящихся ко времени написания «Формализма...», а также в ряде других мест, в том числе, в работах «Ресентимент в структуре моралей», «Проблемы социологии знания» и др. Вкратце напомним об этом.

Причины утрат сущностных усмотрений в эстафете поколений кроются, конечно, не в забывчивости людей из-за их легкомыслия, но в их ценностно-ориентированном избирательном желании либо нежелании запоминать и хранить память, чтить и почитать. Проблему исторической памяти и межпоколенческой преемственности со свойственным ему радикализмом поставил Ф. Ницше¹⁹. Смена поколений сопровождается изменениями преобладающего в обществах *человеческого этоса*. Наиболее ярко он представлен в личностях харизматических лидеров, вождей, пионеров-первооткрывателей. За ними идут большие массы людей и целые народы²⁰. Новому поколению этоса с характерной для него структурой влечений соответствуют новые ценности и ценностные предпочтения. Старые ценности ниспровергаются, предаются забвению вместе с миром, уходящим в прошлое. Так происходят *перевороты в ценностях*. Новая система ценностей требует постановки новых, адекватных ей, практически значимых жизненных целей, направляющих социально-культурное развитие большинства людей в новое русло. Традиции могут оказаться жертвами таких поворотов культурной истории. Между тем, только через традиции и может быть сохранено сущностное знание, добытое в прошедшие времена.

Современное Шелеру состояние европейской культуры, прежде всего философии, является для него ярким примером утраты полученных ранее сущностных интуитивных усмотрений вследствие прерыва исторической традиции.

«...Внутреннее саморазвитие философии от так называемой “философии Нового времени” вплоть до наших дней, — пишет он, — привело (через неравномерные большие сдвиги) в конце концов к такому состоянию, которое являет собой в некотором роде прямую

противоположность тому, что было выражено в двойной претензии старой идеи философии — идеи быть *одновременно* свободной служанкой веры (как её высшего достоинства) и царицей наук (как её второго высшего достоинства). Из “свободной служанки” веры она надолго превратилась в узурпаторницу веры, но одновременно в *ancilla scientiarum*²¹ — последнее понимается в различных смыслах в зависимости от того, ставится ли перед философией задача “объединить” результаты отдельных наук в непротиворечивое “мировоззрение” (позитивизм) или же она, как своего рода полиция наук, должна более точно, чем они делают это сами, фиксировать предпосылки и методы наук (критическая или так называемая “научная” философия).

Довольно легко (по предметным причинам) показать, что *современное* отношение философии к вере и наукам представляет собой наиболее глубокое, значительное и чреватое тяжёлыми последствиями *извращение истинных отношений*, которое когда-либо знало европейское духовное образование, и что извращение это есть лишь особый случай куда более широкого явления — того внутреннего *переворота всего порядка ценностей*, того *désordre*²² сердца и духа, которое составляет душу буржуазно-капиталистической эпохи. Перед нами самое настоящее *восстание рабов в интеллектуальном мире*, и вместе с точно таким же восстанием низкого против высокого в этосе (бунт сингуляристского индивидуализма против принципа солидарности, утилитарных ценностей против витальных и духовных, а последних — против ценностей спасения), в институтах (возвышение государства над церковью, нации — над государством, экономических институтов — над нацией и государством), в социальной структуре (мятеж класса против сословия), в воззрении на историю (появление техницизма и экономического учения об истории), в искусстве (выступление идеи практической потребности против идеи формы, ремесла в искусстве — против высокого искусства, режиссёрского театра — против авторского) и т. п. — всё это образует взаимосвязанную *симптоматику* указанного выше всеохватывающего переворота в ценностях²³.

Второе важное свойство любого сущностного знания, данного нам в феноменологическом опыте, — открытая возможность его «функционализации». «...Сущностное познание функционализируется к закону простого “применения” направленного на случайные факты рассудка, который “определённым образом” созерцает, понимает, разбирает и судит мир случайных фатов “по” сущностным взаимосвязям»²⁴. Это свойство, как полагает немецкий философ, остаётся «пока ещё одним из наименее распознанных». «Функционализа-

ция» — ключевое понятие феноменологии позднего Шелера. Оно позволяет ему показать нераздельную и неслиянную связь вечного Логоса и абсолютных ценностей человеческого бытия с их временным бытованием и относительным пониманием в истории и культуре различных эпох и цивилизаций. Тем самым Шелер избегает того интеллектуалистского абсолютизма и европоцентристского предрассудочного догматизма, который имманентен *«трансцендентальной феноменологии»*. Характерно, что эти косные черты, неоднократно подвергавшиеся критике Шелером, позднее ошибочно приписывали ему самому. Причём это делали те, кто по неведению принимал его за ученика-последователя Гуссерля²⁵, не считая нужным погружаться в глубины и нюансы феноменологии (например, К. Манхейм, А. Шюц, П. Бергер и Т. Лукман²⁶).

Феноменологический опыт, исторически изменчивый и различный в разных цивилизациях по своему составу, всё же сохраняет неизменное ядро. Его воспроизводство обеспечивается природой человека, поскольку человек — живое социальное существо, наделённое, в отличие от других живых социальных существ, не только сознанием и практическим интеллектом, но самосознанием и разумным духом. В свете феноменологически ориентированной философии, разумность человека не сводима к его рациональности. Феноменологическая редукция должна вести к особому интеллектуально-созерцательному интуитивному постижению, которое основано на доверительном, открытом, *любовном* отношении к миру. Оно исключает сопротивление ему, тем более вмешательство в него и конструирование. Д.Ю. Дорофеев нашёл меткое выражение для характеристики эмоционально-чувственного и одновременно разумно-духовного состояния, необходимого познающему для получения феноменологического опыта: *«спонтанная рецептивность»*²⁷. Оно может быть только следствием, эпифеноменом любви к миру познающего субъекта — не «трансцендентального субъекта», очищенного от социальных, исторических и культурных «наслоений» (согласно Гуссерлю), а личности живого человека, изначально включенного в социум, культуру и историю (согласно Шелеру)²⁸, а потому готового также и к самопожертвованию²⁹.

Как верно отмечает Д.Ю. Дорофеев, ссылаясь на рукописные материалы «Ordo amoris», «Шелер с позиций феноменологического опыта реабилитирует подлинное *само-любие (Selbstliebe)*, понятое им как любовь к собственному спасению, возможность приобщаться надмирному духовному центру, зреть себя “оком самого Бога” и просто быть открытым Ему в себе, принципиально отличая от *себя-любия (Egenliebe)*, рассмотренного как замыкание в свою частную

самость, как замыкания себя и своего видения узкими границами своего психологического *Я*, его чувств, интересов и претензий»³⁰. Такая реабилитация любви, обращённой человеком на самого себя, возможна только с позиций феноменологического опыта, понимаемого в свете религиозной философии.

Характерно, что Альфред Шюц, принципиально игнорируя религиозно-философский характер ранней социальной философии Шелера, с необходимостью вынужден элиминировать в своей критической интерпретации шелеровской концепции «чужого *Я*» и всю его аксиологию. Тот факт, что она, как справедливо подчёркивает Д. Ю. Дорофеев, имеет у Шелера онтологический статус³¹, а, следовательно, не представляет собой какого-то «довеска», что она неотделима от его концепции *Я*, от теории личности, от трактовки «чужого *Я*», от понимания социальности, А. Шюца нимало не смущает. Очевидно, шелеровская аксиология просто не вписывалась в шюцевскую сциентистски и прагматистски ориентированную секулярную социологию знания. Так, Шюц даже не упоминает крайне важные для понимания социологии знания Шелера *априорные законы порядка следования феноменов* (например, законы порядка фундированности форм симпатии, законы порядка явленности различных сфер реальности в сознании и др.). Между тем обнаруженные им слабости, изъяны, нестыковки шелеровской концепции «чужого *Я*», на наш взгляд, в значительной мере — как раз следствие произвольного «вырезания» из социологии Шелера аксиологии вместе с её высшим духовно-ценностным уровнем. Такая, по сути, волюнтаристская, интерпретация привела А. Шюца к превратному толкованию шелеровской концепции личности, *Я* и «чужого *Я*», «*Мы*», к односторонней ориентации на «психологическое *Я*», которое дано в повседневном обыденном переживании.

Впрочем, в конце своей статьи А. Шюц признаётся, что ему не было нужды восходить до «трансцендентальной феноменологии», что ему достаточно было оставаться на уровне «феноменологической психологии» (в терминологии Гуссерля), на котором локализуются наши переживания в обыденной сфере. «...Результаты анализа обыденной сферы — в том случае, если они правильны, — не могут быть поставлены под сомнение никакими базисными допущениями (метафизическими или онтологическими), которые могли бы быть предложены с целью объяснения нашей веры в существование других»³², — утверждает А. Шюц. Но где гарантия, что результаты анализа правильны? Откуда такая уверенность в их неопровержимости, даже если они правильны? С точки зрения феноменологической философии, всё это как раз вызывает сомнения. Вероятно,

Шелер расценил бы такой подход как пример упомянутого выше «*догматизма здравого человеческого рассудка*».

III

Характеризуя феноменологию в её отношении к традиционным философским противоположностям «рационализм — эмпиризм», Шелер вслед за Гуссерлем использует в качестве метафоры термин «*Einlösung*» — «погашение долга», «плата по счетам», «выполнение обязательств». Феноменология расплачивается по счетам рационализма и эмпиризма, сохраняя в то же время их особые ориентации и неоспоримые заслуги в познании мира. Шелер утверждает: феноменология стремится к «живейшему, интенсивнейшему и непосредственнейшему» контакту с миром в переживании. «В этом смысле — но только в этом — феноменологическая философия есть радикальнейший эмпиризм и позитивизм: для всех понятий, для всех положений и формул, в том числе и для положений и формул чистой логики, например, для закона тождества, следует найти “обеспечение” в таком содержании переживания»³³.

Это и отличает феноменологическую философию от прежнего рационализма, который в основу своего метода кладёт понятия, формулы или даже науку — либо для того, чтобы редуктивно выявить её «предпосылки», либо для того, чтобы привести «в непротиворечивую связь её результаты». Говоря о рационализме, Шелер в первую очередь имеет в виду научно-ориентированный рационализм неокантианского толка, характерный для Гуссерля. Прояснение науки и её предметов — это, конечно, одна из важных задач феноменологической философии, замечает он, хотя в не меньшей степени — также и прояснение искусства, религии, этоса. «Но заранее принимать науку или какое-то из её положений в качестве предпосылки — это значит не прояснять, а затемнять её сущность, — подчёркивает Шелер, — Кроме того, это значит делать из философии *ancilla scientiae*³⁴, совершать ту же самую ошибку, в которой по праву упрекают схоластику, даже если место теологической науки здесь занимает математическое естествознание или историческая наука (сциентизм). К тому же такой “трибунал” над частными науками не имеет никакого права на существование уже потому, что они с полным правом претендуют на то, чтобы самим фиксировать свои предпосылки, причём в этой фиксации, в соответствии с постоянными изменениями в их развитии, изменения также должны происходить каждый день»³⁵.

Главное отличие феноменологии Шелера от феноменологии Гуссерля следует искать не в признании либо непризнании ими за интуицией права служить первоисточником достоверного знания — оба они признавали это право, — а в их принципиально различном отношении к чувственно-эмоциональной сфере человеческого бытия. В то время как Гуссерль, тяготевший к традиции классического рационализма, эту сферу игнорировал либо даже усматривал в ней помеху на пути к истинному знанию, Шелер в своём главном труде, наоборот, доказывает первостепенную эпистемологическую значимость сферы чувств. «В конечном счёте... априоризм любви и ненависти образует последнее основание *всякого* другого априоризма, и тем самым является фундаментом как априорного познания бытия, так и априорного познания воли», — утверждает он³⁶.

Согласно Шелеру, фундаментальным заблуждением Канта, лежащим в основе «формализма» его этики и «формального идеализма» вообще (так сам Кант называл свою философию), было отождествление «априорного» с «формальным», т. е. имеющим рациональную мыслительную форму³⁷. Подразумевая под чувственным только то, что ощущается через органы чувств, Кант идентифицировал «материальное» с «чувственным содержанием», т. е. с «данными ощущений», которые получают посредством «воздействия вещей на нашу рецептивность». «Априорное» же он отождествлял только с мыслимым, мыслительным. Между тем, утверждает Шелер, «*Чистые*» акты и законы актов, *независимые* в своей сущности и по своему содержанию от факта человеческой организации, пронизывают не только предметное познание и мышление, в смысле бытийного познания, но и *всю* нашу духовную жизнь³⁸. Существуют поэтому «материальные априори», суверенным спонтанным источником которых является «*духовная форма жизни*» человека, не сводимая к психическим переживаниям как к следствию «воздействия вещей на нашу рецептивность».

Исходя из такой расширенной трактовки априори, Шелер делает вывод, выходящий далеко за рамки гуссерлевской концепции знания: «*Эмоциональное* в духе — чувствование, предпочтение, любовь, ненависть — и *волевое* также имеют *изначальное априорное* содержание, в котором нет ничего из “мышления” и которое этика должна выявлять совершенно независимо от логики. Существует априорный “*ordre du coeur*” или “*logique du coeur*”³⁹, как метко говорит Блез Паскаль⁴⁰. Шелер выдвигает программу «материальной этики», понимаемой как «*феноменология ценностей и феноменология эмоциональной жизни*». В ней, по его замыслу, устраняется давний, восходящий к грекам предрассудок, будто человеческий дух сво-

дится исключительно к своему логическому содержанию. «Материальная этика» представляет собой не только «предметную и исследовательскую область, независимую от логики», но и — что крайне важно подчеркнуть — служит исходной основой теории познания.

Феноменология Шелера не только выявляет *сущностную* самобытность различных феноменов эмоциональной жизни, но одновременно оказывается *аксиологией*. Ценностное чувствование, в свою очередь, понимается Шелером двойственно: во-первых, как дорефлексивное интуитивное (поэтому априорное) эмоционально-волевое *влечение, тяготение к чему-либо*; во-вторых, как точно такое же дорефлексивное интуитивное (поэтому априорное) эмоционально-волевое *предпочитание одного другому*. Аксиология Шелера — это сложная иерархическая система, выстроенная по вертикали и по горизонтали. «Наиболее важные и основополагающие из всех априорных отношений, — заявляет Шелер, — существуют между отношениями качественно различных систем материальных ценностей, которые мы называем *ценностными модальностями*, — а именно в виде *степенного порядка их значимости (Rangordnung)*. Они образуют собственно *материальное a priori* нашего понимания того, что ценно и что предпочтительно. Факт их существования как раз и является *самым убедительным* опровержением кантовского формализма»⁴¹. Существуют четыре иерархических уровня «*ценностных модальностей*» (указаны в порядке возрастания): 1) сенсорные ценности 2) жизненные ценности, 3) духовные ценности, 4) священные ценности.

Кроме того, ценности подразделяются в зависимости от их различных *носителей*. Располагаясь как бы по горизонтали, эти ценности образуют двойные и тройные иерархические подсистемы, внутри которых первые имеют более высокий ценностный статус по отношению ко вторым, вторые — по отношению к третьим (если они есть): а) ценности личности и предмета; б) ценности собственные и чужие; в) ценности акта, функции, реакции; г) ценности образа мыслей, действия, успеха; д) ценности интенции и состояния; е) ценности фундамента, формы, отношений; ж) ценности индивида и коллектива; з) самооценности и конзекутивные (технические и символические) ценности. Поясним, что имеется в виду.

Сенсорные ценности Шелер характеризует со стороны ценности предмета противоположностью приятного (Angenehme) и неприятного (Unangenehme). Им соответствует функция *сенсорного чувствования (sinnliches Fühlen)* с ценностями наслаждения и страдания. Ценности состояния здесь — удовольствие и боль. Сенсорным ценностям соответствуют конзекутивные ценности, на основе которых

производятся приятные и полезные вещи (блага) — ценности роскоши и цивилизационные ценности. Феноменологически выявляемую априорность этой ценностной модальности Шелер обосновывает тем, что, хотя нечто конкретное может быть приятно для одних и неприятно для других, т. е. эмпирически являться относительным, само различие между ценностью приятного и неприятного остаётся абсолютным для всех существ, обладающих чувствующей природой вообще.

Жизненные ценности Шелер характеризует со стороны ценности предмета противоположностью высокого, благородного (*Edle*) и низкого, подлого (*Gemeine*) (или хорошего, в смысле порядочного, и плохого, в смысле непорядочного). Им соответствует функция *витального чувствования* (*vitals Fühlen*)⁴². Ценности состояния здесь — чувства жизни: чувство подъёма и спада в жизни; чувство силы и слабости; чувство здоровья и болезни; чувство взросления, зрелости, возраста, старения, приближения смерти. В качестве конзекутивных жизненным ценностям соответствуют ценности благополучия и благосостояния. Актам витального чувствования соответствуют такие ответные реакции, как страх, боязнь, мужество, импульс мести, гнев и т. п.

Непонимание того, что ценности жизни представляют собой *самостоятельную* ценностную модальность и не могут быть сведены к ценностям приятного и неприятного — «*основной недостаток*» предшествующих этических учений, включая этику Канта, считает Шелер. По его мнению, Кант неявно прибегает к такому редукционизму, когда полагает, будто все ценности можно разделить на «добро и зло», «приятное и неприятное». В маленькой, но очень яркой статье «О предательстве радости» Шелер прямо говорит, что «предательство радости начинается с Канта», ибо он принял «в корне ошибочную сенсуалистическую теорию некоторых французов и англичан, согласно которой *все* виды чувств счастья и страдания (кроме чувства “уважения к нравственному закону”) должны быть генетически выведены из *сенсорной* чувственности (*sinnliche Gefühle*)!»⁴³. За всем этим, по его мнению, стоит «...непонимание того факта, что *жизнь* — *подлинная сущность* (*Wesenheit*), а не “эмпирическое родовое понятие”, объединяющее “общие признаки” всех земных организмов»⁴⁴.

Качественную специфику духовных ценностей Шелер характеризует через противопоставление их ценностям жизни: существует «ясная очевидность» того, что вторые «должны» приноситься в жертву первым. Уже сам способ данности духовных ценностей, указывает он, обнаруживает их самобытность и «независимость по отношению ко всей сфере телесности и окружающего мира». «Акты

и функции, в которых мы их постигаем, суть функции *духовного* чувствования (*geistiges Fühlen*), акты *духовного* предпочтения, любви и ненависти, которые отделяются от одноимённых *витальных* функций и актов — как чисто феноменологически, так и благодаря собственной *закономерности* (*нередуцируемой* к какой-либо ещё *биологической* закономерности)»⁴⁵.

Существует три основных вида духовных ценностей: 1) эстетические ценности с главной противоположностью прекрасного и безобразного; 2) ценности справедливого и несправедливого, «образующие последнее феноменальное основание идеи объективного *правопорядка*»; 3) ценности *чистого познания истины*. Последние стремятся реализовать философия а) путём «выключения» реальности, отказа от неё как сопротивления нашей чувствующей здесь-и-сейчас натуре и б) с помощью «включения» *любовного* сущностно-ценностного интеллектуального созерцания. Такой подход отличает философию от позитивной науки, которая, исходя из реальности как сопротивления, руководствуется идеей господства над природой (поэтому ценности науки конзекутивны по отношению к самооценности познания). Конзекутивными по отношению к духовным ценностям вообще являются так называемые *культурные ценности*, принадлежащие к ценностной сфере *благ* (*Güterwertsphäre*), как то: произведения литературы и искусства, социальные институты, законодательство и т. п.

Духовным ценностям соответствуют ценности таких эмоциональных состояний, как, например, «духовные радость (*Freude*) и печаль (*Trauer*) (в отличие от ещё витальных “радостности” и “безрадостности” (“*Froh- und Unfrohhsein*”))⁴⁶, т. е. радость здесь уже более возвышенное, *одухотворённое* чувство. Таким образом, за одним и тем же словом естественного языка («радость») стоят разные реалии духовной жизни, феноменологически выявляемые как различные интенциональные акты, функции, состояния, реакции, а также соответствующие им ценности. Шелер подчёркивает, что духовные чувства оказываются состояниями-коррелятами духовных ценностей не благодаря тому, что входят в *Я* в виде его состояний сперва как данности тела некой личности, но благодаря тому, что они являются нам *непосредственно* вне этой телесной данности. «Изменяются они также *независимо* от смены состояний чувств витальной сферы (и уж тем более — от состояний сенсорных чувств): а именно, по собственным законам и в непосредственной зависимости от изменений ценности *самих предметов*»⁴⁷. Духовным ценностям соответствуют и их особые ответные реакции, как например: нравиться, вызывать расположение (*Gefallen*) и не нравиться, вызывать недовольство (*Missfallen*);

одобрение и неодобрение; уважение и неуважение; стремление к возмездию (в отличие от витального импульса мести) и прощение; духовная симпатия, например, лежащая в основе дружбы, и духовная ненависть, например, лежащая в основе вражды и т. д.

На высшем иерархическом уровне ценностных модальностей располагаются ценности священного, или святого (Heilige), и нечестивого, или профанного (Unheilige). Шелер не указывает, какая именно функция им соответствует, но можно предположить, что речь идёт о функции духовного чувствования (geistiges Fühlen), только более одухотворённой. Эта сфера ценностей охватывает все возможные предметы, интенционально данные человеку как *абсолютные*. Априорный характер этой ценностной модальности выражается в её независимости от того, что у разных народов в разные времена — начиная с фетишистских верований и кончая теологическим понятием Бога — считалось «священным» в вещах, силах, реальных личностях, институциях и т. д. «Под этим выражением, — поясняет Шелер, — я понимаю *не* какой-то особый поддающийся определению *класс* предметов, но (в принципе) *любой* предмет в “абсолютной сфере”»⁴⁸.

В качестве состояний ценностям священного и нечестивого соответствуют чувства блаженства и отчаяния. Их интенсивность служит мерой приближённости или удалённости от священного, определяя диапазон эмоционального переживания. При этом они не зависят от переживаний счастья или несчастья, радости или огорчения. Специфическими ответными реакциями в этой ценностной модальности являются вера и неверие, благоговение, поклонение и т. п. Ценности священного изначально постигаются в акте «определённого рода *любви* (ценностная направленность которой *предшествует* всем образным представлениям и всем понятиям о священных предметах и *определяет* их)»⁴⁹. Сущность этого акта состоит в том, что «...он обращён на личности, т. е. на всё, что имеет “личностную форму бытия”, — при этом *безразлично* какое у неё содержание и какое “понятие” личности используется. Существенно и закономерно поэтому, — заключает Шелер, — что самоценностью в сфере “священного” является ценность личности»⁵⁰.

Итак, если продолжить на примере радости пояснение шелеровской феноменологии чувств, то следует констатировать, что радость не сводится к жизнерадостному состоянию как результату переживаний нашим психологическим *Я* полноты здоровой и благополучной жизни. Человеческая радость бывает и духовным чувством, иногда высоко одухотворённым, приближающимся к религиозному восторгу, благоговению, упоению, умилению, блаженству. Такие

чувства Шелер как раз и имеет в виду, упрекая Канта и всю немецкую классическую философию в «предательстве радости» в пользу героического рационального следования долгу⁵¹. Шелер далёк от того, чтобы реабилитировать радость с позиций гедонизма. Неприемлем для него и эвдемонизм, ставящий «радости жизни» выше духовных ценностей и ценностей священного, а тем более игнорирующий их. Радость, которую, по его мнению, «предали» немцы, — это чувство, одухотворённое ценностями священного, источник которого — подлинная христианская любовь. Истязавший себя аскет и горящий на костре мученик, тоже могут, считает он, испытывать нечто подобное радости. «Христианская аскеза — весёлая, радостная: это рыцарское сознание силы и власти над физическим телом! Лишь та “жертва” мила в ней Богу, которая освящена *более высокой позитивной радостью!*»⁵².

По мнению Шелера, Кант и классические идеалисты, оказавшие огромное влияние на формирование немецкой ментальности, не поняли, что только любовь может быть первопричиной жертвенного следования долгу в действительности, что лишь она может служить «оправданием» страданий и боли, с которыми необходимо связан всякий героизм. «Заблуждаются, если думают, будто немец хоть как-то изменился в романтически-донкихотской *форме* своего мышления от Гегеля до 1914 года, — писал Шелер в 1919 г., анализируя национально-психологические предпосылки участия Германской империи в Первой мировой войне. — Изменилось лишь средство, которым он эту форму претворял в жизнь, перейдя от «идеи» к “реальной политике”»⁵³. Но, если согласиться с Шелером, выходит, что великие немцы вслед за Кантом, включая Ницше, не поняли до конца смысла *страданий и искупительной жертвы Христа*, — смысла, который заключён в высоко одухотворённой *жертвенной любви* (агапе). Как бы то ни было, а логика Шелера именно такова.

Согласно Шелеру, феноменологическое познание имеет три уровня. На первом, фундаментальном, оно осуществляется путём *непосредственного чувственно-интуитивного схватывания*, которое даёт нам *феномены*, или *первичные феномены (Urphänomene)*. Они суть априорные «чистые факты», или «*феноменологические факты*» (выражение Шелера), которые не имеют ничего общего с «явлением», или «видимостью» реального⁵⁴. Таковы, например, «материальные априори», которые Шелер положил в основу своей «материальной этики ценностей». Если какой-то чувственно-интуитивно схваченный нами первичный феномен, — например, «живость», «живое» — «*совпадает*» (как выражается Шелер) в мыслящем сознании с какой-то духовно-разумной «*идеей*», например, с «идеей жизни»,

это означает, что мы поднялись до второго уровня феноменологического познания, а именно до *интуитивного созерцания сущности*, или *усмотрения сущности* (*Wesensschau*). Наконец, на третьем уровне феноменологического познания, когда интуитивное созерцание сущности соединяется с его осознанным, рефлексивным всесторонним осмыслением, мы поднимаемся до уровня *познания сущности*, или *сущностного знания* (*Wesenserkenntnis*).

В доктрине Гуссерля нет места для *чувственно-интуитивного* схватывания. Согласно Шелеру, последнее происходит на первичном, досознательном уровне, а «чистый факт» такого схватывания, выявляемый с помощью феноменологической редукции, выполняет функцию эпистемологической защиты от рационалистически-идеалистической подмены «бытия вещи в сознании» «сознанием бытия вещи». Таким образом, при переходе от «материальной этики ценностей», основанной на интуитивном схватывании «материальных априори», к философской антропологии и метаантропологической «метафизике второго порядка» Шелеру не надо было делать в своей творческой эволюции никаких скачков или резких «поворотов», которые обычны для его позднего периода. Его философское мышление всегда было одновременно *онто-логично*, *атропо-логично* и *социо-логично* — во всяком случае, в его фундаментальных предпосылках, — поскольку, согласно этике немецкого философа, ценностно переживаемый нравственный космос «других Я» (= «Мы»), данный нам в «материальных априори», есть условие возможной данности нашего «индивидуального Я», равно как и физического, предметно-вещного космоса.

Примечательно высказывание Шелера о дискурсивном познании вообще, которое он сделал в связи с проблемой дискуссий между феноменологами относительно адекватности результатов их исследований (проблема т. н. «феноменологического спора»). В «Феноменологии и теория познания» он отвечает на критику со стороны философов неокантианской ориентации, которые элиминировали бытие, упразднив кантовскую «вещь в себе», и поэтому не могли не придерживаться исключительно дискурсивной парадигмы познания. Предпосылкой такой парадигмы служит, по его мнению, «социальный конвенционализм». Он, конечно, практичен и удобен, поскольку исходит из того, что невысказанного не существует.

«Но зато для этого социального конвенционализма вполне может существовать другая проблема: вопрос о том, *исполняется* ли в *данном смысле* речи хотя бы одного из “говорящих” и не является ли обретенный таким образом мир предметов только какой-то совершенно далёкой от всякого усмотрения и познания *fable convenue*»⁵⁵;

существует ли вообще — образно выражаясь — какое-либо обеспечение всего этого гигантского вексельного и разговорного бизнеса? — пишет он. — Феноменология по принципиальным соображениям отвергает то извращение идеи предмета, когда в качестве критерия определения того, что предмет действительно является предметом, используют “прокрустово ложе” идентифицируемости через символы. Конечно, из сущности предмета следует, что его можно идентифицировать, — но не наоборот. И в ещё меньшей степени верно, что только то является предметом, о чём возможно общезначимое высказывание, или даже так называемая “общезначимая связь представлений”. Ведь тогда произвольная конвенция ничем не отличается от познания. У философии тоже есть свой особый нравственный пафос. И феноменологическая философия — поистине полная противоположность всякой поспешной философии говорения. Здесь меньше говорят, больше молчат и больше видят — видят и те миры, которые, возможно, вообще невыразимы. А что мир существует только для того, чтобы с помощью общезначимых символов стать обозначенным, упорядоченным и обговорённым, и что он — “ничто”, пока не вошёл в речь, всё это уж слишком мало соответствует его бытию и его смыслу!»⁵⁶.

Своеобразие феноменологической концепции Шелера лучше всего передает следующий фрагмент, который мы предлагаем в нашем переводе: «Вот почему сущность предмета и бытия, которое может быть и бытием акта, и бытием ценности, и бытием сопротивления, вовсе не исключает того, что, только *некто единственный* в *одном-единственном* акте придёт к самоданности чего-то; она не исключает и того, что определённый предмет может быть дан в качестве такового *лишь одному*. Она не исключает истинного и благого бытия чего-либо для одного индивида, т. е., даже по сути своей *индивидуально-значимых и, тем не менее, строго объективных и абсолютных* истин и усмотрений. Всё это исключает только субъективистское рассеивание предмета в идентифицируемости, истины — в “общезначимом высказывании”, подлинного усмотрения — в необходимости суждения (сущность которой негативна)»⁵⁷.

IV

Шелер и Гуссерль по-разному понимают философское познание и, соответственно, место и роль в нём *феноменологической редукции*. Шелер понимал философское познание как *онтологический*

процесс участия центра человеческой личности в сущностном, за которым стоит первосушность, или «идея (бесконечного) конкретного центра актов как коррелята *всех* возможных сущностностей», «тождественная идее Бога (или, по меньшей мере, *одному* из основных определений этой идеи)»⁵⁸. Гуссерль понимал философское познание в картезианском и неокантианском *гносеологистском* смысле как «теорию познания», а именно — как первоначальную, основанную только в себе самой чистую активность человеческого мышления, конституирующую бытие и мир. В этом смысле и надо понимать «феноменологический метод самоосмысления в форме трансцендентальной редукции, интенционального самоистолкования раскрываемого посредством этой редукции трансцендентального *ego* и систематической дескрипции, принимающей вид некой интуитивной эйдетики»⁵⁹.

Именно иная *мировоззренческая позиция* Гуссерля вызывает у Шелера возражения, когда дело касается понимания феноменологической редукции. В работе «О сущности философии...» таких возражений Гуссерлю два. Одно состоит в утверждении, что редукция предусматривает «воздержание от рассмотрения», соответственно, «оставление открытым», «заключение в скобки» не самого наличного бытия (как считает Гуссерль), но *только модусов наличного бытия*. Второе намного важнее, поскольку раскрывает своеобразие шелеровского понимания феноменологической редукции. Философское познание, согласно Шелеру, начинается с «акта извлечения бытийного центра актов из психофизической взаимосвязи», или с ««попытки» извлечь центр актов собственного духа из психофизической и биологически-человеческой взаимосвязи посредством всё новых и новых актов этого центра, извлечь его фактически». Методы же, которые Гуссерль назвал «феноменологической редукцией», согласно Шелеру, всегда подлежат выявлению уже *post factum*.

«В то время как конкретный центр актов всего человека пытается воспарить к участию в сущностном, его целью является *непосредственное единение* между его бытием и бытием сущностного; т. е. цель человека — “стать” коррелятом центрального акта всякого возможного сущностного, а именно в имманентном этому царству *порядке*, — пишет Шелер. — Вместе с тем это означает, что центр актов посредством такого участия преусуществляет своё собственное *бытие* и сам себя увековечивает в той мере, в какой сущностности претворяются в бытийную форму и масштаб *личности*. Но поскольку — как будет показано — идея (бесконечного) конкретного центра актов как коррелята *всех* возможных сущностностей тождественна

идею Бога (или, по меньшей мере, *одному* из основных определений этой идеи), постольку попытка воспарения всего духовного человека есть в то же время попытка человека *трансцендировать* самого себя как естественное завершённое бытие, обожествить самого себя или стать подобным Богу (Платон). “Попытка” извлечь центр актов собственного духа из психофизической и биологически-человеческой взаимосвязи посредством всё новых и новых актов этого центра, извлечь его фактически — не только посредством абстрактно-теоретического “воздержания от рассмотрения” или простого “непринятия во внимание” — и внедрить (*einstellen*) его в универсальный центр актов, соответствующий идее Бога, чтобы из него и словно “с его помощью” охватить одним взором бытие всех вещей, — всё это как вновь и вновь повторяющаяся попытка есть сущностная характерная черта исследуемого воспарения»⁶⁰.

К словам о «непринятии во внимание» в приведённой выше цитате Шелер делает важное примечание, в котором и содержатся указанные выше возражения:

«Методические приёмы “редукции” модусов наличного бытия предметов, необходимые, чтобы представить созерцанию их чистое “что”, “сущность”, “эссенцию” сами по себе, — эти методы (подлежащие выявлению позднее), которые Э. Гуссерль недавно назвал “феноменологической редукцией” и которые он описывает как всего лишь “воздержание от рассмотрения”, соответственно, “оставление открытым”, “заключение в скобки” модусов наличного бытия (не самого наличного бытия, как он считает) — все они имеют своей предпосылкой акт извлечения бытийного центра актов из психофизической взаимосвязи, по крайней мере, в его *функции*, т. е. предполагают бытийный процесс — *становление* человека иным. Таким образом, логическим методическим приёмам воздержания от рассмотрения обязательно должна предшествовать духовная познавательная техника перестройки самой личности»⁶¹.

Философское познание, (а под ним Шелер имеет в виду как раз феноменологически-философское познание) должно начинаться не с выработки или освоения и применения какой-то методологии, т. е. не «с места в карьер» — не с логической процедуры «игнорирования», «непринятия во внимание», как если бы каждый человек всегда и везде был к этому готов, а все люди как индивидуальные личности были бы в одинаковой степени к этому способны. Предположение о такой всеобщей всегдашней и сиюминутной готовности и способности людей к философствованию имело бы смысл, если бы речь шла о такой одинаковой у всех всегда и везде познавательной способности, каковой является здравый рассудок, или

рациональное мышление. Гуссерль исходит из такого предположения, поскольку субъектом философского познания, соответственно, субъектом редукции у него является *ratio, cogitatio*. Шелер отвергает гносеологистский рационализм. При этом он иронически сетует, что-де есть и «такие философы, которые также *сущностные* эмоциональные формы постижения ценностей и содержательно различное для разных философов *богатство материала* возможного познания — зависящее от воспарения всего человека лишь в том, что касается *данности* материала, не его бытия и состава, — считают просто “случайным фактом психического переживания”, стало быть, разделяют безгранично наивное мнение, будто для того, чтобы быть философом, достаточно уметь правильно судить да рядить о любых вещах»⁶².

Говоря о субъекте философского познания, Шелер в первую очередь имеет в виду человеческий *дух*, или *разумный дух*, а не рациональное мышление, или рассудок. Согласно его философии, разумно-духовные акты совершают *индивидуальные человеческие личности* — причём удаётся им это не в равной мере, не всегда и не везде, а только в меру индивидуально-личностной способности к «воспарению» духа. «Поскольку люди могут осуществлять эти акты в принципе во всех возможных степенях совершенства, то и получение предмета философии или абсолютного бытия (сущности и наличного бытия) всех предметов возможно также во всех степенях адекватности и полноты. Вот почему неправильно говорить, будто каждый в любом случае может познать в абсолютных вещах и ценностях либо всё, либо больше, либо меньше, либо совсем ничего. *Способность* каждого познавать зависит от уровня воспарения»⁶³. В другом месте Шелер уточняет источник происхождения индивидуальных различий в способностях людей к духовной, в том числе философской, деятельности: он заключён в самой личности как духовном центре всех духовных актов. «...В своей индивидуальной сущности личность индивидуирована не через тело и его природную наследственность, не через опыт, который она приобретает посредством витально-психических функций, — она индивидуирована *через саму себя и в себе самой*. Только поэтому личности, которые индивидуированы, или лучше сказать — сингуляризованы посредством пространственных и временных положений, всё-таки *многообразны*»⁶⁴.

При этом совершение духовных актов, конституирующих философское познание, обязательно предполагает выполнение *морального условия*, необходимого для «воспарения к участию в сущностном». Оно требует от личности мобилизации и концентрации всех

имеющихся духовных сил. Эту процедуру Шелер именует «познавательной техникой перестройки самой личности». Она и есть для него то, что Гуссерль назвал «феноменологической редукцией». Она представляет собой не логический, но «бытийный процесс» («становление человека иным»).

Цель редукции он описывает следующим образом: философскому познанию «требуется особая структура моральных актов, чтобы познающий дух мог сбросить *оковы*, которые делают его возможным предмет внутри естественного мировоззрения (как обыкновенного, так и «научного») бытийно-относительным (*seinsrelativ*) к *жизни*, к *витальности* вообще, поэтому необходимо *также* и относительным к какой-либо особенной телесно-чувственной системе влечений. Ему нужны эти акты, чтобы побудить дух в принципе *покинуть* витально-относительное бытие, *бытие для жизни* (а в нём — бытие для человека как живого существа), и приступить к участию в бытии, каково оно есть в себе и само по себе»⁶⁵.

Что же это за акты морального свойства? Ввиду принципиальной важности вопроса, приведём полностью соответствующий фрагмент из работы Шелера «О сущности философии...»

«В структуре этих *основных моральных актов, отвечающих по сути за философское познание*, мы различаем один позитивный акт и два негативно направленных акта, которые лишь в единстве взаимодействия позволяют человеку подойти к порогу возможной данности предмета философии.

1. *Любовь всей духовной личности к абсолютной ценности и абсолютному бытию.*

2. *Усмирение своего естественного Я и своей естественной самости (Selbst).*

3. *Самообладание и возможное лишь благодаря ему опредмечивание импульсов жизненных влечений, переживаемых как данные “телесно” и имеющих телесную основу, которые всегда необходимо обуславливают естественное чувственное восприятие.*

В своём упорядоченном взаимодействии эти моральные акты — и *только* они одни — ведут духовную личность как субъекта возможного участия в бытии посредством познания из сферы бытия окружающей среды и из *бытийной относительности* (*Seinsrelativität*) вообще по направлению к сфере мирового бытия, т. е. по *направлению к абсолютному бытию* (*absolutes Sein*). Они *устраняют естественные эгоцентризм, витализм и антропоморфизм* человека, которые свойственны всякому естественному мировоззрению, и

ликвидируют соответствующую им предметную характеристику данности окружающей среды как таковой. Рассмотрим их действие более подробно.

Любовь к абсолютной ценности и абсолютному бытию ломает находящийся в человеке источник *бытийной соотнесённости* всякого бытия с окружающей средой.

Смирение ломает *естественную гордость* и является моральной предпосылкой необходимого для познания философии одновременного снятия а) *случайных модусов наличного бытия* с чистых содержаний “что” (условие интуитивного усмотрения чистых “сущностей”), б) *фактической вплетённости* познающего акта в витальное хозяйство психофизического организма. Между тем, элементы случайных модусов наличного бытия в содержаниях “что” и вплетённость познающего акта в хозяйство психофизического жизненного единства находятся в отношении *сущностного взаимосоответствия*. Они вместе пребывают и вместе исчезают.

Самообладание как средство сдерживания и опредмечивания импульсов влечений ломает естественное *concupiscentia*⁶⁶ и является моральным условием повышающейся от нуля до совершенства *адекватности* в полноте данного содержания *мира*.

Таким образом, трём меняющимся независимо друг от друга *масштабам всякого познания*, а это:

- 1) *вид и степень бытийной относительности предмета познания,*
- 2) *очевидное познание сущности либо индуктивное познание наличного бытия,*
- 3) *адекватность познания, —*

соответствуют указанные *моральные акты* как предварительные условия познания:

а) *Любовь*, как бы ядро и душа всей структуры актов, ведёт нас в направлении *абсолютного бытия*. Она, таким образом, *выводит* нас из круга предметов, в своём наличном бытии существующих лишь *относительно нашего бытия*.

б) *Смирение* ведёт нас от случайного наличного бытия какого-нибудь нечто (и от всех относящихся к *этой* сфере категориальных форм бытия и бытийных связей) в направлении *сущности*, чистых *содержаний “что” мира*.

в) *Самообладание* ведёт от неадекватного, в предельном случае от чисто символического, мнения о предмете с нулевой полнотой в направлении *полной адекватности* созерцающего познания.

Между этими моральными позициями и возможным прогрессом познания в *одном* из трёх направлений (к абсолютному бытию, очевидному усмотрению, адекватности) существует не *случайная* или эмпирически-психологическая, но *сущностная* взаимосвязь — такая, в которой моральный и теоретический *миры*, словно скобами, скреплены друг с другом навечно. Ибо позиция смирения освобождает нас как раз от тех факторов в нас самих, которым внутри естественного мировоззрения с его обусловленностью окружающей средой (как это ещё имеет место в “науке”) всегда *первично* соответствует обладание всякий раз случайным наличным бытием вещей (в *противоположность* их сущности). Она тем самым снимает систематическое моральное торможение, которым соответствующие факторы, затемняя взор нашего духа, сковывают познание чистых сущностей. (...)

...Философ должен руководствоваться самообладанием... лишь как педагогическим правилом или эвристическим приёмом, чтобы, приблизившись с его помощью к максимальной адекватности познания предметов, посредством полного смирения собственного своеволия очистить от “случайного наличного бытия” бытие предмета и усмотреть в нём по возможности исключительно “что”, его вечную *сущность*. Философ, подойдя к порогу познания, должен отключить свою волю (этот *сущностный* коррелят актов всякого случайного наличного бытия вообще) и полностью “отдать себя” чистому бытию своего предмета»⁶⁷.

Описанная выше духовно-нравственная подготовка личности человека к подлинно философскому познанию, которую Шелер называет «моральным условием» последнего, по сути есть развёрнутое определение того, что такое, в его понимании, «феноменологическая редукция». Он, таким образом, распространял на всё философское познание своё понимание сущности философии, во-первых, как феноменологической, и, во-вторых, как опирающейся с необходимостью на описанное им «моральное условие».

Совершенно очевидно, что для Гуссерля была неприемлема шелеровская трактовка феноменологической редукции и сущности философии вообще. Ведь его трансцендентальная феноменология основывалась на индивидуалистическом рационализме, т. е. на эгоцентризме «разумного индивида», и методично устраняла из сознания познающего субъекта всё, чтобы оставить одну только «чистую логику». Тот факт, что «разумный индивид» — всего лишь абстрактная конструкция с известной культурно-исторической и морально-философской подоплёкой, а стремление к абсолютно «чистой логике» эго «разумного индивида», или к «*эгологии*», на самом деле

уже предполагает определённую духовно-нравственную позицию философа, — этот факт Гуссерлем и неокантианцами в расчёт не принимался.

V

Итак, согласно Шелеру, философ как индивидуальная человеческая личность будет в состоянии возвыситься до понимания своего *предмета*, духовно «воспарить» с целью его познания и, наконец, познать его с максимально возможной для себя адекватностью и полнотой, если только будет к этому расположен и готов — готов не столько с психологической, сколько с духовно-нравственной точки зрения. Одной психологической тренировки здесь мало, как и недостаточно только умения мыслить абстрактно и логически правильно, что-то «исключать из рассмотрения», «игнорировать», «выносить за скобки» и т. п. Выполнение «морального условия» мобилизует всё человеческое бытие в целом, поэтому требует применения особой аскетической техники, способной трансформировать не только *сознание*, но и *бытие* человеческой личности. Лишь она может осуществить перестройку сложившегося духовно-нравственного мира индивидуальной личности философа.

Очевидно, что «моральные» требования, которые Шелер предъявляет философу, перекликаются, в первую очередь, с христианскими заповедями. Если вдуматься в их конкретный смысл, то они требуют квазирелигиозный *аскезы*, цель которой, — руководствуясь одной только любовью, посредством воздержания и смирения собственной гордыни постепенно сделать предметом любовного созерцания весь мир, уподобляя себя Богу, создавшему этот мир из любви. Всякая аскеза, какой бы шадящей она ни была, предполагает, однако, «умерщвление» плоти. Конечно, в данном случае это нельзя понимать буквально. Следуя до определённого момента в теории познания за Платоном («философы думают о смерти»), Шелер подразумевает под квазиумиранием философа временное исключение им себя из бытового жизненного потока, в котором он, как и всякий человек, чего-то вожделеет, жаждет, к чему-то стремится, либо, как всякое живое существо, на что-то бессознательно реагирует.

Разумеется, всякая аскеза включает страдания. Применение предлагаемой Шелером квазирелигиозной аскетической техники, открывающей двери в *подлинное* философское познание, также влечёт за собой определённые страдания, пусть и временные, — как

телесные в виде самоограничений в удовлетворении известных естественных потребностей организма, так и душевно-духовные в виде самоограничений в удовлетворении привычных культурных потребностей личности, которые также могут казаться «естественными». Трудно сказать, какие из этих самоограничений могут принести больше страданий; вероятно, это зависит от индивидуального склада личности. Физически-телесные страдания приносят боль, душевно-духовные — мучения. Из общечеловеческого опыта известно, что благодаря терпению люди лучше переносят боль (разумеется, до известного предела), чем душевно-духовные муки. Последние не контролируемы, и от них нет лекарств, как от боли. Но ради чего страдания? В чём смысл аскезы как ядра техники, необходимой для подлинного философского познания?

Ответ на первый вопрос даёт шелеровская доктрина трёх основных видов (родов) знания. В наиболее полном виде она изложена в «Проблемах социологии знания»⁶⁸, хотя впервые появляется в двух программных статьях начала 1920-х⁶⁹. Более глубокую понятийную проработку она получает в поздних работах Шелера, среди которых выделяется доклад «Формы знания и образование» (1925), обширные примечания к которому — последнее, что было им написано.

Согласно упомянутой доктрине, существуют три основных вида (рода) знания, соответствующие трём высшим духовным человеческим ценностям и главным целям познания человека: научное, или позитивно-научное, т. е. деятельное, знание ради технического господства над природой и всеми естественными процессами (также внутри человека и общества); философское, или сущностное, т. е. образовательное, знание ради становления и всестороннего развития человеческой личности; религиозное, или спасительное, т. е. священное, знание ради спасения и сохранения ядра человеческой личности в сверхъестественной божественной силе⁷⁰. Философское знание, которое вырабатывается путём первичных сущностных усмотрений и их последующих функционализаций особо одарёнными личностями, служит формированию (образованию) личности человека и передаётся из поколения в поколение посредством культурной традиции.

Ответ на второй вопрос Шелер даёт в работе «О смысле страдания» (1912—1916—1923—1927). В ней развивается — по мере эволюции взглядов автора, что находит соответствующее отражение в структуре работы, которая состоит из разновременных слоёв⁷¹ — тот неявный сегмент его философии, который предполагался им по умолчанию с самого начала, но полностью был продуман только в конце жизни. Речь идёт о метафизической концепции *жертвы*

(в том числе, *искупительной жертвы Иисуса Христа*). Между тем, разрабатывая эту концепцию, Шелер обращается к учению Будды и даёт ему своё истолкование. Главное внимание немецкий философ сосредоточивает на буддийском учении о реальности. Своё понимание последнего Шелер кладёт в основу собственной метафизической теории познания и одновременно «дополняет» описанную выше квазирелигиозную аскетическую технику преобразования бытия личности, преимущественно духовную и ориентированную на христианскую традицию, буддистской духовно-психосоматической техникой «выключения реальности».

Интерпретируя учение Будды, Шелер оговаривается: «...для нас важны не столько научно-историческая точность и тем более не исторические и психологические обстоятельства возникновения этой метафизики страдания, сколько её предметная смысловая взаимосвязь — в духе *чистого учения о мировоззрении*, которое видит в буддизме лишь самый выдающийся пример определённого возможного идеального типа человеческого отношения к страданию». При этом он полагает, что «первичный феномен познавательного деяния Будды — это теснейшее *соединение учения о познании с учением о спасении*, которые только вместе порождают из себя *техники* страдания. Его теория познания — полный *реализм* наличного бытия мира, а его учение о спасении — полный *идеализм* нормы и жизненной задачи. Мир изначально *есть* реальность, но она *должна быть* идеирована — должна *стать* образом: она должна стать им посредством *деяния духа*»⁷².

Последний тезис нуждается в пояснении.

Шелер даёт краткий обзор существующих на Западе исторических, расовых, климатических, психологических гипотез, пытающихся объяснить объективный *смысл* учения Будды, и приходит к выводу, что, вероятно, все они «дают ответ на *другой* вопрос — но совсем не тот, на который они тщились ответить, а именно: при каких условиях *западный человек* на основе своей наиболее общей сущностной душевной структуры мог бы обратиться к этому учению»⁷³. Поэтому Шелер предлагает вернуться к вопросу о разумном смысле золотой истины Будды: «...“*наличное бытие есть страдание; возникновение и исчезновение, смена и изменение уже сами по себе — невзирая на их так-бытие, невзирая на то, что именно вызывает их так-бытие, наслаждение или боль, — суть страдание*”? (...) *Ядро* этой идеи страдания имеет, однако, куда более общий характер; оно выходит далеко за границы внутреннего *переживания* человека, а *внутри* его внутреннего переживания охватывает значительно больше, чем только компоненты неудовольствия, боли, страдания

в человеческих переживаниях. Скорее оно охватывает всё, что человека — якобы с неодолимой силой — *аффицирует извне*, увлекает, очаровывает, всё, что в этимологическом смысле слова есть человеческий “аффект”; оно охватывает собой вообще всякое «насилие» над человеком посредством налично-бытийно-автономных вещей и образов, обнаруживающих свою собственную каузальную взаимообусловленность. Оно есть “страдание” в большей мере в противоположность к “действию” и “деятельности”, чем в противоположность к “наслаждению”»⁷⁴.

В глазах Шелера как *западного человека* учение Будды имеет выдающееся значение, в первую очередь, с познавательной — *онтологической и эпистемологической* — точки зрения, хотя у Будды оно неотделимо от альтернативной индуизму религиозно-философской морали, ведущей к спасению. Немецкий философ, отметив, что путь *Будды* «в значительно менее последовательной форме... был воспринят позднеримской *Стойей* (Эпиктет) и *христианством*»⁷⁵, отвлекается от сотериологической моральной философии буддизма и опирается на христианское учение о спасении и христианскую религиозно-философскую мораль (экстрагированную в его метафизической теории познания в качестве «морального условия» философского познания). Главное сущностное усмотрение Будды Шелер описывает или, если воспользоваться его собственной терминологией, «функционализирует» следующим образом.

«Открытый *им* (Буддой. — *А.М.*) первичный феномен заключается в том, что тихая речь вещей мира сего: “мы есть”, “мы здесь и мы такие, какие мы есть, без твоего согласия”, “мы здесь, и независимо от твоего и всякого возможного о нас знания”, — что эта их речь, обращённая к наивному сознанию, “на самом деле” — “ложь”, (сансара), фантом, *наша собственная* застывшая *алчность*, восходящая либо к нашим индивидуальным вожеланиям и привязанностям, к нашей “жажде”, либо к “жажде” наших предков, передавшейся нам через размножение, но в любом случае к *активности* человека как такового — активности невольной, ставшей автоматической, но с помощью “святых” ещё *аннулируемой* в принципе. <Первый ответ мира на эту невольную активность человека — сопротивление = реальность.> Учение о том, что всё наличное бытие есть плод и последствие *поступков*, — это, с одной стороны, логическая предпосылка для действительного изъятия *акта* активности из этих поступков с помощью “выхода” *Я* из причинно-следственной сети посредством создания “святого равнодушия”, посредством достижения “отстранённости” и выделения глубинного ядра своего *Я* из сети этой ужасной “причинности”. С другой стороны, с точки зре-

ния истории становления учения Будды, — это добавленное задним числом рациональное обоснование изначальной интуитивной *веры в спасение*, в то, что человек, мобилизовав глубочайшие силы своего духа, может и способен совершить акт принципиального отказа от фантазмагии возникновения, становления — и вырваться из замкнутой и в сущности бесконечной причинно-следственной цепи. Ибо “только то, что на деянии основано, может быть деянием изменено или упразднено”. На этой аксиоме держится всё учение Будды.

Таким образом, “прекращение страданий” означает здесь не что иное, как разоблачение посредством спонтанно получаемого знания объективной “лжи”, фантома, видимости вещей, выдающих себя за самозаконные и автономные в своём наличном бытии; прекращать страдания — значит полагать пустоту “ничто” — слово, которое означает здесь не “отсутствие какого-либо бытия” (“Nicht-etwas-Sein”), но исключительно “отсутствие наличного бытия” (“Nicht-Dasein”) как *прекращения сопротивления* (*Nicht-mehr-Widerstand*) вещам — полагать пустоту “ничто” именно там, где до этого вещи свежо и дерзко блистали автономностью своего наличного бытия. Так что как следствие для *совершенного* “знания” иметь мир подвластным духу и ничто = нирвана суть строго параллельные корреляты. То, что Будда называет «знанием», — это ни участие (μέθεξις), ни “отображение”, ни “обозначение”, ни “упорядочивание и формирование”. Это исключительно упразднение налично-бытийного *характера* мира путём рассечения хомута вожделения, привязывающего нас к нему, <что впервые делает *возможным* его наличное бытие>, это пресечение игры и спора вокруг того, существует ли в наличии (Dasein) либо не существует в наличии (Nichtdasein) для нас это настоящее (gegenwärtig) или связанное каузально хомутом “настоящего” (“Gegenwart”) содержание мира — но тем самым, вторично, это и упразднение *суждения* о наличном бытии (как его утверждения *либо* отрицания)»⁷⁶.

«Функционализация» онтологического аспекта буддизма с соответствующей ему духовно-психосоматической техникой «дереализации» наличного бытия мира трансформировала (хотя и не исключила) выдвинутое Шелером в 1917 г. религиозно-философское «моральное условие» философского познания. Переосмысление учения Будды о бытии легло в основу метафизической теории познания позднего Шелера в виде концепции реальности как «сопротивления». После этого Шелер начинает интерпретировать в свете переосмысленной им буддистской онтологии также и методологическую доктрину Гуссерля о редукции. Такие истолкования критического характера, изложенные в лаконичной тезисной форме, мы

находим во многих фрагментах из его неопубликованных рукописных материалов⁷⁷.

В «Проблемах социологии знания» Шелер изложил свой критический взгляд на концепцию феноменологической редукции Гуссерля в развёрнутом виде. Приведём соответствующий фрагмент полностью⁷⁸.

«С проблемой технического создания душевной и духовной *расположенности к философскому сущностному познанию* сталкивались все великие метафизики — от Будды, Платона и Августина до Бергсона с его “мучительным напряжением” с целью созерцания “durée”⁷⁹ и до учения Э. Гуссерля о “феноменологической редукции”, которое означает у него вообще лишь замаскированную под мнимую логическую методологию познавательную-техническую и до сих пор совершенно неудовлетворительно решенную проблему специфически философской позиции в познании и знании [Подробный анализ и критика учения Э. Гуссерля по этому вопросу будут даны мной в первом томе “Метафизики”. — *Примечание Шелера*]. Внутренняя, философская и метафизическая техника знания — самостоятельная проблема особого рода [Особые проблемы социологии знания, в частности, проблему “созерцания вместе друг с другом и непосредственного мышления вместе друг с другом” “прафеноменов и идей”, т. е. того, что по сути своей ненаблюдаемо и неопределимо (ибо должно быть дано до всех “возможных” наблюдений за вещами и порядками вещей, соответственно, до всех “возможных” дефиниций и аксиом), а также проблему “феноменологического (в принципе неулаживаемого с помощью критериев) спора” я впервые поставил в моём “Формализме”. См. также кёльнскую диссертацию П.Л. Ландсберга “К социологии платоновской Академии” [*Landsberg P.L. Zur Soziologie der platonischen Akademie. Bonn, 1923.* — *Примечание Шелера*], её нельзя смешивать с позитивно-научной познавательной техникой и прочими психотехническими методами, применяемыми в иных «целях» [см. мою работу “О сущности философии” (1916) в книге “О вечном в человеке”. — *Примечание Шелера*]. При этом речь всегда идет только об одном: посредством акта исключения тех актов и инстинктивных импульсов, которые создают момент реальности предметов (реальность есть всегда в то же время высший и последний “*principium singularis rationis*”)⁸⁰, получить чистое *contemplatio*⁸¹ подлинных идей и прафеноменов и лишь затем — в перекрестном свете того и другого — свободную от наличного бытия “сущность”. Подлежащие исключению акты — как сообща установили Беркли, Мен де Биран, Боутервек, поздний Шеллинг, Шопенгауэр, Дильтей, Бергсон, Фришайзен-Кёлер, Йенш, Шелер — всегда имеют инстинктивную

динамическую природу. Реальность дана нам во всех модусах восприятия и воспоминания только как “сопротивление” динамически-моторному вниманию. [То, что момент реальности в переживании сопротивления — не данность, полученная задним числом, либо со-данность, но подлинная *предданность* — условие, а не следствие восприятия (подобно тому, как наши инстинктивные импульсы — условие всякого представления), — обстоятельно доказывает учение о слоистом строении воспринимаемой данности; оно также доказывает, что как раз те самые процессы, которые создают момент реальности, являются условиями *hic-et-nunc-так-бытия* предметов восприятия. — Примечание Шелера]. Исключаемые здесь акты — а не только логический процесс “игнорирования” модусов наличного бытия либо его “заключения в скобки”, как думает Э. Гуссерль, — суть позитивные корни той воли к *господству* и того оценивания с точки зрения господства, которые, как мы видели, являются в то же время до-логическими корнями позитивной науки и техники ради господства. Таким образом, философская *техника* познания (еще раз подчеркнем: ее не следует путать с недавно заново открытой Э. Ласком проблемой “логики и теории познания философии”, т. е. с теорией познания априорного предмета и самих *форм* созерцания и мышления) не только отличается от позитивно-научной познавательной техники, требующей, наоборот, решительного *исключения* всех *сущностных* вопросов в пользу познания законов пространственно-временного совпадения явлений (“*hic-nunc*”-так-бытия) и одновременно сознательного *включения* технического целеполагания, но даже ей *противоположна*»⁸².

В этом фрагменте чётко и ясно выражено принципиальное различие концепций феноменологии Шелера и Гуссерля. Подход Шелера, предполагающий онтологию, или «метафизику», следовательно, и *бытие* (включая *социальное бытие*) самого философствующего человека, а не только его сознание как чистую «трансцендентальную субъективность», оказывается, на наш взгляд, более адекватным в решении проблемы «технического создания душевной и духовной *расположенности* к философскому сущностному познанию». Шелер подчёркивает, что эта проблема стоит особняком, что её нельзя смешивать с логикой и теорией познания философии, заново открытой неокантианцем фрайбургской школы Э. Ласком, соединившим философию ценностей с феноменологией Гуссерля. Поскольку Гуссерль, равно как и его коллеги-неокантианцы, исключили онтологию из философии, постольку они перекрыли себе доступ к этой проблеме, выходящей за рамки гносеологии и, следовательно, лишили себя возможности адекватно её решить.

Возникает вопрос: если от правильности понимания «специфически философской позиции в познании и знании» зависит адекватность конечного результата всей философской работы, то не означает ли жёстко критическая шелеровская оценка *трансцендентально-логического проекта* феноменологии Гуссерля, что Шелер скептически оценивал все основанные на этом проекте конкретные наработки старшего коллеги? Судя по всему, дело обстояло именно так. Во всяком случае, ссылки Шелера на Гуссерля либо являются академически-ритуальным упоминанием Гуссерля как «отца-основателя», либо содержат критику разных аспектов трансцендентально-логического проекта феноменологии как такового, и практически нет никаких ссылок, свидетельствующих о признании Шелером философских достижений коллеги.

Любопытно, что не только зарубежные, но и российские историки философии обратили внимание на идейную близость феноменологии Э. Гуссерля и буддизма⁸³, особенно в некоторых его толкованиях, более того, это стало обсуждаться на конференциях⁸⁴. Так, Мишель Битбол усматривает «прямое доказательство связи между феноменологией и буддийской практикой медитации» в реакции Гуссерля на его первый контакт с буддийскими каноническими текстами, «случившийся довольно поздно в его карьере (в 1924 г.)». «После ознакомления с немецким переводом Сутта-питаки, второй части палийского канона буддистской школы тхеравада, — пишет Битбол, — Гуссерль восторженно писал: «[Это], вероятно, самый возвышенный цветок индийской религиозности, которая, я должен сказать, не “трансцендентная”, а “трансцендентальная”»⁸⁵.

Мы не располагаем точной информацией о том, когда именно Шелер впервые познакомился с буддистскими учениями, но тот факт, что это произошло до 1924 г., не подлежит сомнению. Об этом свидетельствует не только его доклад на съезде Немецкого социологического общества в Гейдельберге в 1924 г. и последующая полемика с Максом Адлером, в которой тот «уличал» Шелера в сомнительной связи с индийской философией, но и глубокий анализ Шелером основных идей буддистского учения в работах «О смысле страдания» и «Сущность и формы симпатии» (1923). В первой Шелер ссылается на немецкий перевод текстов Будды, датированный 1921 годом, и на три исследования немецких историков философии по буддизму; во второй он рассматривает буддийское учение в главе «Космическое одиночество с душевными образами истории» и неоднократно ссылается на Будду в других местах этой книги.

По словам М. Битбола, Гуссерль настаивал на том, что феноменологический подход подразумевает «полную личностную трансформацию, которую можно, по первому впечатлению, сравнить с религиозным преображением»⁸⁶. К сожалению, М. Битбол не приводит соответствующей ссылки, по которой можно было бы датировать это высказывание Гуссерля. Однако, даже если подобное представление Гуссерля о феноменологическом подходе было свойственно ему не только после 1924 г., но и раньше, возникает вопрос о том, насколько оно совместимо с его философскими воззрениями вообще, в частности, с его теориями личности, человека и религии в их взаимной связи (если о таковых вообще можно говорить). Ведь эти слова Гуссерля, глубоко верные по сути, применимы на самом деле к любому подлинно философскому подходу, если связь между религией и философией понимается не в духе сентенций эпохи Просвещения о постыдности для философии роли «служанки религии», а тем более не в духе лозунга «Раздавите гадину!», но предметно — например в соответствии с «системой конформности» Шелера, базирующейся на постулате взаимной дополнительности религии и философии в главной точке их пересечения — в метафизике как учении о бытии, онтологии⁸⁷.

Слова Гуссерля как раз в полной мере соответствуют концепции феноменологии Шелера. Их смысл гармонично сочетается со всей его философией и с его теориями личности, человека и религии. Отметим, что в материалах упомянутой выше конференции речь шла исключительно о Гуссерле и его «трансцендентальной феноменологии». Шелеровская концепция встречи Востока и Запада, синтеза на основе феноменологии азиатской и западной культур знания и техник познания⁸⁸ никем не рассматривалась, во всяком случае в текстах, опубликованных на указанном сайте. Казалось бы, вот он — блестящий образец «смычки» буддизма и феноменологии! Но нет, даже имя Шелера никем не упоминается. О чём говорит этот странный факт? На наш взгляд, он свидетельствует *прежде всего* о том, насколько глубоко среди историков философии — не только российских, но и зарубежных — укоренился предрассудок, будто Шелер был одним из учеников Гуссерля, а потому-де его концепция феноменологии по существу ничем не отличалась от гуссерлевской.

В заключение отметим, что влияние буддизма на позднюю эпистемологическую доктрину Шелера, разумеется, не имело характера прямого заимствования немецким философом конкретных положений древнего индийского учения. Шелер понимал, что произвольный перенос идей на чужую культурно-историческую почву ничего, кроме бесплодной эклектики, дать не может — слишком уж

разными являются философские традиции Индии и Германии, как и соответствующие им ментальности Востока и Запада. Позднее учение Шелера о редукции опирается на религиозно-философское переосмысление («функционализацию») буддийского учения о реальности *в контексте христианской культурной традиции*, причем под это переосмысление подводится затем «метафизическая» доктрина, имеющая с буддизмом, мягко говоря, мало общего.

VII

В середине 1920-х годов во взглядах немецкого философа на пути и способы философского познания происходят изменения. Меняются смысловые нюансы и акцентировки в понимании того, что такое научная и философская (= феноменологическая) редукции. С одной стороны, Шелер ставит перед собой задачу противопоставить научное познание философскому, а философское – обыденному («естественному мировоззрению») и научному в метафизическом контексте; с другой – пытается по-новому, т. е. с помощью «метафизических» понятийно-терминологических средств, осмыслить понятие «феноменологическая редукция» в собственной трактовке, интерпретировать его через гуссерлевскую трактовку или противопоставить трактовке Гуссерля.

Рассмотрим сначала изменения в понимании «феноменологической редукции». В рукописных материалах позднего Шелера обращает на себя внимание фрагмент, который так и называется «К феноменологической редукции», относящийся к трём последним годам жизни философа⁸⁹.

В нём, в частности, сказано, что «*еросче*» следует интерпретировать 1) не просто как воздержание от *суждений* о наличном бытии (о реальности), но как «выключение в нас *функции*, посредством которой материальный “момент реальности” нам дан и к нам приходит. (На этой данности впервые и основывается суждение о реальности.) Но эта функция есть функция “воли” (“*Wollens*”) и активного внимания для научной (искусственной) данности реальности либо функция *движимого влечениями* (*triebhaft*) *жизненного порыва* и пассивного внимания для “естественного мировоззрения”. Таково чувственное восприятие. “Генеральный тезис” Гуссерля основан на сопротивлении этому жизненному порыву»⁹⁰.

«Решающим же аргументом в пользу правильности нашего воззрения является то, – продолжает Шелер, – что а) реальность и

причинное взаимодействие, б) пространственно-временная форма мировосприятия как предпосылка *hic nunc*⁹¹, в) связи как фундамент в противоположность абсолютному бытию, г) индивидуирование тождественного так-бытия на “множество” и обнаруживаемые “случайные факты”, очевидно, имеют одну и ту же основу. Их последним фундаментом является, однако, не “*hic nunc*”, или время, но реальное – само бытие. Реальное бытие = бытие-сопротивление (*Widerstandsein*), бытие действующим и единицей действия (*Wirkendes und Wirkeinheitsein*)»⁹².

2) Феноменологическая редукция в этом смысле есть «выключение... посредством возвышения духовного сознания над хотением (*Wollens*) и влечением, перспективы интереса и определяемого интересом выбора (“игнорирование”, “непринимание во внимание”), а также каузальных взаимосвязей в той мере, в какой они обуславливают однозначный порядок случайных фактов во времени и пространстве (Шопенгауэр)»⁹³.

Негативные характеристики феноменологической редукции Шелер дополняет положительными:

3) «Поскольку “техническое целеполагание” на основе руководства посредством витальной ценности делает возможными категории рассудка и принципы позитивной науки точно так же, как вызывает расчленение функции созерцания на частичные функции “ощущений”, то феноменологическая редукция – это попытка а) снова найти разрушенное смысловое единство мира и б) восстановить единство созерцания. “Техническое целеполагание” имеет смысл, но только внутри волюнтаривно данной сферы реальности»⁹⁴.

Феноменологическая редукция исключает «тело» и его здесь-и-сейчас, но ни в коем случае не “индивидуальный духовный центр”, подчёркивает Шелер. «Наоборот, с помощью редукции этот центр изолируется и очищается (“чистое Я”). Таким образом, редуцированный “мир” – это индивидуально-личностный мир как частица мира Бога. Он непознаваем для *А*, *Б*, *В*, однако онтически различен – в противоположность “общезначимому” окружающему миру. Редукция ведёт, следовательно, не к “абсолютному бытию”, но к множеству индивидуальных миров, образующих единство только в мире Бога. (Ср. Гуссерль: невыключение “чистого” *Я*, которое должно быть чем-то различным для всякого потока сознания.)»⁹⁵.

Как именно феноменологическая редукция «исключает» тело (*Leib*), окружающую среду (*Umwelt*), окружающих людей (*Nebensmenschen*), абсолютно божественное (*absolute Göttliche*), онтиче-

ски-эйдетическое (ontisch-eidetische) — задаётся вопросом Шелер и предлагает развёрнутый ответ.

а) Тело «выключается» с помощью особой техники путём постепенно возрастающего опредмечивания всего витально-душевного бытия и всех связанных с ним процессов. «И это тоже есть нечто совершенно иное, чем “логическое игнорирование”, — говорит Шелер, подчёркивая отличие своего взгляда на редукцию от гуссерлевского. — Речь идёт скорее о выведении тела из его функционального состояния и об отключении “форм” восприятия, определяемых витальным Я, ради чисто духовной акции (индийская техника йоги) [Техника нети и “техника тат твам аси”]⁹⁶ как взаимодополняющие техники. Достижение произвольности (Verwillkürlichkeit) автоматических витальных процессов, техника “сосредоточения” и “погружения в себя”. — *Примечание Шелера*]⁹⁷. Конечный пункт, идеальная цель этой “techne”⁹⁸ — постоянное бытие и сознание, что я “собран” и “сосредоточен” в духовной личности, а “тело” лишь “имею”, “обладаю” и “владею” им (см. “Формализм...»)⁹⁹.

б) «Окружающая среда» выключается по мере того, как сами её структуры, а не только то, что было “сформировано” “внутри” них, становятся предметом созерцания. Это похоже на то, как если бы мы жили между стен — ничего о стенах не зная, — а потом вдруг увидели стены, но тем самым также увидели бы и “сферу” вне стен.

в) Выключение окружающих людей как витальных существ. Всё лишь социально-конвенциональное, т. е. весь позитивный естественный и искусственный (позитивный) язык и техника взаимопонимания должны выключаться с помощью techne “молчания” или избегания конвенциональных выражений. Сюда входит также возвышение над всеми социальными и историческими “предрассудками”.

г) Абсолютно божественное выключается как позитивное содержание откровения. Но “идея” остаётся сохранённой. Однако сущность и наличное бытие здесь суть единое. Поэтому Бог не может быть “вы”ключен — он должен быть включён¹⁰⁰.

д) Выключение всего “онтически-эйдетического” (регионального, чистой логики и mathesis universalis¹⁰¹). Выключаются только логика, mathesis — но не их основы.

е) Материально-эйдетические [?феномены] сознания¹⁰² не выключаются. Как это? Либо все материальные онтологии содержатся внутри “феноменологии” — либо наоборот! Я говорю: второе»¹⁰³.

Обращает на себя внимание последний, с виду скромный пункт «е», содержащий в себе скрытую полемику с Гуссерлем. Примечательно, что слово «феноменология» взято Шелером в кавычки. Для чего? Вероятно, для того, чтобы посредством такого дистанцирования от этого слова указать, что существует не только его, шелеровская, феноменология, но и феноменология как универсальная строгая наука, охватывающая собой все материальные онтологии как производные от неё части. Тот факт, что Шелер выбирает из предложенной им самим альтернативы *второе*, характеризует специфику его феноменологической концепции. Ведь если «феноменология» должна входить составной частью в материальные онтологии, это означает, что сущностное содержание последних определяет своеобразие феноменологии в том, что касается её существенных и методико-технических особенностей. При этом концепций «феноменологии» будет ровно столько же, сколько и материальных онтологий¹⁰⁴.

Но главное изменение в концепции феноменологии позднего Шелера обусловлено тем, что вместо прежней диады редукций у него появляется *триада*: 1) научно-познавательная редукция, 2) феноменологическая редукция, 3) *дионисическая редукция*.

Развёрнутое изложение того, как Шелер понимал триаду редукций мы находим в работе «Познание и труд. *Исследование о ценности и границах прагматического мотива в познании мира*» (1926). В ней он по достоинству оценивает роль труда, активной преобразовательной деятельности человека как основного двигателя в развитии цивилизации, культуры и самопознания. «*Только в ходе работы* над миром, — пишет немецкий философ, — человек узнаёт законы *случайного* объективного мира образов; лишь по мере того, как эти образы становятся в его восприятии символами для *точек приложения его действия* и господства, он пытается установить с ними живую связь и постепенно учится забывать содержание своих мечтаний, вызванных влечениями и желаниями. В этом смысле именно *труд*, а не *contemplatio*¹⁰⁵, есть на самом деле *глубочайший сущностный корень всей позитивной науки*, индукции и эксперимента»¹⁰⁶. В этом пункте взгляды Шелера совпадают со взглядами представителей философского прагматизма и позитивизма, а также марксизма, в составе которого, по мнению Шелера, прагматические и позитивистские идеи слиты воедино с гегельянскими. Однако на этом сходство и заканчивается, поскольку прагматизм, позитивизм и марксизм пытаются объяснить из активного, деятельностно-трудового мироотношения человека происхождение *всего* человеческого знания, а не только научного. Шелер убеждён, что это неправильно.

Человек, по его мнению, «обладает также и совершенно *другими* познавательными возможностями, нежели те, средствами (Vehikel) которых служат неизменно связанные с реальностью чувственные восприятия и тот практический рассудок, который ищет законы случайного мира образов, чтобы найти точки приложения своей власти над их [образов. — А.М.] появлением и непоявлением. Это *позиция философского познания* — того познания, которое путём сознательного устранения практической позиции *вырывает себя* из случайных образов, из увлечённости ими и отталкивания от них для того, чтобы с позиции сознательной *дереализации* этого мира образов выглядеть в двух других направлениях: во-первых, в направлении царства *сущностностей*, т. е. прафеноменов и идей, для которых эти образы — лишь «примеры» и более или менее хорошие «экземпляры»; во-вторых, в направлении *потока влечений, порывов, сил*, которые лишь манифестируются в этих «образах». Не «работа» над миром приводит к этим познавательным возможностям. К первой позиции ведут *удивление, смирение и духовная любовь к сущностному*, приобретаемые с помощью *феноменологической редукции налично-сущего*; ко второй — *дионисическая самоотдача в одиночувствовании* и становлении единым с тем *порывом*, частью которого являются все наши порывы, желания и влечения. Только в величайшем *напряжении* между этими двумя позициями и лишь путём *преодоления* этого напряжения в *единстве личности* рождается подлинно философское познание»¹⁰⁷.

Из приведённой выше цитаты явствует, что в отличие от научной редукции, существует также философская, которую Шелер здесь же, в примечании к этому месту называет «феноменологической редукцией», указывая в примечании, что этот термин принадлежит Гуссерлю, а его собственная теоретико-познавательная концепция будет полностью изложена в готовящейся к публикации «Метафизике». Казалось бы, редукций здесь всего две — как было, так и осталось. Но нет, существенно изменилась трактовка «*позиции философского познания*»! Оказывается, теперь «дереализация» мира образов, в котором мы живём, осуществляемая с этой позиции, открывает нам возможность двигаться не только в одну сторону, как это было раньше, а именно «в направлении царства *сущностностей*, т. е. прафеноменов и идей, для которых эти образы — лишь «примеры» и более или менее хорошие «экземпляры»», но и в другую сторону, прямо противоположную первой, а именно «в направлении *потока влечений, порывов, сил*, которые лишь манифестируются в этих «образах»».

Далее выясняется, что «к первой ведут *удивление, смирение и духовная любовь к сущностному*, приобретаемые с помощью феноме-

нологической редукции налично-сущего», что, следовательно, сферу применения «феноменологической редукции» Шелер ограничивает одним из путей философского постижения, а именно тем, который ранее был для него *единственным*. Второй путь — «дионисическая самоотдача в одиночувствовании и становлении единым с тем порывом, частью которого являются все наши порывы, желания и влечения» — это для Шелера новый путь. По сути, это и есть третья, дионисическая, редукция. Правда, этот путь термином «редукция» здесь почему-то не называется.

Более того, здесь нельзя не заметить некоторой смыслологической неувязки. Ведь если редукций две — научная и философская, причём они противоположны друг другу прежде всего в том, что касается постижения сущностей (наука их принципиально игнорирует, философия стремится их постичь), а философская редукция разделяется теперь на два направления, которые также противоположны друг другу, но в другом отношении, а именно в способах познания (один путь рациональный, духовно-разумный, дискурсивный; другой — нерациональный, эмоционально-интуитивный, мистический, недискурсивный), то возникает вопрос: а постигнем ли мы на втором, дионисическом, пути философского познания именно *сущности*? Разве сущности не открываются нам, как утверждал ранее сам Шелер, только благодаря рациональному усмотрению в платоновском воспарении нашего разумного духа? А если вместо сущностей мы постигнем на этом пути нечто иное, тогда будут ли у нас основания называть философское познание в целом «сущностным»? На каком основании противопоставлять его тогда научному?

На эти вопросы трудно дать однозначные ответы. Разработка Шелером концепции дионисической редукции осталась незаконченной из-за его внезапной смерти от сердечного приступа 19 мая 1928 г.¹⁰⁸ Ясно только, что, если «позиция философского познания» двойственна, т. е. включает в себя два противоположно направленных пути, которые сходятся в «единстве личности», но как именно — неизвестно, то мы уже не можем, как раньше, отождествлять философскую и феноменологическую редукции. Ясно и то, что введение третьей редукции не было простым дополнением старой диады — менялась *системная* трактовка двух редукций, составлявших ранее диаду, но попавших в новый смысловой контекст.

В другом фрагменте из рукописных материалов под названием «Три редукции» (1927) триада редукций структурирована несколько иначе¹⁰⁹. Этот фрагмент позволяет заглянуть в творческую лабораторию немецкого философа, в его, так сказать, интеллектуальную

кухню. По всей вероятности, это набросок плана того раздела «Метафизики», в котором Шелер намеревался изложить свою концепцию редукций. Он планировал включить в него как исторически-философские экскурсы, так и теоретико-методологические принципы. Фрагмент состоит из трёх частей: первая посвящена научно-познавательной редукции, вторая — дионисической, третья — феноменологической. Наиболее основательно автором проработана первая часть. Это и понятно — ему было важно по-новому сформулировать специфику научного познания в его отличии от философского. Третья часть проработана в меньшей степени, чем первая. Хотя о феноменологической редукции написано более скупое, чем о научной, всё же указано самое главное, что отличает её от научно-познавательной. В наименьшей степени, как нам кажется, проработана вторая часть, посвящённая как раз дионисической редукции.

Видно, что Шелер всё ещё размышлял над тем, как превратить диадку редукций в полноценную триаду, которая была бы внутренне взаимоувязана и непротиворечива. Вероятно, он испытывал при этом затруднения. Об этом свидетельствуют заключительные строки фрагмента, где мысль философа словно бы соскальзывает с описания феноменологической редукции в её старой трактовке и переходит к формулировке новой идеи — идеи *познающего участия* философа посредством дионисической редукции «в порыве (Drang), проявляющемся в образах, в случайном так-бытии, — в порыве, бытие которого независимо от нас дано нам в чувственном переживании реальности и предшествует субъективным интенциям восприятия и представления»¹¹⁰.

Идея абсолютного бытия, *Ensase*, как *двуединства* «духа» (Geist) и «порыва» (Drang) ещё отсутствовала в 1917 г., когда в работе «О сущности философии...» Шелер выдвигал христиански окрашенное «моральное условие» в качестве необходимого для подлинно философского познания. Эта центральная идея позднего периода творчества впервые появилась у Шелера только в середине 1920-х годов. Один из атрибутов божественной праосновы мира, «порыв», в чём-то подобен мировой воле Шопенгауэра, в чём-то — *élan vital*¹¹¹ Бергсона, второй, «дух», получает у Шелера уникальную специфическую трактовку, а их внутреннее противоборство, которое в конечном счёте должно было венчаться взаимодополняющим единством, можно сравнить с противоположностью «аполлонического» и «дионисического» начал у Ницше. Разумеется, такое пантеистическое, в духе Спинозы, понимание божественной сущности бесповоротно разводило Шелера и христианскую католическую традицию.

Но в чисто теоретическом плане оно ставило перед ним эпистемологическую задачу: разработать такую познавательную технику, посредством которой философ находил бы путь соединения также и со вторым атрибутом, с божественным «порывом», и которая, следовательно, была бы противоположна той познавательной технике, что соединяет философа с её первым атрибутом, божественным «духом». Такой новой для Шелера техникой должна была стать дионисическая редукция. Для онтологического обоснования её эпистемологической необходимости Шелер и мобилизует идейный арсенал наиболее значимых для него представителей «философии жизни». Он «функционализирует сущностные усмотрения» интуитивистской и мистической культурных традиций, а также демиургические концепции художественного творчества. Немецкий философ исходил из того, что человек, будучи подобием двуединой божественный праосновы (поэтому он называл человека в поздних работах «микрокосмом», «микротеосом»), должен был иметь доступ к познанию космоса как её вселенской манифестации («макрокосма», «макротеоса») со стороны обоих её атрибутов. Правда, мы не находим у Шелера описания того, как именно в метафизике абсолютного должно происходить соединение двух интенционально противоположных философских редукций.

Дионисическая редукция направлена на «выключение духа», её главная цель — высвобождение витальных инстинктивных влечений, таящихся в человеке (философе), как и во всяком живом существе, но отчасти блокируемых, отчасти затормаживаемых табу культуры, нормами общества и цивилизации. Поскольку эти табу и нормы усваиваются с раннего детства, проникая в сознание и подсознание, постольку их действие становится бессознательно-автоматическим и, чтобы нейтрализовать этот автоматизм, снять табуированные и нормативные блокировки инстинктивных импульсов, побуждений, влечений, требуются различного рода средства, приёмы, навыки, которые в совокупности должны составлять дионисическую духовно-психосоматическую технику. Тот факт, что во второй части фрагмента «Три редукции» дважды упоминается «симпатия» и четырежды (!) древнегреческий (т. е. языческий) бог любви Эрос, говорит о многом. На наш взгляд, изменения в понимании необходимых для философского познания редукций является результатом переосмысления Шелером в 1920-х годах психоаналитического понятия З. Фрейда «сублимация» в понятие метафизическое, объясняющее способ взаимодействия «духа» и «порыва» в рамках концепции *реальности как сопротивления*.

Постараемся обосновать сказанное. Ключевое, на наш взгляд, положение из работы «Познание и труд...» о том, что подлинно философское познание рождается только путём *преодоления* «величайшего *напряжения*» между феноменологической и дионисической редукциями «в единстве личности», вкупе с тезисом о «соединении редукций в метафизике абсолютного» из фрагмента «Три редукции» подсказывают, в каком направлении следует двигаться.

С нашей точки зрения, ключевым здесь является именно понятие «единство личности», которое открывает путь к пониманию всего авторского замысла, а также тех мотивов, которые побудили немецкого философа ввести третью редукцию.

VIII

Анализ эмотивистски-интуитивистской концепции феноменологии Шелера выводит к вопросу о субъекте эмоциональных переживаний. Может ли личность как центр духа быть субъектом чувств? И нет, и да. Нет, потому что личность, согласно, Шелеру, — это духовное образование, а *чувства суть проявления телесных влечений, обусловленных инстинктами*. Да, потому что одновременно *чувства — выражения души и духа*, они ими всегда пронизаны, пропитаны, наполнены в той или иной мере. Как таковые чувства *суть специфически человеческие выразительные феномены — социально опосредованные и культурно опосредствованные символические формы, образующие первичный базисный слой человеческого бытия и одновременно первичный базисный уровень его познания*.

Шелеровская интуитивистская феноменология чувств с самого начала с необходимостью затрагивала человеческую телесность с её инстинктами, влечениями, желаниями. Вот почему у Шелера в «Формализме...» речь идёт о духовной *жизни*, а её субъект — *живое социальное существо «человек» в целом, включая его личность*. Нельзя сказать, что субъектом духовной жизни является только дух. Чтобы получить возможность отрешиться от жизни, дух сначала должен зависеть от жизни, следовательно, должен быть с нею изначально соединён. *Это изначальное единство дано лишь в человеке*. Поэтому субъектом духовной жизни может быть только человек. Как видим, «дух» у Шелера трактуется далеко не тривиально, что справедливо отмечает В.С. Малахов¹¹². Да, у Шелера дух не мистическая бесплотная субстанция, не абстрактное понятие, уводящее нас в эмпирию трансцендентально-логической формы мышления, и не традицион-

ное христианско-теологическое понятие¹¹³. Правда, Малахов обращается только к одной работе Шелера — к опубликованной версии его доклада «Положение человека в космосе». Между тем смысловое содержание понятия «дух» не меняется на протяжении всего творчества немецкого философа и получает *дополнительные* коннотации лишь в контексте его квазиспинозистских сентенций о духе как об одном из атрибутов «мировой основы» наряду с «порывом».

На самом деле, нераздельное и неслиянное двуединство духа и жизни в человеке — вот тот изначальный феноменологически фиксируемый факт, из которого Шелер исходит ещё в «Формализме...». На этом двуединстве личность возрастает в духовной жизни и на его основе она как центр духа оказывается способной противопоставить себя жизни. Уникальный для (известного нам) космоса специфически-человеческий феномен единства духовности и живой органической телесности служит Шелеру отправной точкой для критики психофизического дуализма, восходящего к Декарту. Вот почему остатки картезианства у Канта и Гуссерля становятся главной мишенью шелеровской критики. В метафизике Шелер также исходит из *единства «духа» и «порыва» в «мировой основе»*, которое человек в познании разделяет только для того, чтобы в конечном счёте воссоединить. В примечаниях 1928 г. к работе «Формы знания и образование» Шелер писал: «Согласно нашей метафизике, *реализация духа* в божественной, вечно полагающей саму себя субстанции посредством второго известного нам атрибута Божества, посредством *порыва*, а также *идеация порыва* (“одухотворение жизни”) — это *один и тот же* метафизически-идентичный процесс, рассмотренный первый раз со стороны “духа» и “сущности”, второй раз — со стороны “порыва” и “наличного бытия”»¹¹⁴. Ставшая традиционной квалификация метафизики Шелера как «дуалистической» вызывает очень большие сомнения. Причём не только у нас. Их высказывает, например, М. Хорьков, считая вслед за М. Габелем более корректным термин «дуальность»¹¹⁵.

Но чем движимы эмоции? Ответ на этот вопрос Шелер даёт в ряде своих работ, из которых наиболее важные «К феноменологии и теории чувств симпатии и о любви и ненависти» (1913, в 1923 г. была дополнена третьим разделом «О чужом Я» и получила название «Сущность и формы симпатии»), «Любовь и познание» (1915), а также не публиковавшаяся при жизни Шелера рукопись под названием «Ordo amoris» (1916). В них специфически-человеческим источником всех движений души и духа, в особенности, связанных с познанием (о чём Шелер писал ещё в «Формализме...»), объявляется любовь. *Любовь оказывается в человеческой личности соедини-*

тельным звеном между человеком и его личностью. Если личность — субъект духовных актов, то человек — субъект любви, создающей саму возможность реализации всех этих актов, претворения их в жизнь. Примечательно, что в «Ordo amoris» Шелер пишет не о личности, но почти исключительно о человеке, о его этосе и судьбе.

«Человек есть *ens amans*, прежде чем он есть *ens cogitans* или *ens volens*¹¹⁶, — пишет Шелер. — Полнота, размеренность, дифференцированность, сила его любви устанавливают пределы полноты, функциональной спецификации, силы его возможного духа и возможного для него диапазона в контакте с универсумом»¹¹⁷. В своей концепции любви Шелер примыкает к традиции, восходящей к св. Августину и Б. Паскалю, и обосновывает свой выбор через сравнительный анализ древнеиндийского, древнегреческого и христианского учений о любви в их соотнесённости с познанием в работе «Любовь и познание». Здесь и в «Ordo amoris» Шелер видит в любви не только *путь познания* человеком мира и Бога, но и *бытийную силу*, имеющую метафизическое значение.

«Это учение, — пишет Шелер, имея в виду “психологию и учение о познании” св. Августина, основанные на “принципе первенства любви в духе” (соответственно, первичности любви по отношению к ненависти, вызываемой “смушениями” в *ordo amoris*), — можно истолковать и в том смысле, что оно имеет значение лишь как описание субъективно-человеческого ограниченного “пути”, которым мы, “люди”, приходим к познанию мира. В таком случае учение Августина *по существу* мало чем превосходило бы платоновскую характеристику Эроса как путеводителя, *methodos*¹¹⁸. Хотя оно имело бы даже большее, чем психологическое, значение, а именно теоретико-познавательное, всё же оно не имело бы *метафизическо-онтического* значения. Однако это последнее значение оно получает у Августина благодаря далеко не очевидному, бесконечно глубокому переплетению с его учением о творении и откровении»¹¹⁹.

У самого Шелера Бог является *объективным условием и гарантом реализации человеком как субъектом любви исходящих из его личности духовных актов и, стало быть, самореализации его как личности*.

У позднего Шелера, работавшего над «Метафизикой» и «Философской антропологией», любовь сохраняет свою незаменимую онтологически обоснованную познавательную функцию и утверждается в своём метафизическом статусе космической силы. Но меняются акценты, а иногда — как мы отметили это выше, говоря о «дионисической редукции», также и терминология. Вот один из наиболее характерных и ярких примеров: «Природа любит дух — эротически — сильно и порывисто, никогда не достигая его только

из себя самой! Дух любит природу из доброты, никогда не получая от неё — пусть даже и с её помощью — энергии и силы, чтобы реализовать себя. Встреча этого высшего Эроса и этой Агаре, чистейшей всеутверждающей *доброты*, — вот что такое человек»¹²⁰. В контексте метафизики позднего Шелера, в которой идея чисто духовного Бога как личности всех личностей трансформируется в пантеистическую идею Deitas¹²¹ как двуединства «духа» и «порыва», человек из существа любящего превращается в «микрокосм»¹²², «микротеос»¹²³ и «всечеловека» (Allmensch)¹²⁴. Соответственно, феноменология любви и ненависти превращается в метафизику добра и зла.

В работе «Сущность и формы симпатии» Шелер углубляет и расширяет свою феноменологию чувств, всё больше перенося фокус исследовательского интереса с человеческой личности на человека. В частности, он формулирует «законы фундированности чувств симпатии», которые описывают четырёхступенчатый порядок в последовательности их реализации, соответствующий четырём ценностным модальностям. Согласно этим «априорным законам порядка следования», а) «единочувствие обосновывает подражательное чувствование», б) «подражательное чувствование обосновывает сочувствие», в) «сочувствие обосновывает человеколюбие (Humanitas)», г) «чело­веколюбие обосновывает акосмистскую любовь к личности и Богу»¹²⁵. Но главное, Шелер размышляет здесь над *способом* взаимодействия духа и жизни в человеке. Анализ творчества З. Фрейда приводит его не только к жёсткой критике культурфилософской доктрины австрийского учёного за натуралистический редукционизм, но и к проблематизации её основного понятия — «сублимация». Оно, как выясняет Шелер, осталось у Фрейда неопределённым.

Пытаясь разобраться, что же на самом деле скрывается за психофизиологическим и одновременно душевно-духовным процессом, который Фрейд называл «сублимацией», Шелер рассуждает так: если все духовные акты и индивидуальные способности людей совершать эти акты в конкретных областях жизни — *следствие* вытеснения и последующей сублимации либидо, то это несерьёзная «духовная алхимия»¹²⁶. «Сублимация», по мнению Шелера, может иметь единственное разумное объяснение, если «благодаря процессу вытеснения libido духовным способностям и направлениям интереса, уже имеющимся в наличии в силу предрасположенности, придавалась бы энергия, которой в противном случае — при безграничной самоотдаче “libido” — они были бы лишены»¹²⁷. *Здесь перед нами — точка ближайшего соприкосновения взглядов двух мыслителей, которая, на наш взгляд, позволяет говорить о влиянии Фрейда на Шелера.*

Фрейд предполагает, что все многообразные виды духовных актов изначально не имеют собственной принадлежащей им самим «энергии», что вообще вся и всякая энергия может быть получена ими только за счёт энергии *libido*. Согласно Фрейду, основополагающее отношение между *libido* и «духовной деятельностью» человека заключается в том, что одно должно потерять с необходимостью ровно столько энергии, сколько другое — приобрести. «Но если предположение Фрейда верно, тогда в саму *сущность* человека заложен *абсолютно* трагический момент», — заключает Шелер¹²⁸. Трагедия состоит в выборе между отказом от духовной деятельности в пользу самоотдачи примитивизму, который, чем последовательнее осуществляется, тем больше приближает человека к животному, с одной стороны, и от использования основного канала жизненной энергии и связанного с ним счастья (вплоть до отказа от продолжения рода), — с другой. Так что же: бездуховный примитивизм как путь к одичанию либо безжизненная аскеза как путь к вымиранию?

Альтернатива ложная, заявляет Шелер, ибо Фрейд, по его мнению, заблуждается в своём основополагающем допущении. «...Всем слоям нашего душевного бытия, начиная с сенсорных ощущений и до высших духовных актов, причитается собственная мера душевной энергии, которая ни в коем случае не отбирается из энергии *libido*. (...) Это отношение куда как более сложное, чем предполагает Фрейд»¹²⁹. Но что значит «причитается»? Какой способ взаимодействия жизненных сил, энергии человека и его душевных сил, духа скрывается за этим словом? Шелер не даёт на этот вопрос однозначного ответа. А между тем, он размышлял над этой проблемой до конца своих дней и намеревался даже включить в свою «Философскую антропологию» раздел с критическим анализом «трёх главных ошибок Фрейда»¹³⁰.

В развёрнутом виде Шелер впервые изложил концепцию взаимодействия «духа» и «порыва» — понятия, уже не сводимого не только к *libido* Фрейда, но и к сумме трёх базисных инстинктов «жизни» — в «Проблемах социологии знания», представив её как переосмысление «*fatalité modifiable*» О. Конта¹³¹. Здесь немецкий философ ещё воздерживается от использования понятия «сублимация». Оно появляется и получает специфическую шелеровскую трактовку, не совпадающую с фрейдовской, в докладе «Положение человека в космосе» (1927) и в его последующей публикации (1928), где Фрейд, между прочим, критикуется как главный представитель «отрицательной теории» человека. Приведём этот важнейший фрагмент.

«Именно дух начинает вытеснение влечения, когда идейно и ценностно направленная воля лишает все импульсы влечений, проти-

воречащие некоей идее, тех представлений, которые им необходимы, чтобы осуществиться в *действии*, а с другой стороны, — когда выставляет, словно приманки, перед затаившимися влечениями те представления, которые соответствуют идеям и ценностям, чтобы скоординировать таким образом импульсы влечений для исполнения *волевого проекта, установленного духом*. Этот фундаментальный процесс мы будем называть *управлением*, которое состоит в “затормаживании” и “растормаживании” импульсов влечений; а под *направлением* мы будем понимать как бы выставление напоказ самих идей и ценностей, реализующихся всякий раз через движение влечений. Чего дух *не* может, так это самостоятельно порождать или устранять какую-либо энергию влечения. Но позитивно не только это вытеснение, *исходящее от* духа, — позитивна и конечная цель: обретение внутренней свободы и самостоятельности, власти и деятельности — короче говоря, *наполнение духа жизнью*. Только это по праву заслуживает называться *сублимацией жизни в дух* — но не мистический процесс, который должен *творить* новые духовные качества»¹³².

Переосмысление Шелером главного понятия Фрейда в контексте своей метафизики приводит его к созданию нового понятия — «ресублимация». Оно обозначает инициированный самим духом *контрдуховный* (стало быть, по своим возможным социальным последствиям и *контркультурный*) процесс психосоматической перестройки, идущий в направлении, обратном одухотворению жизненной энергии. «Под *ре-сублимацией* (*Re-Sublimierung*) я понимаю процесс, которого хочет сам дух, — ограничение меры подачи получаемой организмом энергии к мозгу, соответственно, к интеллекту, где, очевидно, и происходит вся чисто духовная, т. е. идеемыслительная деятельность»¹³³. Таким образом, понятие «ресублимация» означает психофизическую и одновременно душевно-духовную трансформацию всего человеческого бытия. Рассуждая чисто логически, можно заключить, что «ресублимация» как реорганизация бытия человеческой личности предполагает *десублимацию* в качестве основного необходимого элемента или частичного процесса. Допустим, что именно так это и мыслилось Шелером на самом деле (буквальный смысл термина не соответствует смыслу дефиниции, что допускает двойственную интерпретацию¹³⁴). Тогда сознательно осуществляемая, т. е. реализуемая под руководством духа десублимация будет тождественная тому, что Шелер подразумевал под «дионисической редукцией».

Если «дионисическая редукция» сознательно практикуется как средство (способ) познания и только с целью получения философ-

ского знания, обладающего более высокой ценностью, чем само познавательное средство, то необходимо предполагается последующая новая сублимация, или «ресублимация», в смысле восстановления в прежнем состоянии бытия человеческой личности, трансформированного ради познания. Проще говоря, философ, в высших познавательных целях проделавший над собой своеобразный «эксперимент», который выходил за рамки чисто «мысленного», поскольку включал в себя применение подобных йоге духовно-психосоматических практик¹³⁵, меняющих сознание за счёт изменения психофизиологических процессов внутри тела, должен в конечном счёте вернуться в прежнее «нормальное» состояние, чтобы иметь возможность (в том числе) зафиксировать и осмыслить опыт, пережитый им в процессе такого «эксперимента». Напомним слова Шелера о том, что подлинно философское познание рождается только путём *преодоления «величайшего напряжения»* между феноменологической и дионисической редукциями *«в единстве личности»*.

В случае же, если философствующий человек как личность не выдерживает этого «величайшего напряжения», то предприятие под заманчивым названием «дионисическая редукция» лишается высшего смысла и всякой духовной ценности, а человек, претендовавший на звание «философа», превращается в обывателя с повышенными потребительскими запросами — в того, кому захотелось «острых ощущений» или новых небывалых «переживаний». Все, кто занимался философией профессионально, наверняка знакомы с этой проблемой, а также с людьми, которые пытались найти себя в этой специфической сфере деятельности, но так и не нашли, и которых условно можно назвать «дезертирами философии». Мы ни в коем случае не вкладываем в это выражение смысла, унижающего их достоинство, а просто констатируем тот общеизвестный факт, что «любовь к мудрости» оказывается у многих любовью неразделённой.

В том случае, если десублимация (или «ресублимация», конечным результатом которой оказывается понижение ранее достигнутого уровня сублимации) осуществляется неосознанно, без контроля со стороны разумного духа, т. е. происходит спонтанно, она несёт в себе такую же опасность, как и всякий естественный стихийный процесс. Этот процесс приобретает угрожающий характер, когда происходит не в единичных случаях с отдельными людьми, но, подобно моде, принимает транссубъективный массовый характер, охватывая большие группы людей, классы, народы, нации, общества. Шелер, живший и творивший перед Первой мировой войной и в промежутке между двумя мировыми войнами, наблюдал этот есте-

ственно-исторический процесс в Западной Европе — и наблюдал со всё возрастающей тревогой.

В духе своего «исторического перспективизма» Шелер в докладе «Человек в эпоху выравнивания» (1927) предсказывает наступление новой «мировой эпохи выравнивания»¹³⁶: охватывая всё более широкие массы людей, ресублимация становится неуправляемой стихией, подрывающей основы европейской цивилизации. В одной из наших публикаций мы назвали современную эпоху эрой «цивилизованного варварства», сравнив с эпохой «второго, вернувшегося, варварства» Дж. Вико¹³⁷. Истоки зла в человеке Шелер объясняет не просто отрицанием добра, а по сути дела намеренной, идущей от убеждения *десублимацией*: «“Зло” начинается с сознательного *раскрепощения* импульсов влечений и самих влечений... которые с очевидной вероятностью реализуют низшие (по модальности) блага вместо высших»¹³⁸.

Продуктом культурного развития иудео-христианской цивилизации является формирование западного «фаустовского» социально-антропологического типа человека. Для него характерен, по мнению Шелера, дисбаланс в соотношении высших духовных устремлений и низших естественных влечений: первые слишком долго преобладали над вторыми, сублимируя их. «Со времен поздней античности и появления Христа, с начала господства иудейско-теистического мировоззрения над Западом, — пишет Шелер, — аскетический идеал в его постоянно новых, в принципе различно обоснованных видах действительно сформировал в высшей степени *односторонний* тип человека, поставивший, в конце концов, под серьёзную угрозу равновесие человеческих сил»¹³⁹. И вот теперь пришло время, когда низшие естественные влечения берут реванш и получают превосходство над высшими, духовными.

«Ресублимация» выражается в великом множестве разнообразных симптоматичных явлений современного мира, отмечая которые, Шелер резюмирует: «...*Все* эти вещи и тысячи других указывают, я бы сказал, на *систематическое восстание влечений человека новой мировой эпохи против односторонней сублимации*, против чрезмерной интеллектуальности наших отцов, их многовековых упражнений в аскезе и (ставших уже бессознательными) техник сублимирования, в которых формировался до сих пор западноевропейский человек»¹⁴⁰. Ресублимация — это «*бунт природы в человеке* и всего, что есть в нём темного, порывистого, импульсивного, — ребёнка против взрослого, женщины против мужчины, масс против старых элит, цветных против белых, всего бессознательного против сознательного, самих вещей против человека и его рассудка... Сама ми-

ровая война, — заключает Шелер, — была ...скорее *следствием*, чем причиной этого длившегося веками застоя инстинктов и их начинающегося бунта против зашедшего слишком далеко, *чрезмерного* “аполлонизма” и аскетического “рационализма” этих эпох»¹⁴¹.

Наступление «мировой эпохи выравнивания», чреватой высоким риском цивилизованного варварства, знаменует собой конец модерна с его верой в разум и социальный прогресс, означает упадок, социальный и культурный регресс. Было бы огромной ошибкой, предупреждает Шелер, радоваться этой ресублимации, усматривая в ней якобы оздоровление или омоложение западной цивилизации. «Ре-сублимация всюду, где бы она ни появлялась и в какие бы идеи и ценностные формы она ни облекалась, есть — точно так же, как и *ре-рефлексия* (*Re-Reflection*), рефлексивно рождённая страсть к примитивному, детскому, ко “второй” наивности — уже сама по себе знак “старости” и витальной усталости»¹⁴². В доктрине «выравнивания» речь идёт уже не просто о европоцентристском *предрассудке*, т. е. о том, что относится только к области знания («Духа»), но о *человеке в целом*, т. е. о том, что относится также — и даже в первую очередь — к телу человека: о животных инстинктах, влечениях, стремлениях («Порыв»). В ней Шелер от критики либеральной идеологии западного индустриализма переходит к критике культурно-антропологических основ западной цивилизации. Как прозорливый футуролог он предвидит, что «варварство», возвращающееся в Европу в форме «дионисического» бунта инстинктов в человеке Запада, реально угрожают всему миру.

IX

В работе «Положение человека в космосе» Шелер определяет понятие «дух» прежде всего через его принципиальную противоположность жизни, но также и через особую познавательную функцию, или род знания, имея в виду прежде всего философское познание и знание. При этом он выделяет в качестве отличительной черты «“духовного” существа», каким является человек и чем он радикально выделяется из царства живого, его “экзистенциальную несвязанность, свободу, отрешённость его — или хотя бы только центра его наличного бытия — от принуждения, давления, зависимости от органического, от “жизни” и всего, что к ней относится, то есть, в том числе и от своего собственного интеллекта, связанного влечениями»¹⁴³. Имеется в виду свобода человека от собственного интеллекта, «связанного

влечениями», а, может быть, и скрыто ведомого ими. Перед нами по сути ницшеанская формулировка философской позиции, которая предрасполагает к осуществлению дионисической редукции. Между тем очевидно, что эта психофизиологическая «процедура» сопряжена с риском утраты духовности и культурных завоеваний разумного духа. Если ницшеанский «сверхчеловек», согласно Шелеру, должен сначала стать человеком, чтобы затем устремиться к идеалу «всечеловека», то как же ему сперва уберечься от риска дефункционализации с сопутствующим ей забвением исторического наследия культуры при осуществлении десублимации? Каким же образом человеку удаётся сохранять статус существа духовного?

Духовность достигается посредством сублимации, которая интерпретируется Шелером как «превращение энергии влечения в “духовную” деятельность”¹⁴⁴ и вместе с тем как гипотетический универсально-космический процесс, распространяемый на всё происходящее во вселенной, — как онтический процесс постепенного преобразования энергии низших и поэтому менее ценных слоёв бытия в пользу высших и поэтому более ценных. Шелер пишет (правда, в сослагательном наклонении) о «формализации понятия сублимации применительно ко всему происходящему в мире». «Сублимация имела бы тогда место в каждом фундаментальном процессе, благодаря которому силы низшей сферы бытия в процессе становления мира *постепенно* ставились бы на службу более высокой форме бытия и становления — как, например, силы взаимодействия электронов ставятся на службу атомной структуре, а силы, действующие в неорганическом мире, — на службу структуре *жизни*. Становление человека и духа следовало бы тогда рассматривать как пока *последний процесс сублимации природы*, выражающийся одновременно во всё большем предоставлении воспринятой организмом внешней энергии самым сложным процессам, какие мы только знаем, — процессам возбуждения коры головного мозга, и в аналогичном психическом процессе сублимации влечения как переключении энергии влечения на “духовную” деятельность»¹⁴⁵.

В человеческом обществе и в истории Шелер находит те же самые единство и борьбу двух противоположных начал — духа и порыва. Критикуя идеалистическое представление Гегеля о саморазвёртывании абсолютной идеи в процессе истории, он снова подчёркивает, что в качестве основополагающей идеи своей «Социологии знания» он принял «совершенно правильное положение Карла Маркса, согласно которому идеи, не имеющие за собой интересов и страстей — то есть сил, происходящих из *витальной сферы человека, из сферы его влечений*, неизбежно “посрамляют” себя в мировой истории»¹⁴⁶.

Хотя, по мнению Шелера, история в целом демонстрирует «возрастание *полномочий разума*», которое оказывается возможным только «на основе возрастающего *усвоения* идей и ценностей, проникающих в масштабные тенденции групповых влечений и во взаимодействии интересов», тем не менее «*непосредственная* борьба чистой воли против сил влечения невозможна; там, где её намереваются вести, только сильнее возбуждаются силы влечения в их односторонней ориентации»¹⁴⁷.

Здесь Шелер опирается на психологическую закономерность, открытую У. Джеймсом. «Воление вызывает противоположность того, чего хочет, если, вместо того, чтобы иметь целью более высокую ценность, осуществление которой и притягивает энергию человека и заставляет забыть дурное, оно направляется на борьбу с влечением, просто отрицая его, ибо цель его предстоит совести как “дурная”. Таким образом, — заключает Шелер, — человек должен научиться терпеть себя самого, в том числе и те склонности, которые он считает дурными и пагубными. Он не может вступить в *прямую* борьбу с ними, но должен научиться преодолевать их косвенно, направляя свою энергию на выполнение доступных ему обладающих ценностью задач, признаваемых его совестью хорошими и подходящими. В учении о “непротивлении” злу дремлет... великая истина. Будучи подведено под это понятие сублимации, становление человека демонстрирует собой *высшую* известную нам *сублимацию* и одновременно *интимнейшее единение* всех *сущностных сфер природы*»¹⁴⁸.

Обращают на себя внимание слова о том, что человеку следует учиться «терпеть самого себя» и правильно понимать учение о непротивлении злу. Мы усматриваем здесь смысловую связь между метафизической идеей сублимационного преобразования энергии низших слоёв бытия в пользу высших и «онтологией жертвы», которую Шелер изложил в работе «О смысле страдания». Вывод о необходимости для человека терпеть страдания от непротивления злу, который Шелер делает из «сущностного усмотрения» Джеймса, «функционализируется» им в этой работе в контексте критики традиционных гедонистических и эвдемонистических учений. А именно: кто вопреки жизненным реалиям стремится избегать боли и страданий ради получения одних только плотских наслаждений, радостей и достижения на этом пути эгоистического индивидуального счастья, тот тем самым лишает себя возможности получать *высшие* духовные наслаждения и радости, а также достичь *полноценного* счастья, основанного на жертвенной любви к ближнему. Такие наслаждения, радости и такое счастье неотделимы от боли и страда-

ний. Заметим, что эти идеи, интегрированные Шелером в феноменологически обоснованную концепцию многоуровневой «глубины чувств»¹⁴⁹, были впервые сформулированы им ещё в «материальной этике ценностей».

Однако смысловая новизна, которую принесла с собой метафизическая интерпретация понятия «сублимации» (его «формализация», в терминологии Шелера), основывается на подключении Шелером онтологической концепции «целого» и «части». Согласно философии Шелера, подлинная любовь сущностно-необходимо связана с готовностью к жертве и жертвенному служению, стало быть, также с болью и страданием, которые неизбежно сопутствуют жертвенности. Но что есть «жертва», если рассматривать её как объективный онтический феномен?

Приведём наиболее важные фрагменты работы «О смысле страдания».

«О “жертве” в *объективном* смысле (в отличие от свободного “самопожертвования или жертвования чего-то”, на которое способны только свободные духовные личности) везде говорят там < — но и только там — >, где реализация чего-то благого сравнительно “*более высокой ценностной степени*” оказывается *сущностно необходимо* связанной с уменьшением либо уничтожением благого сравнительно *более низкой* [ценностной] степени или полаганием меньшего зла (...) ... И “жертва” только там *необходима*, где причинность как закономерность между несущими ценности вещами и процессами необходимо связывает реализацию более высокой позитивной ценности (или избежание более высокой степени зла) с полаганием и реализацией зла меньшей степени. Исходя из этого наиболее формального понятия жертвы, я утверждаю: все виды боли и страданий — как бы к ним ни относился страдающий — сами по себе суть лишь субъективные душевные отображения и корреляты <объективных> жертвенных процессов, т. е. тенденций, выражающихся в том, что от блага более низкого порядка отказываются ради блага более высокого порядка <(онтология страдания)>.

Основополагающее бытийное отношение здесь — это отношение между *частью* и *целым* там, где наличествует сверхсуммарное реальное целое (т. е. не только искусственное, “живущее” по милости нашего соединяющего рассудка), иначе говоря, такое целое, бытие, действие и ценность которого не зависят от бытия, действия и ценности его <отдельных> частей. Только там, где целое существует, действует и живёт в своих частях *как* целостность (*totalitas*), а части действуют не только в целом, но и “ради” него, может идти речь о жертве между частью и целым и существует возможность возник-

новения страдания (какого-либо рода). Только в этих случаях части целого называются также его “членами” (ὄργανα); и лишь в этом случае между целым и частью устанавливается сверхсуммарное отношение “солидарной связи”, поскольку целое существует “ради” частей в том смысле, что оно властвует, направляет и управляет, а части — “ради” целого в том смысле, что каждая из них специализирована в служении, по-своему направлена и управляема. В чисто формальном, механически-суммарном мире не может существовать даже возможности боли и страданий, не говоря уже о них самих. <Точно так же её не может быть и в абсолютно “телеологическом мире”, каким его мыслит теизм>¹⁵⁰.

В «онтологии страдания» Шелер не ограничивает своё понимание «целого» и «части» только миром живого, но распространяет его также на мир специфически человеческий — на социокультурные и чисто духовные общности, на всякого рода общества и сообщества, которые ранее он предпочитал называть «солидарными» *личностями* (Gesamtpersonen). «То, что мы называем здесь “целым” и “частью”, — пишет он, — можно заменить любым в самом широком смысле слова множественным единством (Vieleinheit). Если исходить для начала из самого поверхностного, не подвергавшегося ещё метафизическому толкованию опытного знания в мире нашего человеческого опыта, это, в первую очередь, все *жизненные единства* (клетка, организм, социально-биологическая целостность), а также все духовные *единства личностных актов* по отношению, с одной стороны, к частичным актам одной личности, с другой — к совокупным личностям (нациям, государствам, церквям, культурным кругам), членами которых являются отдельные личности, независимо от их индивидуального собственного достоинства. Если бы и весь *мир* был такого рода целым — чего мы достоверно не знаем, — тогда и “миру” как таковому следовало бы приписать своего рода страдание»¹⁵¹.

На наш взгляд, метафизическая идея сублимационного преобразования энергии низших слоёв бытия в пользу высших прекрасно встраивается в шелеровскую онтологию жертвенного страдания. Тогда сублимация, понимаемая как цель феноменологической редукции, предстаёт в качестве *жертвенного* процесса, сопряжённого с аскезой и неотделимого от неё телесного и душевно-духовного страдания¹⁵². Но и десублимация, понимаемая как цель дионисической редукции, также является процессом *жертвенным*, поскольку подвергает человеческий организм и психику небезопасным испытаниям, сопряжена с риском невозвращения испытуемого (посредством новой сублимации или ресублимации) в привычное для

него «нормальное» состояние, с опасностью получить телесные или психические травмы и болезни, которые, в свою очередь, влекут за собой боли и страдания.

Выдвигая поначалу «моральное» условие философствования, требующее сублимации как цели феноменологической редукции, а впоследствии выдвигая противоположное условие философствования, которое можно назвать «аморальным» или «внеморальным», поскольку оно требует десублимации как цели дионисической редукции, Шелер показывает: философское познание — это не досужее занятие, результатом которого является, как он верно замечает, умение «судить да рядить» обо всех вещах, но трудная, тернистая, подчас небезопасная дорога, идти по которой способен далеко не каждый. Почему? Потому что подлинная *любовь к мудрости* требует *жертвенного служения*. Оно требует от философа «жертвоприношений» в виде самоограничений или рискованных самоиспытаний, регулярного самоисключения из активного практического преобразования мира, выходящих за рамки «нормальности» затормаживаний или, наоборот, растормаживаний витальных импульсов, влечений, побуждений, и т. п.

Метафизическая концепция познания как *жертвенно-любовного экстатичного «участия» одного сущего в так-бытии другого сущего* оказывается последним элементом в пазле под названием «философская редукция» в её трактовке Шелером, или — выражаясь академично: последним звеном в его понимании философской редукции.

«Мы говорим, — писал немецкий философ, — что знание есть бытийное отношение, а именно такое, которое предполагает бытийные формы “целого” и “части”. Это отношение *участия* одного сущего в так-бытии другого сущего, посредством которого в этом так-бытии ни в коей мере не соплагаются изменения. “Знаемое” становится “частью” того, кто “знает”... Это бытийное, а не пространственное, временное, каузальное отношение. “Mens”, или “дух”, означает для нас некий *X*, или совокупность актов в “знающем” сущем, посредством которых такое участие возможно... Корнем этого *X*, моментом, определяющим движение исполнения актов, ведущих к какой-либо форме *у-частия* (*Teil-habe*), может быть только трансцендирующее само себя и своё собственное бытие *при-частие* (*Teil-name*), которое мы называем “любовью” в самом формальном смысле этого слова. (...) Без тенденции сущего, которое “умеет” *выходить и исходить* из себя для *у-частия* в другом сущем, не существует вообще никакого возможного “знания”. Я не вижу другого названия для этой тенденции, кроме “любви”, самоотдачи — готовности отдаться, как взры-

вания границ собственного бытия и так-бытия. (...)...Так как знание есть бытийное отношение, то и его объективной целью, тем, “для чего” знание существует и отыскивается, не может быть само знание, но — во всяком случае — некое *становление, становление иным*. Таким образом, не следует отвергать вопрос “зачем”...(...) У знания, как и у всего, что мы любим и ищем, должны быть *ценность* и конечный *онтический смысл*»¹⁵³.

Итак, движимое любовью познание приводит нас к знанию, а философское знание, согласно изложенной нами выше шелеровской концепции трёх основных видов (родов) знания, служит «*становлению и полному развитию личности*, которая “знает”»¹⁵⁴. Это означает, что познающий человек как индивидуальный носитель знающей разумно-духовной личности (элемента божественного атрибута «Дух») и одновременно как носитель всеединой жизни (элемента божественного атрибута «Порыв») является их целостным нераздельным двуединством, т. е. грубо говоря, целым по отношению к двум своим частям. Но именно это — и только это — онтологическое отношение целого и части, точнее говоря, целого и двух частей в человеке, ведóмом жертвенной любовью к другому человеку, миру и Богу под началом своей индивидуальной личности, делает возможным всякое, в том числе философское, познание, а оно может идти в двух противоположных направлениях — как через феноменологическую, так и через дионисическую редукции.

Примечания

- ¹ *Малинкин А.Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа, 2019.
- ² *Шнигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002. С. 253.
- ³ *Scheler M.* Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens // *Scheler Max.* Gesammelte Werke. Bd. 5: Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. / Hrsg. von Maria Scheler. Bern; München: Francke Verlag, 1968. S. 63–64.
- ⁴ *Geiger M.* Zu Max Schelers Tod // *Vossische Zeitung.* 01.06.1928. Цит. по: *Шнигельберг Г.* Указ. соч. С. 257–258.
- ⁵ *Дорофеев Д.Ю.* Макс Шелер. СПб.: Наука, 2019.
- ⁶ *Frings M.S.* The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Marquette university press, 1997.
- ⁷ *Ibid.* P. 182–183.

- ⁸ Ibidem.
- ⁹ Переживание (нем.).
- ¹⁰ См.: Шнигельберг Г. Указ соч. С. 263.
- ¹¹ *Scheler M. Die deutsche Philosophie der Gegenwart // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 7: Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Bern; München: Francke Verlag, 1973. S. 310.*
- ¹² Разумеется, «последней» ко времени написания Шелером этой работы.
- ¹³ Ibid. S. 311. Как отмечает М. Фрингс, «почти все заметки на полях, сделанные Максом Шелером на его экземпляре гуссерлевских “Идей...” носят негативный характер, некоторые — крайнекритический» (Nachwort des Herausgebers // *Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 11: Schriften aus dem Nachlass II. Erkenntnislehre und Metaphysik. Bern; München: Francke Verlag, 1979. S. 274*). Большинство *первых* феноменологов не поддержало гуссерлевскую идею *трансцендентальной* редукции, расценив её как отход от лозунга «К самим вещам!», ранее выдвинутого Гуссерлем.
- ¹⁴ Ibid. S. 310.
- ¹⁵ Приём, принятие (лат.). Здесь — восприятие.
- ¹⁶ *Scheler M. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 5. S. 197.* См. публикуемые здесь фрагменты из книги «Проблемы религии».
- ¹⁷ Ibidem.
- ¹⁸ Ibidem.
- ¹⁹ См.: Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // *Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 159–230.*
- ²⁰ Более подробно об этом см.: *Малинкин А.Н. Уроки истории (политологическая концепция Макса Шелера и позднебуржуазный консерватизм) // Социологические исследования. 1986. № 3. С. 78–87.*
- ²¹ Служанка наук (лат.).
- ²² Беспорядок (фр.).
- ²³ *Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 5. S. 73–74.* (Курсив автора, выделение жирным шрифтом — наше. — А.М.)
- ²⁴ *Scheler M. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung // Ibid. S. 198.* Анализ различных смысловых аспектов шелеровского понятия «функционализации» см.: *Малинкин А.Н. Кон-*

- цепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. С. 78–120.
- ²⁵ О личных взаимоотношениях Гуссерля и Шелера см.: *Малинкин А.Н.* Указ. соч. С. 11–27.
- ²⁶ См. легенду о «драконе относительности» П. Бергера и Т. Лукмана: *Малинкин А.Н.* Указ. соч. С. 120–131.
- ²⁷ *Дорофеев Д.Ю.* Макс Шелер. С. 127.
- ²⁸ См. публикуемые здесь третий раздел работы «Формы и сущность симпатии» «О чужом Я», а также фрагменты из книги «Проблемы религии».
- ²⁹ См. публикуемую здесь работу «О смысле страдания».
- ³⁰ *Дорофеев Д.Ю.* Указ. соч. С. 127–128. «Ordo amoris» — «Порядок любви» (лат.); об этой работе Шелера см. ниже.
- ³¹ Там же. С. 131.
- ³² *Шюц А.* Теория интерсубъективности Шелера и всеобщий тезис альтер эго // *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 225.
- ³³ *Шелер М.* Феноменология и теория познания // *Шелер М.* Избранные произведения. М.: ГНОЗИС, 1994. С. 199.
- ³⁴ Служанка науки (лат.).
- ³⁵ *Scheler M.* Phänomenologie und Erkenntnistheorie // *Scheler Max.* Gesammelte Werke. Bd. 10: Schriften aus dem Nachlass I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 381.
- ³⁶ *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // *Scheler Max.* Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern; München: Francke Verlag, 1980. S. 83.
- ³⁷ Ibid. S. 73.
- ³⁸ Ibid. S. 82.
- ³⁹ «Порядок сердца» или «логика сердца» (фр.).
- ⁴⁰ *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // *Scheler Max.* Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern; München: Francke Verlag, 1980. S. 82.
- ⁴¹ Ibid. S. 122.
- ⁴² Шелер не называет никаких *функциональных* жизненных ценностей; вероятно, потому, что для них трудно подобрать языковые аналоги. Рискуем предположить, что речь идёт о противоположности между «наслаждением жизнью» и «испытанием жизнью».

- ⁴³ Шелер М. О предательстве радости // Человек. 2016. № 4. С. 100.
- ⁴⁴ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 2. S. 124.
- ⁴⁵ Ibidem.
- ⁴⁶ Ibidem. В переводе А.В. Денежкина: «...в отличие “жизнерадостного” или “унылого” состояний, относящихся ещё к витальной сфере...» (Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей (фрагменты) // Шелер М. Избранные произведения. С. 326).
- ⁴⁷ Ibid. S. 125.
- ⁴⁸ Ibidem.
- ⁴⁹ Ibid. S. 126. Заметим, что и духовные, и витальные ценности также постигаются в актах любви особого рода.
- ⁵⁰ Ibidem.
- ⁵¹ Кант, а вслед за ним другие немецкие философы взяли за образец суровый ригоризм Фридриха Великого, считает Шелер. См.: Шелер М. О предательстве радости. С. 100–102.
- ⁵² Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. С. 147.
- ⁵³ Scheler M. Von zwei deutschen Krankheiten // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 206.
- ⁵⁴ В неопубликованных рукописях под названием «Учение о Трёх фактах» Шелер отличает «феноменологию факта» от «феноменологии акта» и показывает принципиальные различия между фактами «естественного мировоззрения» (обыденно-практического сознания), фактами, полученными в результате позитивно-научного познания, и «чистыми фактами», полученными с помощью феноменологической редукции. См.: Scheler M. Lehre von den Drei Tatsachen // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 10: Schriften aus dem Nachlass I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. S. 433–502.
- ⁵⁵ Общепринятая выдумка (фр.).
- ⁵⁶ Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. С. 212–213.
- ⁵⁷ Max Scheler. Phänomenologie und Erkenntnistheorie // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 10: Schriften aus dem Nachlass I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. S. 393.
- ⁵⁸ Scheler M. Vom Wesender Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 5. S. 86.

- ⁵⁹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001. С. 287.
- ⁶⁰ Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens // *Scheler Max. Gesammelte Werke*. Bd. 5. S. 86–87.
- ⁶¹ Ibidem.
- ⁶² Ibid. S. 86.
- ⁶³ Ibid. S. 89.
- ⁶⁴ Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. С. 53–54.
- ⁶⁵ Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens // *Scheler Max. Gesammelte Werke*. Bd. 5. S. 89.
- ⁶⁶ Вождение (лат.).
- ⁶⁷ Ibid. S. 89–91.
- ⁶⁸ Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований. 2011.
- ⁶⁹ См. публикуемые здесь статьи «О позитивистской философии истории знания (закон трёх стадий Конта)» и «Учение о мировоззрении, социология и полагание мировоззрения».
- ⁷⁰ Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. С. 41–42.
- ⁷¹ Они определяются по понятийным предпочтениям, характерным для разных периодов творчества Шелера. Самые поздние авторские вставки – слова и предложения, – редактор тома, М. Фрингс, взял в угловые скобки.
- ⁷² Scheler M. Vom Sinn des Leidens // *Scheler Max. Gesammelte Werke*. Bd. 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl. / Hrsg. von Manfred S. Frings. S. 62.
- ⁷³ Ibid. S. 59.
- ⁷⁴ Ibid. S. 60.
- ⁷⁵ Ibid. S. 55.
- ⁷⁶ Ibid. S. 62–63. Ср.: Берснев П. В. Метафизика буддизма. Режим доступа: <http://absolutology.org.ru/buddhism.htm> (обращение: 08.12.2019).
- ⁷⁷ Один из рукописных фрагментов прямо так и назван «Против Гуссерля»: см. *Scheler M. Gegen Husserl (1927)* // *Scheler Max. Gesammelte Werke*. Bd. 11. S. 256–257.
- ⁷⁸ Курсив – автора, выделения жирным шрифтом – наши.
- ⁷⁹ Длительность (фр.).
- ⁸⁰ Единственный закон разума (лат.).
- ⁸¹ Созерцание (лат.).

- ⁸² Шелер М. Проблемы социологии знания. С. 150–152.
- ⁸³ См., например: Изотов А. Эдмунд Гуссерль – заблудившийся Будда. Режим доступа: <http://dharma.org.ru/board/topic2631.html> (дата обращения: 08.12.2019).
- ⁸⁴ Первая международная конференция «Буддизм и феноменология», 7–8 ноября 2016 г. Институт философии РАН. Москва. Режим доступа: https://iphras.ru/7_8_11_2016.htm (дата обращения: 12.12.2018). См., например: Недель А. Буддизм и феноменология как сотериологические проекты. (Тезисы). Институт философии РАН. Центр тибетской культуры и информации.
- ⁸⁵ Там же.
- ⁸⁶ Там же.
- ⁸⁷ Scheler M. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 5. S. 142–157.
- ⁸⁸ См.: Шелер М. Проблемы социологии знания. С. 148–174.
- ⁸⁹ См. наст. изд.
- ⁹⁰ Scheler M. Zur Phänomenologischen Reduktion // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 11: Schriften aus dem Nachlass II. Erkenntnislehre und Metaphysik. S. 93.
- ⁹¹ Нис и нунс – здесь и сейчас (*лат.*).
- ⁹² Scheler M. Zur Phänomenologischen Reduktion // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 11: Schriften aus dem Nachlass II. Erkenntnislehre und Metaphysik. S. 93.
- ⁹³ Ibidem.
- ⁹⁴ Ibid. S. 94.
- ⁹⁵ Ibid. S. 102.
- ⁹⁶ «Тат твам аси» означает на санскрите «ты еси то» – это «одно из “великих речений” Упанишад. Его произнес, обучая своего сына Шветакету, учитель Уддалака Арунея». В нем содержится намек на «тождество сокровенной сути человека с последним основанием внешнего мира, Атманом и Брахманом. В позднейшей веданте были разработаны методы постижения экзистенциального смысла этого речения, т. е. освоения истинности его в собственном духовном опыте. При этом возникают и должны преодолеваются семантические парадоксы» (см.: Парибок А. Тат твам аси // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М.: Республика. 1996).
- ⁹⁷ Scheler M. Zur Phänomenologischen Reduktion // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 11. S. 102.
- ⁹⁸ Умение, ремесло, искусство (*греч.*).
- ⁹⁹ Scheler M. Zur Phänomenologischen Reduktion // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 11. S. 102–103.

- ¹⁰⁰ Говоря ниже о выключения «*realitas dei*» (реальности бога), Шелер пишет, что «всякий реальный Бог “позитивен” в теологическом смысле». Отсюда следует необходимость его феноменологически-редуктивного выключения наравне со всяким позитивным содержанием божественного откровения. Пункт «г» исключает то, что сам Шелер характеризовал в работе «О сущности философии...» как философский *фидеизм*.
- ¹⁰¹ Универсальная наука (*греч., лат.*).
- ¹⁰² Так в тексте.
- ¹⁰³ *Scheler M. Zur Phänomenologischen Reduktion // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 11. S. 103.*
- ¹⁰⁴ Об этом Шелер прямо писал в работе «О сущности философии...».
- ¹⁰⁵ Созерцание, рассмотрение; размышление (*лат.*).
- ¹⁰⁶ *Scheler M. Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern; München: Francke Verlag, 1980. S. 362.*
- ¹⁰⁷ Ibidem. Курсив автора, выделение жирным шрифтом наше.
- ¹⁰⁸ Незавершённый характер этой концепции послужил для М. Фрингса основанием говорить лишь о «*проблеме* дионисической редукции» у позднего Шелера и описать сам факт её наличия всего в трёх предложениях (*Frings M.S. Op. cit. P. 192*).
- ¹⁰⁹ *Scheler M. Die drei Reduktionen (1927) // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 11. S. 251–252.* См. публикуемый здесь фрагмент «Три редукции».
- ¹¹⁰ Ibidem.
- ¹¹¹ Жизненный порыв (*фр.*).
- ¹¹² *Малахов В.С. Философская антропология // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2001. С. 242.*
- ¹¹³ Хотя на такую мысль и наводят слова о существовании ясной очевидности того, что жизненные ценности должны приноситься в жертву духовным. Заметим, что в оригинальном тексте (см. «Формализм...») слово «должны» взято Шелером в кавычки.
- ¹¹⁴ *Шелер М. Формы знания и образование. Примечание 16 // Шелер М. Избранные произведения. С. 52.*
- ¹¹⁵ *Хорьков М. Контуры поздней философии Макса Шелера в свете его неопубликованного наследия // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2007. С. 10–11.*

- ¹¹⁶ Существо любящее... существо мыслящее... существо волящее (лат.).
- ¹¹⁷ *Scheler M. Ordo amoris // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 10: Schriften aus dem Nachlass I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. 3. Aufl. S. 356–357.*
- ¹¹⁸ Метод (греч.).
- ¹¹⁹ *Scheler M. Liebe und Erkenntnis // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 6. 3. Aufl. S. 96–97.*
- ¹²⁰ *Scheler M. Ursprung des Menschen und Metaphysik (1927) // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 12: Schriften aus dem Nachlass III. Philosophische Anthropologie. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987. S. 114.*
- ¹²¹ Божественное (лат.).
- ¹²² *Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения. С. 105: «Но если и должно быть имя у идеала, то идеал для человека — это “всечеловек”, а не “сверхчеловек”... Сверхчеловек, как и недочеловек, должен, однако, в идеале всечеловека стать человеком».*
- ¹²³ *Шелер М. Философское мировоззрение // Там же. С. 12.*
- ¹²⁴ *Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Там же. С. 105.*
- ¹²⁵ *Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 7. S. 105–111.*
- ¹²⁶ Ibid. S. 206.
- ¹²⁷ Ibidem.
- ¹²⁸ Ibid. S. 207.
- ¹²⁹ Ibidem.
- ¹³⁰ См.: *Scheler M. Drei Hauptirrtümer Freuds (1927/28) // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 12. S. 78.*
- ¹³¹ См.: *Шелер М. Проблемы социологии знания. С. 7–48. Fatalité modifiable — изменчивая судьба (фр.).*
- ¹³² *Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. С. 169.*
- ¹³³ *Scheler M. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 9: Späte Schriften. Bern; München: Francke Verlag, 1976. S. 155. См. также: Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения. С. 110; перевод слова «Re-Sublimierung» как «десублимация» здесь ошибочный, правильный перевод — ресублимация.*
- ¹³⁴ Слово «ресублимация», в буквальном смысле, означает процесс, который включает в себя как десублимацию, так и сублимацию. Но в дефиниции однозначно подразумевается только десублимация. Нельзя исключать, что в оригиналь-

- ный текст вкралась ошибка, и на месте буквы «D» оказалась «R». Как бы то ни было, эти смысловые несообразности послужили нам в своё время основанием для перевода «Resublimierung» как «десублимации».
- ¹³⁵ Или иные средства, например, фармацевтические.
- ¹³⁶ *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // *Шелер М.* Избранные произведения; перевод слова «Ausgleich» как «уравнивание» здесь неточный, правильный перевод — «выравнивание».
- ¹³⁷ *Малинкин А.Н.* Критика культурно-антропологических основ западной цивилизации в философской социологии М. Шелера // Социологические исследования. 2014. № 2. С. 78—80.
- ¹³⁸ *Scheler M.* Gewissen, Pflicht, Gut und Böse (1925) // *Scheler Max.* Gesammelte Werke. Bd. 12. S. 189.
- ¹³⁹ *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // *Шелер М.* Избранные произведения. С. 112.
- ¹⁴⁰ Там же. С. 111. Перечисляя исторические формы аскезы, приведшие к функциональной «церебрализации», или избыточной «сублимации» западного типа человека, Шелер отмечает, что сегодня преобладает «могущественная капиталистическая “аскеза золотого фетиша” (К. Маркс), трудовая и предпринимательская аскеза безграничного товарного накопления» (там же. С. 112).
- ¹⁴¹ Там же. С. 112.
- ¹⁴² Там же. С. 113.
- ¹⁴³ *Шелер М.* Избранные произведения. С. 153.
- ¹⁴⁴ Там же. С. 173.
- ¹⁴⁵ Там же. С. 172—173.
- ¹⁴⁶ Там же. С. 173.
- ¹⁴⁷ Там же.
- ¹⁴⁸ Там же. С. 173—174.
- ¹⁴⁹ Согласно этой концепции, глубина чувств, зависящая от степени их одухотворённости, обратно пропорциональна их достижимости путём прямого сознательного усилия воли. Например, чем больше хотят счастья, тем оно менее достижимо.
- ¹⁵⁰ *Scheler M.* Vom Sinn des Leidens // *Scheler Max.* Gesammelte Werke. Bd. 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl. / Hrsg. von Manfred S. Frings. S. 41—42, 43—43.
- ¹⁵¹ Ibid. S. 43—44.
- ¹⁵² В таком понимании сублимации много правды, и она знакома всем, кто профессионально занимается высококвалифицированным умственным трудом, требующим мобилиза-

ции психических и интеллектуальных сил и их длительного напряжения.

¹⁵³ *Шелер М.* Формы знания и образование // *Шелер М.* Избранные произведения. С. 39–40, 40, 41.

¹⁵⁴ Там же. С. 41.

* * *

В публикуемых переводах в квадратных скобках указаны страницы соответствующих немецких изданий работ М. Шелера.

**О сущности
философии
и моральном
условии
философского
познания
(1917)**

О сущности философии и моральном условии философского познания^{1*}

1. Автономия философии
2. Философская духовная позиция (или идея философа)
3. Анализ морального воспарения
 - а. Акт воспарения как личностный акт «всего человека»
 - б. Исходный пункт и элементы воспарения
4. Предмет философии и философская познавательная позиция

Вопрос о сущности философии [63] труден не потому, что человек обременён недостатками, а вследствие природы самих вещей. По сложности он несравним даже с теми трудностями, которые возникают при попытках точного разграничения предметов различных позитивных наук. Как ни трудно отделить, например, физику от химии (особенно после того, как появилась физическая химия), или определить, что такое психология, здесь при всех предметных сомнениях можно хотя бы прибегнуть к таким философски прояснённым фундаментальным понятиям, как материя, тело, энергия, соответственно, «сознание», «жизнь», «душа», т. е. к понятиям, объяснение последнего смысла которых является несомненной задачей философии. Но когда философия ставит вопрос о собственной сущности, она впервые конституирует *саму себя*, поэтому не может позволить себе ничего подобного, не прибегая к особому смысловому содержанию того или иного учения о сущности философии, т. е. к определённой философской *доктрине* или так называемой философской «систе-

ме», — и не впадая тем самым в своего рода круг. Ибо решение вопроса, является ли содержание какой-то доктрины философским — помимо того, истинно ли оно и выдерживает ли критику, — уже *предполагает* знание о том, что такое философия и каков её предмет. Обращение к *истории* философии, которое без сознательной или полусознательной ссылки на уже данную идею о сущности философии может показать разве только, что *называлось* «философией» разными авторами в разные времена и что общего между этими различными духовными продуктами, также не избавляет философию от задачи, которую я назвал её *самоконституированием*. От исторического и систематического познания философии прошлого можно ожидать лишь сохранения и *экземплификации* самопознания философией своей самобытной сущности, уже полученного ею в самоконституировании, — сохранения и экземплификации, которые должны проявляться в том, что принципиально различные изыскания, всякий раз *именующиеся* философией, в свете полученного самопознания впервые обретают *единый* смысл и осмысленную предметную и историческую связь *развития*.

Своеобразие задачи, которую я назвал философским самопознанием сущности философии, становится очевидным также благодаря тому, что философия в своей сущностной интенции должна быть *беспредпосылочным познанием* — или, чтобы избежать какой бы то ни было предвзятости в философском решении об истинности и ложности, скажем так: должна быть в предметном отношении беспредпосылочным познанием *насколько это возможно*. Это означает, что философия не должна предполагать в качестве *истинного* ни историческое познание (следовательно, также [64] и познание истории философии), ни познание так называемых «наук» (а тем более какой-то одной из них), ни способ познания естественного мировоззрения (и каких-либо его отдельных частей), ни познание через откровение — в какой бы мере все эти виды познания с их познавательным материалом ни совпадали с областью постигаемых философией предметов в том единственном отношении, которое она сама впервые устанавливает в своём самоконституировании (например, в отношении сущности исторического познания, сущности познания историко-философской науки, сущности естественного мировоззрения, сущности познания через откровение). Преданности философии, выдвигаемые соответствующими «философами», делающими такие предположения, игнорируют первую сущностную особенность философии: что она есть наиболее беспредпосылочное познание лишь тогда, когда какое-то интенционально наиболее беспредпосылочное познание уже само не является *результатом*,

полученным с помощью того же самого познания; они, таким образом, упускают из виду, что философия в своей работе всё-таки делает такие предположения. Назовём эти сущностно превратные философские опыты их именами. Если с какой-либо точки зрения предполагается истинным историческое познание, это «традиционализм», если научное познание — «сциентизм», если познание через откровение — «фидеизм», если данные естественного мировоззрения — «догматизм здравого человеческого рассудка». Напротив, философию, которая избегает этой ошибки и конституирует саму себя как подлинно беспредпосылочную, я буду называть далее *автономной*, т. е. ищущей и обретающей свою сущность и свою закономерность исключительно *посредством самой себя*, в самой себе и в собственном наличном состоянии.

1. Автономия философии

В последнее время один теоретико-познавательный предрассудок стал таким распространённым, что едва ли и воспринимается уже как предрассудок. Он заключается в мнении, будто легче установить границы какой-то предметной области или определить какую-то «задачу», чем указать и детально изучить тот *тип личности*, который обладает подлинными компетенциями в этой предметной области и в отношении этой задачи, — а именно в том, что касается установления границ предметной области и определения задачи, а не только их обработки и попыток решения. Если вы скажете, например, что искусство — это то, что создаёт настоящий художник, религия — то, что переживает, представляет и проповедует настоящий святой, а философия — то особое отношение к вещам, которое имеет настоящий философ и в котором *он* рассматривает вещи, следует опасаться, что вас поднимут на смех. А между тем я убеждён, что, по крайней мере, эвристически — т. е., независимо от порядка следования предметных вопросов [65] — *именно этот* путь определения предметной области через посредство типа личности куда более надёжен и ясен, чем любой другой метод. Нам куда легче прийти к согласию в том, является ли кто-то настоящим художником или кто-то — настоящим святым, нежели в том, что такое искусство и что такое религия. Но если мы легче и увереннее приходим к согласию таким путём, то в каждом отдельном решении, является ли кто-то, — например, Платон, Аристотель, Декарт, — «настоящим философом», мы должны *руководствоваться* чем-то, что наверняка не есть эмпирическое понятие, ибо диапазон *его* возможной значимости и сфе-

ду возможного абстрагирования его общих отличительных черт мы здесь как раз и пытаемся найти. То, чем мы руководствуемся, — это явно не обладающее теми или иными свойствами понятие предметной области, относительно которой у нас куда больше колебаний и разногласий и которая точно так же должна быть впервые установлена по типу личности её настоящего распорядителя. Руководящее нами начало есть не что иное, как пока ещё скрытая от нашего рассуждающего понятийного сознания *идея* общечеловеческой *фундаментальной позиции по отношению* (*Grundhaltung*) к вещам, отношения в первую очередь духовного, которое предстаёт нашему духовному оку в бытийной форме личности настолько явно, что мы уже наверно можем констатировать совпадение с каким-то предметом или отклонение от него, будучи ещё не в состоянии видеть само это отношение в его позитивном содержании.

Правда, мы сразу же замечаем и то, что мыслительный приём находить природу некой предметной области или так называемой задачи в первую очередь не из них самих, а посредством предварительного решения о качестве такого рода *фундаментальной личностной позиции* — т. е. не из произведений, а по произведениям, — имеет вполне определённые границы своего применения. Таким способом невозможно найти предметную область, например, физики, зоологии и т. д. Применение этого метода возможно, целесообразно и эвристически необходимо только в тех совершенно автономных бытийных и ценностных сферах, которые нельзя определить ни через эмпирически выделяемые предметные ряды, ни через конкретные человеческие нужды, имевшиеся ещё до этой позиции и вытекающей из неё деятельности и требовавшие удовлетворения и результата. Каждая из них образует собой царство, существующее исключительно в самом себе.

Вот почему доказанная возможность находить предметную область философии с помощью той «идеи», которая позволяет нам известных людей называть философами, должна быть и обратным подтверждением автономии философии. Но тут следует остерегаться недоразумения, столь типичного для нынешних дурных привычек мышления. Оно состоит в предвосхищающем мнении, будто философия — раз указанный метод возможен и необходим — *может* вообще не иметь собственной *предметной* области, своего особого *предметного мира*, будто она, таким образом, есть лишь [66] особый *род познания* всех возможных предметов, т. е. тех же самых, с которыми имеют дело и науки, но только с иначе выбранной субъективной точки зрения. Так, сегодня некоторые исследователи — например, В. Вундт — полагают (заблуждаясь, на мой взгляд), что

единство психологии заключается не в собственном фактическом мире, а лишь в единстве «точки зрения рассмотрения» всех возможных фактов. Конечно, такое может быть, в том смысле, что такая возможность может реализоваться, — но такого быть не должно. Во всяком случае, выбранный нами исходный пункт исследования сущности философии ничего подобного отнюдь ещё не предпрещает. Ибо может быть так, что идеально-типическое единство духовной позиции, руководящее нами, когда мы решаем, *что* такое философ, откроет нам сущностно *необходимый* субъективный *доступ* — но всего лишь доступ и путь — к особому миру предметов и фактов, т. е. к такому миру фактов, который может быть явлен познающему человеку *только* благодаря этой и никакой иной духовной позиции и который, — несмотря на то, что мы пытаемся овладеть его сущностью и единством лишь эвристически, посредством определения всё той же духовной позиции, — существует, однако, независимо от этой позиции так же, как от телескопа — видимая в него звезда, не доступная для невооружённого глаза.

Как бы то ни было, но в качестве *apriori* можно твёрдо установить: специфическим «предметом» философии *не* могут быть обнаруживаемые эмпирически и *определяемые* *per species et genus* *proximi* группы и виды предметов — им может быть только весь мир предметов, возможное усмотрение которых сущностно связано с указанной выше позицией и имманентными ей видами познавательных актов.

Какова природа этого «мира»? Каковы соответствующие ему виды познавательных актов? Чтобы ответить на эти вопросы, надо прояснить эту смутно представляемую нами духовную позицию, когда мы должны сказать, является ли тот или иной X философом.

2. Философская духовная позиция (или идея философа)

Величайшие из древних не были ещё так педантичны, чтобы определять философию как удовлетворение имевшейся ранее потребности какой-нибудь социальной организации или как предметную область, которая легко обнаруживается *всеми* и, стало быть, предполагается как уже данная в содержании естественного мировоззрения.

В противоположность мыслителям Нового времени они находили предмет философии в конкретной [67] области *бытия*, а не в его познании, как современная философия, изощёренная в «теории познания», но при этом они знали: возможное соприкосновение духа с этой областью бытия связано с определённым актом всей

личности — актом, которого нет в естественно-мировоззренческой установке человека. Этот акт имел для древних *моральную* природу, поэтому не мог быть ещё односторонне произвольным. В нём не хотели добиться некой схваченной глазом позитивной цели, а тем более практически реализовать какую-то «потребность» — он представлялся актом, посредством которого надо было впервые устранить *торможение* духа, присущее всякому состоянию естественного мировоззрения и препятствующее вступлению в возможный контакт с областью подлинного бытия как бытия философии, — актом, посредством которого должна была быть взорвана конститутивно свойственная всякому состоянию естественного мировоззрения преграда, снята пелена, скрывающая это бытие от духовного ока.

Платон не устаёт каждый раз снова и с новых сторон объяснять смысл этого акта везде, где хочет подвести ученика к пониманию сущности философии. Наглядно и в то же время глубокомысленно он именует его «движением крыльев души», в другом месте — актом воспарения (*Aufschwung*) ядра личности и всей личности в целом к сущностному (*Wesenhafte*) — не к такому «сущностному», которое было бы лишь частным предметом наряду с другими предметами, но к сущностному во всех возможных частных вещах вообще. Платон называет силу, некую пружину в ядре личности, то в ней, что совершает *воспарение* к миру сущностного, высшей и чистейшей формой «Эроса», т. е. тем, что позднее, опираясь уже на конечный итог своей философии, он более точно определяет как присущую всякому несовершенному бытию тенденцию к совершенному бытию или движение $\mu\eta\ \delta\upsilon\kappa\ \delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$. Само имя «философия», *любовь к сущностному*, — поскольку возносимый движением Эроса к полноценному бытию *X* есть не любое сущее, но *особый случай* человеческой души — и по сей день несёт в себе твёрдый и неизгладимый отпечаток основополагающего платоновского определения. Но если уж это определение высшей формы любви как тенденции небытия к бытию нагружено специфическим содержанием платоновского учения больше, чем мы могли бы здесь принять за основу, то в ещё большей мере этим отличаются платоновские характеристики акта, конституирующего философа, когда Платон описывает этот акт как спор, раздор с телом и *борьбу* против всякой жизни в теле и чувствах. Всё это ведёт в конечном счёте к тому, чтобы мы могли *увидеть* цель акта, а именно состояние души, в котором перед духовным оком впервые открывается предмет философии [68] не в вечной *жизни* духа в «сущностном» всех вещей, но в *вечном умирании*. Ибо дальнейшие определения уже основываются на рационалистической теории Платона и его воззрении (по нашему мнению, ошибочном),

согласно которому а) всякое созерцательное, т. е. непонятное, познание необходимо обусловлено чувственностью и субъективной чувственной организацией человека (субъективность качеств); б) не только эта склонность нашей телесной натуры, но и сама она как таковая суть то, что должно быть преодолено в «участии в сущностном». Это означает, что Платон, называя жизнь философа «вечной смертью», уже предполагает аскетизм, вытекающий из рационализма его теории познания. Аскеза становится у него жизненной формой философа — *позицией, располагающей его к познанию*; без неё философское познание невозможно.

Поэтому давайте остановимся там, где речь идёт о сущности философии, а не о собственно содержании платоновского учения, — а именно только на тех двух основополагающих определениях Платона, которыми он *на все времена открыл человеку врата в философию*: 1) для того, чтобы предъявить духовному оку *предмет философии*, нужен *совокупный акт* ядра личности, не содержащийся в естественном мировоззрении и всех иных, укоренённых в нём потребностях знания, и 2) этот акт основывается на акте, сущность которого характеризуется как определённого рода *любовь*.

Позволим себе — пока ещё до самостоятельной характеристики этого акта — определить сущность духовной позиции, формально лежащей в основе всякого философствования: это *обусловленный любовью акт участия ядра конечной человеческой личности в сущностном всех возможных вещей*. Человеческий тип «философ» — это человек, принимающий такую позицию в отношении к миру, причём ровно постольку, поскольку он её принимает.

Но можно ли сказать, что тем самым уже в достаточной мере определена общая философская духовная позиция? Нет. Ибо отсутствует ещё один момент, оспорить наличие которого у философии и философа совершенно невозможно. Он заключается в том, что философия — это познание, а философ — человек познающий. Вопрос о том, украшает ли философа этот фундаментальный факт или нет, придаёт ли он ему и его деятельности высшую сущностную степень возможного человеческого бытия или даёт ему всего лишь право занять какую-то подчинённую ступень какого-то *уровня*, — это вопрос второстепенный. В любом случае философия есть *познание*. Если бы существовало такое участие бытийного ядра конечной человеческой личности в сущностном, которое было бы чем-то иным, нежели «познание», либо такое, которое выходило бы за пределы сущего, отсюда следовало бы не то, что философ — не познающий человек, но что как раз философия — *не самый непосредственный способ участия в сущностном* [69] из всех, что вообще доступны

человеку. В этом, методическом, смысле *любая* возможная философия «интеллектуалистична» — каким бы ни был её *содержательный* результат. Несомненно, лишь от *содержания* предметных сущностей и их порядка, в конечном счёте — от содержания сущности, которую мы позволим себе здесь назвать первосущностью (Urwesen) всех сущностей, зависит то, может ли именно философия, т. е. спонтанное познание, *исходящее* из человеческого субъекта, по сути своей подходить для самого глубокого проникновенного «участия». Разумеется, орфик, для которого «данное» в душевном состоянии экстаза было хаотически нерасчленённым творческим вселенским порывом, должен был бы отрицать, что *философия* как аполлоническое искусство имеет право на такое участие. Для него не познание, а дионисическое опьянение было адекватным методом участия в первосущности. Если первичное содержание — вселенский порыв, то единственно верным путём к *наиболее непосредственному* участию в нём может быть только соучастие в этом порыве; если вечное долженствование, как учит Фихте, — только со-долженствование; если мировая любовь, в христианском смысле Иоанна, — только изначальная со-любовь вместе с этой мировой любовью; если вселенская жизнь (что-то в смысле «*élan vital*» Бергсона) — только совместная жизнь с этой вселенской жизнью, реализуемая через вчувствование и со-чувствование, либо изживание из себя этой вселенской жизни человеком в движении по направлению к вещам как переходным формам этой «жизни». Если первосущность в древнеиндийском смысле есть всевидящий во сне брахман, то нашим ближайшим и глубочайшим участием будет со-видение во сне; если, в смысле Будды, первосущее есть пустота (Unwesen) или ничто — тогда лишь самоустранение в абсолютной смерти, «погружение в нирвану». Но даже *если* будет иметь место один из указанных случаев или какой-то аналогичный случай, из этого никогда не будет следовать, что философия — нечто *иное*, чем познание, т. е. тот особый *характерный способ* участия в сущностном, который называется *познанием*. Философ *qua* философ может перестать быть философом, когда, придя к одному из таких результатов в самом конце своего пути, увидит, что сущностное осталось, так сказать, где-то на другом берегу, — но он не может поставить философии иную задачу, чем познание. И всегда лишь *после* того, как уже состоялось такого рода непознавательное участие в сущностном, философ может, бросив взгляд назад, рефлексивно описать путь, на котором он этого участия достиг, охарактеризовать внутреннюю технику «участия». Кто отвергает этот формальный «интеллектуализм» философии, сам не знает, чего хочет. Ему можно только сказать, что он не понимает

свою профессию. Однако он не имеет права делать из философии и философа то, чем они не являются.

Но так же абсурдно, как отвергать *формальный* интеллектуализм философии, и обратное — желать получить [70] или вывести из него нечто большее, чем материальное содержание сущностного, в котором философ пытается принять участие. Насколько верно, что философ вовлечён в участие в сущностном через *познание* (или *поскольку* это участие возможно через познание), настолько же верно и то, что первосущность а priori не обязана гарантировать познающему *quia* познающему абсолютное участие. Ибо способ участия направляется исключительно по сущностному *содержанию* первосущности, а не по сущностности содержания. Поэтому совершенно абсурдна столь популярная ныне логика, когда из методического интеллектуализма философии выводят, что её предметом является познаваемое или возможное «познание» мира. Ошибочно и мнение, что имеется какое-то логическое, теоретическое основание для утверждения, будто философия с самого начала имеет дело не с сущностью вещей, но только с их познанием *quia* познанием, а всё остальное в вещах — всего лишь «остаток», «не касающийся» философа. Не логическое основание, а моральная причина, — *порок высокомерия* учёной философствующей личности — вот что создаёт иллюзию, будто строго методическое интеллектуалистское движение философии (после морального преодоления естественной заторможенности познания) уже а priori исключает получение такого материала сущностного, *сама природа* которого требовала бы в качестве последнего акта философа автономно философского и «свободного» *самоограничения философии как философии*; что, следовательно, содержание первосущности могло бы сделать *необходимой* в конечном счёте и другую форму участия, более подходящую, чем позиция философского познания. Таким образом, очень *может быть*, что как раз строжайшая последовательность философствования *обязет* философа свободно и автономно подчиниться иной, более высокой форме участия в сущностном; что философ добровольно принесёт себя в *жертву как философа* вкупе с философствующим разумом вообще какому-то нефилософскому способу участия, которого требует само содержание первосущности. *Такой вывод* его философии вовсе не означал бы, что философ капитулировал перед чем-то внефилософским, будто он отошёл от методического принципа *автономии* философского познания и поступился им, нарушив предельное следствие самого этого принципа — подчиняться вместе со своим методическим принципом предметному *содержанию* познанного им сущностного и добровольно приносить

себя в жертву той *форме* участия в нём, которая единственно подходит его содержанию. Наоборот, упрёка в философской гетерономии и в наличии предрассудка, соответственно, упрёка в недостающей «беспредпосылочности» заслуживали бы те, кто, *невзирая* на позитивное содержание сущностного и первосущности всех вещей, заведомо решили отказаться от совершения [71] этого акта жертвы путём простого «fiat» своей воли. Ибо они произвольно предполагают, будто первосущность имеет такое содержание, которое допускает абсолютно полное участие через посредство его бытия *предметом* (Gegenstand-Sein) — в отличие, скажем, от его бытия актом (Akt-sein). Но мы должны *самым строгим образом* различать *бытие* предметов (и не-предметов) — и *предметное бытие* (Gegenstandsein) бытия, границы возможности которого суть границы возможности познания. Бытие *может* простирается *намного дальше*, чем то бытие, которое может быть предметом. Лишь когда бытие сущностного, прежде всего первосущности, по своему содержанию *может быть предметом*, тогда *познание* становится адекватной ему формой участия в нём; и в таком случае философии *не* надо ограничивать саму себя в указанном выше смысле. Но то, что это должно быть a priori, — чистый предрассудок, *алогичная* «предпосылка», и всякой философии, допускающей такого рода предпосылку, мы обязаны категорически отказать в предикате подлинной автономии и беспредпосылочности.

Здесь уместен один пример, который может означать для нас нечто большее, чем просто пример. Отцы европейской философии, Платон и Аристотель, с полным правом исходили из идеи цели философии как участия человека в сущностном. Поскольку *результат* их философии определила первосущность как возможное предметное бытие и тем самым как возможный коррелят познания, постольку в *познании* (или каком-то определённом виде познания) они и должны были увидеть завершающее участие в сущностном, достижимое для человека. А именно — участие посредством спонтанных актов духа. *Высшую* и совершеннейшую *форму человеческого бытия* вообще они, сообразуясь с этой логикой, могли увидеть ни в ком ином, как только в «философе», «мудреце». Именно поэтому в конце философствования у них не было никаких оснований совершать акт сущностного самоограничения философии. Даже идея Бога представлялась им как идея бесконечного мудреца или «бесконечного знания о знании» (Аристотель).

Но когда к началу христианской эпохи содержание первосущности стали рассматривать и переживать как бесконечный акт творческой и милосердной *любви* — отвлечёмся от вопроса, оправданно

это было или не оправданно, — в философии всё должно было стать по-другому, причём исходя из самого философского принципа великих древних и именно *в силу его* собственной логики. Ибо при той же самой предпосылке, — что её цель есть 1) участие в первосушности и 2) что она по сути своей есть познание, — но при таком новом материальном условии философия в качестве познания уже больше не могла достичь своей автономно поставленной цели из природы *вещи*. Ведь участие человека в бытии, которое есть не предметное бытие, но *бытие акта* [72], — если философия хочет достичь *своего* сущностного способа участия через познание (по отношению же к первосушности — если хочет впервые его *начать*), — возможно, во-первых, лишь через совместное *совершение* этого акта и уже поэтому не может быть познанием предметов; и, во-вторых, это участие должно *довершаться* внедрением (Hineinstellen) личностного центра актов человека — поскольку первично он есть центр любви, а не центр познания, — в сущностное первобытие (Ursein), которое есть бесконечный акт любви, т. е. должно довершаться совместной с ним любовью. Отсюда следует строгий логический вывод, что— если исходить из этой предпосылки о содержании (любовь) и способе бытия первосушности (акт) — философия должна свободно и автономно ограничить саму себя *в силу её же собственного* принципа и при необходимости принести себя и свой познавательный источник, разум, в жертву другой *сущностной форме участия* в первосушности; т. е. философия должна свободно и автономно признать себя «ancilla веры»¹, — веры не как субъективного акта, но как объективного *содержания*, — поскольку веру в слово Христово как веру в слова личности, в которой участие в новом содержании первосушности стало абсолютным и адекватнейшим единением, надлежит рассматривать как более непосредственную и более соответствующую содержанию и форме бытия этой первосушности, чем участие посредством познания. Философия могла, когда философ вообще признавал истинность этого христианского определения первосушности, рассматривать себя лишь как предварительный *путь* к совершенно другому способу участия — методически точно так же, как она должна была это сделать в случае, скажем, с учением Фихте о бесконечном долженствовании или учением Бергсона об *lan vital*, если считать их *истинными*. И сообразно этому статус *философа, или мудреца*, должен был понизиться по сравнению со статусом *святого* и опуститься на второе место, а философ должен был сознательно подчинить себя святому — точно так же, как философ, принимающий кантовскую предпосылку так называемого примата практического разума, должен был подчиниться моральному

примеру практического мудреца², философ, принимающий предпосылку Фихте, — примеру нравственно-практического реформатора, философ, принимающий предпосылку Бергсона, — примеру зрителя, который, пытаясь вчувствоваться в процесс универсальной жизни, сочувственно его переживает, т. е. в каждом из этих случаев философ должен был стать свободным слугой (*ancilla*) статусно более высокого типа и с почтением относиться к первоисточнику всех материальных данных его философского мышления — данных, которые «даны» его «познанию» так же, как данные восприятия случайного бытия в естественном мировоззрении «даны» мышлению. Разумеется, и в христианскую эпоху философия в полной мере *сохранила* (в нашем примере) то *старинное достоинство*, каким она обладала у Платона [73] и Аристотеля, — достоинство быть *не* «научкой», а автономной *царицей* наук. Но к прежнему достоинству *regina scientiarum* у неё прибавилось новое — при условии истинности нового сущностного определения первосущности — и, конечно, куда более возвышенное, намного превосходившее царственный статус: достоинство быть ещё и «*ancilla*», т. е. в соответствии с библейскими словами «блаженны (*добровольно*) нищие духом» (μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι) быть добровольной служанкой и (предметно) *предварительной ступенью* веры (praeambula fidei). Следует заметить, что этот шаг *добровольного* и предметно-*необходимого* философского самоограничения философии привёл к предельному, в высшей степени полному претворению в жизнь её *подлинной* автономии, таким образом, явился прямой противоположностью введения гетерономного принципа, ограничивающего философию *извне*; он был также и противоположностью ограничения философии по возможным предметам познания (например, в кантовском смысле — против вещей в себе в пользу явлений либо вовсе в агностическом смысле). Наоборот, в рамках всей европейско-христианской эпохи философия, выдвинувшая претензию на то, чтобы быть метафизикой и познавать всё сущее в его последних основах и глубочайших корнях, была на самом деле вообще *неограниченной* с предметной стороны.

Известно, между тем, что внутреннее саморазвитие философии от так называемой философии Нового времени вплоть до наших дней привело (через неравномерные большие сдвиги) в конце концов к такому состоянию, которое являет собой в некотором роде прямую противоположность тому, что было выражено в двойной претензии старой идеи философии — идеи *одновременно* быть свободной служанкой веры (как её высшего достоинства) и царицей наук (как её второго высшего достоинства). Из «свободной служанки» веры она надолго превратилась в узурпаторницу веры, но од-

новременно в *ancillascientiarum* — последнее понимается в различных смыслах в зависимости от того, ставится ли перед ней задача «объединить» результаты отдельных наук в непротиворечивое «мировоззрение» (позитивизм) или как своего рода полиции наук фиксировать их предпосылки и методы более точно, чем они делают это сами (критическая, или так называемая научная, философия).

Довольно легко (по предметным причинам) показать, что *современное* отношение философии к вере и наукам представляет собой наиболее глубокое, значительное и чреватое тяжёлыми последствиями *извращение истинных отношений*, которое когда-либо знало европейское духовное образование, и что извращение это есть лишь особый случай куда более широкого явления — того внутреннего *переворота всего порядка ценностей*, того *désordre* сердца и духа, которое составляет душу буржуазно-капиталистической эпохи [74]. Перед нами самое настоящее *восстание рабов в интеллектуальном мире*, и вместе с точно таким же восстанием низкого против высокого в этосе (бунт сингуляристского индивидуализма против принципа солидарности, утилитарных ценностей против витальных и духовных, а последних против ценностей спасения), в институтах (возвышение государства над церковью, нации — над государством, экономических институтов над нацией и государством), в социальной структуре (мятеж класса против сословия), в воззрении на историю (появление техницизма и экономического учения об истории), в искусстве (выступление идеи практической потребности против идеи формы, ремесла в искусстве против высокого искусства, режиссёрского театра против авторского) и т. п. — всё это образует взаимосвязанную *симптоматику* указанного выше всеохватывающего переворота в ценностях.

Нас не должна удивлять *синхронность* процессов, в которых философия становилась, с одной стороны, всё больше враждебной вере и узурпирующей веру «мировой мудростью» (Возрождение), а с другой — рабыней и продажной девкой поочерёдно различных специальных наук (геометрии, механики, психологии и т. д.). Эти процессы составляют *в сущности единое* целое, ибо следуют одному принципу. Подчиняясь свободно и смиренно, но абсолютно автономно порядку божественного откровения, разум заслуживает *вечного* права на *автономию* и власть по отношению к тому, что внизу, — ко всей обусловленной влечениями жизни и во всех «применениях» своих законов внутри чувственного многообразия рядов явлений; но в той мере, в какой разум отрицает лежащее в самой сущности вещей *условие* своего права на полную автономию по отношению к тому, что внизу, — свою живую связь с Богом как с первоисточником

света (Urlicht), основанную на добродетели *смирения* и *способности к самопожертвованию*, — он *должен* быть определён *гетерономно по отношению к тому, что внизу*. Своё достоинство *царицы наук* философия может сохранить только как «свободная служанка» веры, но она *обязана* стать рабыней и продажной девкой «наук», если осмелится вести себя как госпожа веры.

Если слова «философия» и «науки» я употребляю в различных смыслах и тем самым строжайшим образом исключаю, что философия как царица наук относится *к ним* сама, или является «одной из наук», или должна быть так называемой научной философией, то я хотел бы сразу объяснить здесь такое словоупотребление. Оно нуждается в обосновании в первую очередь в связи с тем, что касается Эдмунда Гуссерля, поскольку именно его идея философии ближе всех к той, которая здесь разрабатывается, а между тем он категорически утверждает, что философия — «наука».

[75] Дело в том, что здесь речь идёт не о простом терминологическом предметном различии, но о таком, которое затрагивает само ядро предмета. Гуссерль отличает — в принципе так же, как и я, — предметно очевидное сущностное познание от познания реального. Реальное познание остаётся по сути в области вероятности. Философия же как фундаментальная дисциплина есть очевидное *сущностное познание*. Гуссерль отличает затем философию от дедуктивных наук об «идеальных предметах» (так им называемых) — логики, учения о множествах и чистой математики. При этом он, судя по всему, отдаёт *предпочтение* феноменологии актов вообще и феноменологии психического перед предметной феноменологией и феноменологией других областей материального бытия, например, перед феноменологией природных объектов, хотя такое предпочтение не оправдано. А поскольку Гуссерль требует от философии не только «строгости» (с чем я целиком согласен), но и, кроме того, присваивает ей титул «науки», постольку он вынужден употреблять имя науки в принципиально *различных* значениях: сначала применительно к философии как очевидному сущностному познанию, потом применительно к формальным позитивным наукам «идеальных предметов», а затем применительно ко всей индуктивной опытной науке. Так как для первого значения у нас уже есть старое почтенное имя «*философия*», то не понятно, почему мы должны употреблять *одно* название в двух разных применениях без всякой на то нужды. Страх перед тем, что философию, если её не подвести под более общее понятие «науки», надо будет подводить под какое-то другое более общее понятие — будь то понятие искусства или чего-то ещё — совершенно нелеп, ибо ведь не все вещи надо обязательно «субсу-

мировать» — некоторые вещи как автономные области деятельности и предметные сферы имеют право такую субсумацию и отклонить. И среди них в первую очередь философия. Она и впрямь есть не что иное, как именно *философия*. У неё есть собственная идея «строгости», а именно философской строгости, и она не нуждается в том, чтобы ориентироваться на особую строгость науки (называемую в процедурах измерения и вычисления «точностью») как некий мысленно представляемый *ею* идеал. Но у этого вопроса есть и историческая подоплёка. Я думаю, Гуссерль применяет к философии то греческое понятие науки, смысловой круг которого совпадает с платоновским ἐπιστήμη, противопоставляемым сфере δόξα (т. е. всякого рода вероятностному познанию). Правда, в таком случае философия была бы не «одной» из наук, но по сути *единственной подлинной наукой*, а всё остальное, в принципе, не имело бы даже права называться наукой в строгом смысле. Следует иметь в виду тот факт, что в течение столетий практическое словоупотребление не просто изменилось, а под воздействием глубочайших *культурно-исторических причин перевернулось*. Совокупность того, что, за исключением формальных наук, Платон [76] относил к сфере δόξα, уже несколько веков почти все нации называют «наукой» и «науками». Во всяком случае, я ещё не встречал человека в живом общении или книгах, который при слове «наука» не подумал бы сначала о так называемой позитивной науке, а подумал бы об ἐπιστήμη Платона или о философии как «строгой науке» в гуссерлевском смысле, которая не включала бы в себя дедуктивную математику. Оправдано ли исторически и целесообразно ли желать ещё раз перевернуть это словоупотребление и снова ввести древнегреческое? Не вижу для этого оснований. Если вознамериться на веки вечные санкционировать такую ужасную двусмысленность, тогда всем индуктивным опытным наукам следовало бы отказать в праве называться науками, а этого наверняка и сам Гуссерль не хотел бы.

Но моё и Гуссерля словоупотребления расходятся не только в словах «философия» и «наука» — ещё больше они расходятся в словах «мировоззрение» (*Weltanschauung*) и «миросозерцательная философия» (*Weltanschauungsphilosophie*). Пластичное выражение «мировоззрение» в нашем языке было введено в оборот исследователем истории духа высочайшего уровня Вильгельмом фон Гумбольдтом и означает прежде всего существующие всякий раз фактически формы «видения мира» (не обязательно осознаваемые и опознаваемые посредством рефлексии), а также структурирование этих созерцательных и ценностных данностей социальными целостностями (народами, нациями, культурными кругами). Эти мировоззрения мож-

но найти и исследовать в синтаксических конструкциях языков, но также в религиях, этосах и т. п. Например, в область, охватываемую словом «мировоззрение», входит и то, что я называю «естественной метафизикой» народов. Выражение «миросозерцательная философия» означает для меня философию константно «естественных» для рода «*homo*» и всякий раз меняющихся специфических «мировоззрений» — очень важная дисциплина, особенно в том виде, в каком её недавно с успехом попытался разработать Дильтей, предложив в качестве *философского* фундамента наук о духе. Гуссерль же, наоборот, называет «миросозерцательной философией»^{2*} как раз то, что я с куда *большим историческим правом* называю «научной философией», которая выросла из духа позитивизма как попытка создать из текущих «результатов науки» «завершающую» их «метафизику», или так называемое «мировоззрение», либо из желания растворить философию в наукоучении, т. е. в учении о принципах и методах науки. В отборных выражениях Гуссерль осуждает такого рода попытки сфабриковать метафизику на основе какого-то из фундаментальных понятий отдельной науки («энергия», «ощущение», «воля») или из всех из них вместе, и называет доктрины Оствальда, Ферворна, Геккеля, Маха показательными примерами того, как с их помощью по сути бесконечному прогрессу всякого научного восприятия, наблюдения, исследования вещей [77] *произвольно* предлагают в каком-то месте остановиться. А вот моё мнение. «Научная философия» — это на самом деле *нонсенс*, потому что позитивная наука должна *сама* полагать свои предпосылки, *сама* извлекать все свои возможные следствия, *сама* снимать свои противоречия — от философии же, когда она лезет к ней с советами, должна держаться подальше. Лишь целое наук *вместе* с их предпосылками, например, математика в целом *вместе* с обосновывающими её аксиомами, найденными самими математиками, становится для феноменологии проблемой в том смысле, что это целое феноменологически редуцируется, как бы ставится в кавычки и исследуется в его созерцательных сущностных началах. Но мне кажется неправильным, что порождения фантазии специалистов-исследователей, которые хотели бы играть роль философов — а *все* науки суть специальные науки, — т. е. так называемую «научную философию», Гуссерль одаривает добрым словом «миросозерцательная философия». Мировоззрения вырастают и становятся — они не выдумываются учёными. Поэтому и философия, как верно подчёркивает Гуссерль, никогда не может быть мировоззрением — она может быть в лучшем случае *учением* о мировоззрении. Правда, если думают, что, хотя учение о мировоззрении и важная задача, однако не задача филосо-

фии, а только исторических и систематических наук о духе, то это верно лишь в отношении отдельных позитивных мировоззрений, например, индийского, христианского и т. д. Существует ведь ещё, во-первых, философия «естественного мировоззрения», во-вторых, философия «возможных» материальных мировоззрений вообще, которая является историческим фундаментом соответствующих проблем наук о духе *позитивного* учения о мировоззрении³. И это учение о мировоззрении было бы в состоянии с помощью чистой, идеально задуманной и завершённой философской феноменологии измерить познавательную ценность мировоззрений. Оно могло бы также показать, что структуры фактических мировоззрений, в отличие от журналистских ежедневных продуктов «научной философии», обосновывают и обуславливают структуру фактических этапов и направлений развития науки народов и эпох — и вообще само наличие или отсутствие «науки» в западноевропейском смысле, — что каждому изменению структуры научного познания закономерно *предшествует* изменение мировоззрения. И здесь открывается ещё одно глубокое *предметное* различие между моим мнением и точкой зрения Гуссерля: он склонен приписывать позитивным наукам куда большую, чем признаю за ними я, фактическую независимость от мировоззрений, которые меняются чрезвычайно медленно и трудно, в совершенно иных по длительности масштабах, нежели те, что обнаруживает прогресс позитивных наук. Ибо, на мой взгляд, научные структуры, фактически функционирующие системы их основных понятий и [78] принципов, меняются в истории скачкообразно вместе с мировоззрениями, а принципиально безграничный прогресс науки возможен, как мне кажется, только *внутри* данной структуры какого-либо *одного* мировоззрения, например, европейского.

Ввиду моего утверждения, что сущностно необходимым предварительным условием особого рода познания, называемого философским, является *моральная* позиция, может быть, кое-кто подумал о доктринах, которые со времён Канта и Фихте вплоть до наших дней имели и имеют большое число приверженцев. Я подразумеваю доктрины, признающие, вслед за Кантом, «примат практического разума над теоретическим». Так, например, В. Виндельбанд в известной книге о Платоне ставит сократовскую реформу и её дальнейшее развитие Платоном с этой доктриной Канта в такую тесную взаимосвязь, которой не только никогда не было, но одно лишь допущение которой означает радикальное игнорирование того, что на самом деле полагали Сократ и Платон и что вслед за ними также и мы считаем истинным (по идее). Великие древние отцы европей-

ской философии не знали учения о так называемом примате практического разума над теоретическим, зато ясно как божий день, что теоретической жизни (θεωρεῖν) они отдавали безусловное ценностное предпочтение перед жизнью практической (πράττειν). Но именно это ценностное предпочтение и отрицает *любая* форма доктрины о примате практического разума над теоретическим, существовавшая со времён Канта. Истинное же отношение между этими двумя воззрениями заключается в том, что античное учение делает определённую моральную позицию духа (воспарение всего человека к сущностному) предварительным условием философского *познания*, т. е. условием доступа в область *предметов* или хотя бы к порогу той области, с которой имеет дело философия; и что задачей и целью этой *моральной* позиции духа является как раз преодоление всякого рода *практических* установок по отношению к наличному бытию. Напротив, Кант полагает, что теоретическая философия вообще не требует *никакого* особого предварительного морального условия, что даже в воображаемом случае предельного совершенства философии только переживание *долга и долженствования* гарантирует нам участие в том «метафизическом» порядке, пробиться к которому теоретический разум, по его мнению, пытается напрасно, делая при этом лишь ложные выводы. А Фихте (и современная школа Г. Риккерта, зависящая от него в этом отношении) прямо сделал теоретический разум частью практического, отождествив бытие вещей с (идеально должным) требованием их признания посредством акта суждения, т. е. соответствующее долгу признание так называемой ценности *истинности* прямо обосновывает *бытие* вещей, если, конечно, не исчезает в «требовании» этого признания. Таким образом, то, что у Платона было хотя и *субъективной*, но всё же необходимой [79] предпосылкой цели философии и теоретического познания бытия, у этих мыслителей стало приматом морального в самих *объективных* порядках — между тем как древние, наоборот, усматривали в *добром* только высшую степень бытия (δὐτως ὄν). Вот почему именно эта доктрина о примате практического разума больше всего поколебала и оттеснила в сторону идею, согласно которой предпосылкой чистого познания определённых сущих предметов является *длительная моральная форма жизни*, а метафизические заблуждения связаны с «естественной», по преимуществу «практической», позицией по отношению к миру.

Представленный здесь тезис не совпадает *в точности* ни с одним из этих двух идейных кругов, хотя к античной доктрине он *значительно* ближе, чем к современной. Во-первых, ясно, что главным мотивом всех *ценностных заблуждений*, соответственно, ценностной

слепоты во всех особых вопросах *ценностного* сознания и познания (которые я, в отличие от древних, не могу рассматривать просто как функции познания бытия, а саму позитивную ценность — как всякий раз более высокую степень бытия) являются именно хотение и действие, предшествующие сознанию ценностей. Вот почему сначала *авторитет и воспитание* обязаны побуждать человека к такому хотению и действию, чтобы он осознал мотивы своего ценностного заблуждения — если он вообще должен прийти к осознанию ценностей (и основанным на них возможным хотению и действию). Человек должен сперва более или менее слепым образом научиться объективно правильно и по-доброму определять свою волю и действовать, прежде чем он будет способен добро также и *осознавать* как добро и прежде чем он будет в состоянии хотеть и осуществлять добро *благоразумно*. Ибо хотя тезис Сократа, что тот, кто ясно познаёт добро, тот его также хочет и творит (в тех модификациях, которые я дал ему в другом месте³), остаётся верным в той мере, в какой совершенно доброе поведение включает в себя не только объективное добро намерения, но и очевидное сознание того, что в своём объективно обоснованном ценностном приоритете добро есть всякий раз «наилучшее», всё-таки имеет значение, что приобретение субъективной способности к такому сознанию связано с *устранением мотивов введения сознания в заблуждение* — а это прежде всего формы жизни, основанные на объективно дурных хотении и действии, которые вошли в привычку. Всегда именно сложившиеся раньше неправильные *практические образы жизни* низводят наше ценностное сознание и сознание ценностных приоритетов на тот уровень, на котором находятся сами эти образы жизни, что и ведёт нас к ценностной слепоте или ценностным заблуждениям. Но одно это ещё не есть основание, чтобы и в *теоретическом* познании бытия — в отличие от [80] всякого понимания ценностей в форме эмоциональных актов (чувственное переживание чего-либо, предпочитание, любовь) — предполагать аналогичное «практическое моральное условие», поэтому к сказанному следует добавить кое-что ещё. Речь идёт о сущностном отношении между познаванием ценностей и познаванием бытия *вообще*. На мой взгляд, существует строгий закон сущностного строения более высоких «духовных» актов и предоставляющих им материал более низких «функций» нашего духа, согласно которому в порядке возможной данности *объективной сферы вообще* входящие в этот порядок ценностные качества и единства *предданы* всему, что относится к слою бытия, *свободному* от ценностей. Вот почему предметом нашего восприятия, воспоминания, ожидания, во вторую очередь — мышления и

суждения *изначально* не может стать вообще никакое целиком и полностью свободное от ценностей сущее, *ценностное* качество или отношение которого к чему-то другому (одинаковость, различность и т. д.) не были бы нам каким-то образом уже даны раньше (причём «раньше» не обязательно означает временную последовательность и длительность, имеется в виду только *порядок* в последовательности данности, соответственно, длительности). Таким образом, всякое свободное от ценностей или ценностно-безразличное бытие является таковым всегда лишь на основе более или менее искусственного *абстрагирования*, посредством которого мы отказываемся от не только *со-данной*, но и постоянно *пред-данной* ценности этого бытия — приём, который у «учёного» может, однако, настолько войти в привычку и стать его «второй натурой», что у него даже появится склонность полагать свободное от ценностей бытие вещей (природы и души) не только первично *сущим*, но и *данным* до ценностных качеств вещей; что на основании этой своей ложной предпосылки он начнёт подыскивать какие-то «масштабы», «нормы» и т. д. для того, чтобы его свободное от ценностей бытие вновь вернуло себе ценностные различия. Именно поэтому естественному человеку так трудно мыслить «психологически», т. е. вне каких бы то ни было ценностей. Уже круги модальностей и качеств внешних ощущений органов чувств, которыми располагает биологический вид, всегда зависят от того — как сегодня с ещё большей точностью подтверждает «сравнительное» учение об ощущениях, — какой сегмент из вообще *возможных* качеств позволяет сохранить знаковую функцию для *жизненно важных* вещей и процессов (жизненно важных для соответствующей биологической организации). Качества изначально даны лишь как знаки «друза и врага»⁴. Что сахар приятен, ребёнок знает раньше, чем то, что он сладкий (потому некоторое время и называет «сахаром» всё аналогично приятное), что лекарство неприятно («горькое» в ценностном смысле слова), он знает раньше, чем то, что оно горькое (в качественном смысле специфики сенсорных ощущений). В другом месте я чрезвычайно подробно показал, что это же имеет силу для каждой данности среды обитания, для воспоминания, ожидания и для всех конкретных [81] единств восприятия, поэтому не хотел бы здесь повторяться⁵.

Что касается мировоззрений целых культурных кругов и народов, то и здесь структуры их *ценностного* сознания диктуют фундаментальный закон формообразования совокупного мировоззрения (поскольку оно имеет отношение к сущему). Для всякого исторического прогресса познания также имеет силу то, что предметы, которые он охватывает, прежде чем стать интеллектуально позна-

ваемыми, анализируемыми и обсуждаемыми, *сперва* должны быть любимы или ненавидимы. *Любитель* везде предшествует *знатоку*, и нет такой области бытия (будь то цифры, звёзды, растения, взаимосвязи исторической действительности или божественные вещи), где бы процесс исследования ни проходил через эмпатическую фазу, прежде чем вступить в фазу *свободного* от ценностей анализа, — стадию, часто совпадающую с приписыванием этой области статуса метафизики (ошибочным приданием ей «абсолютного» значения). Для пифагорейцев даже цифры были сначала богами, прежде чем они стали рассматривать их связи; аналитическая геометрия имела для её создателя Декарта прямо-таки метафизическое значение, совпадающее с абсолютно достоверным содержанием физики, так что пространство кристаллизовалось у него в материю. Лейбницу дифференциальное исчисление представлялось особым случаем «*lex continui*», мыслимого им как метафизический; он считал его (по крайней мере, вначале) не искусным приёмом нашего рассудка, но выражением становления самих вещей. Молодая история хозяйства XIX в. вылупилась из яйца метафизического экономистского воззрения на историю опять-таки в силу нового, выросшего до высочайшей степени *интереса*, проявленного к хозяйственным процессам со стороны класса, тяжело страдавшего в экономическом отношении. Восторженные фантастические натурфилософские умозрения Возрождения, окрашенные мощным пантеистическим опьянением природой, предшествовали её строгому *исследованию*, ознаменовав собой смену интереса европейского человека. Для Джордано Бруно видимое небо, прежде чем оно было действительно исследовано посредством точной астрономии, поначалу — предмет нового энтузиазма. Бруно приветствует воззрения Коперника вовсе не в негативном смысле, как если бы не существовало вообще средневекового «неба», т. е. царства мыслимых конечными сферическими оболочек докоперниканской астрономии с его особыми веществами и свойственными только им формами движения, с его сферическими духами и т. д., но в позитивном смысле — словно Коперник открыл на небе новую звезду, Землю, и мы, оказывается, «уже на небе», и словно, наоборот, уже не существует того исключительно «земного», что существовало для средневекового человека. Аналогичным образом, алхимия предшествует строгой химии, ботанические сады и зоопарки как предметы нового *наслаждения* природой и её новой оценки — начаткам строго научных дисциплин ботаники и зоологии [82]. Точно так же романтическая «любовь» к Средним векам предваряла их строго научное изучение, а конгениальное любительски восторженное отношение к разным частям древнегрече-

ской культуры (например, Винкельмана — к скульптуре, восприятие древнегреческих произведений как вечных образцов в «классическом» периоде новейшей филологии) предшествовало археологии и филологии, осознававших себя уже только как научно-исторические изыскания. В исследовании божественного едва ли не *summi opinio* всех великих теологов является то, что эмоциональный контакт с Богом в *божественной любви*, чувство его присутствия как *summum bonum* — возбуждение «чувства божественного», как писали великие ораторианцы Мальбранш и Томазиус, присоединяясь к неоплатоникам и греческим отцам церкви, — предшествуют и должны предшествовать всем доказательствам его бытия как их материальный первоисточник.

Между тем, если этот примат данности ценностей над данностью бытия и выявляется самыми разными *методами*, с помощью которых мы можем изучать ценностное познание и бытийное познание (на что здесь я всего лишь указал), то отсюда ещё вовсе не следует, будто примат ценностей над бытием существует *сам по себе*. Здесь, как утверждал Аристотель, формулируя общее правило в отношении познания к бытию, то, что есть «само по себе нечто более позднее», *может* быть тем, что является «для нас чем-то более ранним». Слова Аристотеля не только могут быть здесь верны — они *должны* быть верны, ибо совершенно очевидно, что всем качествам *принадлежит* существующее бытие, которому они присущи, — сколь обособленными от своих носителей они ни являлись бы нам в *данности* и насколько ни подчинялись бы собственному порядку, основанному на их содержании.

Но из положения о приоритете данности ценностей перед данностью бытия вкупе с нашим более ранним тезисом, согласно которому очевидное познание ценностной данности предполагает «моральное условие» — требуя его тем более настоятельно, чем менее относительно ценность, — следует, что именно поэтому возможный *доступ* к абсолютному *бытию* опять-таки связан с этим «моральным условием», хотя и *косвенно*.

Таким образом, своеобразное отношение, которые мы тем самым устанавливаем между ценностью и бытием, теорией и моралью, заключается в том, что с очевидностью усматриваемая (*einsichtige*) данность ценности обладает *объективным* приоритетом перед всяким добрым хотением, действием и поведением (ибо только то, что хочется как очевидно доброе — если оно в то же время доброе объективно, — есть также *совершенно* доброе). Но очевидная данность ценности вместе с тем субъективно апостериорна по отношению к объективно доброму хотению и поведению. Очевидная данность

ценности субъективно априорна по отношению ко всякой данности бытия. Сама же ценность имеет по отношению к существующему бытию лишь атрибутивное значение. Поэтому сразу добавим: специфические виды «эмоциональных» актов [83] нашего духа, посредством которых ценности впервые становятся для нас данностями и которые также являются материальными первоисточниками всех вторичных ценностных суждений, равно как всех норм и принципов должного бытия, образуют *связующее звено* всего нашего практического поведения и всего нашего теоретического познания и мышления. А поскольку *любовь и ненависть* — самые что ни на есть изначальные виды актов внутри совокупности этих эмоциональных актов, их все охватывающие и лежащие в основе всех прочих актов (чувственного переживания чего-либо, предпочтения, заинтересованности и т. д.), постольку они суть *общий корень* нашего практического и теоретического поведения, они суть *основополагающие акты*, в которых наша теоретическая и практическая жизнь находит своё последнее *единство* и благодаря которым сохраняется.

Таким образом, это учение одинаково радикально *отличается* от всех доктрин о примате в нашем духе рассудка или о примате воли, потому что утверждает *примат любви и ненависти* как по отношению ко всем видам «представления» и «суждения», так и по отношению ко всякой «воле». Ибо дело заключается — что я показал в другом месте — отнюдь не в том, чтобы как-нибудь подвести акты любви и ненависти, обращения внимания, заинтересованности под якобы более общие для них понятия «стремление» и «хотение», — это так же невозможно, как и пытаться свести их к простым изменениям в содержании представлений⁶.

3. Анализ морального воспарения

Внутри того акта воспарения, посредством которого ядро личности пытается через познание принять участие в сущностном, следует выделить различные факторы. Если они выявлены, то можно более глубоко и точно исследовать, во-первых, особое познавательное *положение*, приобретаемое как цель благодаря акту воспарения личности; во-вторых, *принцип* познания с приобретённой позиции; в-третьих, — самое важное — природу и внутреннюю взаимосвязь *предметного мира*, который в этом познавательном положении приходит на смену тому, что дано в «естественном мировоззрении».

Только после того, как это сделано, могут разрабатываться все философские *дисциплины*, и может определяться отношение фило-

софии ко всем видам нефилософского познания: 1) естественному мировоззрению, 2) науке, 3) искусству, религии, мифу [84].

а. Акт воспарения как личностный акт «всего человека»

Сущностью самой философии, а не характерным признаком какого-то её отдельного направления, является то, что в ней задействован *весь человек целиком* путём полной концентрации всех своих высших духовных сил. С субъективной стороны это соответствует лишь тому основополагающему факту, что философия *одна* — в отличие от наук, которых *много*. Уже это единство философии перед лицом множественности наук — одна из принципиальных особенностей философии, отличающих её в сущности от науки⁷. В силу особой природы своих предметов (числа, геометрические формы, неживые и живые вещи, растения, животные) науки требуют применения и тренировки всякий раз специфических *частичных* функций человеческого духа, например, мышления или искусства наблюдения, умозаключающего или интуитивно-изобретающего мышления; к тому же разные науки требуют всякий раз особых, односторонних, соответствующих специфическим *формам наличного бытия* их предметов форм созерцания, предоставляющих им материал; например, формы внешнего созерцания подходят для естественных наук, формы внутреннего созерцания — для психологии. Науки, имеющие дело с определёнными мирами благ (искусство, право, государство и т. д.), связанными с известными видами ценностей, требуют *одностороннего* применения и упражнения эмоциональных функций, например, чувства качества в искусстве, чувства правомерности и справедливости в юриспруденции, — функций, через которые ценности такого рода дают о себе знать сознанию. В философии же, наоборот, с самого начала философствует *конкретная целостность* человеческого духа, понимаемая в том смысле, который я бы назвал «перекрывающим» («*überspannend*») любую отдельную группу функций, включённую в деятельность. Даже в случае самой что ни на есть специальной частичной философской проблемы философствует *весь человек в целом*. Лишь поскольку философ может *реинтегрировать* в центре своей личности сущностно различные формы созерцания и установки сознания, которые в «науках», искусстве или религии принимаются их представителями всякий раз дифференцированно и особым образом и которые связаны со специфическими возможностями данности предметов в соответствующих ценностных и бытийных областях, постольку философ способен — хотя бы только *в возможности* — достигнуть того,

чего все, кто односторонне работает и живёт в этих формах, достигнуть не могут: выявить и строго определить сущностные различия этих *форм* созерцания, соответствующих им бытия в наличности и бытия в данности; он способен, что самое важное, преподнести ещё недифференцированному абсолютно *простому духовному взору формы* чувствования, созерцания, мышления, в которых живут святой, художник, исследователь, — *не имея* их ещё как предметы — в виде особых сущностных *содержаний* [85]; наконец, он способен *опредметить* их в *чистом и лишённом формы созерцании*, соответственно, в чистом и свободном от формы «мышлении».

Итак, требование Платона, согласно которому, в философии участие в сущностном должен искать весь человек, а не только его изолированный рассудок или только его изолированная душа и т. д., — это не просто *психологическое* выражение характера самого Платона, как по-детски наивно полагают многие: это условие возможности познания *предмета* философии, заложенное в сущностном *единстве и предметной* проблематике философии. Это не психологическое и даже не только философско-теоретико-познавательное требование, но требование, обоснованное *онтически*. Ибо сущностно различные области бытия сами становятся впервые доступными для понимания в их характерных особенностях именно как сущностно различные только благодаря упомянутой выше реинтеграции присущих им форм созерцания, видов актов и т. д. в *центре* личности в *одном* едином исходном пункте. Тезис о целиком философствующем человеке понимается принципиально ошибочно, когда на место конкретного *центра актов духа* ставится «человек» как психофизический предмет, словно бы *этот* «человек» и вкладывал свои свойства в философию, делая тем самым философию «романом» её автора. Идея понимается опять-таки превратно, если в смысле фихтеанского положения, совершенно отличного от тезиса Платона, что-де «каков человек, такова и его философия», моральные качества философствующего делают ответственными также и за *содержание, результат* философии — вместо того чтобы ограничиться только их влиянием на *воспарение*, т. е. на меру, чистоту и силу воспарения, впервые ставящего нас в возможное познавательное отношение к существующему самому по себе *царству бытия*, с которым имеет дело философия.

Наконец, ложным пониманием нашего тезиса было бы игнорирование того, что каждый завершающий акт философствующего как целое духовного человека обязательно должен быть актом *познания* — например, в этике так же, как и в учении о бытии, — но что, тем не менее, то своеобразно *данное*, которое подлежит этому

познанию, вовсе может быть не обязано, а в некоторых вещах и *не должно* быть обязано своей данностью «познающим» функциям конкретного духа. У меня создалось впечатление, что, например, Вильгельм Дильтей в своих сочинениях не всегда точно различает в философствовании дающие и завершающие познавательные функции и акты духа, открывая тем самым дорогу известной основанной на недоразумении рационалистической критике своего учения. Сегодня, несомненно, распространено стремление к так называемой «переживательной философии», придерживающейся принципиального заблуждения, будто философия может быть чем-то иным, кроме познания, кроме строго объективного, определённого только *предметом* и больше ничем [86] *познания* — что она может быть якобы чем-то вроде «переживания» или что её суждения относятся к чему-то лежащему всякий раз над случайным переживанием, например, над появляющимися то здесь, то там чувствами очевидно-сти⁸. Но, как ни странно, существуют и такие философы, которые также *сущностные* эмоциональные формы постижения ценностей и содержательно различное для разных философов *богатство материала* возможного познания — зависящее от воспарения всего человека лишь в том, что касается *данности* материала, а не его бытия и состава, — считают просто «случайным фактом психического переживания», стало быть, разделяют безгранично наивное мнение, будто для того, чтобы быть философом, достаточно уметь правильно судить да рядить о любых вещах.

В то время как конкретный центр актов всего человека пытается воспарить к участию в сущностном, его целью является *непосредственное единение* между его бытием и бытием сущностного; т. е. цель человека — «стать» коррелятом центрального акта всякого возможного сущностного, и именно в имманентном этому царству *порядке*. Вместе с тем это означает, что центр актов посредством такого участия преосуществляет (*zu verwesentlichen habe*) своё собственное *бытие* и сам себя увековечивает в той мере, в какой сущностности претворяются в бытийную форму и масштаб *личности*. Но поскольку — как будет показано^{4*} — идея (бесконечного) конкретного центра актов как коррелята *всех* возможных сущностностей тождественна идее Бога (или, по меньшей мере, *одному* из основных определений этой идеи), постольку попытка воспарения всего духовного человека есть в то же время попытка человека *трансцендировать* самого себя как естественное завершённое бытие, обожествить самого себя или стать подобным Богу (Платон). «Попытка» извлечь центр актов собственного духа из психофизической и биологически-человеческой взаимосвязи посредством всё новых

и новых актов этого центра, извлечь его фактически — не только посредством абстрактно-теоретического «воздержания от рассмотрения» или простого «непринятия во внимание»⁹ — и внедрить (einstellen) его в универсальный центр актов, соответствующий идее Бога [87], чтобы из него и словно «с его помощью» охватить одним взором бытие всех вещей, — всё это как вновь и вновь повторяющаяся попытка есть сущностная характерная черта исследуемого воспарения. Может ли эта попытка удалась в онтическом смысле и, если да, то насколько, — это совершенно другой вопрос, который касается содержания философии, а не происхождения философской позиции духа и присущей ей единой интенции.

б. Исходный пункт и элементы воспарения

Когда мы изучаем воспарение, ведущее нас к философской духовной позиции (а от неё — впервые к бытию и предмету философии), нам следует различать две вещи: исходный пункт воспарения и его цель. *Общим* исходным пунктом всех видов духовной деятельности — научной, философской, эстетической, художественной, религиозной, моральной, — стремящейся к какой-либо ценности в одной из высших групп ценностей, которую я в своей этике назвал «духовными ценностями», является естественное мировоззрение человека¹⁰, данное в нём сущее и ценное. *Тождественно общая* предпосылка всех принципиально различных актов и установок, ведущих от этого исходного пункта в направлении той или иной области *сверхвещных* ценностей, — *объективный образ действия (Verhalten)*. Это образ действия духа, стремящегося к сущности определённого рода ценностей как таковой. Если же мы хотим изучить преодоление «морального препятствия» — то самое преодоление, которое заключено в воспарении и посредством него совершается, — мы должны сначала узнать общую природу естественного мировоззрения, а также соответствующие ему и его данностям бытие и поведение человека. Кроме того, мы должны искать в акте тот тождественный момент, который, во-первых, обосновывает объективное поведение вообще, во-вторых, философское — на стороне личности. И оказывается, что здесь мы обнаруживаем как особо значимые три сущностно различные предметно познаваемые способы поведения в их *правильном* отношении друг к другу: 1) естественное мировоззрение, 2) научное мировоззрение, 3) философское мировоззрение⁵.

Первой отличительной чертой всякого естественного мировоззрения является то, что пребывающий в нём субъект всегда принимает бытие окружающей его среды, соответственно, всякое воз-

можное бытие окружающей среды (Umweltsein), за мировое бытие (Weltsein)^{6*} — причём во всех направлениях: в пространстве и времени, в направлении внутреннего и внешнего миров, в направленности на божественное и на идеальные предметы. Ибо во всех этих направлениях [88] существует «окружающая среда», которая в той мере, в какой она имеет особое содержание, различное для разных индивидуальных и коллективных субъектов (народов, рас, человеческого рода) и аналогичным образом для разных ступеней организации жизни, причастна некой сущностной *структуре*, делающей её «окружающей средой». Эта структура естественной окружающей среды есть система форм наличного бытия (вещи, события, естественный взгляд на пространство и время) с соответствующей ей системой *форм* естественного восприятия, мысли и языка (здравый человеческий смысл и народный язык). Её надо исследовать в дидактическом разделе «феноменология естественного мировоззрения» и строго отличать от *учения о категориях науки* — как и от учения о формах бытия и познания, с которыми имеет дело *философия как философия*, когда она уже получила доступ к своему объекту и находится к нему в познавательном отношении.

Но как бы ни выглядела в глазах человека эта структура *бытия окружающей среды*, в любом случае она соответствует бытию, которое вместе с его структурой является *относительным к особой биологической организации* человека как специальному виду *универсальной жизни*. И эта относительность наличного бытия (Daseinsrelativität) или налично-бытийная связанность (Daseinsgebundenheit) «организацией» в такой же мере распространяется на структуру и состав содержаний «что» этой окружающей среды (входящих в неё сущностностей), как и на её реальное наличное бытие и его формы. Мы находимся здесь в мире *δοξα*, согласно платоновскому различению между *δόξα* и *ἐπιστήμη*.

При этом всё равно, мыслим ли мы окружающую среду как особую окружающую среду индивидуума, расы, рода или народа либо как *универсальную* окружающую среду естественного человека как представителя этого витального вида вообще. Но познавать и мыслить сущее именно в этой бытийной относительности к жизни вообще, по возможности максимально *точно и полно*, при строгом условии принципиального исключения всякой бытийной относительности (сущностной и налично-бытийной) к индивидууму, расе, народу и т. д., *зато всё ближе* к человеческой организации вообще или к тому, что одинаково у всех людей, — вот та редукция, которую предпринимает *научное «общезначимое» познание* бытия окружающей среды и его содержания. Между тем из всего богатства бытия

мира (Welt-Sein) в сферу окружающей среды входит только то, что способствует или противодействует — но в любом случае реагирует на нее — структуре влечений человека и соответствующей ей структуре чувственности, и это *точно* такой же фундаментальный факт для окружающей среды, очищенной от всех индивидуально-партикулярных бытийных относительностей, стало быть, относящейся исключительно к *живому человеку вообще*, как и для партикулярных окружающих сред индивидуума, расы и т. д.

[89] *Философское познание* — в противоположность «научному», которое пребывает в структурных *формах* «естественного мировоззрения» (не обязательно также и в его содержании), — направлено, однако, *не* на подобного рода расширение познающего участия в бытии окружающей среды и *не* на получение некой (человеческой) «общезначимой» *окружающей среды*. Философское познание нацелено на совершенно *другую сферу бытия*, лежащую *вне и по ту сторону сферы бытия окружающей среды* вообще. Именно поэтому оно и нуждается в особом *воспарении*, чтобы получить доступ к *бытию самого мира*. Ему требуется особая структура моральных актов, чтобы познающий дух мог сбросить *оковы*, которые делают его возможным предмет внутри естественного мировоззрения (как обыкновенного, так и «научного») бытийно-относительным (seinsrelativ) к *жизни*, к *витальности* вообще, и потому *также* необходимо относительным к какой-либо особенной телесно-чувственной системе влечений. Ему нужны эти акты, чтобы побудить дух в принципе *покинуть* витально-относительное бытие, *бытие для жизни* (а в нём — бытие для человека как живого существа) и приступить к участию в бытии, каково оно есть в себе и само по себе¹¹.

В структуре этих *основных моральных актов, отвечающих по сути за философское познание*, мы различаем один позитивный акт и два негативно направленных акта, которые лишь в единстве взаимодействия позволяют человеку подойти к порогу возможной данности предмета философии.

1. *Любовь всей духовной личности к абсолютной ценности и абсолютному бытию.*

2. *Усмирение своего естественного Я и своей естественной самости (Selbst).*

3. *Самообладание и возможное лишь благодаря ему опредмечивание импульсов жизненных влечений, переживаемых как данные «телесно» и имеющих телесную основу, которые всегда необходимо обусловливают естественное чувственное восприятие.*

В своём упорядоченном взаимодействии эти моральные акты — и только они одни — ведут духовную личность как субъекта воз-

можного участия в бытии посредством познания из сферы бытия окружающей среды и из *бытийной относительности* (*Seinsrelativität*) вообще по направлению к сфере мирового бытия, т. е. по *направлению к абсолютному бытию* (*absolutes Sein*). Они *устраняют естественные эгоцентризм, [90] витализм и антропоморфизм* человека, которые свойственны всякому естественному мировоззрению, и ликвидируют соответствующую им предметную характеристику данности окружающей среды как таковой. Рассмотрим их действие более подробно.

Любовь к абсолютной ценности и абсолютному бытию ломает находящийся в человеке источник *бытийной соотносённости* всякого бытия с окружающей средой.

Смирение ломает *естественную гордость* и является моральной предпосылкой необходимого для познания философии одновременного снятия а) *случайных модусов наличного бытия* с чистых содержаний «что» (условие интуитивного усмотрения чистых «сущностей»), б) *фактической вплетённости* познающего акта в витальное хозяйство психофизического организма. Между тем элементы случайных модусов наличного бытия в содержаниях «что» и вплетённость познающего акта в хозяйство психофизического жизненного единства находятся в отношении *сущностного взаимосоответствия*. Они вместе пребывают и вместе исчезают.

Самообладание как средство сдерживания и опредмечивания импульсов влечений ломает естественное *concupiscentia* и является моральным условием повышающейся от нуля до совершенства *адекватности* в полноте данного содержания *мира*.

Таким образом, трём меняющимся независимо друг от друга *масштабам всякого познания*:

- 1) вид и степень *бытийной относительности предмета познания*,
 - 2) *очевидное познание сущности* либо *индуктивное познание наличного бытия*,
 - 3) *адекватность познания*,
- соответствуют указанные *моральные акты* как предварительные условия познания.

а) *Любовь*, как бы ядро и душа всей структуры актов, ведёт нас в направлении *абсолютного бытия*. Она, таким образом, *выводит* нас из круга предметов, в своём наличном бытии существующих лишь *относительно нашего бытия*.

б) *Смирение* ведёт нас от случайного наличного бытия какого-нибудь нечто (и от всех относящихся к *этой* сфере категориальных форм бытия и бытийных связей) в направлении *сущности*, чистых содержаний «что» *мира*.

в) Самообладание ведёт от неадекватного мнения — в предельном случае от чисто символического мнения о предмете с нулевой полнотой — в направлении *полной адекватности* созерцающего познания.

Между этими моральными позициями и возможным прогрессом познания в *одном* из трёх направлений (к абсолютному бытию, очевидному усмотрению, адекватности) существует не *случайная*, или эмпирически-психологическая, но *сущностная* взаимосвязь — такая, в которой моральный и теоретический *миры*, [91] словно скобами, скреплены друг с другом навечно. Ибо позиция смирения освобождает нас как раз от тех факторов в нас самих, которым внутри естественного мировоззрения с его обусловленностью окружающей средой (как это ещё имеет место в «науке») всегда *первично* соответствует обладание всякий раз случайным наличным бытием вещей (в *противоположность* их сущности). Она тем самым снимает систематическое моральное торможение, которым соответствующие факторы, затемняя взор нашего духа, сковывают познание чистых сущностей.

Лишь одна из трёх моральных позиций оказывается при этом условием *не только* философского, но и (в отличие от естественного мировоззрения) *также* научного познания: это нацеленная на повышение адекватности познания позиция самовластного господства над импульсами влечений посредством разумной воли. И это как раз соответствует тому, во-первых, что наука (всё равно, применяет ли она индуктивные или дедуктивные методы) в отличие от философии вращается в сфере случайного бытия (хотя и предполагает сущностное познание, но сама его не достигает), причём даже там, где, например, ищет и находит законы природы; и тому, во-вторых, что наука познавателью обрабатывает не абсолютное бытие, но только совокупность всех сущих предметов, которые всё ещё бытийно-относительны к потенциальной *овладеваемости* и *изменяемости* посредством разумной воли, направляемой, но и связанной возможными жизненными целями и ценностями. Как бы наука ни пыталась преодолеть любую индивидуальную, народную, расовую бытийную относительность и исключить её из своих предметов за счёт сведения бытийной относительности к позитивной природной человеческой организации, уже преодолевая таким образом ступень естественного мировоззрения, тем не менее, она и весь её предметный мир остаются *необходимо* обусловленными фундаментальной конститутивной связью всякого возможного для них бытия — *потенциальной овладеваемостью посредством разумной конечной воли, ориентированной на возможные*

цели универсальной жизни вообще, или двумя основополагающими моментами в человеке: 1) его волей, 2) его *универсальными* витальными свойствами. Но как раз эти моменты и стремятся по возможности снять и исключить любовь к абсолютному бытию и смиренное принятие чистого «что» мира и его содержания (не взирая на то, как это «что» и *его* взаимосвязь по времени, пространству, числу, каузальности и т. д. вообще распределяются в мире в *сфере наличного бытия* случайного).

Вот почему опять-таки не случайным, но сущностно необходимым фактом является то, что основополагающая моральная настроенность научного [92] исследователя по отношению к миру и *его* задача в нём *совершенно отличаются и должны отличаться* от основополагающей моральной настроенности философа. Стремясь к познанию, позитивный исследователь первично воодушевлён *волей к господству* над природой, рождающей затем *волю к её упорядочению*: *также* и поэтому его цель — «законы», по которым природа позволяет собой овладевать. Его не интересует, «что» есть мир, — его интересует, как мир можно мыслить в качестве *сделанного*, чтобы полагать его внутри этой высшей границы как *вообще практически изменяемый*. Вот почему его основополагающий этос — обладание собой во имя возможного обладания миром, а не смирение и любовь. Раз наука вообще предполагает философию, а познание случайного — сущностное познание, *наверно, и исследователь должен быть* движим любовью к познанию вещей. Но не любовью к самому *бытию* предметов, как философ. К тому же любовь к познанию у исследователя — это любовь к определённому рода познанию: а именно, к *такому*, которое, удовлетворяя всему, что делает познание адекватным и логически правильным (два критерия, значимые для любого познания), *кроме того*, делает возможным установление господства над миром *вообще*, а не достижение какой-либо *конкретной* практической цели или пользы. Конечно, и философ должен руководствоваться самообладанием; но он должен руководствоваться им лишь как педагогическим правилом или эвристическим приёмом, чтобы, приблизившись с его помощью к максимальной адекватности познания предметов, посредством полного усмирения собственного своеволия очистить от «случайного наличного бытия» бытие предмета и усмотреть в нём по возможности исключительно «что», его вечную *сущность*. Философ, подойдя к порогу познания, должен отключить свою волю (этот *сущностный* коррелят актов всякого случайного наличного бытия вообще) и полностью «отдать себя» чистому бытию своего предмета.

4. Предмет философии и философская познавательная позиция

Вопрос о том, какое усмотрение (Einsicht) первое по своей очевидности, считался по праву главным в любой «классической» философии, а большие периоды в развитии философии по праву различались в первую очередь на основании того, какое усмотрение занимало место наиболее очевидного «исходного пункта» всякой философии. Важную веху в истории европейского мышления справедливо видят в том, что со времён Декарта проблема *познания* вещей получает приоритет над проблемой бытия вещей самих по себе. Античная и средневековая философия — это преимущественно [93] философия бытия; философия Нового времени, за редким исключением, — преимущественно теория познания. Вопрос же о том, идёт ли формирование философии в том или ином из этих двух принципиально отличающихся друг от друга направлений, зависит по существу от того, что же выдаётся за самое что ни на есть беспредпосылочное, первоначальное и незыблемое *усмотрение* и в каком *порядке* происхождения, предпосланности и последования идут за ним прочие усмотрения. Вот почему и всякое обсуждение сущности философии обязательно должно начинаться с проблемы «*порядка наиболее фундаментальных очевидностей*».

Первая и наиболее непосредственная очевидность, причём та, что уже предпослана конституированию смысла выражения «сомнение в чём-то» — в бытии чего-то, в истинности положения и т. д. — это очевидное усмотрение, которое в форме суждения гласит: *нечто вообще существует (überhaupt Etwas ist)* или, выражаясь более радикально, «*ничто не существует*» («*nicht Nichts ist*»); слово «ничто» не означает здесь ни нечто-то (Nicht-Etwas), ни отсутствие в наличии чего-то (Nicht-Dasein von Etwas) — оно означает то *абсолютное ничто (absolutes Nichts)*, бытийное отрицание которого ещё не различает в отрицаемом бытии таковую бытия (So-Sein), или сущность, и наличность бытия (Da-Sein). Факт того, *что не существует ничто*, есть вместе с тем такой же предмет первого и наиболее непосредственного усмотрения, как и предмет интенсивнейшего специфически философского удивления — правда, это эмоциональное движение перед лицом указанного факта может проявиться в полной мере лишь тогда, когда ему при располагающих к философской позиции душевных актах предшествует смирение, которое уничтожает в факте бытия его характер чего-то само собой разумеющегося (именно этим придавая ему характер *усмотрения*). Итак, всё

равно, к какой вещи я обращаюсь и на какую вещь, определённую уже более точно, в соответствии с соподчинённостью бытийных категорий, я потом смотрю, например: так-бытие (Sosein) — наличное бытие (Dasein); осознанное бытие (Bewußt-sein) — природное бытие; реальное бытие или объективное нереальное бытие; предметное бытие — бытие акта; подобным же образом: предметное бытие — бытие сопротивления; ценностное бытие или ценностно-индифферентное «экзистенциальное» бытие; субстанциальное, атрибутивное, акцидентальное бытие или бытие отношения; возможное, необходимое бытие или действительное бытие; вневременное, чисто длящееся бытие или бытие настоящего, прошлого, будущего; истинное бытие (например, какого-нибудь положения), значимое бытие или дологическое бытие; исключительно ментальное «фиктивное» бытие (например, лишь воображаемой «золотой горы» или только представляемого чувства) либо внementальное бытие, соответственно, одновременно бытие внementальное и ментальное — на *любом* из этих примеров внутри одного отдельно взятого вида бытия или какой-то группы перекрещивающихся между собой видов бытия либо на примере каждого из этих видов бытия *это* усмотрение мне ясно, причём настолько ясно, что по своей ясности превосходит *всё* мыслимое, с чем его только можно сравнить. Правда, кто не заглядывал в *бездну абсолютного ничто*, тот совершенно не оценит исключительную позитивность усмотрения того, что существует нечто, а не ничто. [94] Он начнёт тогда, наверно, с какого-нибудь тоже очевидного усмотрения, которое окажется всё-таки подчинённым по степени очевидности нашему усмотрению, например, с того усмотрения, что заключено в *cogito ergo sum*, или с таких усмотрений, в свете которых существуют или истина, или абсолютная ценность, или суждения, или ощущения, или «представление» мира и т. д.

Усмотрение, о котором мы говорим, не было бы даже очевидным — не говоря о том, что оно не было бы самым что ни на есть первоначальным и преданным уже всякой попытке сомнения в чём-то, — если бы оно нуждалось ещё в каком-нибудь «обосновании». Зато в обосновании очень даже нуждается *утверждение о том*, что именно оно, а не какое-либо другое усмотрение есть первое и незыблемое. Ибо как раз это и оспаривается большинством философов, например, теми, которые хотели бы, чтобы *этому* усмотрению предшествовало по степени очевидности усмотрение в составе *познания* — или другими, которые хотели бы, чтобы этому усмотрению предшествовало по степени очевидности усмотрение в составе истинного бытия, значимого бытия и даже ценного бытия. Поэтому-

му надо будет найти общепринятые методы, чтобы доказать примат этого усмотрения над всеми прочими, и с их помощью *in extenso* опровергать любую попытку поставить на место этого усмотрения какое-либо другое¹².

Но прежде чем эти методы будут разработаны и применены к конкретным примерам, следует приступить ко *второму* усмотрению. Оно существует на основе первого, а также на основании классификации бытия, которая охватывает собой все возможные сортировки видов бытия, форм бытия и т. д., а, следовательно, всеми прочими классификациями бытия может только дробиться. Подразумеваемое мною разделение касается различия, которое имеет место между каким-то одним и каким-то другим не несущем (*nicht Nichtseiende*) с учётом того обстоятельства, что некое сущее может существовать в односторонней или обоюдной зависимости от другого сущего — а может существовать, исключая всякую возможную зависимость от другого сущего, что означает: *существовать «абсолютным» образом*. Итак, сущее (если оно есть), *существующее* исключительно, обладающее своим бытием в себе и *только* в себе, словно свободное от всякой ленной подати¹³, мы назовём *абсолютно сущим* (*absolute Seiende*) — как бы его ни определяли в соответствии с прочими различиями бытия. Абсолютно сущее может всякий раз по-разному представляться и пониматься в *отношении* к другим бытийным различиям, но при этом ни одно из этих различий не будет наличествовать в нём самом. Например, по отношению к совокупной сфере потенциального всегда относительного предметного бытия (для возможного акта мнения) оно может быть названо «для-себя-сущим» («*ens pro se*»). По отношению ко всякому бытию, которое для своего *возможного* признания нуждается в суждении или утверждении истины (*Wahrsein*) «о» своём бытии, оно может быть названо «*ens a se*». По отношению ко всякому сущему, существующему только «через» другое бытие (будь то лишь логически или также и [95] каузально) оно может быть названо «*ens per se*». По отношению ко всякому абсолютному бытию, которое есть абсолютное бытие лишь мнимого, т. е. ментального или фиктивного существования, его мало назвать только абсолютным бытием, относительным к мнению — оно есть абсолютное относительно всякого мнения абсолютное бытие (*zu allem Meinen absolut-absolutes Sein*). Всё это и подобное суть лишь относительно осмысленные определения абсолютного бытия — они оправданы, но их нельзя переносить в само это бытие.

Тогда *вторым по очевидности усмотрением* будет усмотрение того, что существует абсолютно сущее, или сущее, благодаря кото-

рому всё другое неабсолютное бытие обладает своим бытием. Ибо, если вообще нечто существует, а ничто вообще нет, — как мы ясно убеждаемся на примере каждого существующего каким-то образом сущего — то «ответственность» за всё относительное небытие (Nichtsein) — как небытие чего-то (Nicht-Etwas-sein), так и небытие в наличии (Nicht-Dasein) — любого из наших образцово-показательных «примеров» перекладывается на возможные зависимости и отношения, которые их бытие имеет от какого-либо другого бытия (в том числе, и от познающего субъекта), никогда не облада ими само. Само же это бытие требует источника в некоем абсолютном сущем *без* какого бы то ни было ближайшего ограничивающего определения — не вследствие *умозаключения*, а благодаря непосредственному созерцающему усмотрению. Тому, кто отрицает это положение, можно возразить, что его *попытка* отрицания и все его аргументы в интенции уже *предполагают* само абсолютно сущее как фактически ему *данное* и фактически им признанное. В каждой интенции оно фактически схватывается «вместе с» направленностью его духовного зора. Это становится сразу же ясно как день при попытке интеллектуального *изъятия* абсолютного сущего: тогда *в его направлении* смотрят *сквозь* ткань всякого относительного бытия и относительного небытия. Но чтобы смотреть в его направлении, надо видеть цель в той мере, в какой ею абсолютно сущее и является — безо всякого ближайшего определения.

Но сияние света этой истины зависит отнюдь не в первую очередь от логической скрупулёзности. Если усмотрение первого положения обусловлено тем, что несомненную объективную возможность того, что существует *ничто*, не просто допускают к осознанию через посредство суждений, но как бы *живут* в ней, так что бытие всякого сущего оказывается данным в виде чудесного устранения этой возможности — как вечно удивляющее *закрытие бездны абсолютного ничто*, — то сияние света истины второго усмотрения обусловлено тем, что во всяком относительном и зависимом бытии (прежде всего — в самом по себе) соположено не только бытие, но и относительное небытие, что, стало быть, какое-нибудь относительное бытие не отождествляется тайком с абсолютным бытием — так, чтобы это не было замечено и правильно осознано. Вот почему вопрос заключается *не в том*, сопологают ли, со-мнят (mit-meinen) ли люди бытие абсолютного бытия в каждом моменте своей сознательной жизни, *но в том*, [96] *отличается* ли оно для них от относительного бытия достаточно строго и ясно — либо втайне от них самих оно спаяно в их сознании с той или иной частью относительного бытия до такой степени, что они, не сопологая относительное небытие относитель-

ного бытия, сознательно или бессознательно отождествляют этот сплав с абсолютным бытием и совершают тем самым подмену. Кто *абсолютизирует* относительно сущее, тот необходимо — поскольку теперь он полагает абсолютное бытие *не в отдельности* от относительного бытия, — становится тем, кого называют «релятивистом». Релятивист — это всегда лишь абсолютист относительного.

Таким образом, уже здесь имеет силу ранее сказанное: предпосылкой ясности философского усмотрения является определённая моральная позиция всей личности. Ибо лишь тот сможет выполнить указанные выше условия, без осуществления которых *не* воссияет свет обоих усмотрений, кто предварительно со-воспринимает в ценностном аспекте мира и самого себя наряду с относительной «гордостью» бытия и позитивной ценностью каждой вещи также меру и вид причитающегося ему «смирения» собственного относительного небытия и собственной малоценности и чья любовь в то же время ясно направлена на абсолютно и позитивно полноценное (*summum bonum*) как на *благо* (*Gut*), *отделённое* в его сознании от прочих относительных благ (*Güter*). Ибо и «само-собой-разумеющность» бытия, которая как раз и ставит преграду ясному усмотрению того исключительно позитивного факта, *что вообще нечто существует, а ничто нет*, и *отрицание относительного небытия* вещей, их относительной «ничтожности», которое у разных субъектов происходит всякий раз различным образом и в различных зонах относительного бытия, — и то и другое суть зависимые функции той «естественной гордости», той природно-инстинктивной (хотя и биологически целесообразной) завышенной самооценки и вытекающей из неё самоуверенности наличного бытия, которые позволяют, например, столь поразительным образом отрицать перед сознанием смерть и то безмерное время, когда нас ещё не было и когда нас уже не будет. И только когда мы научимся удивляться, *что мы сами не не существуем* (*nicht nicht sind*), мы сможем в полной мере воспринять также и всю полноту ясности обоих названных усмотрений и их приоритет в очевидности перед всеми другими усмотрениями.

Третье усмотрение, которое следует в «порядке очевидности», — «следует» так, что каждое предшествующее звено этого порядка нами уже по существу *понято* (а *желание* понять последующее звено имеет смысл), или, иначе говоря, «следует» так, что потенциальный смысл последующего звена мы ещё можем «подвергать сомнению», но смысл предыдущих звеньев уже не можем, — в форме суждения соответствует положению: всякое возможное сущее *необходимо* имеет *сущностное бытие* (*Wesensein*), или *что-бытие* (*Wassein*) (*Essentia*), и *наличное бытие* (*Dasein*) (*Existenz*), при этом совершенно всё рав-

но, чем оно может быть и к какой именно сфере бытия может принадлежать в соответствии с другими возможными классификациями [97] видов и форм бытия. Здесь, чтобы показать имеющую силу для каждого возможного бытия вообще различимость *сущности* и *наличного бытия* и одновременно прийти к усмотрению, что всякое сущее *необходимо* должно иметь сущность и наличное бытие, также достаточно любого примера сущего (будь то бытие акта или предметное бытие, «одно» сущее или уже какая-то особая *форма* бытия, как, например, реальное бытие и объективное нереальное бытие или самостоятельное бытие и свойственное бытие). Так, например, и реальное бытие опять-таки имеет свою особую сущность. Следовательно, и всякой сущности чего-то должно принадлежать какое-то наличное бытие, а всякому наличному бытию — определённая сущность, хотя *сущностное познание* совершенно отличается от познания наличного бытия — как по степени очевидности и достижимости для нас, так и по диапазону своей значимости. Ибо наше познание наличного бытия и познание налично-бытийной взаимосвязи намного *более ограничены*, чем наше сущностное познание и познание сущностной взаимосвязи мира. Позволю себе здесь сформулировать основополагающий принцип: то, что содержится в сущности каких-либо предметов или признаётся за их сущность, всегда а priori и необходимо содержится также и во всех возможных налично-сущих (*daseiend*) предметах, имеющих ту же самую сущность, или признаётся за ними — независимо от того, познаваемы либо не познаваемы для нас эти налично-сущие предметы или часть этих предметов; напротив, всё, что значимо для предметов, познанных как налично-сущие, или содержится в них, — всё это никоим образом не значимо также и для сущности этих предметов и не содержится в ней¹³.

Если мы вполне ясно усмотрели чистое содержание «что» какого-нибудь предмета (или какого-нибудь акта) либо какой-то взаимосвязи таких содержаний или их определённого порядка, то это усмотрение имеет свойства, *принципиально* отличающие его от всякого познания царства наличного бытия, по сравнению с ним «случайного»: во-первых, оно *завершено*, следовательно, неполным и необуздано, т. е. строго *очевидно*, — напротив, всякое познание случайного наличного бытия (безразлично, как оно было получено, — с помощью прямого восприятия или посредством умозаключений) никогда больше не годится как предположительная или условная очевидность перед лицом нового опыта или расширенной взаимосвязи умозаключений (таким образом, объективно, в форме суждений — это не истина, но вероятность). Во-вторых, оно

есть *усмотрение очевидного* и как таковое «значимо» (в форме суждений) «*a priori*» для всякого возможного налично-сущего, имеющего ту же самую [98] сущность, в том числе и для такого, которое нам сейчас неизвестно или даже непознаваемо. Вот почему подлинная априорность — это априорность сущностная. В-третьих, его как сущностное усмотрение можно применить (и зачастую проще) и к только лишь мнимому бытию (*Gemeintsein*) *ficta*, соответствующей сущности, и к действительно налично-сущим предметам, имеющим ту же самую сущность. Например, если я, заблуждаясь, принимаю за живое нечто фактически неживое, так что жизненность предметного бытия, мнимого в акте заблуждения, есть *fictum*, то сущность живого, тем не менее, обязательно должна содержаться в *fictum* точно так же, как и в чувственном восприятии фактически живого. Надо лишь сделать дополнительное замечание, касающееся абсолютного бытия. Усматриваемое в нём содержание ещё не разделено на сущность и наличное бытие, оно *предшествует* этому разделению и обоим истинным принципам, относящимся к сущности и наличному бытию, а не следует из них: поскольку по своему понятию и бытию вообще оно не зависит ни от какого другого возможного бытия, оно *не* может быть также случайным и по своему наличному бытию, постольку его наличное бытие скорее всего должно быть завершённым — так, чтобы оно необходимо вытекало исключительно из самой его сущности (какой бы она ни была). Разделение на сущность и наличное бытие внутри всякого относительного бытия является *онтическим*, заключённым в бытии самих *вещей*, а не в нашем рассудке, однако по сравнению с абсолютным бытием (каким бы оно ни было) это разделение всего лишь относительно познанию познающего субъекта. В абсолютном бытии наличность бытия и сущность совпадают в единое целое, но при *допущении* их разъединения, относительного познанию, его наличное бытие следует из его сущности, а не наоборот, его сущность — из его наличного бытия.

Итак, мы получили некоторый материал, пусть и не весь, но существенный для определения предмета философии. И мы можем сказать: *философия по своей сущности — это строго очевидное, неполное и неуничтожимое посредством индукции, «a priori» значимое для всякого случайно налично-сущего усмотрение всех доступных нам на примерах сущностностей и сущностных взаимосвязей сущего, причём в том порядке и в той степенной иерархии, в которых они находятся по отношению к абсолютно сущему и его сущности.*

Направленность познания на *абсолютную* сферу или на отношение к абсолютной сфере всякого возможного объективного бытия и

направленность познания на *сущностную* сферу всякого возможного объективного бытия, в отличие от его случайной налично-бытийной сферы, — вот что в первую очередь составляет природу *философского* познания. Это строжайшим образом *отличает* философию от наук, которые столь же необходимо имеют дело с бытийно-относительным (причём как с налично-бытийно-относительным, так и сущностно-относительным) бытием и которые все свои познания совершают либо на интраментальном бытии (правда, *на базе* так называемых аксиом, обоснованных сущностными взаимосвязями) чистых *ficta* (так называемая математика), либо на случайном наличном бытии и *его* налично-бытийных взаимосвязях.

[99] Между тем в этом ещё несовершенном предметном определении философии, как и во всём, говорившемся о ней выше, допускается введение одного заранее не проверенного понятия, которое, однако, перед лицом преобладающего движения современной философии со времён Декарта угрожает всё сказанное *поставить под вопрос*. Речь идёт о понятии познания и всех взаимосвязанных с ним понятиях. Мы должны сказать, какого рода бытие есть *бытие познания*, и обязаны это сделать тем более, что в порядке постижения очевидного или в ступенях возможного сомнения в усмотрениях мы, в отличие от Декарта, Локка, Канта и других, не исходили из «познания», или «мышления», или «сознания», или из какого-нибудь «Я», или из суждения и т. п., чтобы с их помощью впервые получить фундаментальные онтические понятия. Да, мы сможем *окончательно* обосновать представленный в наших трёх положениях порядок постижения очевидного лишь тогда, когда не только опровергнем принятый этими исследователями порядок на почве нашего, но и *позитивно* покажем, что же, собственно, вообще представляет собой и что означает само *познание* в царстве просто сущих нечего (*Etwasse*).

С обсуждения этого вопроса, уже далеко выходящего за рамки определения сущности философии и морального условия философского познания, начнётся исследование о «Мире и его познании», которое мы намерены предложить общественности в качестве нашей следующей публикации.

Примечания

¹ Вовсе необязательно — «*ancilla theologiae*». Ибо теология относится к священному так, как занимающийся философской наукой (философ-учёный) относится к философии.

- ² Поэтому Кант с логической необходимостью различает дефиниции двух понятий философии — её «мирового понятия» и «школьного понятия».
- ³ См. мою книгу «Формализм в этике и материальная этика», часть I.
- ⁴ Значение этого принципа для известной группы фактов физиологии и психологии ощущений, для истории эволюции чувственного восприятия в развитии жизненного мира (Lebewelt) будет показано в томе III этой книги.
- ⁵ См. «Формализм в этике...».
- ⁶ О сущностном отношении любви и ненависти к познавательным и волевым актам см. «Познание и любовь» в томе III этого произведения; см. также историческую типологию проблемы в работе «Любовь и познание» в книге «Война и восстание». См. также мою книгу «К теории и феноменологии чувств симпатии и о любви и ненависти» (Галле, 1913).
- ⁷ «Наука» как таковая не существует — существуют только науки.
- ⁸ Тот факт, что и мою работу «Опыт философии жизни» (см. трактаты и сочинения «О перевороте в ценностях») смогли по недоразумению истолковать так же психологически, — свидетельство крайне низкого уровня соответствующих критиков и сомнений их сторонников.
- ⁹ Методические приёмы «редукции» модусов наличного бытия предметов, необходимые, чтобы представить созерцанию их чистое «что», «сущность», «эссенцию» сами по себе, — эти методы (подлежащие выявлению позднее), которые Э. Гуссерль недавно назвал «феноменологической редукцией» и которые он описывает как всего лишь «воздержание от рассмотрения», соответственно, «оставление открытым», «заключение в скобки» модусов наличного бытия (не самого наличного бытия, как он считает), — все они имеют своей предпосылкой акт извлечения бытийного центра актов из психофизической взаимосвязи, по крайней мере, в его *функции*, т. е. предполагают бытийный процесс — *становление* человека иным. Таким образом, логическим методическим приёмам воздержания от рассмотрения обязательно должна предшествовать духовная познавательная техника перестройки самой личности.
- ¹⁰ Соответственно, «естественное поведение» («Betragen») — хотение, действие и т. д. — и «естественная ценностная позиция».
- ¹¹ Поскольку люди могут осуществлять эти акты в принципе во всех возможных степенях совершенства, то и получение пред-

мета философии, или абсолютного бытия (сущности и наличного бытия) всех предметов, возможно также во *всех* степенях адекватности и полноты. Вот почему неправильно говорить, будто каждый в любом случае может познать в абсолютных вещах и ценностях либо всё, либо больше, либо меньше, либо совсем ничего. *Способность* каждого познавать зависит от уровня воспарения.

¹² Более обстоятельно это должно быть сделано в моей следующей книге «Мир и его познание. Опыт решения проблемы познания».

¹³ Так как сущностное а priori, формальное и материальное, *значимо* не только «для» *некоего* налично-сущего (Daseiende), в котором оно было найдено и которое лежит в границах *нашего* налично-бытийного опыта (Daseinserfahrung), но и для налично-сущего, имеющего ту же самую сущность, но лежащего *вне и по ту сторону* сферы нашего возможного налично-бытийного опыта, мы имеем в нём, во всяком случае, такое знание, которое — не обязательно *исчерпывая* сущностности трансцендентной опыту сферы — *со-значимо* для этой сферы и её налично-сущего. Здесь мы воздержимся от демонстрации того, как исходя из этого можно опровергнуть вердикт Канта о метафизике и прийти к позитивному решению вопроса о её возможности, и оставляем это в качестве прерогативы для систематической разработки проблемы познания^{8*}.

Комментарии переводчика

^{1*} Перевод выполнен по изд.: *Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 5: Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. / Hrsg. von Maria Scheler. Bern; München: Francke Verlag, 1968. S. 63–99.*

^{2*} См.: *Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Избранные работы. М., 2005.*

^{3*} См.: *Scheler M. Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung (1922); Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011.*

^{4*} Шелер имеет в виду книгу «Мир и его познание».

^{5*} См.: *Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избранные произведения. М.: Логос, 1994. С. 3–14; Шелер М. Формы знания и образования // Там же. С. 15–56.*

- ^{6*} О проблемном круге «личность – мир» или «организм (тело) – окружающая среда» см.: *Scheler M. Formalismus in der Ethik und matheriale Wertethik // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern; München: A. Franke AG Verlag, 1980: Abschnitt III, Abschnitt VI.*
- ^{7*} *Ленная подать* – подать, собиравшаяся с ленного поместья, или лена. Лен (нем. Lehn) в Западной Европе в эпоху феодализма, главным образом в Германии, – земельное владение (реже какой-либо иной источник дохода), которое вассал получал от сеньора на условии несения службы (главным образом военной), с XII в. (в отличие от бенефиция) наследственное (см.: Словарь иностранных слов. М.: Русский язык, 1984. С. 275).
- ^{8*} О значении материальных априори бытийных сфер для возможной метафизики см.: *Scheler M. Probleme der Religion // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 5. S. 290 ff.; Scheler M. Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft. 3. Aufl. Bern; München: Francke Verlag, 1980. S. 191–382; Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М.: ГНОЗИС, 1994.*

Проблемы религии. К религиозному обновлению^{1*}

1. Религия и философия

Система конформности

Первое, чего достигает система конформности [142], — это то, что она позволяет действительно твёрдо придерживаться и *единства религии*, и *единства метафизики*, не разрывая веру и знание, как это делают дуалистические системы, и не нарушая великого принципа «*gratia perficit naturam, non negat*»^{2*}.

1. Религия в любой своей форме есть религия, а не метафизика. Важное и необходимое различие между естественной и богооткровенной религией есть различие *внутри* самой религии. Но его нет ни в предметной области религии, ни в составе её истин. Не существует никакого естественного Бога или Бога откровения — есть только один Бог. В живом религиозном *акте* тоже нет никаких частичных функций, которые соответствовали бы такому разделению. Под последним может подразумеваться только различие в *познавательных источниках*, посредством которых фиксируются и ещё до рационального (теологического) сознания обосновываются определённые атрибуты Бога (и других религиозных предметов). Если это отношение строго не соблюдается, то *единство религиозной истины и, более того, религиозной жизни* тотчас подвергается серьёзной опасности. Сразу же возникает угроза того, что естественная религия станет самостоятельной, как это (со времён Герберта Чербери) произошло в религии природы и разума XVIII века. «Естественная религия» оказывается тогда не просто ступенью обоснования некой самой по себе истинной и неразделённой религии, но и берёт на себя роль нормы и масштаба позитивной религии. И эта угроза

значительно возрастает, когда — как это происходит в системах частичной тождественности — «естественная религия» выдаётся за совершенно другой по сути вид знания, а именно за метафизическое знание. Даже понятие [143] «вера в наличное бытие Бога» становится тогда очевидно бессмысленным, так как соответственно этому мы вообще не можем иметь никакой веры в наличное бытие Бога, но можем иметь только знание. Если, кроме того, взглянуть на вещи с исторической точки зрения, то нетрудно показать, как чудовишно ошибочный путь XVIII в. к религии разума и деизму берёт своё происхождение и получает питательную почву именно в той системе, которую мы называли системой частичной тождественности. В любой форме своей содержательной полноты религия всегда вытекала и вытекает из одного источника: объективно — из (ступенчатого по форме и по полноте содержания) *откровения* Бога и субъективно — из *веры*. Под «откровением» я понимаю здесь не то, что «откровением» называют позитивные теологи, и не истинное откровение (а тем более не «позитивное» откровение), но исключительно специфический *вид данности любого рода* наглядных и относящихся к переживаниям характеристик какого-либо предмета о сущности божественного и священного, а именно специфический вид данности *того, что сообщено* или сообщается — будь то непосредственным либо опосредствованным путём. Сущность этого вида познания находится в прямой противоположности ко *всем спонтанным познавательным актам*; речь идёт здесь не просто об объективном различии каузального типа, посредством которого знание рождается в человеке, но о принципиально ином виде возникновения возможной очевидности, который заложен в самом переживаемом процессе познания. Всякое *религиозное* знание о Боге — это знание *через посредство Бога, в смысле способа зачатия самого знания*. Уже один этот древний великий принцип даёт религии то последнее *единство*, в котором она нуждается. Даже необходимое различие между естественной и позитивной богооткровенной религией не может лишить силы этот принцип. Оно должно быть сведено и сводится к различию между «естественным откровением» и «позитивным откровением», соответственно, к расширенному учению о подразделении и ступенях откровения (в самом формальном, религиозно-философском смысле).

То, что метафизика, не обращая на это внимания, совершенно свободно и из самой себя приходит к усмотрениям, которые содержит в себе религия на высших ступенях своего автономного развития, есть лишь верный знак того глубокого *единства* человеческой природы, человеческого духа и бытия, которое пробивается само и

доказывает «единое» по ту сторону всего чисто преднамеренного и произвольно «хотевшегося»; причём доказывает как раз тогда, когда всему, что в нас есть поистине «от духа», предоставляется свободное и автономное пространство для развития.

2. Самостоятельность и вся возможная содержательная полнота *метафизики* также гарантированы лишь на почве системы конформности. Если, предположим, метафизика или хотя бы её центральная часть, *учение о мировой основе*, одновременно станет естественной теологией в качестве фундамента, необходимого для позитивной теологии, [144] то, в принципе — даже при самой что ни на есть доброй воле к разделению значимых *de fide* положений веры и свободного разумного исследования, — из этого не может выйти ничего, кроме разве того, что ряд познавательных результатов определённой исторической метафизики, наконец, определённые методы их открытия и определённая школа, в которой эти методы приобретут значимость, сами примут характер мнимых *истин веры*. Однако желание подвести под санкцию, основывающую свою правомочность на позитивном откровении, не только определённые результаты познания, но и определённые разумные *методы* их открытия, с предметной точки зрения совершенно нелепо. Откровение может с полным правом само и *ex se* определять границы своей значимости по отношению к спонтанной разумной деятельности человека, как это, в принципе, и происходит благодаря словам Павла о естественном познании божественного творца по его творению. Но судить с догматической значимостью о позитивном *методе* такого познания управление благами позитивной веры *не уполномочено*. Если на такое суждение всё же претендуют, это означает ни больше, ни меньше как намерение догматизировать результаты познания определённой *школы метафизики* — косвенно также всей философии — и сделать из них вероучение. Это самая большая беда как для веры, которая ставится тем самым на мнимый фундамент, *по сути своей* менее прочный, чем вера, так и для метафизики. Ибо тот фрагмент метафизики, которому суждено стать фундаментом веры, словно бы *вырывается* этим из *целостности* философии, и застывает так, что уже не может ни проверяться живым мышлением, ни развиваться дальше. Вот почему вполне понятна и реакция тех, кто не почитает позитивную веру, «фундаментом» которой стал фрагмент метафизики: они думают, что эта якобы *свободная спонтанная разумная метафизика* уже намеренно так устроена, чтобы служить «фундаментом» позитивной веры. В результате они смотрят на эту метафизику с таким глубочайшим принципиальным недоверием, что не видят в ней даже её вечных элементов истины и больше не хотят иссле-

довать те вопросы, на которые эта метафизика даёт ответы. И такое вот парадоксальное духовное состояние существует уже давно. Ибо разве может существовать что-то более парадоксальное, чем то, что как раз та часть теологии и обоснования религии, которая должна независимо от позитивного содержания веры и, стало быть, от любой конфессии обосновывать высшие и фундаментальные истины религии, оставляя тем самым *общую платформу* для всякого рода дальнейших религиозных и церковных дискуссий, становится причиной прямо *обратного* тому, чего *должно* добиваться и чему содействовать: что именно она и разделяет души *самым радикальным образом*? [145] Но если то, что должно быть разумно усмотрено, становится *de facto* господствующей традиционной верой, если то, чему предназначено восстанавливать минимум единства между носителями различных позитивных религий, самым радикальным образом разделяет и разлучает, тогда и смысл всей естественной теологии *извращается до его прямой противоположности*.

Система конформности исключает это состояние: так как «фундирующее» отношение устраняется в пользу конформности, результаты метафизики — при новой проверке — совершенно не обязательно надо будет менять, равно как и любое положение позитивной теологии.

3. Система конформности ведёт также к коренным изменениям в том, что касается *формирования и значения метафизики*. Метафизика как познание полноценна лишь в том случае, если по своему предмету она глубоко и широко укоренена во всём многообразии наличного бытия и мира, если по своему происхождению она вырастает из корня всей духовной жизни своего создателя, а как совокупное историческое явление — из своей эпохи. «Мировая основа» — её поистине высший и последний предмет, хотя не первый и не единственный. Она является и должна быть для метафизики умственной формулировкой точки пересечения всех бесчисленных нитей, которые на основе усмотренных сущностей и сущностных взаимосвязей (обнаруживаемых и репрезентируемых на опытно данном контингентном объективном реальном бытии позитивной науки) ведут за границы этого опытно данного объективной реальности в *направлении абсолютно реального*. Обозначенные таким образом смысл и сущность метафизики ещё совершенно независимы от её истинности и ложности. В этом смысле, метафизические системы, например, Аристотеля, Лейбница, Гегеля, Шеллинга, Фехнера, Шопенгауэра, Гартмана, Бергсона суть «подлинные» метафизические системы — невзирая на их возможную ложность. Их особые идеи о мировой основе — это лишь завершающие, синтети-

ческие формулировки конечных узловых пунктов *x*, *y*, *z*, в которых для этих мыслителей собраны нити всех видов вещей и событий мира, если их проследить от сферы объективно реального, но по отношению к сверхчувственному абсолютно действительного, всё ещё налично-бытийно-*относительного* наличного бытия вплоть до их общей укоренённости в абсолютном налично-сущем. Ни одна из этих метафизических систем не ограничивает себя в принятии формальных и абстрактных определений *мировой основы* в отрыве от позитивно-научных знаний своего времени и своего создателя, в отрыве от мира и его содержательного богатства. Каждая из них действительно беременна «миром» и духовным опытом и стремится показать, как этот мир укоренён в «мировой основе». Но поскольку их высшие и последние истины [146] всё же частично совпадают с фундаментальными положениями (развитого) религиозного сознания, постольку они утверждают эти истины — не формируя из них, однако, религиозного «фундамента» — в качестве *полноценного опыта познания мира и самого себя*, т. е. таким способом, применить который религия одна не может. Ибо религия сразу исходит из того основополагающего определения абсолютно действительного — *ens a se*, — к которому метафизика одна пробиться не может: из *личности* Бога, существование которой обнаруживается в её откровении. Зато метафизика может показать в *ens a se* как её определённости всё относящееся к предметным условиям того, что действительное может иметь личностную форму — прежде всего, *разумность* и *духовность* мировой основы. Однако личность Бога исключает всякого рода *спонтанное* разумное познание со стороны конечного существа — не потому, что есть так называемые границы познавательной способности, а потому, что в предметной сущности *самой чисто* духовной личности заложено то, что её присутствие (*Dasein*) — *если* она здесь (*wenn sie da ist*) — может быть распознано только через её сообщение о себе (откровение).

Между тем именно такого самостоятельного и свободного утверждения фундаментальных религиозных положений метафизика *не* может себе позволить, если она уже задумана *как* фундамент и средство обоснования религиозной веры, и если само её бытие в этом качестве должно стать истиной *веры*.

Тогда метафизике заказан путь возрастания над изобилием результатов сущностного познания предметных областей налично-сущего (и относящихся к ним результатов позитивно-научного познания реального) — заказан, несмотря на то что она вырастает из целостности духовной жизни. Метафизика становится тогда суммой окаменевших формальных положений — положений, ко-

торые, впрочем, уже слишком содержательны, чтобы быть выведенными, как считают, из понятия *ens a se* чисто аналитически, без новых данных созерцания; она превращается в лишённую духа школьную традицию, которую все, кто к ней не принадлежит, по известным причинам не удостоивают особого внимания. В системе конформности, напротив, религия и метафизика *свободно* протягивают друг другу руки, не опасаясь того, что рука одной тайком скрутит и прижмёт к себе руку другой, одновременно уверяя, что приняла её свободно.

В нашу задачу не входит показывать, как возможна метафизика, не говоря уже о том, чтобы разрабатывать здесь *in extenso* её содержание.

4. Есть ещё одно решающее основание для отклонения метафизики в качестве фундамента естественной теологии и религии. Только два положения метафизики, *наиболее формальные из тех, что вообще знает метафизика бытия*, имеют абсолютную познавательную очевидность: положение о том, что существует *ens a se* — налично-сущее, наличное бытие которого вытекает из его сущности, — отличающееся от целого всех контингентных вещей, событий, реальностей, т. е. от целого «мира»; и [147] положение о том, что это *ens a se* есть первопричина (*prima causa*) и первооснова того, что из всех сущностно возможных миров именно этот контингентный мир действительно существует. (Здесь ещё нет идеи творения, ибо «творение» предполагает личность Бога, доступную только религии.) Все остальные определения мировой основы имеют два свойства, которые радикально противоречат природе религиозной очевидности, очевидности веры: суждения, в которых они высказываются, суть перманентные *гипотезы*. Они никогда не могут быть подвергнуты строгой верификации, и, по логическому правилу «заключение следует слабейшей посылке», имеют очевидность лишь предположительного, т. е. *вероятностного*, характера, поскольку — кроме своих точек опоры в очевидных, но свободных от наличного бытия результатах познания сущностей и сущностных взаимосвязей, — они всегда и необходимо должны опираться *также* на индуктивные суждения позитивных наук о реальности. Все суждения позитивной науки о реальности по *природе* своей вероятностны, очевидно истинными они не бывают никогда. Каждое из этих суждений может утратить свою значимость благодаря прогрессу в наблюдении. Как блестяще показал Гуссерль, каждая реальная вещь и каждое реальное событие, какими бы малыми и простыми по сравнению с другими вещами и событиями они ни были, в своём чисто индуктивном содержании по сути *неисчерпаемы* и определены по сути лишь в *бес-*

конечном процессе определения. В противоположность индуктивному знанию, только очевидные результаты сущностного познания окончательны; образно выражаясь, они в каждой точке прерывают несущийся бесконечный процесс индуктивного исследования и определения. Но и результаты только *одного* этого познания, свободного от наличного бытия, никогда не дадут такого метафизического знания, которое по своей природе есть знание о реальности.

Таким образом, исключено, чтобы религиозное суждение, или суждение веры, обладало свойствами, подходящими для всех метафизических суждений (за исключением двух выше названных об *ens a se* и о *prīma causa*), которые дают мировой основе атрибутивные определения. Вера, в религиозном смысле, есть либо очевидная вера, либо слепая вера (тогда это может быть и зловерие, и суеверие, и ложная вера).

Не существует вероятностной религиозной веры; не существует гипотетической религиозной веры. «Твёрдая как скала» уверенность, опирающаяся на очевидность веры, в корне отличается от всякого предположительного знания. Очевидность веры и «твёрдая как скала» уверенность возможны только благодаря свободе акта веры, в отличие от чисто предметно обусловленного акта рассудка. Вера есть свободная *активизация (Einsetzung) личности* и её ядра во имя содержания веры и на благо веры — *суждение* веры есть лишь суждение о содержании, данном в акте веры. В вере и в предмете веры для гипотез и вероятностей просто нет места, как нет его и для предположений и догадок.

[148] Ясное следствие из этого — то, что ни одно метафизическое положение, приписывающее мировой основе атрибутивное определение, не может быть достаточным основанием для принятия религиозной истины или истины веры. Ибо каким образом гипотетически истинное может «обосновывать» абсолютно истинное, догадка — очевидное знание (каким бы субъективным ни было знание, основанное на вере (*Glaubenswissen*)), а вероятность — истинность? Речь здесь может идти лишь о «подтверждении» (другим путём), но никак не об «обосновании».

Из этого сущностного различия между знанием, основанном на вере, и естественным знанием в том, что касается очевидности, следует, однако, очень важный вывод об отношении благ веры и благ естественного знания (также и метафизических в материальном смысле) к *истории*. Блага веры (и «догмы», которые они формулируют) по своей сущности и своему смыслу суть *вечные* блага и истины — блага же метафизического знания необходимо являются звеньями процесса истории, истории метафизического исследова-

ния. Так что же означает основывать веру на материальных метафизических принципах? Это означает: либо вовлекать «вечные» блага и истины веры в течение, которое необходимо свойственно метафизическому знанию как спонтанному вероятностному познанию, либо догматизировать известные (те или иные) метафизические разумные положения, игнорировать вероятностный характер метафизического знания и ложным образом возвышать эти положения до уровня абсолютной очевидности. Это ведёт к параличу и смерти свободного разумного исследования. Первый путь — путь гностицизма, второй был часто путём перенапряжения ложно понятого церковного авторитета. Оба суть зло, и одинаково вредны как для религии, так и для метафизики.

Однако вопрос о *самостоятельности* метафизики по отношению к религии, как это было установлено выше, не надо путать с вопросом о том, является ли и насколько независимой от религии является любая возможная метафизика (следовательно, и вся исторически данная метафизика) в её (возможном) *возникновении* и *становлении* в духе человека. Ибо, если говорить об этой самостоятельности, то речь идёт об *интенции* философа или об интенциональной религиозной *беспредпосылочности* его исследования и его исследовательской воли. В последнем случае речь идёт о происхождении метафизического познания *вместе* с этой принадлежавшей ему интенцией. Поэтому на поставленный вопрос надо отвечать по-разному в зависимости от того, как решается следующий вопрос: хотя и религиозное, и метафизическое познание конститутивны для духа человека, какое из них является первичным в актуализации? Мне представляется не подлежащим никакому сомнению, что *религиозное* познание *первично*, и не только в эмпирически-психогенетическом смысле, но [149] и в смысле сущностного порядка первоначальности этих видов познания при рождении из духа человека.

Человек, прежде чем он примет метафизическую позицию духа, всегда уже «имеет» — причём «необходимо» — принятое на веру предположение о *пути* своего *спасения* и спасения мира, независимо от того, хочет он этого или нет, доведёт ли он это предположение до рефлексивного знания или нет. Ибо религиозный акт *первичней* акта философского познания в порядке происхождения, который не может быть доказан или опровергнут никаким историческим опытом *matter of fact*. Доказуемый в деталях исторический факт, что все существовавшие когда-либо метафизические системы оставались в границах *свободного пространства* фундаментальных религиозных категорий, которое религия намечала для метафизики, и не могли эти границы взломать, есть лишь *подтверждение* (не дока-

зательство) этого порядка деятельной активизации религиозного и метафизического поведения и познания.

Многочисленные метафизические учения индусов, греков и [мыслителей] христианских эпох представляют собой большие семьи метафизических систем, которые, несмотря на различия их членов между собой, в каждом случае сохраняют *один* особенный общий характер. И этим общим характером определяется в конечном счёте их сущностное отличие от тех религий, в сферу влияния которых они попадают.

Хотя мы и должны были в принципе отвергнуть «дуалистические системы», всё же та работа духа, которая привела к их построению, не оказалась целиком потерянной. Их авторы неправы, когда оспаривают возможность метафизики и органического единства метафизики и религии; они неправы, когда измеряют ложным мерилем исторические достижения метафизики (например, Кант — мерилем математической очевидности, представители «индуктивной» метафизики — уровнем достоверности позитивной науки о реальности прогрессистским *способом* её развития), чтобы затем также по историческим основаниям отбросить «шаткую» метафизику. Ибо математика имеет свойственную ей очевидность результатов вовсе не ради якобы оправданного притязания на адекватную предметную истину, но благодаря имеющему глубокую подоплёку отказу от реальных полаганий и ради подчинения требованиям простой логической «правильности» и большей экономии; и позитивная наука о реальности тоже не ради адекватности её предметной истины продвигается вперёд намного быстрее и с большей непрерывностью, чем метафизика, но благодаря своему относительному отказу от такой предметной истины — в позитивной формулировке: потому, что она ограничивает себя в предметной истине ровно настолько, насколько это делает необходимым витально обусловленная цель возможного практического овладения и управления миром; потому, что она разложила всю познавательную работу по «специальным предметам», разбила сущностное многообразие наук по исключительно субъективным [150] точкам зрения, однако в результате такого разложения — а ведь оно требуется не самими предметами, но лишь социальным и экономическим принципом разделения труда, — «научная» истина теряет в *конкретной* предметной истинности столько же, сколько приобретает за счёт способности к прогрессу.

Ибо нет никакого механического, физического, химического, биологического, психического, духовного, исторического «мира» — существует лишь *одна* конкретная мировая действительность, которая как таковая и как целое есть одноразовое тече-

ние происходящего — без возврата к «тому же самому». Возможность подтвердить предпосланное допущение о регулярностях (*Regelmäßigkeitsvoraussetzung*) существует только в предметах (уже определённых) специальных наук, отвлечённых посредством абстракции от мировой действительности. Но метафизика пытается по возможности приблизиться именно к этой совершенно *конкретной* мировой действительности, опираясь на автономное постижение сущностных взаимосвязей, путём интегративного созерцания и суммарного осмысления результатов позитивных наук.

Какой бы ложной ни была теория познания, лежащая в основе дуалистических систем, шарахающихся от метафизики, и каким бы ошибочным ни был в них подход к её оценке, эти системы имеют всё же *одно* неоспоримое достоинство: *в них признавалась самостоятельность*, или *самозаконность*, *религиозных образований*, независимость очевидности религиозной веры от очевидности теоретического знания вообще. В этом и только в этом они *превосходят* системы тождественности. Но они превосходят их только в отношении к одной стороне религии, её *субъективной* стороне — в том, что касается признания нередуцируемости и сущностной самостоятельности *религиозного акта*. То есть, все эти системы — даже глубокая и реформаторская попытка Отто^{3*}, который, по крайней мере, находится здесь на лучшем пути, — несут в своей сущности в той или иной форме *общую* ложную константу «современной» философии вообще: теоретико-познавательный субъективизм, или принцип, согласно которому онтическая предметная область якобы может быть определена — или даже создана и «произведена» — исключительно через природу актов и духовных операций, посредством которых она только и доступна для человека. Именно это *субъективистское понимание* самостоятельности, а не утверждение ими самостоятельности и самозаконности религии — как часто неверно думают, — даёт нам право и одновременно обязывает нас дать этим системам порицающее название «фидеизм», т. е. учение о вере без объективных святынь, или без благ веры, как того, что находится в солидарном владении человечества.

Альтернативой, способной исправить эту фундаментальную ошибку, было бы вовсе не учение, согласно которому естественная часть этого блага веры должна была бы основываться на метафизике и рациональных умозаключениях (как считают многие), но базирующееся на самостоятельности религии фундаментальное исследование [151] своеобразия *предметов* веры и *ценностей веры* вообще — исследование, которое только во вторую очередь занялось бы сущностью и религиозных *актов* (ибо везде бытие предшествует

познанию, определяя своеобразие познавательных «актов», а ценность предшествует пониманию ценностей, определяя своеобразие понимающих «актов»).

Между тем такую теорию религиозных предметов и сущностную феноменологию мы имеем лишь в виде немногих начатков, в большинстве своём не системных; точно так же у нас нет и общей религиозно-философской теории основных видов откровения, которая целиком и полностью дистанцировалась бы от всех теологических вопросов истинного или ложного, подлинного или неподлинного откровения и занималась бы только сущностно различными способами восприимчивости (*Empfängnisweisen*) и видами данности, в которых предметы религиозного характера предстают переживающему сознанию.

Следовало бы также самым строгим образом отделить философско-религиозное учение об актах — основывающееся на сущностной онтологии божественного и вытекающее из неё, но ни в коем случае ей не предшествующее, — от так называемой *психологии религии* (*Religionspsychologie*). Ибо учение об актах — это не «психология религии», а религиозная *ноэтика*. Поскольку существовавшие до сих пор учения о «самостоятельности религии», выросшие на субъективистской и индивидуалистической почве протестантизма, не знали такой сущностной *онтологии* религиозных предметов, постольку все они в большей или меньшей степени впали в психологию религии. Во всяком случае они ошибочно полагают, будто могут описывать сущность религиозного акта (и его виды) с помощью понятийных средств и методов, которые они, так как были ориентированы не предметно, позаимствовали из области психологии — сознательно или, что ещё хуже, неосознанно. Лучшим доказательством такого положения вещей являются в корне ошибочные постановки вопросов, ибо данные теории оказываются на ложном пути уже на этой стадии, а не только в своих ответах. Например, является ли религиозный акт первично «чувством» (ср. чувство безусловной зависимости Шлейермахера), или, как у А. Ричля⁴, — относящимся к сфере воли поведением, или, как утверждают старая школа и религиозный рационализм, мышлением; опосредствуется ли «религиозный опыт» «подсознательным» нашей душевной жизни или нет? Но все различия в постановке этих вопросов уже потому целиком и полностью проходят мимо сущности религиозного акта, что его понятийное единство есть единство *предметно направленного операционного единства* духа, т. е. то, что психологическими понятиями вообще никак не может быть уловлено. Что и как происходит психологически, — т. е. происходит с точки зрения возможного внутреннего

восприятия и наблюдения, — во время молитвы с молящимся, так же безразлично для сущности молитвенного акта, как для ноэтики числового мышления безразличны чувство тяжести в желудке или фантазии математика, размышляющего о проблеме числа. Молитвенный акт может быть определён только исходя из *смысла* молитвы, а как именно задействованные и применённые в этом акте психические материальные элементы [152] скомпонованы психологически — как соединялись друг с другом ощущения, чувства, представления, акты придания значения, слова, выразительные движения, действия — всё это вообще не касается религиозной ноэтики.

Стало быть, если учение о самостоятельности религии, существовавшее до сих пор, оказалось исторически тесно связанным с так называемой религией чувств и так называемой теологией чувств или с морализаторским волюнтаризмом, то это был, конечно, ложный путь — но путь исторически случайный, не заложенный в сущности самого учения. Духовное операционное единство религиозного акта охватывает собой также и мышление, включённое в религиозный акт, — на наш взгляд, оно играет в нём даже ведущую роль; мышление имеет в нём предмет, который есть только у *религиозного* мышления и ни у какого другого. Более того, ошибочным является уже причисление религиозного акта в большей мере к так называемому *внутреннему миру*, чем к *внешнему*. Ибо религиозный акт, если его рассматривать не с точки зрения *смысла* акта, но с точки зрения вида и способа его осуществления человеком, вообще не является чем-то чисто психическим, — он представляет собой нечто психофизическое. Равно изначально он представлен и как внешний акт культа, и как внутренний процесс в душе человека — причём совершенно континуально, без возможного распада на внешнее и внутреннее, телесное и психическое. Например, каждая молитва сопровождается какой-то выразительной акцией — в зависимости от обстоятельств либо индивидуальной и окказиональной, либо общепринятой с устоявшейся формой внешнего способа моления. Понятие религиозного акта и в этом смысле также не имеет ничего общего с психологическим понятием.

Но психологию религии, столь ныне популярную, сколь и переоценённую, надо поставить на принадлежащее ей место и с методологической точки зрения¹.

Современная психология религии исторически возникла, в сущности, из духа позитивистских направлений философского мышления. В первую очередь Дэвид Юм был её основателем в Новое время. И, конечно, неслучайно. Ведь как раз потому, что тогда преимущественно *отвергали* притязания религии на истину, религия

и стала для позитивистов не более чем группой психических явлений, которые надлежало описывать, каузально объяснять и понимать в лучшем случае телеологически (в биологическом смысле) как определённую ступень в процессе приспособления человека к окружающей его среде. Но даже если отвлечься от исторического происхождения современной психологии религии, обращает на себя внимание ложное представление о положении вещей, когда для того, чтобы обосновать смысл и задачу психологии религии, прибегают к следующему излюбленному способу аргументации: «Независимо от того, как вы относитесь к ценности религиозной истины — принимаете её или отвергаете, — какой бы ни была [153] религия, приверженцем которой вы являетесь, *в любом случае* религия — это группа душевных явлений и переживаний и как таковая несомненный предмет психологии. Эта ветвь психологии называется психологией религии, и она — наука, которой может заниматься как атеист, так и верующий, как христианин, так и мусульманин, и т. д. Она, следовательно, совершенно *беспредпосылочна* и *межконфессиональна*». Такая аргументация — *чистая видимость аргументации*, лишённая какого бы то ни было значения.

Тот, кто её использует, никогда не прояснял для себя вопрос, при каких условиях *что-либо* вообще становится предметом объясняющей психологии и при наличии каких предметных допущений функционирует каждая ветвь объясняющей психологии.

Сущность психологии — или, лучше сказать, способа восприятия и формы данности, в которых факт «психического» вообще может быть дан познающему сознанию, — характеризуют два момента: *первично* психическое всегда является предметом *чужого* восприятия, но никогда собственного; *первично* психическое всегда есть то, что считают заблуждением, обманом или, во всяком случае, чем-то *враждебным* норме. Собственное восприятие и так называемое самонаблюдение отнюдь не обязательно должны разрабатываться под влиянием предыдущего опыта чужих восприятий и формироваться генетически; по своей сущности (как *вид* акта и *вид* установки) собственное восприятие есть чужое, которому лишь случайно подложен не адекватный этому виду восприятия объект, — т. е. не «чужой», «другой» человек, — но модификации собственного «я» как предмет. Можно также сказать: относится к самому себе «психологически» — это значит относится к себе, *словно к чужому и другому человеку*.

Но и к «другому» человеку психологическое отношение впервые становится возможным лишь там, где основополагающие естественные отношения между духовными субъектами — интенциональ-

ное *совместное переживание* одних и тех же предметов, ценностей и т. п., а также взаимное *понимание* — по какой-либо причине уже утрачены. Только там, где личность другого человека исчезла или стала видимостью (что наиболее ясно проявляется при сумасшествии), либо там, где с помощью искусственного абстрагирования мы не принимаем её бытие во внимание, а также не принимаем во внимание интенциональное смысловое содержание её интенций (тем самым и их как таковые), там другой человек дан в качестве предмета возможной психологии. И точно таким же образом, если я хочу занять по отношению к себе позицию так называемого самонаблюдения, я должен прекратить принимать во внимание мою собственную свободную личность и её духовные интенции и фиктивно их уничтожить.

И наконец, если кто-то высказывает суждение « $2 \times 2 = 4$ », то нелепо требовать психологического объяснения его суждения. Осмысленным может быть разве лишь вопрос о том, почему он высказывает это суждение теперь, [154] в этом контексте, а не в другом. Но если кто-то высказывает суждение « $2 \times 2 = 5$ », то возможным предметом психологического объяснения становится и содержание его суждения, а не только теперешний контекст высказывания суждения об этом содержании.

Таким образом, психология первично всегда есть психология *другого человека, лишённого духа или личности*, психология чего-то, по предполагаемой интенции, считающегося бессмысленным или ложным.

Это нозтическое происхождение объясняющей психологии (в современном смысле слова) имеет некоторое значение и для так называемой психологии религии. Религия, конечно, не есть «в любом случае» психическое явление, как утверждается в приведённой выше аргументации. Таковой она является лишь тогда, когда и поскольку основывается на заблуждении и обмане либо заведомо рассматривается как обман. Стало быть, кто исследует религию как предмет психологии, тот уже лишил смысла её интенцию — пусть даже фиктивно, как бы ради эксперимента в исследовательских целях. Но тот, кто отказывает религии во всякой возможной истине вообще, не должен заявлять, будто может, тем не менее, заниматься психологией религии. Он должен прямо сказать: «Не существует того, что называли религией, — существует лишь группа психических явлений, которую по ошибке приняли за особую совокупность предметных актов “религия”, и эти болезненные проявления человеческой души я и хочу исследовать». Это осмысленная формулировка, в отличие от любых других.

Вот почему, если современная объясняющая психология религии *явно* предпочитает изучать *патологические*, ненормальные явления религиозной жизни, то эта склонность далеко не случайна: она коренится в происхождении психологии религии и самой её сущности.

С методической точки зрения, не меньшее заблуждение — считать, что психология религии, которая занималась бы чем-то большим, чем *описание*, возможна как *беспредпосылочная* в религиозном и конфессиональном отношениях.

В *каждой* своей части объясняющая психология уже предполагает реальность той объектной области, переживаемое воздействие которой на душу и обратную реакцию на неё души она исследует. Так, всякая объясняющая психология чувственных восприятий необходимо предполагает понятие раздражения, стало быть, и существование реального причинного отношения между физическими телами, видами энергий и организмом, а всякая описательная психология чувственных восприятий — по крайней мере, устойчивые предметные определения цветов, звуков и т. д. Если спроецировать это на нашу область, то результат будет таким: определённые реальные религиозные объекты должны уже предполагаться, если делается попытка исследовать их влияние на душу человека.

Но как может быть дана хотя бы лишь одна эта предпосылка? Ответ на *этот* вопрос имеет решающее значение для доказательства невозможности межконфессиональной психологии религии. И он такой: поскольку религиозный объект по своей сущности может обнаружить свою реальность только через *веру* и в акте *веры* [155], постольку для тех, у кого нет соответствующей веры в религиозную действительность, нет *предпосылки*, при условии которой может наблюдаться и познаваться переживаемое воздействие религиозного предмета на душу.

Например, ясно: кто не *верит* в реальность присутствия Христа на тайной вечере, тот не может хоть как-то *описать* душевные переживания, которые вызывает участие в святой мессе у набожного католика. Он точно так же не в состоянии это сделать, как совершенно слепой человек не способен описать ощущения от живого восприятия красок или влияние цвета на настроение. Так что психологическое исследование этого предмета может состояться только у тех, кто верит в указанную религиозную догму, — но не у тех, кто в одну её часть верит, а в другую не верит. В психологии религии мы сталкиваемся с этим вполне самобытным отношением, когда только в вере может быть дана реальность того предмета, о душевной реакции на который идёт речь. Даже вчувствование в акт веры дру-

гого — о котором так много говорили — ни в коей мере не заменяет совершение акта веры. Ибо лишь переживаемая в действительной и подлинной вере *реальность* религиозного предмета и содержания — *реальность*, которая отсутствует (и отсутствует необходимо) у предмета веры, якобы данного через посредство вчувствования, — может создать подлежащие наблюдению факты именно как таковые, а не другие.

Следовательно, только описательная психология религии сохраняет своё благополучно отмежёванное право на существование — в отличие от объясняющей, которая вообще возможна только на почве неверия. Но и описательная психология религии возможна и оправдана только внутри *одной* религиозной общины, стало быть, не между различными религиозными общинами или их членами — по крайней мере, она не должна касаться воздействия на душу предметов, затрагиваемых различиями в позициях веры. Таким образом, психологий религии столько же, сколько и *религиозных общин*. Ибо только под влиянием всякий раз различных метафизических воззрений и религиозных догм здесь впервые *возникает* подлежащий «психологическому» исследованию душевный фактический материал — душевные переживания, начинающиеся при восприятии религиозных предметов.

Само собой разумеется, что наряду с (атеистической) объясняющей психологией религии и предполагающей единство религиозной общины описательной психологией религии существует совершенно другое направление исследований, лучшим названием для которого мы считаем «*конкретная феноменология религиозных предметов и актов*». Она, разумеется, в корне отличается от всякой исходящей из «сущности» эйдологической феноменологии, или *сущностной* феноменологии религиозных предметов и актов. Ибо она нацелена на возможно более [156] совершенное понимание смыслового содержания одного или нескольких религиозных образований, а также на понимающее воспроизведение актов, в которых эти смысловые содержания даны или когда-то были даны. Мир греческих богов, соответствующий определённой стадии эволюции греческой религии, — причём *сам этот мир*, а не представления греков о нём — я могу таким способом содержательно описывать, исследовать его систематический иерархический порядок, раскрывать его отношение ко вселенной и к жизни человека. И то же самое я могу сделать в отношении культовых актов, их форм и видов, совершая которые, греки в то время обращались к своим богам, молились им и их почитали. Здесь вообще не может быть никакой речи о психологии, так как я извлекаю из целостного «духовного мира» греков

определённой эпохи только конкретный материал интенций и актов в его интенциональном отношении к позитивному смысловому содержанию предметов — отвлекаясь от реальности этих предметов. При этом здесь мы не задаёмся вопросом о результате обратного воздействия богов на греческую душевную жизнь в дескриптивном психологическом смысле (как пережитом влиянии); и, само собой разумеется, не спрашиваем и о воздействии этих богов в смысле объективного реального влияния, так как (по нашим религиозным воззрениям) эти «боги» реально не существуют.

Конкретная феноменология религий является основополагающей дисциплиной для систематической позитивной науки о религии и одновременно *предпосылкой* для всякой религиозной истории, изучающей *становление* религий. Последнюю надо уметь отличать от систематической науки о религии, которая *сама* изучает описательным и сравнительным образом строение и дифференциацию мира религиозных объектов человечества, — отличать с такой же строгостью, с какой, например, исследование по догматике и систематике римского права (сложившегося к определённом моменту римской истории) юристы привыкли отличать от *истории* права, становление которого из общих культурных сил предшествующего времени важно проследить для понимания этого правового образования².

Но от всех названных религиозных дисциплин *коренным образом* отличается *философское сущностное познание религии*.

Это не метафизика, не естественная теология, не теория познания, не объясняющая и не описательная психология религии, не конкретная феноменология религии — это последний *философский фундамент* для *всех* них и *любого* другого философского и научного занятия религией. Завершение только такого познания позволит ясно увидеть утверждаемую нами *самостоятельность религии* — как в области религиозного *бытия* и религиозно-предметной области, так и в сфере религиозных *актов*. Показывая эту самостоятельность, [157] оно достигает в то же время и другого: на примере религиозных объектов, фигурирующих в позитивной науке о религии как такие, в которые верят, оно выявляет путём сущностного усмотрения сущностностей, сущностные взаимосвязи и сущностные структуры, исполненные в любой преданной религиозной действительности позитивной религии, и разрабатывает то, что мы называем *смысловой логикой* религиозных актов, т. е. имманентные *религиозному* разуму законы актов. Сами по себе они не «нормы», а законы сущностного строения и законы очерёдности самих религиозных актов в их нераздельности и неслиянно-

сти. Но они *становятся* «нормами» для эмпирического субъекта «человек». А так как последним источником всякого религиозного познания является тот или иной вид откровения (в указанном ранее смысле слова), вся религиозная смысловая логика имеет лишь одно предназначение — выявлять тот закономерный способ, каким религиозный разум в человеке обретает готовность принять в себя свет откровения, а именно принять свет откровения из различных основных видов откровения и на его различных ступенях. Следование этим «нормам» лишь подводит к *порогу* принятия откровения, содержание которого ещё надо постичь в акте веры и в очевидной вере овладеть очевидно; оно не ведёт к спонтанному познанию Бога, а тем более (как многим кажется) к *выдумыванию* и конструированию религиозных объектов.

(...)

2. Сущностная феноменология религии

Божественное

Рост и упадок естественного богопознания

Наш дух [195] не обладает ни *данными от рождения*, ни *данными от природы* идеями. Идея Бога также не дана нам от рождения. Даже идея *ens a se* предполагает познание какого-нибудь контингентного сущего и созерцаема как очевидное условие всякого контингентного бытия лишь на этом примере. Из того, что духовная душа человека есть отображение и зеркало духовности Бога, отнюдь не следует, что ей поэтому врождена также *идея* бесконечного духа. Не врождено ей даже знание об этой зеркальной отображённости. Она впервые приобретает его указанным выше образом путём рефлексии о своей сущности и с помощью описанного ранее религиозного акта постижения Бога как духа, в котором она основана. Душа человека укоренена в Боге не посредством идеи, но посредством самого своего *бытия* и своей жизни. И лишь потому, что всё бытие *духа* qua *духа* всегда есть и потенциальное знание о самом себе, а не потому, что духовная душа человека обладает врождённой идеей Бога — вместе с её подобием [Богу] в ней потенциально заложено также и непосредственное знание о себе-подобном (*Sichähnlichwissen*). Вместе с самим её бытием заложена лишь потенция *религиозных* актов как актов особого рода, с помощью которых она *может приобретать* себе религиозное знание.

Только потому, что нет никакой врождённой идеи Бога, существует *неограниченный рост естественного богопознания* посредством всё новых актов приобретения знания в истории человеческого духа. Но из-за различных условий такого приобретения (в особенности из-за своеобразия носителей познавательных актов в их народной, расовой, национальной, исторической определённости и связанной с нею самобытности опыта) возникают и весьма разнообразные результаты естественного богопознания, т. е. возникает многообразие естественных религий.

Как нет врождённых идей, так и не существует первичных синтетических функциональных форм и функциональных законов человеческого духа («категорий», в смысле Канта), посредством которых якобы на беспорядочном материале «данного» (по Канту, в «ощущениях» и импульсах влечений) впервые отчеканиваются формы предметной определённости сущего. Наше мышление и познание не могут ничего ни «творить», ни «производить», ни «формовать» — разве только *ficta* и знаки. И материал ощущений, лишённый порядка, гештальта и формы, и нигде не обнаруженные функции закономерного синтеза (категориальные функции) — это всего лишь чистые выдумки Канта, обуславливающие одна другую. Формальные единства, которые Кант приводит в качестве примеров своих «категорий», и ещё многие другие, которые он не приводит, — это скорее *предметные определённости*, принадлежащие самому «данному»: субстанция и каузальность, отношения, гештальты и т. д. Содержание данных нам созерцаний гораздо *богаче* того частичного содержания, которое соответствовало бы чистому (т. е. обусловленному только раздражением) ощущению, а внутри него — различным модальностям [196] ощущений. Но даже и это «частичное содержание» никогда не является реальной частью «данного», но есть лишь фиктивный продукт сравнения при сопоставлении всякий раз единых интенциональных актов восприятия, функциональные компоненты которого изменяются, когда раздражения остаются неизменными.

Из обоих положений (данность форм и со-данность возможных содержаний ощущений существуют лишь в границах единой интенции восприятия и лишь постольку, поскольку создают возможность её выполнения и наполнения) надлежит сделать следующий вывод: наш дух находится с вещами в контакте, который сам по себе *не опосредствован* чувственной организацией нашего тела и который по отношению ко множеству чувственных функций первичен и *един*. Чувственные функции только *расчленяют* этот контакт нашего духа многообразным образом. Они не творят, а всего лишь анализируют

ют единое целостное духовное созерцание данности мира, а именно анализируют его в соответствии с биологически привлекательной ценностью вещей, посредством которых они способны инициировать жизненно полезные и жизненно вредные двигательные реакции организма, принадлежащего духовной личности как субъекту созерцания³. Предпосылка же теории познания Канта и его последователей, согласно которой всё, что в данности опыта *выходит за границы* «ранее данного» содержания ощущений (предметность, бытие, реальное бытие; формы единства субстанции и каузальности; интуитивные данности многообразия, лежащие в основе пространства, времени, величины, количества и числа; наконец, отношения, гештальты, ценности и т. д.), якобы впервые произведено и привнесено *деятельностью* человеческого духа, напротив, совершенно не обоснована. Это прямо-таки *prōton pseudos*^{6*} его философии. Человеческий дух отнюдь не обладает той миротворяющей силой, которой наделил его Кант. Это представление смешивает его с божественным духом. Воля и деяние, только и способные производить, уже не могут рассматриваться в их *истинном* значении, когда познание и мышление наделяются творческой силой⁴.

Но какими бы ложными ни были эти две формы старого учения об «a priori» — учение о врождённых и прирождённых идеях и учение о функциях категориального синтеза, — фундаментальное различие между a priori и a posteriori должно быть, тем не менее, сохранено в совершенно *другой* форме: как различие в содержании самого данного⁵.

A priori в данном созерцании есть всё то, что относится к [197] *сфере чистого «что»* и *сфере чистой сущности*, т. е. совокупность тех полученных определённостей *так-бытия* предметов — за вычетом модусов наличного бытия, — которые в качестве так-бытия неопределимы и которые уже предполагаются при всякой попытке дать дефиницию. Поэтому эти сущности могут быть только «усмотрены». A posteriori же — это, напротив, всё остальное, что дано в возможном созерцании.

Здесь имеет силу принцип, регулирующий *отношение* между сущностными фактами и случайными фактами: всё истинное, что значимо для сущности какого-то предмета, *абсолютно значимо* также для всех предметов той же самой сущности — без того, чтобы эту значимость нам впервые удостоверяло индуктивное познание этих предметов⁶. Тогда категориальные формы бытия суть лишь те сущностные факты, которые расчлняют реальность бытия предметов на *основные виды* реального бытия (или реального становления). Они образуют, следовательно, *лишь* одну часть, но *также* часть a priori, —

формальную часть, а именно ту часть, которая касается не предметов вообще, но лишь видов реального бытия предметов. Наряду с ними существуют абсолютно формальные истины чистого учения о предметах, т. е. те, что значимы для всего, что обладает сущностью предметности, а также *материально априорные истины*, значимые для определённости «что» и содержания реальных предметов.

Итак, *знание о данности* априорного содержания нам не врождено и не является чистым произведением духа — само по себе оно есть точно такое же «гесертю», как и всякое знание данного. Но, следовательно, знание об *аргіогі* само отнюдь не является также *априорным знанием*. Это такое знание, которое, хотя и *aposteriori*, но, так как получено не индуктивным путём, *аргіогі* имеет *значимость* для всех предметов (также и для неизвестных мне сейчас или на какой-то ступени моего опытного знания и, возможно, для непознаваемых), поскольку они суть *предметы той же сущности*. Стало быть, очевидное усмотрение всего, что *аргіогі*-сущностно — будь то отдельные сущности, сущностные взаимосвязи или сущностные структуры — посредством индуктивного опыта, всего случайно фактического, нельзя ни доказать, ни опровергнуть или разрушить.

Отсюда проистекает первое важное свойство всякого сущностного познания: будучи однажды в истории получено, оно не может быть поставлено под вопрос и модифицировано всем последующим опытом — в отличие от познания случайных фактов, а значит, и закономерных связей между случайными фактами. Возможны лишь обогащение и рост сущностного знания, т. е. прибавление его новых результатов к старым, и новое соединение его результатов между собой. Возможно также, что какой-то результат сущностного познания будет в истории утерян и, следовательно, его надо будет открывать заново.

[198] С этим связано второе свойство сущностного познания, пока ещё одно из наименее распознанных: *сущностное познание функционализируется к закону простого «применения», направленного на случайные факты рассудка, который «определённым образом» созерцает, понимает, разбирает и судит мир случайных фактов «по» сущностным взаимосвязям*. То, что прежде было вещью, становится мыслительной формой о вещах; что было объектом любви, становится формой любви, в которой может быть любимо неограниченное число объектов; что было предметом воли, становится формой воли и т. д. Например, когда мы умозаключаем *по* какому-то закону вывода, но заключаем не «из» него, или когда мы подчиняемся какому-то эстетическому правилу (подобно творящему художнику), не имея ни малейшего представления о самом этом правиле в виде

сформулированного принципа, — тогда сущностные усмотрения выступают «в функции», так что при этом сами они не предстают перед духовным взором *explicite*. Только вследствие переживания неправильности, отклонения от какого-то закона, который при этом мы не имели в духе как осознанный, к нам приходит смутное сознание, что нами руководило и управляло некое усмотрение; так происходит, например, при проявлениях чувства совести у тех, кто предъявляет дурному больше претензий, чем сам обнаруживает в себе благонамеренного, — но за кем всегда стоит *позитивное* усмотрение добра и позитивный идеал нашей индивидуальной и общечеловеческой жизни⁷. По мере того, как сущностные усмотрения таким образом *функционализируются*, происходит *особенный подлинный рост человеческого духа* — как в жизни отдельных людей, так и в процессе истории (через посредство традиции, а не наследственности), — рост, который *в корне отличается* от всякого приобретения и наследования способностей посредством воздействия на человеческий организм и его сенсорные зоны, равно как от психологически объяснимого генезиса (по ассоциативным законам, законам тренировки, витально-психическим законам).

Становление и рост самого разума, т. е. его овладение априорными функциональными законами и законами выбора, оказываются понятными нам благодаря *функционализации сущностного усмотрения*. Но вместе с тем исчезает и та *иллюзия*, которая соблазнила Канта сделать известное предположение, будто человеческий разум обладает абсолютно первичными и абсолютно неизменными, не увеличивающимися, но и не уменьшающимися функциональными законами (категориальными функциями, фундаментальными принципами и т. д.), посредством которых он впервые синтетически конструирует из хаоса данного взаимосвязанный мир опыта, в то время как абсолютно непознаваемая «вещь в себе» остаётся скрытой за этой феноменальной конструкцией. Вопреки этому мы утверждаем, что все функциональные законы восходят не к первоначальному предметному опыту, но к *сущностному* опыту, соответственно, сущностному усмотрению, и что этот вид опыта в корне отличается от «опыта» случайных фактов, который по сути закономерно всегда есть чувственный опыт. Кантианский принцип [199] *логического тождества*⁸ разумного духа у всех человеческих групп (рас, культурных кругов, народов и т. д.) мы также *оспариваем*, поскольку он выходит за границы чисто формальных функций или законов духа, тождество которых к тому же само становится впервые понятным из тождества тех же самых формальных предметных сущностей, относящихся к наиболее первичным и простейшим сущностным

усмотрениям. Ибо, так как реальные круги «*matters of fact*» у всех людей и групп различные, то *разнообразными* могут быть также и *совокупности сущностных усмотрений различных субъектов* (народов, рас и т. д.) — без ущерба для априорности, очевидности и значимостной прочности полученных сущностных усмотрений. Ценность их значимости от этого ни чуть не снижается, априорный *способ* их значимости никак не страдает, их строго объективный характер не ограничивается⁹. Ибо если существует *царство сущностей*, образующее конституцию всех возможных миров и действительностей *matters of fact* (а не только нашего мира возможной человеческой *milieu*), то — поскольку у каждого человека, но особенно у больших групп человечества, доступ к этому царству со стороны случайных фактов *различный* — даже следует ожидать, что духовные функции и их законы, сформировавшиеся посредством функционализации сущностных усмотрений, окажутся различно специфицированными во всём, что превосходит чисто формальные основные определения предметов как таковых. Но не в меньшей степени, чем логическое (или даже реальное) тождество разумных функций духа у всех одновременно существующих больших групп человечества, мы *оспариваем* также и предполагаемую Кантом *вечную неподвижность* человеческого разума (поистине присущую только божественному разуму), — того разума, который он пытался полностью *исчерпать* (сначала теоретически) в учениях о трансцендентальной эстетике и трансцендентальной аналитике (таблица категорий и учение о дедукции основоположений). Однако не только вся область случайного опыта вовлечена в непрерывный рост — *сам* человечески разумный *дух* как совокупность всех априорных разумных духовных функций и законов *растёт и развивается* — правда, так, что каждая новая стадия роста ни в коем случае не обесценивает предшествующие. Такое обесценивание могло бы иметь место лишь тогда, когда этот рост происходил бы не посредством всё новых дополнительных приобретений результатов сущностного познания и их функционализации на основе изначально присущей духу как таковому направленности на вечное и божественное [200], а путём простой смены «приспособлений» к природной и позитивной исторической *milieu* человека (как, например, у Г. Спенсера).

Итак, поскольку человеческий дух — в *individuo* и в роде — растёт не только в своих знаниях, но и в *функциях* и силах, предназначенных для того, чтобы получать эти знания, не только в своих произведениях и достижениях, например, в искусстве и практике нравственной жизни, но и в художественных и моральных *способностях*, постольку ни в одном моменте истории разумный человеческий дух

нельзя определить философски как *совершенный* — он скорее всегда *несовершенен*, причём во *всех* областях ноэтики. Между тем подразумеваемый здесь рост разумного человеческого духа самого по себе посредством функционализации первичных сущностных усмотрений никоим образом не обусловлен преобразованием *природной организации человека* как телесного организма (включая его нервную и мозговую организации) в том смысле, в каком, например, на неё возлагали надежды Альберт Ланге и Герберт Спенсер (при допущении наследования приобретённых способностей). Вопреки этому можно показать (правда, не здесь), что *одной* из причин, вызвавших самостоятельное автономное развитие человеческого духа=разума как такового (в отличие от всего психического наличного бытия, обусловленного непосредственно телесно) является именно выдающаяся *биологическая фиксированность* человеческой жизненной организации как одной из самых дифференцированных. Именно потому, что человек исторически-эволюционно есть «самый фиксированный животный вид», он, согласно общим биологическим законам, имея более высокую организацию при возрастающем уменьшении эволюционных способностей (в том числе и восстановительной способности), субъективно побуждался к тому, чтобы на деле пускать в ход объективно не ограниченную способность своего разумного духа к развитию посредством функционализации сущностных усмотрений. Эта в корне отличная от биологической направленность развития человека как существа духовного сполна компенсирует его потери в более высокой организации в плане способности к естественной эволюции в качестве природного земного живого существа¹⁰.

Вряд ли стоит говорить о том, насколько радикально представленное здесь фундаментальное воззрение на развитие человека отличается, как было показано, не только от кантианской доктрины о тождестве и постоянстве человеческого разума, но и от таких теорий, которые отвергают это постоянство и, следовательно, представляют собой теории становления и роста человеческого разума. Это, к примеру, учения Герберта Спенсера и его школы, возникшие на почве *позитивистско-сенсуалистической* теории познания, а также возникшие на почве философии Гегеля крайне экзальтированные *рационалистически-конструктивистские* концепции духа и разума.

Спенсер хорошо понимал, что свойственную нам потребность вопрошания не способна удовлетворить ни старая доктрина, согласно которой человек получает непосредственно от Бога врождённые идеи, [201] ни вульгарный индивидуалистический эмпи-

ризм, по которому все принципы и формы мысли приобретаются каждым в отдельности на основе индукции — будь то спонтанно формирующаяся механистически-ассоциативная индукция или сознательно выверенная методическая, — ни, в конце концов, доктрина Канта, отвергающая всякое учение о становлении разума. Но так как Спенсер не проводил различия между случайным чувственным опытом и сущностным созерцанием, между случайными фактами и вечными сущностями, признавая различие лишь в степени там, где различие было качественным, он сохранил старое ложное отождествление априорного знания с (потенциально) врождённым знанием. Индивиду якобы должно быть врождено то, что постепенно приобретал род, а процессы становления разума должны-де проясниться благодаря совершенно неуместному здесь понятию «приспособление организма к окружающей среде». То, что Спенсер уже *предполагает* разум и его высшие принципы, — причём во всех областях, включая практически-этическую, — в качестве ставших и значимых, поскольку он уже мыслит *по* этим принципам предмет, к которому надлежит приспособиться, постольку он не замечает, равно как и не учитывает тот факт, что мы не можем мыслить идеально совершенное приспособление реакций и практического поведения человеческого организма к окружающей его среде, если предмет приспособления не будет хотя бы в малейшей степени *познан*; и что, наоборот, *одно лишь* познание (как и одна лишь нравственная доброта личности и воли) для приспособления совершенно бесполезны.

Гегель же, идя почти в противоположном направлении, не понимал, что получение сущностного усмотрения — дело созерцания и опыта (только опыта принципиально иного *рода*, нежели чувственный и индуктивный); что, следовательно, всерьёз не может быть и речи ни о каком едином сквозном процессе развития «идеи» посредством форм человеческого сознания и только в соответствии с диалектическим законом, по которому разворачивается и развивается лишь то, что уже якобы заложено в идее «самой по себе».

Ни у того, ни у другого нет изначально различных формирующих разум духовных процессов сущностного созерцания; у обоих поэтому нет никакого подлинного роста (или упадка) самого разумного духа (а не только его применения и упражнения в познании мира). И причина этого заключается в том, что в своих философско-исторических и социологических доктринах, т. е. в применении этих теорий духа, оба мыслителя остаются замкнутыми в теснейших границах того, что в другом месте я назвал «европеизмом»¹¹.

В противоположность этим воззрениям мы утверждаем идею становления разума посредством функционализации сущностных

созерцаний, а именно такого становления, которое, отвлекаясь от наиболее формального содержания этих сущностных созерцаний, привело внутри [202] различных больших *групп* в структуре человечества к различным формообразованиям разума; которое способно привести и действительно приводило как к подлинному росту, так и к подлинному упадку более высоких и высших духовных сил человека. Поскольку человеческий дух, образно выражаясь, заглядывал не только в различные части случайного «действительного» мира, разумно их формуя и формируя, но и в различные части единого сущностного мира, постольку и его законные априорные функциональные формы также должны были стать разнообразными (благодаря функционализации усмотренного) — однако это ни в коей мере не исключает того, что каждый из этих взглядов на сущностную сферу возможного знания и каждое понимающее проникновение в неё очевидны, истинны и законны. Из этого следует только то, что великие человеческие культуры и познавательные контексты уже на уровне априорного знания *не могут ни заменять, ни представлять друг друга* и что, следовательно, не в исторической случайности или случайности крови и расовых задатков, — не говоря уже о простом разделении труда, — но в *самой* сущности разума и познания заложено, что *совершенное* познание сущностного мира достижимо лишь в *совместности* познания, в *соработничестве* человечества во всех высших видах духовной деятельности (и при идеальной нравственной правоте (Rechtheit) её применения). Ибо хотя народы, расы и прочие группы (в конечном счёте индивидуумы) принципиально могут заменять друг друга в любом применении одного и того же априорного знания к познанию случайной действительности этого мира, и в этой сфере только весьма различные так называемые задатки и способности (т. е. психофизические особенности), а также различная доступность к определённым частям действительного мира, вынуждают к взаимному дополнению результатов их познания (к тому же такое соработничество и взаимодополнение являются необходимыми ещё и с точки зрения технической плодотворности разделения труда), в *сущностной* сфере дело обстоит *совершенно иначе*: здесь незаменимость одного человека другим человеком — абсолютный принцип (а не относительный), вот почему соработничество и взаимодополнение становятся здесь абсолютным чисто предметным требованием — предметным требованием, которое заложено в сущности самого этого фундаментального вида познания.

Из нашей концепции духа следует признание возможного подлинного становления и роста, соответственно, подлинной деградации (Entwerden) и подлинного упадка разумного человеческо-

го духа в *истории*, т. е. того, что в принципе есть нечто иное, чем развёртывание и развитие позитивного содержания идеи (или множества таких содержаний), а тем более чем простое приспособление, тренировка, дифференциация и т. д. Ибо в истории может увеличиваться и уменьшаться не только знание «о» сущностном мире (или функционализация этого знания) — каждое место в неповторимом конкретном потоке мирового процесса может стать трамплином [203] для таких сущностных усмотрений, для которых ни одно другое место мирового процесса трамплином стать не сможет. Но это означает, что *сам* человеческий *чистый* разумный дух, независимо от всех индукций и от всего прибавляющегося нового материала чувственности, способен, таким образом, увеличиваться и уменьшаться посредством функционализации приобретённых сущностных усмотрений (соответственно, в одних своих сущностных функциях возрастать, в других — переживать упадок). Из этого также следует, что эпохи и века истории человека (как части истории универсума) в том, что касается возможного приобретения ими сущностного знания, точно так же принципиально *незаменимы*, как и одновременно существующие индивидуумы и народы (соответственно, и все прочие группы). Таким образом, в истории человеческого познания происходит не только увеличение собранного индуктивного материала и повышение уровня его логической обработанности (как это утверждает позитивизм, выдвигая общие правила такого рода собирательства): эта история не представляет собой процесс логического развёртывания, в котором осуществляются всё новые «основоположения» опытного знания (как учат Гегель, Г. Коген и его школа). Нет. Сам разумный дух как совокупность актов, функций и сил *растёт и приходит в упадок*, «становится» и «деградирует» («entwird») посредством функционализации тех сущностных усмотрений, которые связаны всякий раз с определёнными местами конкретного мирового процесса и возможны только в них. Напротив, прогресс (и регресс) на уровне индуктивного собирательства и логической дедукции (или редукции) касается только применения определённых сущностных усмотрений (посредством их функционализации) к случайному реальному миру. Прогресс имеет место лишь там, где познание случайного реального мира стало главным предметом познания вообще (т. е. *de facto* прежде всего в Европе), причём происходит он на определённом отрезке истории в форме непрерывного процесса всякий раз внутри той эпохи, которая имеет константную систему сущностных усмотрений (и соответствующую ей «систему разума»).

Вполне вероятно (т. е. общая теория духа это допускает¹²), что какая-то эпоха человечества или одна из её частей усмотрит в царстве сущностей то, чего не сможет познать и к чему вообще не может быть предназначена *ни одна* другая эпоха, поэтому следующие эпохи, исходя из сущности человеческого познания и его предмета как такового (т. е. не из точек зрения одарённости, задатков, разделения труда и т. д.), *обязаны* будут хранить как вечное достояние эти усмотрения, на совершение которых им самим недостаёт духовных сил; тогда, храня это достояние, они должны будут лишь *применять* их к случайной действительности. Вот почему *сотработничество* человечества, которое посредством традиции наследует во времени то, что никакой [204] «разум» любого последующего времени найти не может (даже при его идеально совершенном применении), само принадлежит к *природе* этого вида (априорного) познания и его функционализации; ибо возможная функционализация зависит от обладания *содержанием* результатов познания — обладания, которое в этом случае само возможно *только* через традицию. Речь идёт здесь не о том, что каждый вновь приходящий встаёт на плечи своего предшественника, будучи наделён, чтобы видеть и познавать, *такими же*, как и он, духовными силами, но о положении вещей совершенно иного рода, когда приходящий как раз не обладает теми *силами* (или хотя бы их частью), которыми обладал предшественник. Таким образом, *каждый* вопрос, имеющий действительно философский статус (т. е. вопросы сущностных усмотрений) — а не только высшие философские вопросы, — все философы всей мировой истории должны обсуждать, так сказать, *сообща* (т. е. в специфических актах совместного исследования и познания), и это обсуждение должно ясно и очевидно отличаться от подхода всякой «позитивной» науки, где интерес могут вызвать только непосредственные предшественники (поскольку они оценили по достоинству уже открытое и просто его не забыли). Все они должны «совместно друг с другом» (а не против друг друга или, как в позитивных науках, опираясь только на «результаты») строить здание «*philosophia perennis*», всегда памятуя о правилах исторического распределения *самих познавательных сил*; задача их познания является крайне важной частью той теории познания, которая поистине исчерпывает познавательные силы человеческого духа¹³. Хотя философ опирается на эту теорию, поскольку она сама пробивается к нему из усмотрения, а не из традиции, он ни в коем случае не понуждается к тому, чтобы принимать без проверки традиционные содержательные элементы, в которых могут заключаться сущностные усмотрения других эпох. Но тогда он должен учитывать возможность того, что не только фактически

не увидит того, что видели другие эпохи, но и окажется *не способным* это видеть.

Итак, в самой сущности царства сущностей и способа человеческого доступа к нему заложено то, что философия и рефлексивное познание данного в религиозном акте сущностного постижения божественного вообще возможны только благодаря *согласию народов и времён* в занятии философией — какими бы ни были особые позитивные правила, по которым разум фактически становится [205] и деградирует, растёт и приходит в упадок в кругу земного человечества. К этим правилам позднее мы ещё вернёмся — как и к реальным силам и движущим факторам человеческой истории, которые подчиняются собственным правилам и, лишь совмещаясь с этими позитивными правилами [развития разума. — А. М.], впервые позволяют нам понять фактическую историю философии и естественной религии. Здесь же нам важны следствия из сказанного для *естественного познания Бога*¹⁴.

Именно для этого познания имеет, так сказать, *наивысшую и радикальнейшую* значимость следующее: чем более совершенно сущностное содержание какой-либо сущности, чем оно вообще более удалено от адекватной овладеваемости человеческим духом (именно как человеческим), тем в большей степени для его максимально адекватного постижения требуется то двуединое соработничество в познании, о котором мы говорили. У сущности всех сущностей, Бога, эта степень поэтому наивысшая.

Если мы можем и должны приписывать Богу (per analogiam, как мы видели) разумную духовность, то, согласно сказанному, не следует ожидать ничего иного, кроме того, что вся полнота его духовности может быть доступна каждому человеку, каждой группе, каждому народу лишь *частично*, ибо способность спонтанного метафизического познания каждого из этих субъектов познания всякий раз различна в зависимости от — способа функционализации приобретённого им самим или полученного через традицию сущностного усмотрения. Если поэтому духовность Бога очень по-разному воспринимается и понимается в *идеях* Бога позитивных религий, а духовные функции (воля, рассудок, любовь, власть, мудрость и т. д.) по-разному в них смешиваются и упорядочиваются, причём обычно идеи о «духе» Бога выражают характерные особенности духа самих этих групп и личностей, то и вправду ничего другого, согласно сказанному, ожидать не приходится. Такое положение вещей может основываться на том — хотя вовсе не обязательно лишь на этом, — что всякий раз имеется какая-то особая ограниченность одного единственного разумного *образцового духа* (образующего един-

ство априорных функциональных законов) природными задатками, страстями или историей — например, того единственного разумного образцового духа Канта и рационалистов, существование которого мы только что оспаривали. Но разнообразные божественные идеи о духе Бога все *могут быть истинными* — неадекватными же они могут быть всякий раз лишь в различном *смысле*. То, что это так, необязательно должно объясняться ограниченностью людей — причина может заключаться в неизъяснимой *полноте* и бесконечном качественном совершенстве божественного духа.

Отсюда с необходимостью следует лишь одно: уже в сущности естественной религии и богопознания, равно как боготворения и богочитания, заложено то, что, в отличие от всякого познания позитивной науки, они *обязательно должны быть общностно-соработническими*. Вот почему идея церкви как идея некоторым [206] образом общностно организованного познания и почитания Бога — а при условии монотеизма как того, что охватывает весь мир, — это не какое-то основанное на позитивном опыте содержание учения (Lehrgehalt), но постулат, вытекающий как следствие уже из природы *бого-*познания. Богопознание как познание и постижение божественного *духа* — это такое познание, которое уже как естественное *должно* оставаться несовершенным (несовершенным даже в границах вообще доступного здесь человеку), пока *каждая* из различных групп человечества и каждый индивидуум не внесут в него свой, т. е. возможный только для них, вклад и пока именно этот их вклад не будет воспринят также всеми другими группами и индивидуумами и приобщён к их собственной точке зрения, сделав её более плодотворной. Стало быть, религиозный сингуляризм есть нечто нелепое в самом себе, ибо он оспаривает сущностную взаимосвязь, извечно существующую между богопознанием и общностным познанием. И как бы парадоксально это ни звучало, именно сущностный индивидуализм богопознания, т. е. постоянная незаменимость всех коллективных и отдельных индивидуумов как субъектов познания, связан со всеобщей обязанностью к этому познанию, что делает здесь общностную *форму* познания *необходимой* в том смысле, в каком она не является необходимой в любом другом познании¹⁵.

Но точно так же необходимой является и *историчность* естественного богопознания — принцип, неведомый для всей теологии разума в радикальном смысле философии и теологии Просвещения, к которой, между прочим, целиком и полностью принадлежит И. Кант. Поскольку становление, рост (упадок) существуют у всякой специфической организации разума (посредством функционализации сущностных усмотрений к функциональным законам), постольку

имеет силу принцип, согласно которому всё более полный и чистый смысл значимого лишь *per analogiam* положения «Бог есть Бог» может открываться только в историческом росте разумного духа на основе никогда не повторяющихся констелляций мира. Ошибочным и в корне ложным этот принцип историчности богопознания оказывается лишь тогда, когда им хотят сказать, будто дух Божий *проявляет себя*, словно некая истощающая свои жизненные силы потенция, чисто объективно различным образом на разных стадиях мировой истории, отчего каждая эпоха обязательно должна иметь и свою особую идею о духе Бога. Это мыслилось бы пантеистически и по-гегелевски. Тогда не только философия, но и естественная теология были бы всего лишь «духом времени, [207] перенесённым в мысли и понятия» — релятивистское утверждение, основанное на глубоком заблуждении. Бог не есть потенция, которая должна проявить и эксплицировать себя только во времени истории, — это абсолютно актуальное бытие. С историческим процессом связано лишь познавательное исчерпывание полноты его духа, опосредствованное дальнейшим ростом самого конечного разума, а, стало быть, не только ростом познания конечного духа как несовершенной, конечной, схожей копии духа божественного. И как раз искусство исторического понимания — понимания не только *произведений* духа, но и *духовных структур*, имеющих всякий раз как промежуточный результат становления субъективных категориальных и всегда отклоняющихся от «современных» систем разума, — делает для нас возможным преодоление односторонностей современной ступени бесконечного становления разума, поскольку мы интегрируем в себе все ступени, т. е. делаем одной единственной соборной силой разума то, что разделил ход истории. Следовательно, чтобы со всё возрастающей адекватностью (также лишь через уподобление) познавательным и через переживания исчерпывать полноту духа Бога, мы обязаны *не только* следовать структуре разума *нашей* эпохи (не должны хотеть создавать «философию нашего времени»), но и воспринять в нашу идею о божественном духе также всё то, что поняли и высказали о «духе» Бога все другие эпохи на основе их духовных структур. Поскольку Бог не есть «мировой дух», как учит гегелевский пантеизм, постольку совершенно его познаёт (естественным образом) только *совершенный человеческий дух* как совокупность всех структур разума, каждая из которых формировалась и будет формироваться посредством функционализации и дефункционализации. Таким образом, строение естественного познания содержания божественного духа в той полноте, что вообще выпала на долю человека, опять-таки *необходимо* связано с *сотрудничеством*

человеческих групп также и в их *временной последовательности на основе традиции*. Да, если бы у нас были основания предполагать иное — что существовали якобы отдельные отличные констелляции истории, особо благоприятные для роста богопознания в его содержании, или что специфические функции человеческого духа, которые нужны при познании именно этого предмета (т. е. Бога), в ходе исторического процесса приходили якобы скорее в упадок, нежели становились сопричастными поступательному движению и росту, — тогда бы долг сохранения однажды адекватно познанного, но достижимого для нас лишь со всё большей неадекватностью, было бы единственным, что нам дано.

Следует ещё более точно объяснить, что я подразумеваю под «*функционализацией*» *сущностного усмотрения*.

1. Усматривать сущность как *сущность* есть нечто иное, чем познавать *случайные факты* (воспринимать их, судить о них и т. д.), направляясь и управляясь познанной ранее сущностью. В последнем случае сущность не предстаёт перед нами [208] в обособленном сознании. Сущностное знание само по себе нам здесь не дано — оно только *функционирует*, а именно как способ выбора, но не как синтетическое деяние, не как соединение, связывание. Этого с избытком хватает в познании случайного наличного бытия для всего, что совпадает с усмотренной сущностью, соответственно, что является случаем возможного применения для сущностных взаимосвязей и сущностных структур. Таким образом изначальное бытийное *аргіогі* становится здесь субъективным *аргіогі*, то, что когда-то мыслили, — «формой» мышления, что когда-то любили, — «формой» и видом любви.

2. Само собой разумеется, что первичное усмотрение сущности не является рефлексивным, равно как не является и тем, на чём строится *суждение*, в котором соответствующая сущности «идея» или соответствующая сущностной взаимосвязи идейная взаимосвязь понимаются как истина.

3. Все субъективные *аргіогі* в «трансцендентальном» смысле Канта, т. е. все законы опыта, как и все законы предметов опыта, именно *потому что* они законы опыта, не являются чем-то первоначальным — они суть нечто ставшее, которое всякий раз различно для разных носителей опыта. Деятельность этих *аргіогі* во всех областях духа нигде и никогда не состоит в спонтанном связывании, соединении (по первичному правилу) изначально разделённых и самих по себе бесформенных данностей (ощущений, по Канту), никакое это не «построение», не «конструирование», не «формирование», но прямо противоположное: это отрицание, подавление,

непринятие во внимание — в соответствии с ранее усмотренными сущностями и сущностными взаимосвязями — всего доступного содержания мира, которое для усмотренных сущностей и сущностных взаимосвязей не совершает никаких исполняющих и подтверждающих функций. Таким образом, субъективное *argiōi* ничего не производит, зато в целях возможного познания мира подавляет, разрушает, деформирует все части, стороны мира, которые не имеют никакой исполняющей или применительной связи с прежде данными сущностями и сущностными структурами. Вот почему всякое субъективное *argiōi* — это определённый способ выбора, а не способ формовки или соединения. Для него отношение (*Relation*) в его предельно общей сущности (если отвлечься от вида отношений, например, от единства, сходства, каузальности и т. д.) не есть то позитивное, что наш дух добавляет к свободному от отношений данному (духовная «связь», вырастающая благодаря синтезу, соединению), — это всего лишь остаток, который возникает вследствие определённым образом упорядоченного непринятия во внимание всесторонне позитивного содержания мира, самого по себе образовавшегося и сформировавшегося. Оно везде есть результат определённым образом упорядоченного развития восприятия, мышления (как наглядное и мыслимое отношение). Отношение, следовательно, имеет, в сущности, негативную, а не позитивную природу. Оно не есть произведение синтеза, но есть остаток анализа — то, что всякий раз пропускается в обладании данным. Странно, что у многих мыслителей обе эти взаимоисключающие мысли в характеристике [209] сущности и деятельности субъективного *argiōi* часто причудливо перемешиваются. Например, у В. Виндельбанда¹⁶ — больше, чем у кого бы то ни было.

Конечно, то, что Кант называет трансцендентальной связью, трансцендентальным опытом и предметом опыта, имеется в известном смысле в обоих противоположных друг другу воззрениях на сущность субъективного *argiōi*. В обоих случаях предмет должен «следовать» законам познающего духа, соответственно, своим функциям, — безразлично, основывается ли специфическая функция познания на упорядоченном построении, синтезировании, формовке предмета из «данного» материала ощущений либо на упорядоченном выборе, т. е. на подавлении, непринятии во внимание, игнорировании того, что уже само по себе сформовано и сформировано. Ибо если порядок выбора, по которому полнота мира, какая она существует и есть сама по себе, открывается человеку (или определённому типу человека, например, расовому единству, единству культурного круга), отрегулирован так, что предмет сущности *B* мо-

жет быть дан только тогда, когда уже дан предмет сущности *A* (т. е. *A* имеет перед *B* приоритет данности в порядке времени — не обязательно во временной последовательности), то, если предмет *X* одновременно имеет сущность *A* и *B*, для него необходимо должно быть значимо всё то истинное, что истинно для *A*, — но не в обратном порядке. Так, например, геометрия должна быть строго значимой для всех возможных тел, если пространственность и протяжённость имеют строгий приоритет в данности перед всеми сущностными определениями материи и телесности. Но тот же самый принцип — применимость геометрии ко всему миру тел без исключения — имел бы значимость также и в том случае, если бы было истинным Кантово учение, отрицающее пространственность и протяжённость у самих вещей и истолковывающее пространственную форму как чистую форму созерцания данного. Трансцендентальная значимость так называемого *аргіогі* в отношении предметов опыта существовала бы, следовательно, в обоих случаях, так что мы, исходя только из неё одной, не имели бы *никакого* критерия правильности одной из этих двух *гипотез* — учения о синтетическом добавлении формы со стороны спонтанного духа или гипотезы об упорядоченной селекции согласно прежде усмотренной сущности.

Несмотря на это, обе теории субъективного *аргіогі* остаются словно разделёнными пропастью — как сами по себе, так и в своих следствиях для метафизического познания мира.

Согласно нашей гипотезе, то, что в данном покрыто сущностью содержания мира, образовано и сформировано само по себе. Из всей полноты этих сухих в себе форм и гештальтов, однозначно связанных со своим всякий раз специфическим содержанием, наш дух извлекает в соответствии с определённым порядком выбора лишь некоторые, а другие как бы отрицает и подавляет. Он анализирует мир в соответствии с определённым порядком, который предопределён историей познания, а именно сущностного познания. [210] Скульптурное произведение опыта имеется в наличии в самом мире подобно тому, как статуя может мыслиться имеющейся в наличии в мраморной глыбе, но скульптор, соответствующим образом обтёсывая мрамор, лишь освобождает её и выносит на свет. Согласно же учению Канта, наоборот, дух есть сила синтетического связывания по свойственным ему изначально законам и образцам, не выводимым и не объяснимым — данным ему как судьба.

(...)

3. Почему никакой новой религии?

Всемирно-историческое разделение функций человеческого духа и «новая религия»

[345] Требование некой «новой религии» до сих пор отклонялось мной только по тем основаниям, которые уже предполагают теизм, но вместе тем необходимо сопоставляют откровение. Ибо теизм без откровения — это нонсенс, как и теизм без грехопадения.

Хотя мы не считаем возможным доказать бытие Бога как личности, однако считаем, что можно доказать положение о том, что Бог обязательно должен быть личностью, если он есть *sumtum bonum*, — положение, которое при естественной познаваемости божественного бытия как *sumtum bonum*, духа и вечного разума и т. д., по меньшей мере, делает необходимой *установку* на возможное откровение вообще; — имеется, кроме того, ещё целый ряд оснований, заставляющих рассматривать идею новой религии пусть не как иллюзорную, но всё же в высшей степени невероятную.

Первое основание состоит в тенденции развития человеческого духа, которая подтверждается всеми этапами исторической эволюции бытия народов и в основе которой лежит то, что я называю *постарением человечества как вида*¹⁷.

Пока мы имеем довольно скромные начатки теории познания и теории переживания предметов, принадлежащих по общему понятию к сущностной сфере «священного». Большая часть теории познания нашего времени — это, собственно, лишь теория научного познания, которая, однако, считает себя уполномоченной посредством ответа на вопрос «как возможна наука?» определять и исчерпывать *весь* человеческий познающий дух *в целом*. Поскольку в то же время область «а priori» [346] не усматривают в самом правящем всем *сущим* Логосе как совокупности всех сущностностей и сущностных взаимосвязей, но истолковывают её как твёрдую структуру субъективного «разума» и его функций — разума, не допускающего никаких сущностных различий у носителей больших культурных кругов, на которые распадается человечество, и точно так же не допускающего никакого подлинного развёртывания, изменения, развития субъективных познавательных возможностей, — постольку лишается смысла уже сам *вопрос* о том, существуют ли различные субъективные духовные познавательные органы и функции, соответствующие различным сферам возможной реальности, которые не сводимы друг к другу и которые, несмотря на неизменность объективного Логоса, также различным образом и в различной мере

могли бы быть распределены в человечестве: 1) по различным человеческим расам и культурным кругам, 2) по *фазам* жизни великих культур, в конечном счёте по всему человечеству и его частям. Если устранить этот предрассудок о константном субъективном *apriori*, то познавательные силы распределились бы так, что каждая раса, каждый культурный круг и каждая историческая фаза должны были бы вносить от себя в *совокупное* познание *всей* действительности то *специфическое*, что присуще только им, что другие культурные круги и другие фазы истории заменить *неспособны*. Другие круги и фазы могли бы тогда и были бы обязаны воспринимать и сохранять однажды найденное какой-либо *единственной* группой. Если бы дело обстояло так, что только *всё* человечество *в целом* за весь ход своей истории несло бы в себе или последовательно вырабатывало всё богатство своих способностей для исчерпывающего познания *всей действительности*, то было бы прямо-таки абсурдным, если бы какая-то часть этого социоисторического целого захотела сделать себя окончательным судьёй над всем целым. Для *сферы* познания это имело бы значимость, по крайней мере, постольку, поскольку не касалось бы логического законодательства об истинном и ложном (которое теория познания до сих пор столь односторонне принимала за свой предмет), но относилось бы к материалу созерцаний и его источникам, к «опыту» — в самом широком, несенсуалистическом смысле слова. Субъективный априоризм философии Просвещения как бы заморозил идею человеческого духа, превратив её в вечно одинаковый «разум». Но если предположить — как это делаем мы, — что именно то, что сегодня является нам в виде «застывшего» функционального закона мышления или совокупности «форм» познания, пребывало когда-то в текучем состоянии и сформировалось из ещё не вполне дифференцированной познавательной функции лишь в ходе деятельности в определённых *предметных* областях, тогда вообще не существовало бы такой теории познания, которая одновременно не должна была бы включать в себя *теорию развития и учение о социологических структурах* человеческого духа, — либо такой, которая тотчас сама собой не переходила бы в них, как только определена наиболее формальная сущность «познавательного акта». При этом мы далеки от того, чтобы впасть [347] в заблуждение, свойственное обычному эмпиризму и сенсуалистическому позитивизму Конта, Милля, Спенсера. Ибо их заблуждение состоит в стирании различия, наиболее фундаментального для всей философии вообще, — между априорно-сущностным и (индуктивно) апостериорно-случайным. Функциональный закон духа никогда и нигде не может сформироваться посредством какого-либо

«приспособления духа» к *случайным фактам*, т. е. к таким, которые относятся к сфере индуктивного наблюдения и обобщения. Но ошибочен и вывод о том, будто именно поэтому такой закон должен быть *первозданным приданным духа*. Он может быть приобретён впервые посредством сущностного усмотрения, стало быть, путём особого рода *рецепции*; поэтому ему вовсе не нужно принадлежать духу — нив виде продукта спонтанного производства (Кант), ни в виде какой-либо врождённости (*idea innata*).

Если мы применим эти принципы теории познания (которая будет обоснована не здесь) к интересующей нас области, то мы будем обязаны поставить вопрос: действительно ли познавательные органы и функции, дающие материал и содержание для предметов из сферы *священного вообще* — при этом поначалу мы полностью отвлекаемся от вопроса об истинном и ложном, — свойственны человеческому духу во все времена и везде в равной мере и в одинаковой степени, как это склонны предполагать? И более того: не вследствие ли, может быть, тех же самых процессов, которые сформировали «рассудок» человека, т. е. собственно цивилизаторский орган упорядочивания и овладения механически управляемой стороной внешнего и внутреннего универсума, у него постепенно *деградировали иначе специфицированные* органы познания и переживания, которые обладали не меньшей способностью открывать реальность и были для этого словно специально «предназначены»?

Устраним сначала некоторые предрассудки. Простое желание доказать, будто всё и всякое познание неудержимо ведёт к прогрессу, часто приводило к тому, что с самого начала сферу познаваемого ограничивали, сужая её до того, что в действительности обнаруживало такой непрерывный прогресс познания. Позитивистские теории религии, равно как и все виды агностицизма (в том числе и чисто теоретический агностицизм Канта), — тому свидетельство. Правда, теория религии позитивизма (и его общая теория познания) не впадала в заблуждение о «застывании» человеческого духа посредством принятия «вечно» значимого субъективного *аргиоги*. Поэтому позитивистская доктрина познания находится в *теснейшей связи* с социологией и эволюционной историей человечества. *В этом её преимущество* по сравнению с учением о познании Канта. Но поскольку позитивистская доктрина познания, следуя своему сенсуалистическому исходному принципу, сужает сферу известного до сферы непрерывно прогрессирующего знания, постольку религиозная предрасположенность человечества — не только как способность человека утолять свою религиозную тоску с помощью познания [348] Бога, но и как *само это страстное желание*, как потребность и стремле-

ние к последнему абсолютному знанию мировой основы — для неё всего лишь *историческая* категория, т. е. атавизм для продвинутого «современного человека» «позитивной» эпохи (в отличие от человека религиозно-теологической и метафизической эпох)^{9*}. При этом основное заблуждение позитивизма как философии истории знания находится вовсе не там, где его часто искали его противники: оно не сводится к предположению, будто «религиозное чувство», орган религиозного познания человека (равно как и достаточно отличающееся от него чувство метафизического удивления) претерпело известную *деградацию* в ходе истории человечества — особенно западноевропейского. В границах, которые надо ещё уточнить, это предположение верно. Более глубокое заблуждение состоит в том, что, во-первых, саму религиозную тоску (в конечном счёте основанную на идеально пока ещё не определённой любви к Богу), потребность и «проблему» религиозного и метафизического вопрошания ошибочно полагают подверженной деградации в точно такой же мере, как и позитивную способность человека удовлетворять её посредством живого созерцательного контакта с трансцендентным бытием; что, во-вторых (и это главное!), на основании фактической деградации этой способности чувственного переживания и познания абсолютного, делают совершенно неоправданный вывод, будто всё, что более раннее человечество, обладая тогда ещё более живой способностью к спонтанному познавательному открытию трансцендентного, считало найденным, ни в коем случае не может быть *окончательной* истиной, независимой от места основания религии и позднейших изменений в духовной структуре исторического человека, и ни в коем случае не может иметь окончательной познавательной ценности. Ведь тогда, отправляясь от предположения позитивизма о деградации органа религиозного познания у (европейского) человека (в чем позитивизм не так уж и неправ), следовало бы не торопиться с выводом о ничтожности религиозного познания, но — если есть другие основания говорить, что религиозное познание, равно как и метафизическое, *вообще* возможно и действительно — делать прямо противоположный вывод: что более позднее и зрелое человечество, в котором этот орган подвержен всё большей деградации, должно *сохранять в вере* то, что было когда-то *усмотрено* и *испытано* в трансцендентных реальностях более ранним человечеством. Всякий раз более зрелое человечество в силу неуклонного роста установки духа только на относительные и на всё более и более относительные ступени наличного бытия и в силу того, что дух к ним всё лучше и лучше приспосабливается (а также благодаря происходящему в результате этого совершенствованию духовных

органов рассудочной воли к руководству миром и его упорядочиванию), должно брать на себя всё больше как бы *педагогических* и *технических* задач на основе особого смысла *своего* предназначения — буквально *вкладывать* (*einbilden*) в хрупкую действительность этих всё более относительных ступеней наличного бытия всё то из ценностей и истин, что более раннее человечество [349] *усмотрело* и *приобрело* в ценностях и истинах благодаря своему преимущественному духовному расположению к абсолютному бытию. Идея *закономерности всемирно-исторического разделения функций в познании, воле и ценностях между более молодым и более зрелым человечеством* на основе особого смысла предназначения больших фаз в развитии человечества к специфическим *видам* и способам познания, причём такого разделения функций, которое бы учитывало, что субъективная познаваемость всего сущего вообще в процессе постарения человечества движется в направлении от абсолютной ступени наличного бытия ко всё более и более относительным ступеням наличного бытия, — эта идея даже как возможная гипотеза никогда не приходила в голову позитивистам. Они движимы и определяемы чисто партикулярным *европейским*, а именно *западноевропейским направлением духа*, в котором и воспринимают *всю* и *всякую* историческую действительность; причём внутри этого диапазона они ещё самым односторонним образом ограничиваются только *прогрессирующей* частью знания, совершенно не замечая того, что заключено в *душе* (*Gemüt*) человека также в виде познавательных («когнитивных») функций, помимо тех познавательных актов, которые мы обычно называем «рассудком». В связи с этим возникает вопрос: не может ли позитивному *направлению развития*, которое выявляет лишь *одну* часть познавательных сил человека (не только накапливающихся результатов), противоположное направление *декаданса*, или деградации, *соответствовать* так, что прогресс и декаданс окажутся двумя сторонами *одного и того же своеобразного* процесса изменений всего человеческого духа?

Догма о прогрессе человечества также и в отношении проблематики метафизики и религии, принятая без всякой проверки позитивистской философией, привела её к целому ряду заблуждений, из которых я назову здесь лишь некоторые.

1. Непонимание своеобразия специфически религиозных органов познания в человеке должно было привести к принципиальной недооценке значения целой системы религиозных категорий (откровение, просветление, благодать, провидение и т. д.). Наконец, и саму религию надо было рассматривать как своего рода несовершенное, примитивное научное объяснение природы и мира и, как

следствие, предполагать, что каждый шаг в усовершенствовании и прогрессе науки должен якобы всякий раз сносить часть религиозного сознания¹⁸. Было совершенно не понято, что религия с самого начала всегда движется вокруг предмета, конститутивно закрытого для позитивной науки и определённого по своей всякий раз *первично* данной ценностной стороне неизменной ценностной категорией *священного*, а по своему наличному бытию — категорией абсолютно-го и бесконечного бытия, — предмета, которому на стороне субъекта соответствуют совершенно определённые [350] *расположенности* (*Haltungen*) человеческого сердца (*Gemüt*) и способности к познанию для получения возможного опыта, — расположенности, не соразмерные ни одной конечной вещи и разве только возбуждаемые через конечные вещи как средства представления и способы установления связи с божественным. Тем самым не был понят *принцип закрытости и автономии религиозного опыта и его предмета*, основополагающий для любого взгляда на историю религии.

2. Точно также был оставлен без внимания тот факт, что на абсолютной ступени наличного бытия мы можем получать от вещей уже вполне определённый и характерный ценностный опыт, тогда как представления и мысли об этих вещах ещё либо отсутствуют, либо размыты и не достаточно отчётливы по сравнению с уже ясными и отчётливыми ценностными впечатлениями; что в любом случае наше эмоциональное отношение к трансцендентному *предшествует* всякому формированию идей о нём, направляет это формирование и руководит им — что, следовательно, наше «сердце» («*Gemüt*») изначально обладает более широким и объёмлющим диапазоном в *ценностном схватывании* наличного бытия, нежели наше восприятие и наш рассудок.

3. Позитивистская историческая концепция развития религии, согласно которой фетишизм, анимизм, магия, шаманизм якобы везде были началом религиозной эволюции, а потом из них различными путями (например, посредством «одушевления» целых зон природы либо культа предков) «развились» разнообразные формы политеизма и в конце концов благодаря складывавшемуся превосходству одного из особо почитавшихся богов возникли генотеизм и монотеизм, имеет мало общего с историческими фактами как таковыми¹⁹. На самом деле это конструкция, с помощью которой историю религии хотели бы интерпретировать почти исключительно по той же самой «прогрессивистской схеме», какую мы находим внутри западноевропейской точной науки. Эта конструкция строится на ложном принципе, по которому мировоззрение якобы срастается из отдельных впечатлений, полученных по законам ассоциации

(в то время как всякий отдельный опыт возникает посредством анализа первоначальных целостных впечатлений), а также на другом не менее ложном принципе, по которому в данности сущего всё, что возвышается над чувственными элементами этой данности, является якобы атропопатической примесью. Оба принципа обнаруживают свою несостоятельность [351] уже на примере простейшего естественного чувственного восприятия²⁰. Когда же их применяют к религиозному опыту, они становятся источниками грубейших ошибок. Даже самый примитивный «фетиш» пусть неуклюже, но представляет собой невыводимую сущность божественного как того, что принадлежит к тотальной сфере абсолютного наличного бытия, наделённого всеми характерными признаками священного. Этот фетиш всегда есть как бы отверстие (Öffnung), через которое созерцается, эмоционально переживается и подразумевается *целостность* абсолютного священного наличного бытия, — но это не изолированная природная вещь, в которую рассматривающий её человек лишь «вкладывает», например, посредством «вчувствования», какую-то душевную жизненность. Одни и те же «факты» этнологического или религиозно-исторического исследования принимают *toto соelo* различный (что здесь невозможно показать), но впервые вообще религиозный *смысл*, если, имея дело с этими примитивными религиозными формообразованиями, мы сами исходим из предпосылки, что тождественное в себе естественное целостное откровение абсолютной реальности, которое приходит к человеку как бы со всех сторон, всеми способами и проникает в него всеми путями, воспринимается, отбирается, расчленяется, а потом соединяется в одно целое (посредством рационализации и систематизации изолированных религиозных интуиций вместе с содержанием остального познающего сознания, соотносящегося с миром и душой) различными видами человеческих объединений (народов, рас и т. д.) и индивидуумами зачастую весьма различным образом. Предположение об *универсальном естественном откровении* (как низшей ступени всякого откровения) ни в малейшей мере не ставит под вопрос идею *иерархических ступеней откровения* — особенно начинающееся впервые в еврействе с Ветхим Заветом познание *содержания* откровения в качестве содержания *откровения* Бога как личности, а также специфичность *истины* этого откровения, во-первых, в отличие от всего лишь «мнимого» откровения, во-вторых, в отличие от относительной спасительной ценности откровений у других народов. Так, с давних пор христианская церковь была вынуждена «релятивировать» откровение Ветхого Завета, поскольку, во-первых, точно так же должна была отличать чистое откровенное содержание Ветхого

Завета от пласта заключённого в нём мирового знания о природе и истории²¹, [352] и, во-вторых, совершенное и непревзойдённое самопожертвование Бога видела данным исключительно в Христе как *завершители* истории спасения. Христианская церковь, кроме того, имеет в понятии *первооткровения* (*Uroffenbarung*) категорию, которая, будучи правильно истолкованной, сама собой приводит к нашему воззрению, — если, конечно, по достоинству оценить тот колоссальный по объёму *новый материал* по истории религии, который был сокрыт в прежние времена. Это не какая-то новая категория, а лишь вопрос применения имеющихся категорий вероучения. Допущение о зачатках истинного откровения также и в других религиях, находящихся вне религиозно-исторического контекста иудео-христианского развития, не противоречит *ни одной* существенной идее христианского церковного учения и лишь укрепляет подлинную «кафоличность»^{9*} церкви, принципы которой — никогда не отвергать истинное просто потому, что оно либо только *неадекватно* истинное, либо истинное применительно лишь к фактически налично-бытийно-относительным предметам (что соответствующими человеческими группами не осознаётся, как, например, в случаях с народными божествами), или просто на том основании, что ещё не ясно осознан тот предмет, по отношению к которому имеет значимость соответствующая истина (как, например, в случае с «небом» китайцев, когда творение Бога, называемое мировым моральным порядком, принимается за самого Бога). Наконец, не следует отвергать истинное лишь потому, что с ним смешено ложное, а это бывает довольно часто. Так, за содержание откровения нередко выдаётся то, что таковым не является, а между тем нечто подлинно откровенное (по своей спасительной ценности) предстаёт в фальшивой или несовершенной упаковке «мирового знания». Считать специфичность и сверхъестественную «исключительность» иудео-христианского откровения, к утверждению которой часто склонны современные либеральные теологи²², постоянным сущностным критерием всякой «позитивной» теологии (как католической, так и протестантской) — это соответствует духу и является характерной особенностью позитивно-протестантской теологии лютеранского и кальвинистского происхождения²³. Даже если этот взгляд и может быть эпизодически свойственен «католической науке», то причины тому следует искать не в непреходящем вероучении церкви, а в узости религиозно-исторического *материала*, с которым работают века.

4. Велико заблуждение позитивизма и в отношении истории развития человеческого духа (а в ней религии), вырастающее из

[353] ошибочного обобщения определённых тенденций развития преимущественно *западноевропейской капиталистической эпохи* и, как следствие, переноса их на прошедшее и будущее развитие всего человечества. Позитивистская доктрина истории — это лишь всемирно-историческое самопонимание западноевропейского бюргерства, в котором «капиталистический дух» из самого себя определил идеалы познания и мораль. Как и концепция Гегеля и Гартмана^{11*}, она есть односторонний «европеизм», т. е. измерение и оценивание универсальной человеческой истории только по значимым в Европе идейным и ценностным формам, принципиально преходящим, поскольку они являются частью её культуры. Кроме того, она представляет собой ещё и *классовую* философию стремящегося к развёртыванию экономической власти и подчиняющего этому все остальные ценности современного индустриального буржуазного предпринимательства — вместе с ним она родилась и с вытеснением его из руководства народов и государств исчезнет. Позитивистская философия приняла за тенденцию общечеловеческого развития, которой принадлежит будущее, то, что на самом деле было всего лишь эпизодическим и — с точки зрения мировой истории — *моментным отклонением* человеческого духа (причём *только* европейски-человеческого) от своего религиозного предназначения, а именно исключительную направленность этого духа на «*savoir pour grévoir*» с целью технической организации мира и управления им.

Но не только духовные предрасположенности к религиозному познанию трансцендентного уменьшаются в ходе истории из-за всё большей дифференциации духовных сил и возрастающего *господства* в человеческой душе «рассудка», имеющего значение только для техники, — прямо-таки по ходу и за счёт «прогресса цивилизации» всё меньше и меньше остаётся *социальных* условий и форм жизни, которые необходимо соопределяют происхождение новых религий. Путь от жизненной общности к социальным классовым объединениям и объединениям по целям, который — как это превосходно показал Ф. Тённис²⁴ — проходят все человеческие социальные объединения, уже исключает необходимые социологические предпосылки, при наличии которых могла бы возникнуть новая религия. Вот почему *полностью* провалились все новейшие попытки создания религиозных догм и восстановления религиозных авторитетов, предпринятые О. Контом, Гегелем, фон Гартманом. Задачей современного и будущего человечества здесь также может быть лишь одно — *сохранять* подлинные великие универсальные общностные формы, которые создала религия в давние времена,

когда это было ещё возможно, и которые только она и могла создать, оживлять и реформировать, в крайнем случае *соединять их друг с другом* посредством церковных союзных устремлений, делая их глубже и могущественней.

[354] Но эти мысли о невероятности так называемых «новых религий» в будущей истории человечества могут удивить или повергнуть в пессимизм только тех, кто не смог понять установленное в этой книге *сущностное* различие между религиозным, философским и позитивно-научным познанием; кто, как позитивист, хочет сделать из этих трёх различных, положенных вместе с самим человеческим духом постоянных предрасположенностей к трём видам познания (которые хотя и могут быть на какое-то время подавлены и скрыты, но никогда не сменяют и не заменяют друг друга) *фазы исторической эволюции* человечества или, как гностик, хочет растворить религию в философии, игнорируя тот факт, что всякая религия *происходит* из самобытного *сущностного типа* человеческой личности (*homo religiosus*) и имеет собственную автономную меру.

Да, все они удивятся и окажутся в одной печальной компании также с теми, кто не хочет признавать *всемирно-историческую функционализацию* человеческого духа, идущую от приобретения религиозного фундамента жизни к *техническому встраиванию* (на основе рассудочного исследования) в земную действительность мира когда-то приобретённых фундаментальных идей.

Но перед тем, кто избежит этих заблуждений, встанет задача *сохранять* обитающий в нас живой капитал религиозных благ, обращаясь к душам людей с целью сделать их богаче, благородней, полноценней, а там, где сегодня могут и должны быть *одни* лишь значения, ничего ложным образом не изобретать:

Истина найдена от века:

Она связывала всегда благородное духовное братство.

Старую истину усвой твоей душе.

Гёте^{12*}

Примечания

¹ Прагматистская теория и психология религии будут рассмотрены в другом месте этой работы.

² В том же смысле Утиц различает систематическую науку об искусстве и историю искусства^{3*}.

- ³ Критику сенсуалистического понятия ощущения см.: *Scheler M. Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Abschn. II und Abschn. III; Scheler M. Erkenntnis und Arbeit. Abschn. V.*
- ⁴ Если взглянуть поближе на наших кантианцев, фихтеанцев и т. п., короче говоря, на всех, у кого познание «придаёт форму», «производит», «конструирует», то сразу видно, что как раз у них чаще всего полностью отсутствует практический контакт с миром. И это не удивительно! То, чего они желали бы, на что хотели бы воздействовать, чему хотели бы придавать форму, что хотели бы конструировать и что является задачей исключительно воли и действия, — всего этого они могут (да просто обязаны верить, что могут) достичь уже посредством познания. Их теоретико-познавательный волюнтаризм упраздняет подлинную волю.
- ⁵ См.: *Scheler M. Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Abschn. II A.*
- ⁶ Данное а priori независимо только от количества опыта, а не вообще от опыта и созерцания предметов.
- ⁷ О совести и нравственном усмотрении вообще см.: *Scheler M. Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik. Abschn. V. Kap. 7.*
- ⁸ Ещё более радикально мы отвергаем формировавшееся у И.Г. Фихте и вполне завершённое Гегелем учение о реальном тождестве разума (мирового разума) у всех людей — доктрину, благодаря которой ясно проявился заложенный ещё Кантом пантеистический аверроизм. Всем этим учениям мы противопоставляем плюралистический взгляд на самых что ни на есть первичных обладателей разумного человеческого духа.
- ⁹ Об объективности ценностей (и их порядка), о нравственном соработничестве индивидуумов и коллективных индивидуумов см.: *Scheler M. Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik. Abschn. VI B 4, ad. 4.*
- ¹⁰ *Scheler M. Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik. Abschn. V. Kap. 7; Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos.*
- ¹¹ См. раздел «Духовное единство Европы» в книге «Гений войны»⁷⁸. См. также: *Gomperz H. Weltanschauungslehre. Jena: E. Diederichs, 1905 [Гомперц Г. Учение о мировоззрении].*
- ¹² Ответить на вопрос, реализовалась ли эта возможность, должно позитивное исследование исторического материала.
- ¹³ Она, таким образом, сознательно противопоставляет себя теоретико-познавательному методу, каким его создал Кант,

который взялся определять сущность человеческого разума исчерпывающим образом (т. е. устанавливать его «границы») исключительно через ответ на вопрос, как «возможна» специфически западноевропейская наука, а именно — наука Нового времени, и ещё уже — математическое естествознание, и *совсем* узко — математическое естествознание Ньютона (которое сегодня благодаря теории относительности и квантовой теории стало совсем другим, причём не только в своих результатах, но и *принципах*).

¹⁴ См. последнюю главу «Почему никакой новой религии?». Этот дидактический раздел из «чистой социологии и философии истории познания» в дальнейшем должен быть рассмотрен систематически в отдельной работе^{8*}.

¹⁵ Благодаря принципу примата любви перед познанием этот чисто социологически-теоретически-познавательный принцип специфицируется ещё и в том, что любовь к Богу как условие его познания *необходимо* включает в себя любовь к единому отношению к Богу «братьям» — а именно в первую очередь солидарную *спасительную* любовь к «братьям». Следовательно, кто приходит к своему познанию Бога как духа не на этом *пути*, тот *необходимо заблуждается*. В этом — сущностный фундамент понятия «ересь».

¹⁶ См.: «Введение в философию» («Einleitung in die Philosophie»), 1914.

¹⁷ Идёт много споров о том, что не только индивиды, но и виды рождаются (рождение вида), стареют и умирают (вымирание вида), причём не вследствие внешних катастроф, а по внутренним причинам. Здесь мы не можем доказывать это положение.

¹⁸ См.: *Comtes August. Soziologie I. Bd. 6. Kapitel. Deutsch von V. Dorn. Jena, 1907.* [Конт О. Социология. Т. 1. Глава 6.]

¹⁹ Эта позитивистская концепция была окончательно поколеблена современными религиоведческими исследованиями примитивных народов, особенно пигмеев, результаты которых указывают на наличие у них монотеизма с самого начала. См. в этой связи: *Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Münster, 1912.* [Шмидт В. Происхождение идеи Бога]; *Lang A. The Making of Religion. L., 1898.*

²⁰ В пользу этого утверждения следует привести впечатляющий совокупный результат феноменологических, экспериментально-феноменологических и экспериментально-психологических исследований восприятия, достигнутый Гуссерлем

и его учениками, а также Кюльпе, Бюлером, Вертхаймером, Кёлером, Коффкой, Грюнбаумом, Йеншем, фон Хорнбостелем и др. Первый обзор главных достижений этих исследователей дают А. Мессер в книге «Введение в психологию» (*Messer A. Einleitung in die Psychologie*) и Коффка в серии статей «Психология восприятия» («*Psychologie der Wahrnehmung*») в журнале «Науки о духе» («*Geisteswissenschaften*», 1914).

²¹ Высшим принципом для такого различения является единство и сущностно необходимая гармония между откровением и спасительной истиной, с одной стороны, и разумной мировой мудростью, с другой. Этот принцип применяется ошибочным образом (в духе ложного консерватизма), когда прогрессирующее мировое знание измеряется просто тем, что на данный момент «имеет значимость» не смешанного, «чистого» откровенного знания. Ибо как раз для такого очищения спасительной истины священного писания от примесей мирового знания прогрессирующее мировое знание имеет независимое от ценности своей собственной истинности *позитивное значение средства редукции* всякого мнимого откровения к его «чистому» содержанию.

²² Например, Эрнст Трёльч.

²³ Это лучшего всего заметно по отношению такой теологии к древней мировой мудрости и религии, которую она наотрез отклоняет и совершенно не способна понять древнюю мудрость вместе с Оригеном и Климентом как педагогические *предварительные ступени* христианства.

²⁴ См.: *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft*. 2. Aufl. [Тённис Ф. Общность и общество.]

Комментарии переводчика

^{1*} Перевод трёх фрагментов этой работы выполнен по изд.: *Scheler M. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung* // *Max Scheler Gesammelte Werke*. Bd. 5. S. 142–157; 195–210; 345–354.

^{2*} *Gratia perficit naturam, non negat* (лат.) — Божья благодать совершенствует природу, а не отрицает её. Этот принцип облекался и в другие формулировки, например «*gratia non tollit naturam, sed perficit*» (благодать не отвергает природу, но совершенствует её), «*gratia non destruit, sed supponit et perficit tnaturam*» (благодать не разрушает природу, но предполагает и совершенствует её).

- ^{3*} Имеется в виду *Рудольф Отто*, автор книги «Священное».
- ^{4*} *Ричль (Ritschl), Альбрехт Беньямин* (1822–1889) — немецкий историк христианства, протестантский теолог, один из представителей либеральной теологии.
- ^{5*} Речь идёт о книге *Эмиля Утица* «Основы общей науки об искусстве» (*Utz E. Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft*. 1914).
- ^{6*} Прѡτον ψεῦδος, *proton pseudos* (греч.) — первичная ложь; основное заблуждение, ложный тезис, от которого отталкивается доказательство, из которого вытекают другие заблуждения.
- ^{7*} [Шелер имеет в виду свою книгу «Гений войны и Немецкая война» (1914).]
- ^{8*} Запланированная публикация не состоялась; выдвинутые здесь идеи Шелер в развёрнутом виде изложил в своих более поздних работах, преимущественно в «Проблемах социологии знания».
- ^{9*} См. критику позитивистской концепции знания в статье Шелера «О позитивистской философии истории знания. Закон трёх стадий О. Конта» и в его книге «Проблемы социологии знания».
- ^{10*} *Кафоличность* — вселенскость, т. е. пространственная, временная и качественная универсальность — одно из существенных свойств Церкви Христовой в христианском богословии.
- ^{11*} Шелер имеет в виду *Эдуарда фон Гартмана*.
- ^{12*} *Гёте*. Завещание, пер. Ап. Григорьева.

Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre faß es an.

О позитивистской философии истории знания (закон трёх стадий Конта)^{1*}

Проблемы *социологии знания* и познания во всем их многообразии, структурном подразделении и внутренней взаимозависимости до сих пор даже ещё не выявлены и толком не поставлены, не говоря о том, чтобы они были решены. Хотя социологический способ рассмотрения давно уже отвоевал себе право на существование, например, в истории искусства и систематической науке об искусстве¹, а социология религиозных общин продвинулась далеко вперёд благодаря Э. Трёльчу, М. Веберу, В. Дильтею и другим, в немецкой научной литературе можно найти лишь спорадические замечания о взаимосвязи между общественной кооперацией, разделением труда, духом и этосом какой-либо ведущей группы, с одной стороны, и структурой философии, науки, их всякий раз меняющимися предметами, целями, методами, организациями в форме школ и познавательных обществ (например, платоновская Академия, школа перипатетиков, средневековая и современная организации сословия исследователей и учёных и т. д.), — с другой. Так, например, у Г. Зиммеля², Ф. Тённиса³, В. Зомбарта⁴, В. Дильтея⁵, А. Бергсона⁶ есть много ценных наблюдений о необходимой взаимосвязи господства количественного преимущественно механистического взгляда на душу и природу, лишаящего физические тела качеств, с растущим господством индустрии и техники, представители которых, находясь на вершине общества, не стремятся к тому, чтобы снова и снова размышлять о чуде природы (как это делала высшая в структуре индийского общества каста брахманов), с удивлением созерцать природу и проникать в её *сущность* посредством рационального мышления (как это делали греческие мыслители — свободные мужи, имевшие социальной базой рабовладельческую экономику), но хотят овла-

деть природой и управлять ею ради практических человеческих целей («знание — сила», Бэкон); об одновременной взаимосвязи того же самого квантифицирующего взгляда на мир с денежным и приносящим доход промышленным хозяйством, деквалифицирующим блага в «товары». Зомбарт, сильно преувеличивая, пишет: «...дух современного исследования природы (Галилей, Убальди, Гюйгенс, Ньютон) родился из духа двойной бухгалтерии и грессбуха».

Такие драгоценные догадки можно найти везде. Но при этом совершенно отсутствует более глубокое *обоснование* подобных интуитивно схваченных взаимосвязей, которое может быть достигнуто лишь посредством плодотворного соединения углублённой теории познания механистического учения о природе с учением об этосе человеческих групп (ибо именно господствующий *этос* задаёт науке «цель» исследования, от которой, в свою очередь, зависят мыслительные формы и методы самой науки) и с более адекватно истолкованной *историей* появления такого рода миропостижения, возникшего в противоположность средневеково-схоластическому способу мышления, в свете которого природа являлась иерархическим царством формообразующих активностей, а общество — иерархическим царством сословий. Тонкие замечания о национальном духе французов, англичан, немцев, отразившемся в математике и теоретической физике, можно найти у П. Дюгема⁷; он сравнивает эти науки с современным им искусством (драма, роман), государственным и экономическим строем, способами оценок и нравами страны — и делает это с таким остроумием, что облик национально-самобытного гения становится ясно виден также и во французских, английских и немецких точных науках. Освальд Шпенглер свёл затем этот метод, а с ним и науку, к соответствующей «душе культуры» и её формам, фатально порождаемым определёнными фазами её эволюции, по-дилетантски доведя подход Дюгема до гротеска, — причём в такой мере, что стала совершенно необъяснимой целесообразная фактически интернациональная историческая смысловая взаимосвязь прогрессивных шагов в развитии знания, никогда не прерывавшаяся из-за расцвета, зрелости или заката национальных культур (или культурных кругов, разграничиваемых всякий раз по-разному в зависимости от преобладающего единства либо расы, либо языка, либо религии, либо государственной идеи).

Таким образом, отсюда возникают принципиальные вопросы, которые могут быть решены только в теснейшей связи с *чистой социологией познания* (*reine Erkenntnissoziologie*) как части философской теории познания. А именно: 1) в какой *мере* различные науки обусловлены душевно и культурно (*kulturseelenhaft gebunden*), ска-

жем, национально? Так, очевидно, что философия и метафизика обусловлены душевно и культурно намного больше, чем позитивные науки; науки о духе — намного больше, чем науки о природе и математика; биология⁸ — намного больше, чем физика, и т. д. 2) *Что* в науках, — например в индийской, греческой, в современной математике — именно таким образом [душевно и культурно] обусловлено, а что может быть *отвлечено* от особых форм созерцания предметных миров и, далее, от национальных или культурно-исторически обусловленных «методов» и «мыслительных форм»? 3) *Какие* задачи исследования в принципе допускают *представительство* любых «одарённых индивидуумов» всех наций и культурных кругов и, стало быть, любую их кооперацию; а какие, наоборот, такое представительство исключают уже вследствие самой природы предмета, так что лишь *кооперация самих* наций как индивидуальных духовных коллективных сущностей (а не любых индивидов внутри них) и лишь взаимное дополнение их особых задатков, созерцательных и мыслительных форм может привести к наиболее адекватному познанию предмета? *Какие* части познания и какие предметные науки способны — а какие не способны — всякий раз *выживать* во время упадка народной культуры, с которой они взаимосвязаны, посредством того, что вступают в непрерывную смысловую связь с наукой, принадлежащей какой-нибудь новой или другой культурной душе, и тем самым пребывают в континуальном прогрессивном движении?

Насколько мне известно, такого рода спецификации и тонкости в постановке вопросов пока ещё не предпринимались, но главное — до сих пор отсутствует взаимосвязь *теории познания* с постановками *социологических* вопросов. Только *позитивистская* философия Огюста Конта, Герберта Спенсера и других устанавливает тесную взаимосвязь теории познания с социологической статикой и динамикой.

Знаменитая классификация наук Конта находится в неразрывной предметной связи с его *законом трёх стадий*, которые должна пройти в своём развитии каждая часть знания, так что всякая наука проходит от теологической до метафизической стадии, а потом от метафизической до позитивной тем раньше, чем проще и абстрактней (в порядке таблицы) её предмет. Однако позитивистский *идеал* знания, на который в конечном счёте ориентируется эта линия развития (и который является исходным пунктом для её конструирования), состоит в чудовищном *ограничении* цели познания, а именно: 1) «voir pour rg voir», т. е. в ограничении за счёт принятия в познающее сознание только тех содержаний и отношений мира, посредством которых можно с помощью упреждающего предвидения *направлять* будущее; 2) в ограничении за счёт обнаружения

одних лишь законов (количественно определённых отношений) данных нам через органы чувств явлений и полного игнорирования вопросов о «сущности» вещей, о «субстанциях» и «силах».

Большим недостатком и существенным пробелом философии, которая — как по большей части немецкая — считает всю позитивистско-сенсуалистическую теорию познания ложной и преодолённой, является то, что она до сих пор не разработала ни философско-исторического учения о законах развития различных частей и видов знания, ни социологического учения о формах познавательных коопераций, которые можно было бы противопоставить аналогичным позитивистским теориям⁹.

Между тем позитивистское учение о трёх стадиях знания по сути своей ошибочно в любой форме — как в той, в какой его представили Конт, Милль, Спенсер, так и в той, какую ему попытались придать Мах и Авенариус. Религиозно-теологическое познание и мышление, метафизическое познание и мышление, позитивное познание и мышление — это не исторические фазы развития знания, но *эссенциальные*, постоянные, данные вместе с сущностью самого духа человека духовные направления и «познавательные формы». Ни одна из них не может «представлять» или «заменить» другую. Задача понять мир из личностных причин, задача сделать доступными для созерцающего разума сущностные и вечные идейные взаимосвязи, реализовавшиеся в случайном [бытии] действительности, {и основать на них метафизику}, наконец, задача упорядочить, классифицировать явления, возведя их в математические символы, чтобы затем однозначно определить все виды их взаимных зависимостей, — все эти задачи имеют изначально *равные* права и все они так же равно изначально выделились из мифического мышления.

Сегодня уже никого не надо просвещать в отношении глубочайшего заблуждения позитивистской доктрины Конта, согласно которой религия есть примитивное объяснение природы: социальная группа приспосабливается с её помощью к природе, но благодаря прогрессу науки религия постепенно разлагается и в конце концов якобы отмирает. Конт *не понимает сущность* религии: это жизненная общность, соединяющая в себе личность, группу как надындивидуальное целое — и некую священную силу, в которой видят основу всех вещей. Точно так же религия не является вторичной метафизикой в образах, «метафизикой для народа», как думали Фихте, Гегель, Шеллинг, Шопенгауэр, Э. фон Гартман. По крайней мере, в *одном* пункте Конт был ближе к истине, чем немецкий идеализм, когда теологическое мышление объявил предшествующим метафизическому и считал, что последнее обусловлено первым. Все ме-

тафизические идейные системы, которые мы знаем, — индийская, греческая, христианская и современная — несут в себе отпечаток окружающего их религиозного мира. Но и метафизика не является «стадией развития» религии — она отделяется от неё так же изначально, как и от позитивных наук. Неудачным следует признать и опыт В. Дильтея¹⁰, который считает постоянной склонностью человеческого духа не метафизику, а религию, и видит таким образом, в метафизике лишь историческую категорию.

Религия, метафизика и позитивная наука основаны на трёх совершенно *различных* мотивах, трёх совершенно различных группах актов познающего духа, трёх различных целях, трёх различных типах личности и трёх различных социальных группах. Исторические формы движения этих трёх духовных сил также существенно различны.

По своему *мотиву* религия основана на непреодолимом влечении личности к духовному самоутверждению путём *сохранения*, спасения своего ядра в направляющей мир личностной священной силе. Метафизика основана на неиссякаемом, вновь и вновь возникающем *удивлении* перед тем, что существует нечто, а не ничто. Позитивная наука основана на потребности *направлять* природу, общество и душу в соответствии с целями и задачами, отвлечёнными, как «любые», от особых задач профессионально трудящегося человека. Вот почему позитивная наука возникла только там, где происходило медленное взаимопроникновение трудящегося класса и более высокого класса, обладавшего свободой и досугом, — главным образом в европейском городском бюргерстве.

Религия *основывается* на особых воспринимающих актах духа (надежда, страх, любовь, воление, познание и т. д.), которые имеют одну общую отличительную черту: конечный опыт мира, взятый за их предмет и цель, никогда не может исполнить их и потому они имеют своим предметом нечто, мыслимое как «священное» и «божественное»¹¹. Метафизика достигает своей цели — познания сущностного — с помощью разума, созерцающего сущности, т. е., не путём наблюдения и опосредствованных умозаключений; наука же — в наблюдении, эксперименте, индукции, дедукции¹². *Целью* всякой религии является спасение личности и группы, целью метафизики — формирование посредством мудрости в высшей степени развитой личности. Цель позитивной науки — картина мира, написанная математическими символами, которая при сознательном игнорировании всего «сущностного», что есть в мире, включает в себя *только отношения* между явлениями, чтобы по ним направлять природу и с их помощью над ней господствовать.

В религии *главный человеческий тип* — «homo religiosus», *святой*: в него «верят», ему доверяют и за ним следуют исключительно благодаря его харизме. Он не обосновывает свои слова внешними предметными нормами, но требует веры только потому, что *он как личность* так говорит и так действует, и потому, что опирается на своё пережитое отношение к Богу. «Священник» отступает перед «святым» на второй план как техник культа и церковное должностное лицо; его авторитет, всегда производный, зиждется на харизме основателя религии, церкви или секты. Главный человеческий тип в метафизике — *мудрец*, своеобразный духовно-личностный гештальт, совершенно отличный от «homo religiosus». Он даёт некую систему знания о сущностном строении мира, т. е. о его изначальных константах, и всегда — знания о сущностной структуре только *всего мира в целом*, а не систему предметного, профессионального и прочего знания. Он основывает то, что утверждает, на конечных непосредственных понимаемых усмотрениях, которые предлагает совершить [другим]. Главный человеческий тип в позитивной науке — *исследователь*: он не хочет давать ничего целого, готового, никакой «системы», а лишь стремится в какой-то точке продвинуть вперёд бесконечный по сути процесс «научного познания». В качестве социальных кругов «homo religiosus» соответствуют «церкви», «секты», «общины»; мудрецу — «школы» (в античном смысле); исследователю — постоянно стремящаяся к интернациональности «научная республика» с её организациями (например, университеты, техникумы, академии, учёные общества).

Исторические *формы движения* этих трёх основных видов знания — позитивизм их совершенно не понял — также принципиально различны. Так как религия основывается на верующем и на свободном принятии того, чему харизматическая личность учит о Боге, о самой себе и о священном, она всегда есть нечто целое, абсолютно законченное, завершённое. Вождь и образец здесь всегда «единственный», не терпящий рядом с собой никаких других «спасителей». Каждый великий основатель религии как бы говорит: «Кто не со мной, тот против меня». Всё, что здесь может называться развитием, прогрессом, есть лишь более глубокое проникновение в «содержание откровения», т. е. в то, что интуитивно понял о Боге первоначальный «homo religiosus» и чему он учил. В противном случае происходит лишь замещение одного «единственного» другим «единственным», но никак не признание множества равно изначальных вождей в таком же смысле, как в философии, искусстве, науке. Существенно для религии и то, что в ней всякое религиозное движение, обновление, преобразование происходит не проспектив-

но, а всегда ретроспективно — как «возвращение к истокам», «восстановление утраченного», в виде реформации. «Номо religiosus» сознательно никогда не хочет учить новому — всегда только старому.

Позитивизм впал в свои глубокие заблуждения относительно социологической динамики знания потому, что был ориентирован в узком смысле слова *европеистски*, т. е. принял за закон развития всего человечества *западноевропейские* (к тому же односторонне понятые) формы движения знания в последние три века — минимальный и локально ограниченный отрезок духовного развития человечества. Это чудовищное заблуждение позитивистского учения о прогрессе. То, что было религиозным и метафизическим декадансом одной малой группы человечества (в качестве негативного коррелята позитивно-научного прогресса) — декаданс буржуазно-капиталистической эпохи — позитивизм воспринял как нормальный процесс «отмирания» религиозного и метафизического духа вообще. Поэтому он не смог заметить и одного из самых фундаментальных фактов всемирно-исторического развития знания: *различной меры распределения способностей* по трём присущим человеческому духу видам познания внутри больших культурных кругов человечества и внутри различных социальных структур, соответствующих их проявлению. Интеллектуальный статус индийского и восточноазиатского культурного круга характеризуется тем, что метафизическая установка духа главенствует в нём как над позитивно-научной, так и над религиозной. Поэтому здесь нет прогресса знания в смысле бесконечного процесса, нет основанной на разделении труда рациональной предметной науки, которая, находясь на службе у распределённого по профессиям народного тела и специально обученного чиновничества, пыталась бы создать картину мира, позволяющую технически господствовать над миром, — зато есть нечто совершенно другое: прежде всего это постоянная *тренировка духовных установок* (Haltungen), позволяющих достигать *мудрости*, причём материал, на котором тренируются эти духовные установки, остаётся тем же самым, существенно не меняясь и не увеличиваясь. Это древние памятники письменности мудрецов, почитающихся как личностные образцы (например ведические тексты, традиции Будды, Конфуция, Лао-цзы и др.). Это не учебный, а тренировочный материал для упражнения духовных функций — материал для медитаций. Их читают не для того, чтобы знать, что в них написано — на это хватило бы одного-двух чтений, — но их читают всё время заново для того, чтобы на них (как пример) с помощью некой предписанной душевной техники тренировать новые и все более высокие установки сознания, которые в любой момент жизни можно применить по отношению ко всему случайному опыту

мира. Так что целью такого рода «науки» в Индии и Китае является «образование» человека, его «формирование», а не знание правил, позволяющих направлять природу. Эта «наука» начинается с души и восходит к порядку устройства неживого мира, в противоположность европейской науке, идущей от неживого к живому и от него к душе и Богу. В Индии и Китае высшие классы в этом смысле столь же односторонне ориентированы на *образование*, как в Европе — на *достижение* и возможность управлять. Каждому типу науки соответствует особый тип техники: азиатскому идеалу знания необходимо соответствует биотехника и душевная техника самоосвобождения (опредмечивание всех вожеланий, волений, всех страстей и аффектов для занятия чисто созерцательной позиции); европейскому идеалу — неорганическая техника овладения природой¹³.

Заблуждение позитивизма заключалась не в том, что религиозное *чувство* как орган познания человека он рассматривал скорее как слабеющее по ходу истории, чем усиливающееся, — ошибка состояла в другом: позитивизм утверждал то же самое и в отношении религиозных потребностей, влечения к религии, а в ослаблении душевно-духовных предрасположенностей к тому, чтобы вступать с трансцендентным в *непосредственный* чувственный контакт, он — основываясь на своём ложном учении о прогрессе (европеистском предрассудке) — видел свидетельство того, что данности религиозного чувства никакая объективная реальность не соответствует. Но правильный вывод из этого совсем иной: исторически более позднее человечество обязано *сохранять* то, что познало исторически более раннее человечество постольку, поскольку нет новых свободных откровений Бога человеку, достойных веры¹⁴.

Метафизика также продвигается вперёд, однако совсем в другом смысле, чем позитивная наука. По своему фундаментальному принципу возможные метафизические доктрины всегда образуют *ограниченное* число типов (В. Дильтей), они постоянно воспроизводятся и неизменно вступают друг с другом в споры и борьбу на различных уровнях обоснованности и научной подготовленности. Такова природа метафизического способа познания, основным средством которого является интуитивное усмотрение сущностей. Сущности и сущностные взаимосвязи — это константы мира; их познание основано на очевидности, имеет законченный характер и является априорным по отношению к сумме индуктивного опыта. Таким образом, метафизическое познание принципиально *возможно* при *любом* историческом состоянии позитивной науки как всякий раз имеющейся суммы человеческого опыта. Оно необходимо не носит характер «бесконечного процесса», который есть везде, где наблю-

дают, индуцируют и дедуцируют. Но если метафизике недостаёт кумулятивного «прогресса», свойственного позитивной науке, то она лишена и сопутствующего «прогрессу» явления — всякий раз происходящего обесценивания более раннего «состояния науки». Системы Платона, Аристотеля, Декарта, Лейбница, Канта и т. д. сегодня не устарели, как химия Лавуазье или механика Ньютона. Они не могут устареть никогда. Метафизика *«возрастает»* в различных типах и самосовершенствуется, но она не прогрессирует¹⁵. Кроме того, поскольку метафизика есть творение мудрого и система, заниматься ею на основе разделения труда невозможно. Она несёт в себе *личностный* отпечаток духовного облика своего творца, будучи отражением его «мира». Вот почему великие философы-метафизики незаменимы. Великие же открытия в позитивных науках, например, принцип инерции, закон сохранения энергии, начала термодинамики, напротив, были сделаны одновременно сразу несколькими исследователями¹⁶. Состояние проблем и автоматизм методов как бы сами собой производят позитивно-научные результаты. Исследователи часто предстают как всего лишь рупоры методов и слуги непрерывного предметно-логического научного процесса. Сочинения же Платона и Канта *уникальны*, и трудно себе представить, чтобы кто-то другой мог найти то, что нашли они.

Метафизические системы обусловлены также своей национальной и культурно-круговой принадлежностью. Индийская метафизика могла возникнуть *только* в Индии, никак не в Греции, а греческая — никак не в Индии. Позитивная наука движется, напротив, интернационально, безлично, непрерывно, кумулятивно прогрессивно, посредством разделения труда и обесценивания предшествующего состояния.

Таким образом, по всем этим направлениям религия, метафизика, позитивная наука *сущностно различны*; как задачи и проблемы они *изначально свойственны* человеческому духу.

Отсюда вытекает практическое требование к построению образовательных организаций каждого народа: в них не должно быть одностороннего уклона в обучении какому-то одному из этих трёх видов знания — должно быть гармоничное обучение каждому из них. То, что следует из этого фундаментального требования для германской системы образования, изложено мною в другом месте¹⁷.

Примечания

¹ См.: *Hausenstein W.* Die Kunst und die Gesellschaft. München, 1917. [*Хаузенштайн В.* Искусство и общество.]

- ² См.: *Simmel G.* Philosophie des Geldes. Leipzig, 1900. [Зиммель Г. Философия денег.]
- ³ См.: *Tönnies F.* Philosophische Terminologie. Berlin, 1921. [Тённис Ф. Философская терминология]; *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. 2. Aufl. 1912. [Тённис Ф. Общность и общество.]
- ⁴ См.: *Sombart W.* Der moderne Kapitalismus. 2. Aufl. München; Leipzig, 1916. [Зомбарт В. Современный капитализм.]
- ⁵ См.: *Dilthey W.* Einleitung in die Geisteswissenschaften, в особенности «Das natürliche System der Geisteswissenschaften» in: W. Diltheys Ges. Schriften II. Leipzig, 1914. [Дильтей В. Введение в науки о духе // Собрание сочинений. Т. 2.; Естественная система наук о духе.]
- ⁶ См.: *Bergson H.* Matière et mémoire und L'évolution créatrice. [Бергсон А. Материя и память; Творческая эволюция.]
- ⁷ См.: *Duhem P.* Ziel und Struktur der physikalischen Theorien. Deutsche Übersetzung von E. Mach. Leipzig, 1908. [Дюгем П. Цель и структура физических теорий.]
- ⁸ См. заключительные разделы капитального труда: *Radl E.* Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit. Bd. II. 2. Aufl. 1913. [Радл Э. История биологических теорий в Новое время. Т. II.]
- ⁹ Вот почему в социологическом отделе Кёльнского института социальных наук я помимо всего прочего поставил своей задачей уделить особое внимание также и разработке социологии познания (Soziologie des Erkennens) в тесной взаимосвязи с той системой философии, которую я выстраиваю в течение многих лет. Рамки этой статьи не позволяют мне представить решение этой задачи хотя бы в форме детализированной программы. Более обширный коллективный труд, издаваемый мной под эгидой института, сборник «Опыты по социологии знания» («Versuche einer Soziologie des Wissens»), в настоящее время находится в работе.
- ¹⁰ См.: *Дильтей В.* Введение в науки о духе.
- ¹¹ Подробнее об этом см. в разделе «Проблемы религии» («Probleme der Religion») моей книги «О вечном в человеке» («Vom Ewigen im Menschen», Leipzig, 1921).
- ¹² См. работу «О сущности философии» («Vom Wesen der Philosophie») в моей книге «О вечном в человеке» («Vom Ewigen im Menschen»).
- ¹³ См. в этом томе мою работу «О смысле страдания».
- ¹⁴ См. «Проблемы религии» в моей книге «О вечном в человеке».

- ¹⁵ Гегель ошибочно полагал, будто у религии та же форма движения, что и у метафизики. В этом заключается его ложный «гностицизм».
- ¹⁶ См.: *Vierkandt A.* Die Stetigkeit im Kulturwandel. Leipzig, 1908. [*Фиркандт А.* Постоянство в культурных изменениях.]
- ¹⁷ См. мою работу «Университет и народный университет» («Universität und Volkshochschule») в изданном Л. фон Визе сборнике «Социология народного образования» («Soziologie des Volksbildungswesens»). München, 1921).

Комментарии переводчика

- ^{18*} Перевод выполнен по изд.: *Scheler M.* Über positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) // *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bd. 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl. / Hrsg. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 27–35.

Учение о мировоззрении, социология и полагание мировоззрения (1922)^{1*}

Чтобы сформулировать вопрос, который должен быть обсуждён как своего рода введение в эти исследования, я намеренно обращаюсь к известному докладу Макса Вебера «Наука как профессия и призвание» (1919)^{2*}. Значимость этого доклада повысилась благодаря весьма примечательной литературной дискуссии¹, разгоревшаяся вокруг его второй части, где речь идёт о «науке как призвании», а также тому факту, что из воззрений, изложенных в нём Максом Вебером, в последнее время выросла целая школа. Она представлена, к примеру, «Психологией мировоззрений» Карла Ясперса, «Философией права» Радбруха, рядом других менее значимых работ, но прежде всего — широко задуманной социологией религии самого Макса Вебера.

Вторую часть доклада Макса Вебера можно свести к пяти тезисам: 1. Позитивная специальная наука не имеет для выработки мировоззрения абсолютно никакого значения. Она должна быть совершенно свободна от ценностей и каких бы то ни было мировоззренческих предпосылок. Процесс её исторического развития, в сущности, бесконечен, и свою малую лепту в данное «состояние науки» исследователь может внести, лишь придерживаясь строжайшей мировоззренческой аскезы и находясь в постоянной готовности к тому, что его вклад в последующем будет преодолен. 2. Однако иметь мировоззрение, «служить определённым богам» (как пишет Вебер), исключая при этом других богов, — всё-таки для человека дело *куда более важное*, чем наука. 3. Поскольку философия должна ограничиваться лишь чисто формальным учением о познании и нормах (философски Макс Вебер был близок неокан-

тианству в той фихтеанской форме идеализма сознания, которую ему придал Г. Риккерт), а материальная метафизика и вообще всякое материальное познание объективного порядка ценностей были преодолены раз и навсегда Кантом, постольку философия никогда не может дать или *полагать* (setzen) «мировоззрение». Полагание мировоззрения (Weltanschauungssetzung) — будь то научного или философского (на основе интуиции (Einsicht), познания, мудрости) — должно заменить собой *учение* о мировоззрениях. Его задача — описать мировоззрения (как это пытался сделать ещё Дильтей с философскими мировоззрениями) путём объективного понимания *смысла* их содержания (дескриптивное учение о мировоззрении), построить их сравнительную идеальную типологию, по возможности свести мировоззрения к основным психологическим типам человечества в психологии субъективного понимания (Зиммель, Ясперс), а в сравнительном социологическом исследовании «понять» (в статике и динамике) их связи с хозяйственными и политическими системами, расами, а также стадиями развития народов и всего человечества. Наконец, это учение о мировоззрении, отчасти объективно описывающее смыслы, отчасти занимающееся их психологически-социологическим пониманием, может быть дополнено ещё и учением о *техническом* применении тех или иных исторически данных мировоззрений; оно как бы говорит своему ученику: *если* ты (например как политик, человек религиозный или занимающийся хозяйством) сделал свободный выбор в пользу того или иного мировоззрения, то перед лицом ценностно-нейтрально исследованных фактов и ценностно-нейтральных, но чисто гипотетических законов этих фактов (законов природы и так называемых законов фаз развития, или направлений развития) ты обязан на основании *смысла* и ценностей *твоего* мировоззрения принять по тому или иному вопросу именно такое, а не иное решение и взять за него на себя ответственность, которую невозможно обосновать ни научно, ни философски. 4. Но что же, по Веберу, ведёт к «полаганию» и наличию мировоззрения, если наука, философия и учение о мировоззрении исключены им как непригодные для этого? Вебер отвечает: традиция, обычай, тот факт, что человек родился и воспитывался в своём господствующем круге, судьба класса, судьба народа — *либо* «харизматический пророк» (это понятие опять-таки должно быть свободным от ценностей, поэтому его надо мыслить как тип образца и вождя, выходящий далеко за пределы религиозной сферы, например, и как демагога, и как «heureux général», и как лидера экономики, и как вождя класса и т. д.). Присоединиться к нему побуждает не какое бы то ни было

познание или интуитивное усмотрение, а лишь происходящая по стечению обстоятельств встреча *суггестивной власти* со стороны «пророка» и абсолютно *иррациональной «решимости»*, «рискованного предприятия веры» со стороны его последователей. Здесь Вебер (номиналистический волюнтарист с кальвинистским образом мыслей, но без кальвинистской веры) впадает в таинственность. Он говорит о «демоне» внутри человека, который выбирает те или иные «божества», о «судьбе» (наполовину в смысле греческой *εἰσαρμένῃ*, наполовину в смысле кальвинистского предопределения), о неизбежности того, что характер человека становится таким, а не иным. 5. Но, в конце концов, Макс Вебер констатирует ещё один факт, который выглядит особенно трагическим, если не сказать ужасным именно в свете его взгляда на философию и науку как на «профессию»: «пророка», «спасителя», оказывается, *нет*. А поскольку нельзя заменить его ни «исследователем», «профессором», «философом», ни вечно живым в церкви Христом (это возможное решение Макс Вебер точно так же исключает), есть лишь *одна* позиция: эсхатологически окрашенное ожидание пророка и мучительное терпение во «тьме», в окружающей нас абсолютной «ночи». Во время этой «ночи» можно заниматься лишь аскетической «наукой» и «учением о мировоззрении», не способным к полаганию мировоззрения. Блестящий доклад, в котором выразилось величие души ушедшего от нас глубокоуважаемого автора, заканчивается словами из песни едемского сторожа времён изгнания евреев: «Кричат мне с Сеира: сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но ещё ночь. Если вы действительно спрашиваете, то обратитесь, и приходите»².

Мы не хотим описывать здесь «психологию» этого взгляда на вещи, который основан на определённом, вполне «выработанном» мировоззрении — что было бы, конечно, весьма поучительно, — а именно описывать её так, как это принципиально делают по отношению ко всем мировоззрениям (разумеется, кроме своих собственных) Макс Вебер и его ученик Карл Ясперс. Нас удерживает благоговение перед научным и человеческим величием недавно умершего. О том, что выдающаяся речь Макса Вебера есть *не-что большее*, чем просто *document humain*, свидетельствует число последователей его позиции. Стало быть, значение речи выходит далеко за рамки *document humain*, она — *потрясающий документ целой эпохи*. И, к сожалению, это наша эпоха. Я не стану здесь последовательно критиковать все положения, выражающие позицию Вебера, а лишь ограничусь тем, что противопоставлю идейному содержанию доклада мой собственный взгляд на эти вещи и, исходя

из него, выскажу затем кое-что критическое в адрес Макса Вебера и той литературы, которая примыкает к его речи.

Самые важные для меня — сущностные различия между *тремя* формами воззрений (*Anschauungsformen*), а именно: между воззрением на *мир*, (*Weltanschauung*), воззрением на *самого себя* (*Selbstanschauung*) и воззрением на *Бога* (*Gottesanschauung*). 1. Существует *абсолютно естественное мировоззрение* (соответственно, — абсолютно естественное воззрение на самого себя и абсолютно естественное воззрение на Бога); оно есть та исторически и социологически неизменная «константа», которую философия должна фиксировать дескриптивно, но которая открывается лишь в результате (сложной) работы по очищению от «подлинных» и «живых» *традиций*, всегда вплетённых в неё в каждом конкретном групповом мировоззрении. При этом «подлинное» содержание традиции — это только то в её содержании, что переживается в настоящем времени как наивно присутствующее и наглядно данное, т. е. то, что не осознано и не опознано самим её носителем как традиция³. 2. Затем следуют *относительно естественные мировоззрения*, представляющие собой смешение абсолютно естественного мировоззрения и живой подлинной традиции. Они не константны ни исторически, ни социологически, но различны для всех групповых единств, например, для таких, как «культурный круг», «нация», «народ». Что бы ни входило в них через «исторические судьбы», *последним* глубинным источником различий между ними является совокупность форм витально-психического восприятия, установок, оценок *рас* (в генеалогическом, а не систематическом смысле слова). Даже примерно одинаковые исторические судьбы в силу различных расовых установок перерабатываются по-разному, и это различие включается через своего рода процесс кристаллизации в живые традиции. Различие *рас* не объяснимо ни исторически, ни психологически, ни социологически. Его *первые* исходные пункты могло бы прояснить разве только *учение о ценностном наследии рас* (*Rassenerbworthlehre*), базирующееся на точной науке о наследственности, этнографии, исследовании родов и семей. 3. Обеим этим формам мировоззрения противостоит совокупность всех *образовательных мировоззрений* (*Bildungsweltanschauungen*) (соответственно, — образовательных воззрений на самого себя и образовательных воззрений на Бога), производимых сознательной духовной деятельностью, а затем распространяемых и обретающих власть согласно закону воздействия личностей «немногих» вождей и образцов на «многих» последователей и подражателей. Всякое «образовательное мировоззрение» возвышается на твёрдом фундаменте «относительно естественного

мировоззрения» и никогда не в силах ни существенно изменить, ни тем более ниспровергнуть или опровергнуть значимость и содержание последнего. Подлинно живые традиции могут разве лишь сами «отмереть» (подобно органическому образованию). Так, например, наука вполне может стать их могильщиком, она даже способна ускорить во времени далеко зашедший процесс их отмирания, однако собственно *причиной* их смерти наука никогда быть не может. Относительно естественные мировоззрения могут изменяться только сами — например, унифицироваться, сливаться, расслаиваться 1) в результате смешения кровей, 2) вследствие реального сращивания всего процесса жизни народов, — однако они не могут переделываться с помощью *чисто* духовных средств воздействия (обучения, воспитания, духовного миссионерства).

Существует ли надёжный критерий для причисления того или иного толкования вероучения, того или иного убеждения, ценностного отношения и т. д. к «относительно естественному» либо к «образовательному» мировоззрению? Я имею в виду вполне надёжный критерий, каким бы сложным ни было его применение в каждом отдельном случае. К относительно естественному мировоззрению группы относится всё, во что в этой группе верят, не обременяя себя доказыванием, что воспринимают как не нуждающееся ни в каких доказательствах, т. е. как нечто «само собой разумеющееся». Так, во всей Индии частью относительно естественного мировоззрения является вера в жизнь души после смерти; ибо не посмертная жизнь души, а её прекращение, т. е., смерть воспринимается как нечто нуждающееся в доказывании. Будда в Индии явился «первооткрывателем смерти» — в этом-то и заключалась великая «парадоксальность» (вначале присущая по-своему каждому новоявленному образовательному мировоззрению) его учения о нирване. На всём Западе, включая античность, то же самое не менее «господствующее» вероучение принадлежит не к относительно естественному, а, наоборот, к образовательному мировоззрению⁴.

Если в образовательных мировоззрениях мы остановимся только на воззрениях о познании *мира* (исключив, таким образом, этос, искусство, религию), то встретим две сущностно различные категории — «наука» и «философия» (прежде всего как метафизика и учение о ценностях). То, что сегодня мы называем «наукой», — продукт исключительно *одного* мировоззрения, а именно западного, или, лучше сказать, продукт, возможный только при господстве этого мировоззрения⁵.

Центральным пунктом, в котором я почти полностью согласен с Максом Вебером, является тезис о том, что *наука* — чем более се-

рьёзно, строго, беспредпосылочно к ней относиться вообще или, в частности, заниматься ею практически — не имеет по сути своей *никакого* значения для приобретения и выработки мировоззрения. Глубочайшим заблуждением в книге Эриха фон Калера — книге прекрасной и в основе своей справедливой — является то, что автор оспаривает этот тезис Вебера, признавая его правоту лишь в отношении «обычной» науки, и хочет таким образом, «революционизировать» науку. Он не замечает, сколь гротескно его намерение заново создать накапливавшийся два тысячелетия суммарный продукт западной истории, а именно — рациональную, свободную от мировоззренческих предпосылок индуктивную либо формально-дедуктивную специальную науку в её принципах и методах. Но от кого бы ни исходило подобное требование — от коммунистов ли, призывающих заменить так называемую «буржуазную науку» на «новую пролетарскую науку», или от неистовых романтиков, мечтающих о реставрации, — оно всегда одинаково абсурдно. Существуют «идеологии» бюргеров и пролетариев (т. е. конструкции истории и программы акций, предсознательно и скрыто ведомые классовыми интересами) — и существуют «науки», которые не имеют с такими «идеологиями» ничего общего. Тот факт, что наука не имеет и *не может* иметь *ничего* общего с полаганием мировоззрения, объясняется не каким-то несовершенным историческим состоянием, но — как это абсолютно верно понимает Макс Вебер — *сущностью* самой науки (причём науки любого рода, в том числе наук о культуре и наук о духе).

Кратко перечислю существенные признаки, исключающие возможность того, чтобы «наука» давала мировоззрение. 1. К сущности науки принадлежит обусловленная разделением труда множественность. Как нечто «единое» наука не существует. Существуют лишь науки. Но мировоззрение требует единства, и никакого «разделения труда» в его приобретении нет. 2. Методологически наука может действовать двояко: либо формально-дедуктивно (как математика), и тогда она исходит из имплицитных дефиниций — причём их познавательный статус должна оценивать не она сама, а философия (математики), — чтобы затем в бесконечном по своей сути процессе выстраивать из данного до всякого чувственного восприятия интуитивного материала некие фиктивные конструкции, внутренняя закономерность которых позволяет исследовать чистые формы возможной природы *до* реально существующей природы и с их помощью определять и упорядочивать её (как это возможно — предмет философии математики); либо наука действует индуктивно, как это происходит во всех реальных науках, — однако и здесь наука

на *каждом* этапе своего развития есть нечто *незавершённое*, т. е. вовлечена в бесконечный процесс. Каждый её результат а) всего лишь вероятностен (в платоновском смысле, есть *doxa*, а не *episteme*), б) всегда может быть скорректирован благодаря новым наблюдениям, экспериментам и т. д.⁶ Но мировоззрение стремится а) принять в себя в форме убеждений нечто «очевидное» и окончательное, каковым может быть только очевидное априорное *сущностное* знание (в принципе отличное как от индуктивно-вероятностного знания, так и от «веры» в откровение в религиозном смысле); б) во все времена создавать из константного «естественного» мировоззрения что-нибудь принципиально полезное; в) к мировой целостности, которая воспроизводит вечные структуры мира в форме «открытой» либо «закрытой» системы (последнюю мы отвергаем). 3. Наука свободна от ценностей, но не потому, что якобы не существует никаких объективных ценностей или их строгого, доступного интуитивному усмотрению иерархического порядка (как считает Макс Вебер), но потому что она вынуждена *произвольно отрешиться* от всех ценностей и тем более от всех волевых целей, чтобы получить и сохранить свой предмет. Это означает, что она исследует мир, *«как если бы»* не существовало никаких *свободных* личностей и причин. 4. Наука не имеет ничего общего ни с антропоцентричным миром естественного мировоззрения, ни со сферой абсолютного бытия, для которой на самом деле значимо любое «мировоззрение», — она имеет дело с таким уровнем бытия, который располагается между его двух указанных выше слоёв и который: а) относителен к любому центру витальной чувственности, к любым возможным свободным актам движения в окружающем мире и актам установления господства над ним, однако уже не относителен к «человеческой» организации; б) может быть «общезначимым» для человека вообще (независимо от культурного круга, нации, народа, личных задатков и способностей). И как раз *потому*, что мировоззрение хотело бы «иметь» *абсолютные* сущность и бытие, обладая ими чисто созерцательно, что, таким образом, его *предмет* налично-бытийно абсолютен (*daseins-absolut ist*), оно *по сути своей личностно определённо*, соответственно, определяется личностями вождей, лидеров (а также массой их приверженцев), которых называют не «исследователями», а «метафизиками» и «мудрецами».

И здесь начинается заблуждение Макса Вебера. Он приравнивает «личностное» к «субъективному» — вместо того, чтобы приравнивать его к максимально, если не сказать сверхнормально *объективному* — и интересуется только чисто общезначимыми жизненными ценностями и практическими целями, в соответствии с которыми

наука сортирует чувственно воспринимаемую реальность и действительность жизни ради установления господства над миром (*voir pour pr voir*; знание — сила). Он не видит того, что только *личностная форма* познания может открыть мир в его *целостности* и что *абсолютный* уровень бытия всех вещей вообще доступен *только* в личностной форме. Вместе с Кантом он фальсифицирует идею абсолютного соответствия между вещами (идею «истины», в строгом смысле), равно как идею ценностного соответствия целей наших волей (идею «добра», в строгом смысле), низводя их к простой «общезначимости» для всех людей⁷; он, таким образом, совершенно не понимает, что «общезначимым» всегда может быть лишь *относительно* истинное и доброе, но что абсолютно истинное и доброе всегда может быть *только не* общезначимыми *индивидуально-личностными* истиной и добром, т. е. истиной и добром, которые внутри границ общезначимого возвышаются над просто общезначимым как духовная надстройка. Конечно, Макс Вебер прекрасно понимал, что наука как «расколдовывание мира» способна дать лишь технически значимое знание. Однако он не только не видит причину этого, но и не понимает, что у философии как сущностной эйдетики и метафизики есть ещё совершенно другие и куда более важные задачи, чем выявление чисто формальных предпосылок наших наук и наших оценочных суждений, которых недостаточно для полагания мировоззрения.

Таким образом, у Макса Вебера философия — не только как современное достижение, но и как *сущностная* человеческая познавательная установка вообще — полностью игнорируется, и это верно заметил и правильно показал в вышеназванной книге Э. Трёльч. Между тем Э. фон Калер, верно полагая, что тезисы Макса Вебера губительны для всякого образования духа, совершенно необоснованно требует «революции науки» вместо реформы философии в идейном, материальном и строго *онтологическом* смысле и вместо (в лучшем случае) живого воодушевления наук за счёт реформированной предметной философии и философии бытия. Следствием этих ошибочных подходов оказывается для Макса Вебера и его друзей (Зальца, Ясперса, Радбруха) ни больше ни меньше, как *ликвидация всякой материальной философии в пустом «учении о мировоззрении»* (соответственно, надо было бы ещё сказать, [ликвидация] всякой догматической и естественной теологии — в науке о религии, в систематическом и историческом учении о религиозном мировоззрении).

Пока же в результате этого возникло и стало обычным в кругах последователей Вебера⁸ совершенно абсурдное понятие «проро-

ческая философия»: таковая должна якобы существовать помимо науки и учения о мировоззрении. Ну, конечно, ведь надо же было как-то классифицировать таких мыслителей, как Сократ, Платон, Аристотель, Декарт, Лейбниц, Спиноза, Гегель, Шеллинг, Шопенгауэр, Гартман и т.д., поскольку они и все великие метафизики мира не видели в себе ни полицейских от науки, ни формальных теоретиков познания, ни предметных исследователей, ни тех, кого удовлетворяло бы описание, соответственно, психологическое и социологическое «понимание» мировоззрений других людей; и вот они как тип приравнены (вопреки всякому смыслу) к *пророческому homo religiosus*, т. е., к таким людям, как Иеремия, Исайя, Моисей. При этом почему-то не замечают, что такое приравнивание означает столь же глубокое непонимание сущности религии (ведущее к её вырождению в гностицизме и литературщине), как и сущности философии, а также их познавательных источников (с одной стороны, откровения, благодати, с другой — спонтанного познания).

Но в не меньшей мере тем самым недооценивается место столь важного учения о мировоззрении в системе знания вообще. Попробуем, прежде чем критиковать, определить это место.

Философская метафизика *полагает* мировоззрение. У неё есть три сущностно различных познавательных источника (здесь я могу лишь указать их): а) естественное мировоззрение в его постоянстве; б) философская эйдология, которая посредством редукции момента реальности (данного нам лишь как возможное сопротивление против акций в стремлении, волении, пассивном и активном внимании) развивает во всех предметных областях *априорное знание* (т. е. знание, независимое от количества индуктивного опыта) всех формальных и материальных *возможностей* наличного бытия; в) состояние наук. Метафизика *интегрирует* эти три формы познания мира, поскольку, будучи ориентирована на абсолютное сущее, приравнивает формы познания к формам наличного бытия предметов естественного мировоззрения, однако неизменно отвергает при этом в содержании естественного мировоззрения всё антропоцентрическое, относительное к человеческому бытию (*menschlich-daseinsrelative*); поскольку она берёт материальные предикаты своих суждений и основные посылки своих выводов исключительно из априорного познания, полученного с помощью редукции мира сущностей; поскольку, наконец, она воспринимает субъекты своих суждений и вторые посылки своих выводов из познания реальности позитивной наукой. Уже наука преодолевает «естественное мировоззрение» в той мере, в какой она создаёт мир, безотносительный к

наличному бытию человека и его особой чувственной организации, а именно такой, который можно перевести на языки *всех возможных* чувственных организаций, но который *всё же* остаётся относительным к бытию существа, наделённого чувственностью вообще, — существа, обладающего чувствами для того, чтобы посредством их показаний предвидеть свои возможные *акции*. Подобно тому, как нет чувственного восприятия без внимания, так и система акций живого существа всегда является основополагающей для вида и природы его *чувственности*.

Таким образом, метафизика *предполагает* равным образом учение о категориях (учение о формах бытия), эйдологию и науку. Две первые группы познаний самоочевидны и в то же время принципиально достижимы на *каждой* ступени исторического опыта, всего лишь индуктивного и кумулятивного. Они не зависят от *количества* опыта. Но поскольку в каждое метафизическое познание входят и позитивно-научные положения, всякое познание такого рода также будет лишь гипотетическим и вероятностным. Благодаря двум первым познавательным источникам метафизики мы понимаем тот факт, (впервые ясно осознанный В. Дильтеем и Г. Зиммелем), что существует *ограниченное число* постоянно *возвращающихся типов метафизических систем*: например, материализм, объективный идеализм, персонализм свободы и т. д., что поэтому метафизика *не* являет непрерывный *прогресс*, но и не демонстрирует непрерывной *девальвации* каждой ступени знания посредством последующей ступени, как это с необходимостью происходит в науке. Вполне вероятно, что могут выявляться все новые и новые транссознательные формы бытия и сущностные взаимосвязи. В этом смысле совокупное здание философии «растёт»; однако оно растёт таким образом, что всё однажды приобретенное «сохраняется», а не «преодолевается», как в индуктивной науке посредством новых наблюдений и опытов. Ибо если сущностные взаимосвязи и формы бытия познаны, это созерцательное знание оказывается строго *априорным* по отношению ко всему индуктивному, исторически-кумулятивному опыту. Кроме того, философия растёт ещё и в другом измерении, а именно она растёт в той мере, в какой *каждый* из её возможных «типов» пытается проникнуться духом актуального состояния непрерывно расширяющихся позитивных наук и включить научные завоевания в свои собственные построения. Лишь в этом последнем смысле, метафизика есть «выражение времени», т. е. обусловлена исторически. Во всех прочих отношениях метафизика — именно в силу присущего ей способа познания — это просто философия: «philosophia perennis». Правда, она существует во *множестве типов*,

каждый из которых претендует на то, чтобы быть «той самой», т. е. *одной-единственной* философией.

Но можно ли на основании этого извечного сосуществования разных типов систем вслед за Вебером, Зиммелем и Ясперсом делать вывод о том, что все эти типы не истинны и не ложны, что они — лишь «выражения» различных психологических типов человека? На это надо ответить: никоим образом! Отпадает только общезначимая простота *философского* спора (т. е. всего лишь «социальный» факт, соответственно, всего лишь «социальное» зло). Но для идеи предметной истинности абсолютно реального совершенно безразлична социальная «потребность в единстве», и том, как много людей обладают субъективной способностью постичь такого рода истину. С другой стороны, в плане бытийно-относительной истинности суждений (это глубоко понимал уже Лейбниц) «истинным» является *каждый* тип систем — а вовсе не *ни один* из типов — в том смысле, что он совпадает с какой-то *одной* отнесённой к бытию субъекта ступенью мира, а именно с той, которая соответствует объективному ранговому порядку типов философствующих всякий раз личностей. Позитивист — это всегда один и тот же человек, начиная с Протагора и кончая Юмом, Контом, Спенсером, Миллем. Спрашивается только, какова его ценность и насколько глубоко его «так-бытие» позволяет ему через знание участвовать в наличном бытии мира. Ибо от *бытия* (*Sein*) человека зависят его сознание (*Bewußt-sein*) и глубина его познания. Таким образом, признание «вечного» сосуществования разных типов систем ни в коем случае не связано с чем-то вроде исторического или психологического «релятивизма»; этим вовсе не утверждается, будто можно — как считает Макс Вебер — «свободно» «выбирать» мировоззрение или будто оно находится по ту сторону истинного и ложного и есть лишь «форма выражения» человеческой души. Также обусловленность (*Gebundenheit*) философских мировоззрений культурными кругами, отчасти даже их национальная обусловленность, не является «доводом» в пользу релятивизма, как полагают М. Вебер, О. Шпенглер и другие. Из неё лишь следует, что (помимо относительно естественного основания всякого образовательного мировоззрения) *различна* ещё — в разных порядках величины — и *субъективная разумная организация*, т. е. субъективная система категорий этих культурных групп⁹. Но, *тем не менее*, при этом сохраняется тождество сущностного мира, из интуитивного усмотрения которого великими гениями — усмотрения всякий раз неадекватного — посредством «функционализации» впервые *возникают* субъективные разумные организации. Следствиями этого является то, что 1) не может быть «закрытой» системы

метафизического мировоззрения и что 2) адекватность «метафизического мировоззрения человека» может постоянно увеличиваться только в *космополитическом и сверхисторическом взаимопроникновении и взаимодополнении* всех мировоззрений всех культурных кругов и наций (в противоположность «интернациональной» и «прогрессирующей», стало быть, всякий раз относительно обесценивающей саму себя «науке»).

Уже отсюда можно сделать достаточно обоснованный вывод, что любая попытка превратить метафизику и философию в учение о мировоззрении должна быть попросту отвергнута; что здесь, как нигде, «парламентарная система» не работает. Именно *полагающая* мировоззрение философия как метафизика и учение о ранговом порядке ценностей всегда *предшествует* всякому учению о мировоззрении. Именно полагающая мировоззрение метафизика — соответственно метапсихология, метаистория и т. д. — должна судить (к чему методологически правильно стремился Гегель в «Феноменологии духа») о познавательной *ценности* всех мировоззрений, исследуемых *ex sese* на основе своих смысловых описаний, должна сохранять в себе все их истинные элементы и одновременно встраивать их во всякий раз более обширное целое, а их односторонности, ошибки, заблуждения должна *объяснять на основании* своих собственных интуитивных усмотрений и положений. Не в *этой* позиции состояла ошибка Гегеля. Он заблуждался совершенно в других вещах, например, в том, что он, как истинный европеист, принял чисто западные формы движения духа за формы движения «мирового духа»; что, как создатель «закрытой» философской системы, он считал свою метафизику самоочевидной и конечной (вместо того, чтобы считать её только гипотетичной и вероятной), в то же время и тем не менее, он видел во всякой философии выражение «духа времени» (вместо того, чтобы увидеть необходимую историчность лишь в *научной* составляющей всякой философии, а также то, что так называемый «дух времени» определяет не содержание философии, а всегда только её восприятие и распространение). Гегель, таким образом, упустил из виду, что философия — это «*philosophia quaedam perennis*» (Лейбниц), что типы её систем *необходимо сосуществуют*, что первичной формой движения философии является вовсе не логическая форма диалектики *одного* мыслительного потока, но что многие потоки, истекающие из постоянных человеческих типов личности, существуют *одновременно и параллельно друг с другом*, что их различность коренится отнюдь не в мышлении, а в созерцательном и оценивающем отношении личностного духа к миру.

Но только полагаемое мировоззрение может указывать *учению* о мировоззрении его задачи и последние цели (аналогичное отношение существует между теологией, с одной стороны, и систематикой и историей религий — с другой).

Учение об образовательном мировоззрении подразделяется на четыре основные части.

1. Примыкающая непосредственно к феноменологии сущностных форм сознания и мира (всё ещё «философская») дисциплина о *сущности возможных мировоззрениях вообще* и о сущностных взаимосвязях частей и элементов этих возможных мировоззрений.

2. Позитивное, но чисто *смыслоописывающее учение о мировоззрении*, которое не должно обращать внимания ни на какую «психологию», ибо речь идёт исключительно об *идеальном объективном смысловом содержании*, например, какой-то позитивной религии, какой-то позитивной философской системы, какой-то позитивной правовой системы и т.д. Ничего общего с историей их становления эта дисциплина не имеет.

3. *Субъективно понимающее* учение о мировоззрении, призванное воссоздавать в переживании (*nachleben*) и затем представлять идеально-типические взаимосвязи духовных актов, благодаря которым мировоззрения впервые родились в личностях и культурных сообществах.

4. Этнология, социология и психология мировоззрения — *реально и каузально объясняющие* дисциплины, которые сами никогда не смогут объяснить *смысловое содержание* мировоззрения, зато вполне способны объяснить, почему мировоззрения, которые при данной структуре духа и биопсихических задатках личности или группы были одинаково возможны, но в отличие от других мировоззрений *не* осуществились, соответственно, *не* получили распространения, *не* добились господства в обществе, государстве, церкви; почему одно мировоззрение или многие из этих мировоззрений, одинаково *возможных* для определённых групповых общностей, распределились между родами, народами, профессиями, классами именно так, а не иначе, и при этом воплотились в реальные институты, а другие одинаково возможные мировоззрения — нет. Например, *понять* марксизм можно только исходя из новой истории духа Запада, а также из личности Карла Маркса и из сведений о его образовании; но почему именно его учение, а не Родбертуса или, скажем, Листа³, стало «идеологией» пролетариата и программой многих партий — это *можно объяснить только социологически*. Возникновение и содержание «Братьев Карамазовых», в самом деле, нельзя объяснить социологически; зато социологически вполне объяснимо то, что

содержание выдающегося произведения искусства и его религиозно-пророческий смысл выражены не в форме, например, «эпоса», а в форме «увлекательного» бульварного газетного романа, который Достоевский должен был писать как гражданин, чтобы прокормить себя. Духовное содержание немецкого романтизма (например, творчество Новалиса) невозможно объяснить ни этнологически, ни социологически; но господство, завоеванное романтическим движением, вполне можно объяснить социологически единством духа того поколения немцев, которое было глубоко разочаровано во Французской революции и не смогло проявить себя в политической реальности, кроме того, наверное, можно этнологически объяснить вторжение духа северно-восточных немецких родов в «историю европейского духа»¹⁰. Совершенно очевидно, что никто не может объяснить социологически содержание философии Шопенгауэра; его главные работы вышли в свет, когда, пробуждая надежды в политической и социальной жизни, искрилась оптимизмом «Молодая Германия»^{4*}, — однако социологически объяснимо то, почему Шопенгауэр так мало был известен вначале, почему издатель велел уничтожить его книгу^{5*}, почему после провала революции 1848 года во время всеобщего похмелья идеи Шопенгауэра, напротив, получили широкое распространение. Только у «славы» и «значимости» творений духа есть своя социология — её нет и не может быть у их смыслового и ценностного содержания.

Всякое учение о мировоззрении отличается от чистой «истории мировоззрения» и относится к области систематической науки о культуре.

Из четырёх дисциплин, на которые подразделяется учение об образовательном мировоззрении, наименее признанной до сих пор является первая — *учение о чисто философском мировоззрении*. Эта дисциплина *не* предполагает метафизики, этики, эстетики; наоборот — метафизик, к примеру, обязан работать с этим учением отчасти самостоятельно. Эйдология форм сознания образует высшую *аксиоматику разума для понимания* всех актов и смыслов *позитивно* данных мировоззрений, представляемых в *описательных* учениях (2 и 3). Дать понятие [об учении о чисто философском мировоззрении], соразмерное его значению, здесь невозможно. Я могу лишь наметить на примерах, что имею в виду.

Так, в описательном учении о мировоззрении я нахожу, что в одной системе сосуществуют следующие теоремы:

Номинализм — волюнтаризм; номинализм — социальный индивидуализм; либерализм — учение о свободе торговли, ассоциативная психология, деизм; солидаризм — теизм; социализм — монизм

(пантеизм); позитивистская теория познания — сенсуализм, ценностный утилитаризм.

Или [что существует взаимосвязь] между различными областями культуры:

Механистический взгляд на мир — денежное хозяйство — руководство буржуазии — воля к власти над природой (техника) — роман и т. д.

Органологический взгляд на мир идеализма объективных форм — ремесло и феодальное хозяйство — руководство касты созерцательных священников и феодальной наследственной аристократии — отсутствующая или недостаточная воля к власти над природой, но при этом любовь к природе и её формам { — эпос } и т. д.

Тогда я спрашиваю: может быть, помимо констатации этого постоянного или относительно-постоянного совместного *пребывания* (*Zusammensein*) этих вещей, надо ещё растолковывать, что эти вещи *необходимо принадлежат* друг другу (*zusammengehören*)? Могли я и в какой мере могу из кусочков какого-то позитивного мировоззрения «реконструировать» его как нечто *целое*, а из немногих известных оценочных суждений какой-то группы «воссоздать» её *целостный* этос, т. е. общепризнанный и практикуемый порядок ценностных предпочтений, который несут в себе и предполагают эти оценочные суждения? Я считаю, что подобного рода взаимная принадлежность доступна нашему *интуитивному усмотрению* (*Einsehen*); высшие принципы такого «интуитивного усмотрения» как раз и должна преподавать всем областям [культуры] — языку, искусству, философии, праву — эта дисциплина. Именно она позволит нам на самом деле добиться того, чтобы мы «могли понимать философа лучше, чем он понимал сам себя» (как о Платоне говорит Кант). Она может, далее — если применит свои высшие априорные принципы к структурам духа и формам стиля, которые мы сначала обнаруживаем и описываем путём духовного видения пересекающих все области культуры *гештальтных* единств сформировавшегося «объективного духа», — преподавать нам урок в отношении того, какими были *идеальные возможности* дальнейшего развития, например, искусства какого-то времени. Она поможет увидеть, что именно *реальные* факторы — т. е. отношения власти, крови, экономические отношения, а также действующие порядки и классовая структура, — *исключили* из осуществления этих «возможностей», а что для осуществления «других возможностей», наоборот, *вызывали к жизни*, чему помогли восторжествовать, что соответственно, ускорили, а что задержали. По сравнению со смехотворной теодицеей истории, созданной Гегелем и его, зачастую не осознававшими сво-

его ученичества, последователями, — теодицеей истории, которая ничего не знает, кроме пиетета и благодарности по отношению к «органически ставшему» истории, — именно учёт влияния слепых реальных факторов, который стал возможным во всех областях с помощью этого философски фундированного учения о мировоззрении, т. е. осознание того, что *должало* нам всё предшествующее понимание истории, вернёт нам также и косвенный учёт того, что *могло* бы быть в каждый данный момент истории, следовательно, даст бóльшую *свободу* в формировании лучшей истории, чем та, что была до сих пор. О порядке влияния этих реальных факторов (отношений крови, власти, экономических отношений, геополитических и культурно-географических факторов), имеющих лишь *селективное*, но не продуктивное воздействие, будет сказано позднее. Ибо и этот порядок доступен для строгого познания, и о нём существует теория.

Таким образом, учение о мировоззрении также и для нас является очень важной и потенциально плодотворной дисциплиной. Сам факт, что именно сейчас в Германии оно развивается так бурно, что даже считает себя вправе потеснить философию и теологию, обусловлен социологически. Ведь это учение, как уже было сказано, представляет собой что-то вроде «парламентской системы» в борьбе мировоззрений за господство. Оно может способствовать достижению согласия в нашем народе и лучшему взаимопониманию его частей; оно может быть очень ценным, если будет учить взаимному узнаванию и пониманию родов, классов, партий нашего отечества, которое в политическом отношении всё ещё слишком глубоко расколото на партии, избегающие ответственности, ориентированные только на принципы и настроения. Например, для *народного университета* учение о мировоззрении — вообще основная дисциплина¹¹. Но это не должно привести к тому, чтобы никто больше не отважился на утверждение чего-либо по этим вопросам только потому, что оно могло бы не понравиться соседу. И тем более это не должно означать ожидания «пророка», который, может быть, и не придёт вовсе. Ибо, сэр Бертран Рассел, в конце концов, в чём-то прав, когда парадоксально утверждает: «Чистая история философии — это история ложного; ведь то, что мы считаем истинным, — не “бывшее” и не “историчное”, но вечное настоящее; *мы* сами в это верим».

Примечания

¹ См.: *Kahler E. v. Der Beruf der Wissenschaft*. Berlin, 1920 [*Kahler Э. Профессия — наука*]; *Salz A. Für die Wissenschaft gegen*

- Gebildeten unter ihren Verächtern. München, 1921 [Зальц А. За науку против презирающих её образованных людей]; *Curtius E.R.* Max Weber über Wissenschaft als Beruf, in: Die Arbeitsgemeinschaft 17, 1919 [Курциус Э.Р. Макс Вебер о науке как профессии и призвании // Трудовое сообщество. № 17, 1919]; *Troeltsch E.* Die Revolution in der Wissenschaft in Schmollers Jahrbuch 45, 1921 [Трёлльх Э. Революция в науке // Ежегодник Шмоллера. № 45, 1921].
- ² Исаия 21, 11–12*.
- ³ Подробнее о сущности «традиции» см. в моей книге «Сущность и формы симпатии» (*Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn, 1923).
- ⁴ См. «Psyche» [«Душа»] Э. Роде (E. Rohde), где аргументированно доказано азиатское происхождение субстанциалистских представлений о душе.
- ⁵ Сущностное различие между философией и наукой в том, что касается их смысла и цели, теоретико-познавательной структуры, типа лидерства, социологической формы, отношения к нациям, способа движения в истории, я показал в моём следующем сочинении о законе трёх стадий Конта. Предполагая здесь сказанное там, я в то же время дополняю то, что служит общей цели обеих работ.
- ⁶ См. в этой связи работу «О сущности философии» (1917) в моей книге «О вечном в человеке».
- ⁷ См. в этой связи мою работу «Ресентимент в структуре моралей» («*Ressentiment im Aufbau der Moralen*», 1912) в книге «О перевороте в ценностях» («*Vom Umsturz der Werte*»).
- ⁸ См., например: *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1919. [Ясперс К. Психология мировоззрений.]
- ⁹ Здесь серьёзно продвигает вперёд только полный отказ от учения о фактическом *единстве* и однообразии разумной природы человека, которого упорно придерживается Макс Вебер (заодно с философией Просвещения и до настоящего времени всем кантианством).
- ¹⁰ См. интересную, хотя и заслуживающую критики попытку такого объяснения в книге Й. Надлера «Берлинский романтизм 1800–1814» (*Nadler J.* Berliner Romantik 1800–1814. Berlin, 1921).
- ¹¹ См. мою работу «Университет и народный университет» («*Universität und Volkshochschule*») в сборнике «Социология народного образования», изданном Л. фон Визе («*Soziologie des Volksbildungswesens*», hrsg. von L. v. Wiese).

^{1*} Перевод выполнен по изд.: *Scheler M. Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl. S. 13–26.*

^{2*} См.: *Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.*

^{3*} *Йоганн-Карл Родбертус* (Rodbertus, 1805–1875) — экономист, историк и прусский политический деятель. Выдающийся теоретик научного социализма, создал новую теорию ренты и кризисов.

Фридрих Лист (List, 1789–1846) — немецкий экономист. В противовес классической теории трудовой стоимости выдвинул теорию производительных сил, основой которых считал «умственный капитал» (успехи в науках, искусстве), определяемый им как главный источник богатства. Сторонник протекционизма, выступал за государственное вмешательство в экономическую жизнь. Один из организаторов «Всеобщей ассоциации германских промышленников и купцов». Защищал идею господства Германии в Европе, которая была использована нацистами для обоснования их геополитики.

^{4*} «Молодая Германия» (Junges Deutschland) здесь — название группы немецких писателей, выступивших в 1830–1848 гг. против господствовавшей в то время в Германии консервативной реакции. Писателей «Молодой Германии» интересовали не только политические, но и социальные вопросы. В поисках причин существующего зла они пришли к выводу, что социальные условия могут измениться к лучшему лишь в том случае, если общество, литература, государство и церковь возродятся через эстетическое образование, для которого необходима полная свобода мысли.

^{5*} Главный труд А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» впервые вышел в свет в 1818 г. Из 800 экземпляров за полтора года было продано лишь 100. Издатель, оставив для продажи 50 экземпляров, превратил все остальное в макулатуру. Второе, двухтомное, издание книги вышло в 1944 г. и также не привлекло к себе внимания со стороны публики. Третье издание вышло в 1959 г., когда А. Шопенгауэр был уже в зените своей славы.

О чужом Я*.

Опыт эйдологии, теории познания и метафизики опытного познания и реального полагания чужого Я и живых существ

I. Значение и порядок проблем

Весь смысл [209] и огромная значимость вопроса, который, выражаясь кратко, можно охарактеризовать как вопрос о *сущностных, бытийных и познавательных основах соединения человеческих Я и человеческих душ*, стали вполне понятны нам лишь в процессе многолетней работы над проблемами, затронутыми в «Приложении» к первому изданию этой книги. Ещё Т. Липпс верно указывал на то, что только решение этого вопроса может дать философское обоснование *социологии*¹. Но он не менее важен (особенно в теоретико-познавательной части) и для теории *наук о духе*, что верно отметил О. Кюльпе во второй части своей книги о «реализации» и что будет совершенно ясно из последующего изложения. В. Дильтей², Э. Бехер³ и Э. Шпрангер⁴ также пришли к правильному осмыслению этого вопроса, хотя и не во всей его широте — не выявив до конца значимость для теории познания того, как происходит понимание другого, к примеру — основывается ли оно, а если основывается, то насколько, на нашем знании о природе и на реальном полагании природы, имеет ли вообще понимание другого *границы* и, в частности, границы внутри сущностных видов социальных групп и исторических контекстов⁵. В своём известном академическом труде на эту тему и в последней книге о «репродуктивной психологии» Б. Эрдман также подчёркивает, что именно здесь кроется «самая» главная, фундаментальная проблема обоснования наук о духе. То, что решение этого вопроса необходимо включает в себя решение *акси-*

ологических проблем взаимоотношений индивида и общности как с их бытийно-метафизической стороны, так и со стороны теории познания, я попытался доказать в своей книге «Формализм в этике...», выдвинув «принцип солидарности» в качестве [210] высшей аксиомы всякой социальной философии и социальной этики. «Основы психологии» Г. Мюнстерберга, ориентировавшегося на И.Г. Фихте, и работа Кронфельда о теории познания психиатрии убедительно показали, что рассматриваемый нами вопрос имеет фундаментальное значение для теории познания и методологии всей эмпирической психологии и психиатрии. Эти науки уже предполагают существование и познаваемость душевных процессов у других людей и, разумеется, именно поэтому не в состоянии сами решить философские проблемы, которые мы здесь рассматриваем. Граница всякой опредмечивающей психологии вообще (и экспериментальной психологии, в частности) обозначится со всей ясностью, а ложные притязания этих наук могут быть осмысленно отвергнуты только при условии, если будут точно установлены природа и строение душевно-духовного бытия, до границ которого вообще в состоянии пробиться «наблюдение», чисто реактивный эксперимент (где «наблюдатель» им *руководит*), эксперимент, поддерживаемый «систематическим самонаблюдением» (где наблюдатель в нём *участвует*), и, наконец, феноменологический эксперимент, проводить который имеет смысл разве лишь с целью наглядной демонстрации «мнимого». Между тем, как блестяще показал Г. Дриш⁶, не меньший интерес к нашему вопросу проявляют также теория познания и метафизика биологии, поскольку данные познавательных средств и «критерии» предположения «сознания», «ощущения», «душевного» у живых существ вообще могут дать нам представление о том, как широко распространены в мире сознание, душа и т. д., их основные виды и формы соединения и как следует их изучать на примере психологии детей, животных и, может быть, растений⁷. Живейший интерес к нашему вопросу проявляют также философия выражения и происхождения языка, философия знаков и символов (семиотика). О том, насколько глубоко наш вопрос коренится в основополагающих онтологических проблемах философии, могла бы свидетельствовать та характерная манера, с какой ещё со времён Декарта ложная объективная теория вчувствования, желавшая с помощью проективного вчувствования сделать нам понятными «явления» жизни (после того, как жизнь в качестве объективного наличного бытия природы уже устранена механистическим объяснением), и ложная механистическая метафизика органического мира взаимно поддерживали друг друга, создавая видимость, будто истинность обеих учений доказана.

Наша проблема между тем имеет совершенно самостоятельное значение для самого *человека как человека*, и она всегда будет самой важной, даже если отпадут [211] все остальные интересы, указанные выше. Ибо то, чем человек человеку может быть (или когда-нибудь, вероятно, сможет стать) — будь то в любви или ненависти, во всякого рода единстве и согласии или в борьбе, — а чем не может быть; что он способен «понимать» и как именно, что он может понимать, а что понимать не может, но может лишь «объяснять»; в каких основных способах возможного группообразования человек способен постигать и оценивать те или иные слои бытия и переживания близких и окружающих — всё это зависит от того, какие бытийные формы связи существуют и могут существовать между человеком и другим человеком (на различных ступенях бытийной относительности самого человека), а в конечном счёте — между человеком и сферой абсолютного бытия. *Метафизика знания человека о человеке*, метафизика возможных «владений» (Haben) человека, — т. е., вопрос о том, насколько глубоко скрытые бытийные и познавательные способы отношения человека к человеку встроены в мировую основу, какие способы «общения» человека с человеком через посредство мировой основы вообще возможны, а какие невозможны — это в конечном счёте решает, *что* человек есть и означает для другого человека. Мы благодарны прежде всего Максу Веберу и Эрнсту Трёльчу за то, что они превосходно описали и объяснили, что же означали метафизические и религиозные познавательные системы — которые отвечали на этот вопрос всякий раз по-разному — для всех *социальных* учений и реальных социальных систем в человеческой истории. Наоборот, чисто *предметно* ориентированная *метасоциология* разрабатывалась до сих пор весьма и весьма спорадически⁸; здесь мы во многом ещё черпаем из наследия исторических религий и метафизических систем (например, из метафизического индивидуализма монад и душ Лейбница, Гегеля, Э. фон Гартмана) — из наследия, которое, при всём к нему огромном уважении, по-моему, уже не сообразуется с тем, что мы знаем или как раз могли бы знать⁹.

Главной ошибкой предшествующих рассмотрений вопроса — ошибкой, которую я обязан предъявить и самому себе в ряде мест первого издания этой книги, — состоит: 1) в недостаточно ясном разделении проблем, 2) в непонимании порядка, в котором их надлежит ставить, 3) в отсутствии систематической связи между их решениями.

Что касается *первого* пункта, то следует различать *шесть* вопросов, которые до сих пор сплошь и рядом смешивались друг с другом. Перечислю их. [212]

1. Каково вообще сущностное отношение между *Я* и общностью — как в бытийном смысле, так и в смысле сущностного знания? Или лучше: имеется ли здесь *сущностное* отношение взаимной принадлежности (если строго игнорировать бытие какого-то *определённого* случайного *Я* и случайной общности) или всегда только фактическая связь? Существуют ли различного рода подлинно сущностные связи между витальными существами, [носящими имя] «человек», и между духовными и разумными существами «человек», или одно из этих двух отношений всего лишь «случайное» и т. д.?

2. Вопрос логический, относящийся, строго говоря, к *критике* познания: правомерно ли, что определённый индивидуум, или, проще говоря, *Я* (т. е. пишущий эти строки), полагает существование а) *определённой* общности, б) определённых других *Я* в форме реального суждения? Большой вред развитию предмета нанесло то, что этот вопрос редко отделялся от сущностного вопроса¹⁰, который уже должен быть решён, когда (осмысленно) ставится. Т. Липпс слишком часто смешивал критическо-познавательный вопрос с вопросами о происхождении и о психологически-эмпирическом возникновении знания о чужих *Я*, притом что первый вопрос от *обоих* последних в значительной мере независим. Сегодня это с очевидностью признают, например, О. Кюльпе, Э. Бехер и др. Но совершенно понято, что решение этого вопроса ещё никоим образом не проясняет трёх других вопросов. 1) Что такое *вообще* предметный момент реальности, и каков сущностный способ его данности духовному субъекту как таковому? 2) Что такое *вообще психическая, соответственно, духовная реальность* какого-либо *Я*-сознания (*Bewußtseinich*), сознания *Я* (*Ichbewußtsein*) или самосознания (*Selbstbewußtsein*) (всё равно, моё ли это собственное *Я* или кого-то другого), в отличие от просто *сознания* «об» этой реальности, — и как эта реальность нам дана? 3) Как и посредством чего нам вообще изначально дана реальность *чужого* душевно-духовного центра — помимо просто рассудочного знания (*Urteilswissen*) о чужом сознании-*Я* и о его содержании? Большое заблуждение всей теории познания (а не только теории познания чужой души) — полагать, будто проблема сущности реальности и её данности решится как-то сама собой, если всего лишь установить критерии того, при каких *условиях* надлежит либо приписывать реальность предмету, определённом в своём так-бытии (или сущему, которое не может быть предметным, например, «акту», «центру актов», «личности»), либо, наоборот, приписывать определённое так-бытие предданной реальности чего-то (=X). Страдающий аутизмом в крайней патологической форме (как в случаях, приводимых, например, Блейлером³¹),

рассудочно также не сомневающийся в существовании других субъектов сознания, тем не менее, периодически полностью утрачивает всякое сознание *реальности* окружающего его человеческого мира. [213]

3. Проблема *происхождения* общностного и чужого сознания вообще, т. е. трансцендентально-психологическая проблема знания о чужих *Я*. Она имеет столь же мало общего с вопросом о правомерности рассудочного полагания (*Urteilssetzung*) [чужих *Я*], как и с проблемой так называемого эмпирического возникновения и развития [знания] о чужом сознании в течении жизни от ребёнка до взрослого человека. Здесь, как и во всех подлинно философских вопросах о «происхождении», речь идёт скорее о том, с какого места в порядке «*фундированности*» интенций знания (и соответствующих им реальных духовных актов личности) *начинается* сознание об общности и о других *Я*, иначе говоря, какие акты знания должны быть совершены ещё до того, как возникает [знание] о чужом сознании. То есть, речь идёт, например, о том, предпослано ли вообще знание о чужом *Я* (*Fremdichwissen*) сознанию о *Я*, полученному на собственном *Я* (мы ответили бы «да»); предполагает ли оно изначально самосознание (мы ответили бы «нет»); предполагает ли оно сознание о Боге (в самом формальном смысле), является ли равно изначально с ним или в порядке происхождения следует за ним (надеемся, нам удастся — в противоположность Декарту — показать, что оно следует за сознанием о Боге)? Предполагает ли сознание о чужом *Я* (в смысле чужого *духовного Я*) уже знание о сфере природы и знание о «реальности» в этой «сфере» (т. е. о «реальном внешнем мире»), равно изначально оно с этим знанием или это знание следует за знанием о чужом *Я*? Надеемся, в отношении «духовного *Я*» мы должны будем выбрать третий член этой дизъюнкции; как предпосланную данность для актуализации акта знания о чужих духовных субъектах мы допускаем разве лишь то, что можно вообще назвать содержанием «идеального смысла знака». Напротив, с вопросом о происхождении знания о чужих *витально-психических* человеческих (или до-человеческих) субъектах дело обстоит иначе. Здесь также надо спросить: предшествует ли это знание знанию о природе (как о сфере вообще и как о реальности), равно изначально оно с этим знанием или следует за ним? Мы ответили бы на этот вопрос так: наше первое знание о природе само есть знание о *выражении* живых существ; таким образом, душевные проявления (данные вообще лишь в структурных взаимосвязях) первично всегда даны в выразительных единствах. Предшествует ли знание о природе знанию о мире (мёртвых) физических тел, равно изначально с этим знанием или

следует за ним? Мы ответили бы на этот вопрос: «предшествует». Дикарю, как и ребёнку, феномен «мёртвого» ещё не дан; всё данное для них — это *одно* большое выразительное поле, на фоне которого выделяются всякий раз особые выразительные единства. Наконец, предшествует ли знание о природе знанию об органической форме (у человека это «тело») и всему, что сущностно дано вместе с ней (окружающий мир, спонтанное движение и т. д.), равно изначально с этим знанием или следует за ним? Мы ответим: «равно изначально». Дифференциация знания начинается с [214] целостности «одушевлённого тела» и идёт, с одной стороны, в направлении к физическому телу (Leib-Körper), с другой — к «внутреннему миру» ближнего.

Мы тем самым пояснили, что подразумеваем под «вопросом о происхождении». Специфика всех столь исключительно важных вопросов о происхождении в теории познания (в отличие от критики познания, имеющей дело с вопросами о критериях и правомерности) состоит в том, что их надо ставить совершенно *независимо* от всех определённых *случайных* предметов знания и точно так же независимо от каждой определённой фазы *эмпирического* развития конкретного человека в его знании об этих случайных реальных предметах (например, если речь идёт о генезисе и развитии знания какого-то ребёнка о содержании психической и душевной жизни его матери). Чистая *закономерность порядка фундированности* актов, направленных на так-бытийное единство предметов (например, пространство, время, вещи как физические тела) *элиминирует каждую «фазу»* эмпирического развития человеческого знания в объективном времени; она элиминирует также внутреннее индивидуальное развитие посредством унаследованных предрасположенностей. Она не имеет ничего общего с расширением, простотой и сложностью этого знания, с его адекватностью либо неадекватностью (соответственно, полнотой знания), а тем более — с относящимся к нему суждением, «истинностью» или «ложностью» (в материальном и формальном смысле). И тем не менее вопрос о происхождении — это *katexochen* теоретико-познавательный вопрос, каковым, однако, не является вопрос о критериях и правомерности, имеющий дело лишь с логической *критикой* познания.

К вопросу о происхождении знания о наших предках, современниках и потомках относится и ряд почти не поднимавшихся ранее вопросов о том, каков порядок происхождения знания о разного рода *сущностных групповых формах*, различаемых в учении о человеческих социальных группах, разработку которого я начал ещё в книге «Формализм в этике...»¹¹. Так, можно показать, что знание

о существовании и так-бытии чужой душевной жизни в группе, сущность которой характеризуется как «сообщество незаменимых духовных личностей», уже предполагает знание о существовании и так-бытии чужих личностей внутри «общества»; что опосредствованное знание о других, характерное для группы типа «общество» предполагает, в свою очередь, куда более непосредственное по данности знание о других, получаемое нами только в «жизненном сообществе» (первично — в «семье»); что, наконец, и это знание может возникнуть лишь потому, что на очень ранней стадии детства, душевная структура которой близка структуре, узнаваемой нами в орде, толпе, массе, мы неосознанно впитываем в себя путём подлинного чувственного единения и подлинной «*traditio*» [215] чужие душевные состояния и движения (соответственно, предрасположенности к их пробуждению), воспринять которые позднее мы не смогли бы уже никогда и ни в какой другой социологически-групповой душевной структуре, кроме как в «орде, толпе, массе». Здесь надо определить и *границу* проникновения нашего знания о других в душевно-духовные *глубины* чужого субъекта. Она проходит там, где начинается не-интеллигибельное бытие другой личности, например, когда осуществляются уже не «опредмечиваемые» акты личности (которые, в лучшем случае, можно только *соисполнять* или *повторять*), а также там, где начинается абсолютно интимная сфера чужого духовного бытия, которая уже сама не «способна» на свободный акт сообщения другому субъекту¹². Различия в глубине понимания, лежащие до этих абсолютных границ, строго зависят от групповых форм (от таких, например, как дружба, товарищество, знакомство, где в отношениях уже обращаются на «ты», «Вы», «вы», «он»; от таких, как брак, семья, родина, род, племя, народ, нация, религиозная община, культурный круг и т. д.). Эти группы связаны между собой *закономерными* отношениями происхождения возможного знания друг о друге. Аналогичные отношения связывают возможные акты знания надындивидуального сообщества о прошлом, какими они даны в позициях понимания, переданных по наследству через кровное родство в подлинной *traditio*, — и в чисто историческом понимании через посредство знаков (источников, памятников и т. п.).

Ответ на вопрос о порядке происхождения и порядке фундирования актов знания о сообществе, — основополагающий для *учения о порядке слоёв [знания в сознании]*, — мы пытаемся найти также в этнологии, прослеживая отношение между культурными памятниками и соответствующим им душевно-духовным статусом группы или особым отношением индивидуума и сообщества. Ясность в со-

циопсихологию и психосоциологию¹³ мышления, воли, чувств первобытных народов может внести после того, как будет установлено всё, что здесь можно знать эмпирически, только философское учение о происхождении [знания в сознании].

Глубочайшей ошибкой предшествующих философско-теоретико-познавательных попыток решить вопрос происхождения знания о чужом *Я* было то, что часто предлагались решения, которые могли быть серьёзно восприняты лишь современным образованным жителем Северной Европы. Это, например, со всей очевидностью относится, — как мы ещё увидим, — к «учению о выводе по аналогии» (считается, что оно имеет не только эмпирически-психологический и «оправдывающий» характер, но и объясняет происхождение [знания о чужом *Я*]), к теории подражания и вчувствования Т. Липпса, а также к чисто ассоциативно-психологическому [216] учению о репродукции Б. Эрдмана. Поэтому часто считают *абсолютно* значимыми противоречащие друг другу теории, которые *относительно* значимы в групповых взаимосвязях определённой структуры. Но если понять их ограниченное относительное значение, обусловленное их связью с определёнными группами и историческими слоями (в отличие от связи с исторической хронологией), то окажется, что на самом деле никакого «противоречия» между ними нет. Так, нельзя считать теорию Липпса просто «ложной» — применительно к массово-психологической структуре она почти верна; и учение о выводе по аналогии нельзя считать ложным — в известных границах даже эмпирически-психологически оно объясняет происхождение [знания о чужом *Я*], а именно применительно к европейцу в «обществе» и применительно к принадлежащей «обществу» «научной структуре». Теория, развиваемая мной ниже и названная «теорией восприятия чужого *Я*», также верна лишь применительно к способу, каким люди даны в «жизненной общности». Но из этой релятивизации некоторых предшествующих теорий, конечно, не следует, что вообще могут быть только относительные теории происхождения знания о другом *Я*. Несомненно, существует и абсолютная теория, которая, однако, должна быть достаточно формальной¹⁴, чтобы включать в себя эти относительные теории как частные для объяснения особых случаев сущностных группообразований и фаз развития человеческих отношений.

4. Проблемой совершенно иного рода, отличной от ранее упоминавшихся, является проблема *эмпирической психологии* отдельного человека (психологии как нормальной, так и отклоняющейся, т. е. психопатологии) и эмпирической психологии развития человека как родового существа в аспекте возникновения и развития знания

конкретных людей о конкретных окружающих их психических средах и мирах.

Сразу же становится ясно, что сама по себе эмпирическая психология не имеет доступа к обсуждаемым здесь философским вопросам. Всё то, что здесь ставится под вопрос, она просто *предполагает* в форме наивного допущения уже в самом начале своего исследования. Она предполагает, *что* в действительности существуют одушевлённые люди и животные, душевное бытие которых может быть познано. Она делает это своей предпосылкой в том же самом смысле, в каком предполагает, что существует реальный поток переживаний в объективном времени; что существуют не только переживания, осознаваемые в настоящем — а по сути только переживания и могут осознаваться всякий раз в настоящем, — но и реальные настоящие, прошлые и будущие переживания, которые именно в этом осознании (всякий раз более или менее «адекватном») переходят в «сознание», а затем поэтапно — во внутреннее восприятие, принятие во внимание, наблюдение. Наконец, она предполагает сообщаемость всего, что констатируется посредством внутреннего восприятия и рефлексии над актами и функциями, а также путём наблюдения в непосредственном удержании переживаний и затем высказывается в суждениях; и она предполагает «понимаемость» этих сообщений. [217]

Эмпирическая психология сама не может установить, что такое внутреннее восприятие, как возможна в нём строгая идентифицируемость предмета, воспринимаемого множеством воспринимающих во множестве актов. Установить это — дело *сущностной онтологии психического, теории и критики познания психологии*. То же самое относится к познанию условий «внутреннего восприятия» психического, границ этого восприятия и условий их смещения на «более адекватные» уровни. Мы называем это проблемой «внутреннего чувства»¹⁴. Между тем, как мне кажется, вряд ли есть что-то более верное, чем утверждение, что наук с неидентифицируемыми предметами вообще не может быть. Предлагаемая некоторыми дефиниция психического, согласно которой оно есть то, что всякий раз дано «лишь одному», заведомо исключает — если, конечно, она верна — *всякую* эмпирическую психологию. Ибо психическое, данное какому-то отдельному существу, должно быть идентифицируемо во множестве актов не только этим отдельным существом, но и множеством личностей. Только та *реалистическая* психология, в которой содержание внутреннего восприятия строго отличается от воспринимаемого, т. е. от реального налично данного психического состояния, способна выйти за границы непосред-

ственной данности сознания. Не следует забывать, что *сущностно закономерное* сознание как таковое всегда есть только сознание в настоящем (даже если сознание настоящего, прошлого и будущего времени включены в него в качестве составных элементов). Взятие на заметку, принятие во внимание, наблюдение (предпосылаемые друг другу в этом порядке) никогда не относятся к самому внутренне воспринятому в порядке происхождения актов знания о психическом: они могут касаться только того, что ещё дано в удержании. И опять-таки в своей сущности и пределах своего потенциала они не могут исследоваться эмпирической психологией, ибо она уже использует их в качестве своих познавательных средств. Эти вопросы являются проблемами теории познания психологии. Является ли по своему происхождению самонаблюдение более ранним, чем наблюдение за другим (подобно тому, как внутреннее самовосприятие появляется, несомненно, «раньше» внутреннего восприятия другого), равно изначально с ним или возникает позднее? Либо, как верно заметил ещё Т. Гоббс, это всего лишь поведение по аналогии в отношении самого себя: «как будто бы Я — другой»¹⁵. Точно так же и теория познания понимания — предпосылка, а не предмет объяснения эмпирической психологии. «Высказывания» подопытной личности о том, что именно она обнаружила, к примеру, в экспериментально поддерживаемом самонаблюдении, должны быть сначала «поняты» экспериментатором, [218] обдуманы им и осмыслены, прежде чем высказанное будет претендовать на то, чтобы констатировать некий «научный факт». Но объяснение этого понимания, обдумывания и осмысления — не дело самой эмпирической психологии: это социально-теоретико-познавательная *предпосылка* её метода.

В настоящее время у нас нет ясных устоявшихся представлений о сущностных границах эмпирической психологии потому, что мы имеем только самые первые слабые начатки *бытийной эйдологии психической реальности и теории познания психологии*, в особенности экспериментальной. Если мы хотим в какой-то мере обозреть постоянные границы познания и эксперимента, мы всё-таки должны сначала прояснить вопрос о *повторяемости* психических процессов у множества субъектов, вопрос о том, какие основные виды «процессов» вообще «повторяемы» и экспериментально воспроизводимы, а какие нет, на каких фазах развития отдельного человека и группы повторяемость ещё возможна и в каком приближении¹⁶. Между тем в настоящее время ещё недостаточно признано то, что всякий акт возможного наблюдения предполагает *усмотрение сущности факта*, подлежащего наблюдению.

В первую очередь у нас нет ясного онтологического представления о *сущностных границах психического, способного стать предметом (gegenstandsfähig)* вообще. Всё нозтически-психическое бытие в целом «может стать предметом» только в какой-то части; в свою очередь, эта способная стать предметом часть нозтическо-психического наблюдаема и повторяема (без сущностно закономерного изменения своего так-бытия) только в очень малой части; однако и наблюдаемое психическое поддаётся целенаправленному влиянию эксперимента, который руководствуется предшествующим сущностным анализом его варьируемых компонентов, опять-таки лишь в некоторой части. Сегодня мы часто слышим от эмпирических психологов, сделавших предметом своих экспериментальных исследований «высшие» функции (мышление, волю, религиозные акты и т. д.), что «всё» душевно-духовное бытие надо изучать экспериментально. В противоположность этому следует констатировать: всю совокупность *нозтических* актов невозможно ни внутренне «воспринять», ни принять во внимание, ни заметить, ни наблюдать, и уж тем более невозможно влиять на них экспериментально, причём не потому, что границы знаний и методов в принципе изменчивы, а в силу их собственной *бытийной сущности*. Утверждать, будто существует только то, что может быть исследовано экспериментально, — значит в буквальном смысле отрицать реальное бытие существенного в природе человека (в отличие от животного), а именно самого «разума». Всё, что может быть доступно для эксперимента, находится исключительно в границах *витально-психического*, целесообразно автоматического бытия и события, [219] т. е. *под* царством «свободных» духовных актов личности. Внутри способного стать объектом бытия (objizierbares Sein) — а только с ним экспериментальная эмпирическая психология и имеет дело — находятся, с одной стороны, условия, при которых духовно-личностные акты определённой сущности вообще могут состояться, с другой стороны, воздействия этих актов на витально-психическое бытие и событие. Конечно, значительным прогрессом стало уже то, что новейшая психология начала распознавать границу ассоциативно-механической схемы (а на объективной стороне — границу принципа поведения и деятельности), по которой её хотел определить ещё Мюнстерберг, а именно: в «чистом» ощущении она распознала никогда не являющийся «фактом» гипотетический пограничный предмет, лишь постепенно обнаруживаемый путём абстрагирования от различных нюансов внимания и ценностных предданностей, а также от всякий раз различных гештальтных интенций; в ассоциации же и в возникающем затем благодаря ассоциативным пред-

расположенностям механическом воспроизведении она увидела только моменты, в различной мере сдерживающие автоматический процесс душевной жизни, управляемый «задачами», «целями», инстинктивными импульсами либо актами воли. Но она впала бы, на мой взгляд, в глубочайшее заблуждение, если бы, основываясь на этом, возомнила, будто вышла за границы витально обусловленной душевной жизни как возможного коррелята «внутреннего чувства» и добралась до исследования *духовно-ноэтического бытия*. Оно скорее вообще *трансинтелигибельно*⁵ для любой эмпирической психологии — экспериментальной или нет — по причине её *онтической* сущности.

Было бы неверно полагать, будто ноэтика и психология отличаются друг от друга только методом или «точкой зрения рассмотрения», как думали, к примеру, Виндельбанд, Мюнстерберг, Наторп и др. На самом деле, их разделяют два принципиальных момента. Во-первых, духовная личность как личность — это *не объективируемое (nichtobjizierbares)* бытие вообще: она по своему *наличному бытию (Dasein)* точно так же, как и «акт» (а личность есть не что иное, как вневременная и внепространственная упорядоченность актов, сушая конкретная целостность которых со-определяет каждый отдельный акт, и всякое изменение этой целостности со-изменяет каждый отдельный акт; т. е. личность, как я предпочитаю выражаться, это «акт-субстанция» (“Akt-substanz”)), есть лишь бытие, способное к участию в другом бытии посредством *со-вершения* (совместного мышления, совместного хотения, со-чувствования, осмысления мыслей другого как собственных, переживания чувств другого как собственных и т. д.). Только *такое* бытийное участие может заменить и заменяет знание об объективируемых и доступных для знания (objizierbare wißbare) предметах, ибо само знание есть всего лишь разновидность бытийного участия, а именно бытийное участие в опредмечиваемом бытии — «сознание» же в субъективном смысле это опять-таки не что иное, как *способ* «знания», а именно знание посредством рефлексии о содержании дающего знание акта. Личность же и её ноэзис (т. е. «дух») понимаемы только в их *так-бытии (Sosein)* и только по коррелятам ноэтических актов. Вот почему *понимание* — по меньшей мере такой же изначальный оригинальный источник фактов и созерцательных данностей, как и «восприятие» (следовательно, [220] как и «внутреннее» восприятие), который, в свою очередь, в порядке происхождения актов является предпосылкой всякого внутреннего наблюдения и самонаблюдения. Понимание ни в коем случае не есть лишь понимание чужого (к примеру, на основе внутренне воспринятого в себе). Оно столь же изначально

есть понимание самого себя. Понимание чужого есть понимание *того, что* предполагает «слышание» (“Vernehmen”), т. е. принятие свободно и спонтанно высказанного, — того, обладание чем нельзя заменить никаким чисто спонтанным знанием и познанием слушаемого (Vernehmende). Понимание — и как понимание *акта*, и как понимание объективного *смысла* — это основной способ участия бытия сущности одного духа в так-бытии другого духа, отличный от всякого восприятия и ни в коем случае в восприятии не фундаментированный, подобно тому, как самоидентификация и со-вершение — основные способы участия в его [другого духа. — А.М.] наличном бытии¹⁷. Вот почему понимающая психология как познание конкретных личностей и конкретных смысловых взаимосвязей между их нозмами отличается от всякой психологии опредмечиваемого реального психического бытия не просто методически, но и *онтически*; и было бы ошибкой полагать, будто на какой-то стадии своего развития наблюдающая экспериментальная психология может достичь того, чего понимающая психология хочет добиться в качестве фундамента наук о духе.

Во-вторых, принципиально важным является то, что дух и личность представляют собой сущее, которое по своей сущности *транссинтеллигибельно* всякому *спонтанному познанию* (в противоположность всему «живому» и тем более мёртвому бытию), ибо сделать так, чтобы тебя услышали (sich vernehmbar machen) или нет, дать себя распознать или нет, — это зависит от собственного *свободного усмотрения*. Ведь личности могут молчать, утаивая свои мысли. А это уже нечто иное, нежели просто ничего не говорить. Это активное поведение, с помощью которого личности могут в той или иной мере скрывать от спонтанного познания своё так-бытие, не обнаруживая его через автоматическую установку и необходимо связанные с ней телесные проявления¹⁸. Природа не может «молчать». Поэтому для спонтанного познания, по крайней мере, в принципе доступно всё природное, включая витально-душевное, всегда имеющее параллельный строго однозначный коррелят в телесных физиологических процессах. [221]

Таким образом, применительно к нашей проблеме эмпирическая психология поставлена в самые узкие границы.

5. Полноценная теория о познании общности и чужого *Я* (реального *Я*, души) должна включать в себя также *метафизику этого познания*, стало быть, касаться и отношений влияния одной души (духовной и витальной) на другую. На мой взгляд, Э. Бехер заблуждается, полагая, будто теоретико-познавательные вопросы (притом что он отождествляет их только с теоретико-логическими

и теоретико-критическими) можно целиком и полностью отделить от вопросов метафизических¹⁹. Это необходимо и возможно с методической точки зрения, но неосуществимо с предметной. В подтверждение сказанного приведу конкретные примеры. Так, строгий эпифеноменистический параллелизм, отрицающий всё психически реальное и всякую психическую каузальную взаимосвязь, должен, чтобы быть последовательным, допускать в качестве «обоснования» (если уж не как источника познания) для каждого длящегося чуть больше мгновения самопознания, «вывод по аналогии», который Э. Бехером принимается для обоснования предположения о существовании чужого сознания. «Подлинные» непрерывные каузальные цепочки физического рода, опосредствующие все эпифеноменальные данности сознания, отличались бы при внутрииндивидуальной и межиндивидуальной каузальности только различной длиной. Идеалистический или строго монистический параллелизм должны были бы допустить онтическую либо феноменальную телепатию, последний — по крайней мере, телепатические явления, причём обе доктрины видели бы в том, что человеческое познание других людей обычно никогда не обходится без реального физического опосредствования, прямо-таки перманентное «чудо». Учение о выводе по аналогии непригодно для «обоснования» обоих метафизических предположений. Ибо оно исходит не из того, что другие первично даны нам в качестве конкретной целостности одушевлённого тела (как, например, в полном соответствии со своей концепцией параллелизма учил В. Вундт), а из того, что первично даны лишь «физические знаки» на человеческом теле, принимаемом за физическое тело (am Leib-Körper). Метафизическое допущение самого Бехера [о существовании] надындивидуального психического представляется мне также едва ли рационально совместимым с его учением о выводе по аналогии. К чему тогда вывод по аналогии на основе физических знаков (не в смысле вопроса о психологическом происхождении знания, как это может пониматься и у Бехера, но именно в смысле «обоснования»), если метафизически вероятно прямое соединение двух Я-субстратов в «надындивидуальном психическом»? Традиционное учение о выводе по аналогии является теоретико-познавательным панданом только *одной совершенно определённой метафизики*: картезианского (и Лотце) дуалистического учения о субстанциях и их взаимодействии без предположения [о существовании] надындивидуально психического. Подобным образом, и для всех идеалистов в области теории познания (Г. Риккерт, Э. Гуссерль [222] и др.) «необоснованным» чудом оказывается либо то, что реальность чужого Я вообще принимается (если Я

признаётся индивидуированным именно в самом себе, а не через посредство его эмпирического содержания или телесной связи — ибо идеализм сознания вкупе с этим предположением ведёт по сути к солипсизму), либо то, что в совокупном содержании «сознания вообще» (а каждое индивидуальное *Я* ещё должно занять его в качестве предметного содержания) есть индивидуальные *Я*-центры, которые ещё должны узнать о своём существовании.

Все эти примеры показывают лишь одно: в нашем вопросе теоретико-познавательное и метафизическое учения должны быть сопряжены в *логическом единстве стиля*. Было бы неверно полагать, будто здесь любая теория познания совместима с любой метафизикой. Ввиду того, что всему «знанию» мы дали в конечном счёте также и метафизически истолкование, единственным окончательным решением нашего вопроса является для нас метафизика знания о другом. Она, правда, столь тесно взаимосвязана с проблемой тела и души, что от последней её просто невозможно отделить. Но поскольку у нас методы следовали за вещами, а не вещи за методами и научными специализациями, постольку не было возможным обойти это трудное для любой философии обстоятельство — предметную неразрывность вопросов.

Тем более важна полная ясность в понимании *предметного порядка проблем*, следование которому только и может указать путь к окончательному решению вопроса. На наш взгляд, как и во всякой метафизике, а лучше сказать — как и во всяком метанаучном познании (*Metascienzen*), этот порядок таков: общим фундаментом как теоретико-познавательного, так и метафизического исследования должны быть, во-первых, свободное от наличного бытия (*daseins-freie*) эйдологическое познание сущностного отношения *Я* и общества, во-вторых, — точное выяснение фактического положения дел в естественном мировоззрении. Затем следует теоретико-познавательный вопрос о происхождении знания о чужом *Я*, а за ним — критико-познавательное обоснование этого знания в случае эмпирического познания. Лишь когда выполнено и то, и другое, можно и должно послушать понимающую и наблюдающую психологию.

6. Проблема индивидуума и общности, *Я* и *Других* как душевных субъектов — это в конечном счёте и фундаментальная *ценностная* проблема, этическая и правовая. Многие философы пытались обосновать существование других личностных субъектов именно с этой стороны, рассматривая полагание существования других как нечто производное от предмета идеи «ответственного существа» вообще. С этой стороны наиболее ясным, радикальным и односторонним образом вопрос сформулировал [223] И.Г. Фихте. *Первоначальное*

сознание долга, соответственно, сознание чистого долженствования было для него, как и для Канта, предпосылкой не только всякого ценностного постижения и всех практических решений, но, согласно его толкованию «примата практического разума над теоретическим», также и всякого теоретического утверждения либо отрицания сути дела. Поэтому он рассуждал примерно так: сознание чистого долженствования как ядро и сущность чистого *Я* необходимо «требует» существования других *Я*-субъектов, «по отношению к которым» *Я* могу иметь (какие-либо) обязательства, связанные с выполнением долга. Всякое теоретическое усмотрение относительно существования чужого *Я* зависит от этой практической очевидности моего сознания долга, предшествующего всякому теоретическому полаганию его существования. Эта идея И.Г. Фихте сегодня вновь актуальна. Наиболее серьёзно её воспринял Г. Мюнстерберг²⁰. Для Мюнстерберга наше первичное убеждение в существовании других личностей основывается не на умозаключении, не на восприятии, не на вчувствовании и подражании и т. д., но на акте «признания» (*Anerkennung*) в этически-практическом смысле и «оценки по достоинству» (*Würdigung*) другой личности как на исходном пункте (*X*) свободных актов возможного взаимного признания и взаимной оценки. Эти признание и оценка по достоинству других субъектов воли, наделённых ответственностью, имеют своими предпосылками предмет «природы» и предмет «психического» (понимаемого как остаток данности сознания, всякий раз ещё не опредмеченного до «природы» и данного только «одному»). Теорию А. Рилья, который хочет понять убеждение в существовании чужого *Я*, исходя из «симпатии», также можно охарактеризовать как первично этическую²¹. Близок к этому воззрению и Г. Коген, когда выводит существование «личности» вообще из признания человека (при условии, что он — просто предмет природы) в качестве публичной правовой личности, так что личность (в том числе интимная, нравственная, религиозная) не может считаться существующей до тех пор, пока не найдёт признания в качестве так называемой «юридической личности»²².

Эти сугубо этические и тем более юридические теории должны быть отвергнуты. Они представляют собой переворачивание антично-платоновского и аристотелевского отождествления «благого» с «налично-сущим» (*“Da-seienden”*) (*omne ens est bonum*), уровня позитивной ценности с уровнем бытия — отождествления, которое, например, так пластично выражено в греческом слове *εὖδός* (благородный и свободный), т. е. тот, кто «есть». В другом месте мы уже отвергли эти учения, доказав их односторонность и ошибочность²³. [224] Правда, это не лишает их ценности как *относительно* истин-

ных. Она заключается в том, что, хотя наличное бытие личности необходимо предшествует в онтическом порядке её ценности и равно изначально существует в этом порядке вместе со своим так-бытием (как индивидуум), всё же в порядке для нас (πρὸς ἡμᾶς) именно ценностная данность личности на самом деле предшествует её данности в так-бытии (So-seinsgegebenheit), — но не её данности в наличном бытии (Da-seinsgegebenheit), как утверждается в указанных выше этических доктринах. С точки зрения сущностной закономерности (wesensgesetzlich) невозможно, чтобы ценностная данность личности предшествовала не только её данности в так-бытии, но и её данности в наличном бытии, потому что ценностное бытие, свободное от наличного бытия, существовать не может — ни в сфере данности, ни в сфере бытия. И это тем более невозможно, если к одному заблуждению прибавляется ещё и другое — стремление в актах признания и оценки по достоинству обосновать ценностную данность, которая на самом деле уже фундирует всякое идеальное долженствование, а «признание» идеального долженствования и подавно. Акт «признания и оценки по достоинству» проваливается в абсолютную «пустоту», если ему уже не предданы наличное бытие чего-то (X) как личности и ценностное бытие этого налично сущего.

Но сколь бы мало личность (как «свободный» нравственно ответственный центр актов) ни «значила», ни заслуживала «признания» или ни была бы просто «дана» до своего наличного бытия, всё же одно в этой теории совершенно верно. А именно: из чистых ценностных отношений и соответствующих им ценностных поведенческих взаимосвязей между личностями вырастает *собственное* (т. е. автономное), *независимое* от (теоретических) оснований бытия *эмоциональное интуитивное знание (emotionale Wissensweisen)* *ценностного бытия* (поэтому также и наличного бытия²⁴) других личностей и состоящих из них общностей. Это означает, что на самом деле было бы огромным заблуждением утверждать, будто существо лишь чувствующее, любящее и ненавидящее, проявляющее волю (без всякого следа теоретического, т. е. постигающего предмет отношения) вообще не могло бы иметь никакой очевидности наличного бытия других личностей. На косвенном пути сущностной взаимосвязи, который необходимо соединяет друг с другом наличное бытие и ценностное бытие (соответственно, суждение о наличном бытии и оценочное суждение (Werthalten)), такое вымышленное чисто практическое существо, способное лишь ценить, вполне могло бы установить наличное бытие тех, по отношению к кому оно питает симпатию, выполняет долг и несёт ответственность. В действительности, само по себе нравственное сознание есть *косвенная*, отнюдь

не прямая, а тем более не первичная «гарантия» всякого возможного ценностного бытия, равно как и наличного бытия других личностей. Не тот или иной нравственный акт, а все нравственно релевантные акты, переживания и состояния — поскольку в них интенционально включена сущностная связь [225] с другими нравственными личностными существами (вина, заслуга, ответственность, сознание долга, любовь, обещание, благодарность) — на самом деле уже сами по себе в силу своей актуальной природы указывают на другие личностные существа, причём не потому, что эти другие личности должны были якобы уже существовать ранее в случайном опыте, и не потому, что в первую очередь это даёт нам право предполагать, будто эти акты — мы называем их сущностно-социальными — происходят и образуются из действительного общения человека с человеком. Более точное исследование этих актов и переживаний свидетельствует скорее о том, что их нельзя свести к агрегату, состоящему из простых *до*-социальных актов и переживаний и случайного опыта общения с другими людьми. Эти акты и переживания свидетельствуют о том, что в силу *сущностной* особенности человеческого сознания общество уже каким-то образом внутренне присутствует (*gegenwärtig ist*) в каждом индивидууме; что не только человек является частью общества, но и общество как связующее звено является его существенной частью, что не только *Я* есть «элемент» *Мы*, но и *Мы* суть необходимый элемент *Я*²⁵. Да и надо бы ещё спросить, не является ли это сущностное присоединение (*Hinordnung auf*) индивидуально-сингулярного *Я* к возможной общности *множественно квалифицированным*, так что до и независимо от какого бы то ни было эмпирического ознакомления, независимо от всякого фактического взаимодействия между людьми в сущностном содержании актов *каждого Я* посредством чисто имманентного исследования и познания можно было бы обнаружить присоединение ко множеству сущностно различных видов групп и общим групповым ценностям. В качестве особого случая таких общностей и одновременно основополагающего высшего условия идеальной возможности всех прочих общностей можно констатировать общность каждой личности с Богом как с личностью личностей, основанную на религиозных актах любви к Богу, благоговения перед Богом, страха перед Богом, актов ответственности и со-ответственности «перед» Богом, осознания вины, благодарности и т. п. перед лицом Бога²⁶. Без обращения к Богу как контрсубъекту личностного отношения, предшествующего по своему происхождению всем другим вообще, оказывается совершенно не понятной в первую очередь этическая очевидность объективной обязательности актов обещания. И ясно далее, что в

зависимости от того, как именно созерцается, эмоционально переживается, мыслится эта социальная и общностная связь с высшим существом в определённом религиозном воззрении на Бога и мир должны формироваться и все иные этические [226] отношения личности к человеческой общности и её основным видам (включая живую природу, над которой возвышается человек). Этот высший принцип всякой социологии религии и всякого учения о религиозном воззрении на Бога и мир не взят из исторического опыта — скорее, наоборот, им надлежит руководствоваться при анализе этого опыта, чтобы исследовать внутренние необходимые смысловые взаимосвязи между религиозными системами и всякого рода системами социальных общностей²⁷. Подобно тому, как всякой теории познания чужих *Я*, согласно сказанному выше, соответствует определённая метафизика онтических социальных связей, так, в свою очередь, им обеим соответствует идеально соотносящаяся с ними религиозная (или антирелигиозная) система.

Правда, и здесь можно впасть в заблуждение, если, скажем, по примеру юго-западной германской школы, рассматривать ценностные проблемы совершенно независимо от бытийных проблем — т. е. так, как если бы любое убеждение о метафизически-онтическом отношении индивида и общности было совместимо с любым учением об отношении ценности личности к ценности общности. Надо серьёзно задаться вопросом: можно ли отрицать (как Спиноза, Гегель, Шопенгауэр, Гартман) метафизическое субстанциальное существование духовной личности, рассматривая её, таким образом, в качестве модуса или функции одного и того же бесконечного духа, — и одновременно, подобно тому, как это делает ценностный персонализм и индивидуализм, отдавать ей ценностное предпочтение перед целым той общности, членом которой она является? Или наоборот — утверждать это субстанциональное существование, но одновременно быть ценностным социалистом, полагая, что личность впервые приобретает свою ценность посредством того отношения, которое она устанавливает с целым общности или, скажем, с её «совокупной волей» (как, например, В. Вундт). Плюралистический материализм и ценностная система сингуляризма борьбы (к которой относится, в частности, марксистский «социализм» классовой борьбы²⁸) с необходимостью строго соответствуют друг другу точно так же, как друг другу соответствуют идеализм гармонии, ценностный индивидуализм (например, классический английский либерализм) и система деизма; как друг другу соответствуют классический монизм, пандемонизм, пантеизм всех видов и система подлинного (органического) социализма (т. е. сингулярный индивидуум существует для

«целого»); как соответствуют друг другу персоналистический солидаризм и теизм (согласно нашему тезису, личность [227] и целое существуют друг для друга, но никогда *только* друг для друга — и та, и другое существуют одновременно для Бога как личности и впервые лишь «в» Боге также и друг для друга²⁹). Чистое априорное учение о мировоззрении устанавливает между теоретико-познавательными и этическими мыслительными системами не менее строгое единство смысловой совместности (Sinnzusammengehörigkeiten). Так, «теория договора», исторически происходящая из школы Эпикура, точно соответствует учению о выводе по аналогии и учению о субъективности качеств и форм (вкупе с номинализмом понятий). Ибо если какое-либо содержание сознания, скажем, синеву цвета этого лежащего передо мной карандаша, я могу иметь вместе с другим человеком в качестве общего *идентичного* знания — а не так, чтобы имелись «две» синевы как результаты аналогичных воздействий лишённой качеств вещи на мои органы чувств и душу и на органы чувств и душу другого человека, — то отпадает необходимость в выводе по аналогии применительно к «каждому» содержанию чужого сознания.

Таким образом, следует учитывать эти и подобные «единства совместности». Для развития систематической философии нужна не только хронологически прогрессирующая «история философии», но также чистое и прикладное *философское учение о мировоззрении*, которое подвергало бы самостоятельному исследованию необходимое сущностно закономерное единство идейной совместности (Ideenzusammengehörigkeit) частей различных типов философских систем, не высказываясь при этом об их истинности или ложности³⁰.

Учение об иерархическом царстве симпатии — от чувственного единения (Einsföhlung)³¹ до акосмистской личностной любви, — будучи выстроено в совершенстве, помогло бы нам философски осветить всё, что в нравах, обычаях и праве от примитивных [народов] до настоящего времени связано с большой проблемой «солидарной ответственности», с возникновением и исчезновением всё новых солидарностей (ассоциацией и диссоциацией групп). Так, например, эволюция различных систем кровной мести вплоть до государственного уголовного права основывается на различных *структурах симпатического отношения*³¹. Их история — это непрерывное ослабление древних чувственных единений до всё более дистанцированного сочувствия и, в конечном счёте, до равнодушия³². [228] «Экспансия» симпатий, их качественное возвышение и одухотворение (в позитивном смысле любви и в негативном смысле ненависти) всегда в то же время означают формирование новых и

разложение старых *групповых солидарностных единств*. Частичную истинность самих исторически меняющихся социально-философских теорий общества также следует искать в предшествовавшей им смене структур симпатий. Например, теория договора (как и психологическая доктрина о выводе по аналогии) изначально основана на ощущении чуждости (*Fremdheitsempfinden*) того социального визави, с которым приходится иметь дело. По всей вероятности, она впервые возникла там, где население какой-нибудь области или какого-нибудь замкнутого в себе «края» росло за счёт *внешнего* притока (миграции и т. п.) в большей мере, чем за счёт собственных кровей. Так она и стала, в конце концов, «общественной» теорией *хат' ἐξοχήν*. Точно так же ясно и обратное: учение Аристотеля, связывавшего человека ещё до всякого опыта и до всяких «обещаний и договоров» в нравственном и правовом отношениях к общности, о том, что *ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν*, — учение, которое впоследствии было преобразовано в доктрину «первоначального родового инстинкта» церковными учителями естественного права, соединившими Аристотеля с философией Стои, — представляет собой не что иное, как формализованное обобщение познавательных и моральных связей людей, существующих в *жизненной общности* (поскольку она соединяет в себе кровь, традицию, ландшафт и естественный язык — «естественный» в противоположность сформированному самой личностью образовательному языку), и расширительный перенос этого обобщения на весь человеческий род. Вот почему обе эти теории в той мере, в какой они претендуют на универсальную значимость, должны быть отвергнуты.

II. Очевидность *ТЫ* вообще

В книге «Формализм в этике...»³³ я поставил два вопроса, исходя из мысленного эксперимента о (теоретико-познавательном) «Робинзоне», т. е. человеку, который никогда не встречал подобных себе существ, не видел каких-либо признаков и следов их пребывания и вообще не имел никакого [229] опытного знания об их существовании, а именно: мог ли такой «Робинзон» иметь знание о существовании подобных ему психически-духовных субъектов, таких же, как он сам, и о существовании общности подобных ему психически-духовных субъектов или не мог; и мог ли он знать, что «принадлежит» к такой общности? На оба вопроса я дал положительный ответ и утверждал, что такой «Робинзон» никогда бы не

подумал: «Никакой общности не существует и я не принадлежу ни к какой общности; я в мире один»; не могло быть так, чтобы у него просто не было идеи общности и её сущностного видения. Как раз наоборот, он бы подумал: «Я знаю, что общность существует, и я принадлежу к одной (или многим) — просто я не знаком с входящими в неё индивидуумами и не имею опытного знания о группах, из которых эта существующая общность состоит». В «Приложении» к первому изданию настоящей книги (опубликованному до «Формализма...») я ещё не вполне чётко различал два вопроса: *сущностное* знание об общности и о существовании *Ты вообще* — и знание о *случайном* существовании какого-либо члена общности, соответственно, члена какой-либо определённой исторической общности. Но после первого издания «Формализма...», излагая своё учение, я всегда строго различал эти два вопроса во всех моих лекциях. Вот почему для меня не то чтобы упрёком или порицанием, а, напротив, большой радостью было увидеть, что в своей книге «Эстетическое сознание»^{9*}, вышедшей в 1920 г., Иоганнес Фолькельт, как и я, со всей определённостью признаёт «изначальную достоверность *Ты*», «сущностную взаимосвязь достоверности *Я* и *Ты*» (с. 117). Правда, обоснование И. Фолькельтом этого тезиса отличается от того, что дал я в «Формализме...», и тем более от того более полного обоснования, которое предлагается здесь. Фолькельт говорит об «интуитивной достоверности» или — как он уточняет характер её общей сущности в своей книге «Достоверность и истина» (1918; с. 539)^{10*} — о «непосредственном схватывании чего-то, что непостижимо опытным путём (etwas Unerfahrbare)». Я не разделяю теоретико-познавательных взглядов Фолькельта ни в одном пункте (в том числе, и его учение об «интуитивной достоверности»), тем более не могу принять «непосредственное схватывание чего-то, что непостижимо опытным путём», и рассматриваю его учение как объективистский догматизм с непредсказуемыми следствиями. Не вижу для себя никакого смысла в том, чтобы заниматься здесь его критическим анализом. Согласно моему «Формализму...», очевидность вообще и, в частности, очевидность существования для Робинзона некоего *Ты* и принадлежности его самого к общности, объективно и субъективно *априорная* по сравнению со случайным индуктивным «опытом» наблюдений, имеет определённую *созерцательную основу*, а именно [230] — чётко ограниченное *пустотное* сознание (*Leer-Bewußtsein*), или сознание неприсутствия в наличии (*Nichtdaseinsbewußtsein*) (в смысле отсутствия случайного наличного бытия некой предданной подлинной сущности) эмоциональных актов, таких, например, как акты «настоящей» любви к другим; применительно к актам

стремлений можно было бы сказать: «сознание нехватки» («Mangelsbewußtsein»), «сознание неисполненности» («Nichterfüllungsbe-
wußtsein»), носителем которого, сообразно сущностной закономерности, наш Робинзон был бы всегда, когда совершал душевные и духовные акты, способные формировать объективные смысловые единства только *вместе* с возможными социальными *ответными* актами. Именно из этих сущностно определённых и явно зияющих пустот в процессе совершения им интенциональных актов к нему и прорывается, как я полагаю, в высшей степени позитивное воззрение — идея о том, что *существует сфера Ты, с наглядным примером* [наполнения] *которого он, однако, не знаком*. Здесь не было и нет речи ни о так называемой «врождённой идее» (потенциальной или актуальной), ни о «непосредственном схватывании чего-то, что непостижимо опытным путём», ибо именно *опытное* самопознание — правда, рассматриваемое эйдологически — является здесь той основой, на которой или в результате позитивно пережитой «холостой работы» которой Робинзон сформировал для себя эту идею о *Ты* и эту идею об «общности вообще».

В своей «Философии органического»^{11*} Ганс Дриш очень интересно полемизирует с Т. Липпсом — с моей ранней точкой зрения, высказанной в «Приложении»^{12*}, — и с И. Фолькельтом. Эмпиристское учение о выводе по аналогии его тоже не удовлетворяет. А возражает он мне следующим образом: тот факт, что «зримая картина отдельного *Ты* опосредствована, по меньшей мере, наглядно воспринимаемыми движениями чужого тела», я, по его мнению, признаю аргументом в пользу существования других «психоидов» (выражаясь языком Дриша) и наличия у них реально-психической, или сознательностной, внутренней стороны, упорядоченной строго параллельно. Нет, не мог я признать это в качестве аргумента в пользу существования духовных личностей, допущение о котором (как будет показано далее) предполагает лишь разумные смыслы в каком-*нибудь* объективном знаковом материале, а вовсе не обязательно фактическую данность тела. Между тем, согласно самому Дришу, для вывода по аналогии (он сохраняет его как нечто вторичное) требуется ещё кое-что: 1) априорная, доступная созерцанию категория «целостности», эмпирически исполняющаяся равно изначально как в собственном, так и чужом теле, а затем исполняющаяся также и в душевной жизни; 2) знание о «параллельной корреспонденции» — сначала между целостностью моего тела и целостностью моей души. Поскольку мне дано и то, и другое, постольку через вывод по аналогии я и предполагаю существование чужих душ и, соответственно, лежащих в их основе процессов сознания. Мы же говорим (в нашей

терминологии), что мир *Ты* (Duwelt), или мир общности (Gemeinschaftswelt), — точно такая же *самостоятельная сущностная сфера* сущего, как и внешний мир, как внутренний мир, как сфера божественного. [231] Но *каждая* подлинная нередуцируемая «сфера» сущего *преддана* как сущностная целостность в виде «заднего плана» реальному полаганию внутри неё всякого возможного предмета, так что она ни в коем случае не есть лишь сумма всех случайных фактов внутри неё. Это учение о предданности определённых бытийных сфер, находящихся в отношении строгой корреляции с определёнными видами актов, образует — как будет показано в другой связи более подробно — общую теоретико-эйдологическую предпосылку представляемой здесь теории познания. Но всегда и везде «проблему сфер» надо отличать 1) от проблемы реальности (например, реальности внешнего мира, реальности божественного и т. д.) и 2) от вопроса о том, *какие* определённые реальные факты или случаи на самом деле существуют в одной из этих предданных сфер.

Как в «Формализме...», так и в «Приложении» мы не определили (или недостаточно ясно определили) глубочайшего *различия в данности*, с одной стороны, чужих единых психофизических *витальных центров* (вопрос, одинаково касающийся человека, животного и растения) и, с другой стороны, чужих личностных *духовных центров*, а вместе с тем не определили, можно ли говорить об априорном факторе применительно к обоим предположениям [о данности] или только к одному из них. Ибо вопрос об априорной предданности «Ты» правомерен, вообще говоря, не только в сфере духовных актов (например, познавательных и моральных), но и в сфере всех витальных психических форм знания (инстинкт (Instinkt)) и стремления (Streben) (изначально «направленные» факторы влечений (Trieb)), которые обладают совершенно независимыми от ноэтических актов и законов бытием, сущностью и закономерностью. Имеется ли у каждого живого существа некий изначально витальный инстинкт по отношению ко всему живому и существует ли вообще аналогичное влечение (враждебное или дружелюбное) одного живого существа к другому живому существу, предшествующее всякому определённому опыту? Имеется ли вообще у человека инстинкт по отношению к другому человеку (и аналогичное «общечеловеческое влечение к общению») — или обусловленная инстинктом и влечением общительность (в объединении либо в борьбе) есть лишь объективное следствие специфически-видовых инстинктов и влечений, например, инстинкта размножения и полового влечения, специфических appetitов, т. е. следствие изначально и доопытно (*präempirisch*) «установленного» взгляда на определённые виды живых су-

ществ как на добычу, а также [объективное следствие] аналогичных влечений к власти, господству, покорению и соответствующих им влечений к покорности и услужению, преданности и подражанию³⁴? Только если движения [232] этих инстинктов и всякого рода факторов влечений 1) предшествуют ощущению и восприятию чужого тела, 2) уже со-обуславливают и направляют посредством возбуждения и сенсорных процессов превышение порогового уровня «возможных» ощущений и восприятий, 3) позволяют доопытно (как бы) «интепретировать» и истолковывать «смысл» явленного в восприятии чужого тела, например, половых органов или обусловленных полом внешних выражений, например, зазывного пения птиц, то мы вправе говорить о них как о *доопытных* витальных факторах данности (Haben) чужой витальной души.

III. Восприятие других

Трудности этой проблемы возникли по большей части из-за того, что предполагали, будто бы каждому «сначала» «дано» лишь собственное *Я* и его переживания, а в последних, в свою очередь, как их часть, содержатся переживания, образы и т. п., относящиеся к другим индивидуумам. Тогда спрашивается: 1) как можно эту часть отличить от той, которая относится в каждом к его собственному переживанию? 2) Как часть, относящаяся к другим, фактически получает право подводить к познанию существования других? До сих пор средствами для решения этих трудностей служила, во-первых, теория, согласно которой именно «вывод по аналогии» приводит к тому, что, исходя из восприятия нами собственных выразительных движений, переживаемых как результат деятельности нашего индивидуального *Я*, при восприятии у других схожих выразительных движений мы заключаем об аналогичной деятельности *Я* у других людей; во-вторых, — теория, представленная, в частности, Т. Липпсом, по которой это предположение есть не что иное, как «вера» в существование других душ, основанная на «процессе вчувствования» *Я* в явление тела другого человека³⁵. Между тем обе эти теории не способны достичь своей цели.

Липпс и Риль подвергли учение о *выводе по аналогии* убийственной критике. С одной стороны, как полагал ещё Юм, подобная вера есть и у животных, а они точно не делают никаких «умозаключений». В своём «Доказательстве наличия простых структурных функций у шимпанзе и домашней курицы» В. Кёлер пишет: «Нетрудно заставить всех шимпанзе посмотреть вдруг [233] в одно и то же ме-

сто: надо лишь изобразить внезапный сильный испуг и при этом уставиться, как заворожённый, в одну точку, выбранную по желанию. Всё обезьянье общество сразу вздрагивает, словно поражённое молнией, и начинает пялиться на это место, даже если там ничего нет». Согласно общепринятому мнению, такое поведение включает в себя вывод по аналогии «с моим сознанием». Трудно считать способным к умозаключению по аналогии и грудного ребёнка 25 дней от роду. Между тем, мисс Шинн³⁶ утверждает, что примерно в этом возрасте её племянница впервые проявила интерес к человеческим лицам — задолго до того, как её стали привлекать просто различные цвета. Аналогичным образом, в первую очередь внимание и интерес привлекает именно звучание человеческого голоса, а не просто звуковые раздражения. Согласно исследованиям В. Штерна по детской психологии, уже на второй месяц жизни ребёнка можно наблюдать, что голос и лицо матери не оставляют его равнодушным, но вызывают у него «лёгкую улыбку». В середине первого года жизни наблюдается различное поведение в ответ на разные выражения лиц родителей. В этой связи Коффка совершенно верно замечает: «Тогда уходит в прошлое взгляд, будто такие феномены, как “приветливость” и “неприветливость”, суть якобы совершенно примитивные, даже примитивней, чем, скажем, феномен голубого пятна»³⁷. На основании этих и подобных им фактов мы делаем вывод: «выражение» — это *самое первое* из того, что человек понимает во всём находящемся вне его наличном бытии, а какие-либо чувственные явления он схватывает вначале лишь при условии и постольку, если и поскольку в них «представлены» *выражения* души. Здесь не идёт речь ни о «выводе по аналогии», ни даже и о тех сложных «ассимиляционных процессах», которые предполагает в своих работах Б. Эрдман, чтобы объяснить первое «понимание»³⁸. Обрывки ощущений, из которых, согласно ассоциативной психологии, якобы срастается наша картина мира, — не более, чем фикции. С учётом исследований первобытных народов, прежде всего Леви-Брюля, наверное, можно пойти ещё дальше и сказать: первоначально вообще всё данное есть для нас «выражение», а то, что мы называем развитием через «обучение» — это не последующее добавление психических компонентов к данному уже до этого «мёртвому» миру физических тел, расчленённому на вещи, но прогрессирующее разочарование в том, что лишь некоторые чувственные явления проходят проверку как функции представления выражения (*Darstellungsfunktionen von Ausdruck*), а другие, к сожалению, не проходят. В этом смысле «обучение» — всё возрастающее *обез-душивание*, никак не *во-одушевление*. Ни ребёнку, ни дикарю нельзя перенести и вло-

жить в голову картину мира человека взрослого или цивилизованного, чтобы затем предполагать, будто какие-то реальные процессы [234] должны преобразовать её обратно в картину мира ребёнка и картину мира дикаря. Такой метод Г. Спенсера и других вызывал справедливые нарекания у Леви-Брюля³⁹. Хотя мы и осознаём наши выразительные движения, но (если не думаем о зеркале и тому подобном) лишь в форме *двигательных* интенций и серий ощущений от движений и изменений позы, в то время как другие существа даны нам в первую очередь в форме оптических образов движений, так что эти имеющиеся у нас данные поначалу вообще не подобны *ничему* и не похожи *ни на что*. Фактически же дело обстоит следующим образом: «выводы по аналогии» мы делаем только там, где уже предполагаем существование каких-то одушевлённых существ, и нам известно об их переживаниях, но, исходя из данности выразительных движений, похожих на выразительные движения более знакомых нам других существ, мы сомневаемся, соответствует ли тому или иному движению тот или иной смысл выразительного движения (например, как это бывает с низшими животными). Но и в этом случае (схожим образом ведут себя, например, при оценке движений душевнобольных или когда опасаются симуляции) вывод по аналогии никогда не приводит к предположению о существовании одушевленности вообще, но только к предположениям о том, что таковая имеется в данном конкретном случае⁴⁰, а также о том, с каким именно качеством переживания мы здесь можем иметь дело, к примеру, с воспоминанием, вниманием, радостью и т. д. Кроме того, не подлежит сомнению тот факт, что мы предполагаем существование одушевлённости даже у таких животных, выразительные движения (и «действия») которых ни в чём не похожи на наши, человеческие, например, у рыб, птиц и т. д. Наконец, этот вывод по аналогии — даже если бы его и впрямь делали, даже если бы для него имелся в наличии материал, даже если бы его делали везде, где такое предположение существует, — ни в коем случае не вёл бы к содержанию того предположения, о котором здесь идёт речь. Ибо вывод по аналогии был бы логически правильным (а не являл собой *quaternio terminorum*^{13*}) лишь тогда, когда бы гласил: в случае, если мне даны выразительные движения, схожие с теми, которые совершаю я, то *здесь ещё раз наличествует моё Я — а вовсе не чужое и не другое Я*. Если вывод полагает чужое Я, отличное от моего, то это ложный вывод, *quaternio terminorum*⁴¹. Наконец, обратите внимание на содержание самого предположения! [235] Оно состоит в том, что есть другие одушевлённые индивидуумы, которые как таковые от меня отличаются. Но во всех случаях вывод по аналогии

мог бы привести нас к предположению о чужих *Я* лишь постольку, поскольку они одинаковы с моим *Я*, — т. е., он никогда не смог бы привести нас к предположению о существовании чужих одушевлённых индивидуумов.

К цели не ведёт также *теория вчувствования и веры*. Она создаёт гипотезу о курсе, следуя которым приходят к такому предположению. Но она ничем не может гарантировать нам *право* на такое предположение. Эта теория толкует не о ясном понимании и не об обоснованном предположении (каким по своей природе был бы всё-таки вывод по аналогии), но лишь о слепой «вере». Ибо то, что вчувствование применяется здесь к действительно одушевлённому телу, — лишь чистая случайность. Теория вчувствования не способна установить какого-либо различия между кругом случаев, где мы вчувствуемся в некие *Я*, или душу, ложным образом (как, например, при всяком наивно-детском и мифологическом одушевлении неживого), и другими случаями, где фактически присутствует одушевлённость, например, при общении с ближними. Эта теория не в состоянии провести различие между вчувствованием как источником познания существования чужих *Я* и вчувствованием в содержание и так-бытие чисто *эстетических* объектов, например, вчувствованием в портрет, в такую личность мира искусства, как Гамлет, или в телодвижения актёра. В рамках этой теории невозможно сказать, что необходимо, чтобы состоялся процесс «вчувствования» в собственное *Я*. Достаточно ли для этого содержания *каких-либо* оптических восприятий? Наверно, нет — ведь не в любые же оптические восприятия мы вчувствуемся. Говорят, для этого требуется содержание «*выразительных движений*» или, по крайней мере, способов поведения каких-нибудь *живых* существ. Но такой ответ не продвигает дело. Понимание того, что оптические образы каких-либо движений суть образы выразительных движений, уже предполагает знание о наличии чужого одушевлённого существа. Их понимание как «выражения» — не причина, а *следствие* этого предположения. А ссылка на живые существа здесь некорректна, ибо, согласно теории вчувствования, самостоятельный объективно данный во внешнем восприятии «феномен жизни», предметные проявления которого мы потому и называем «живыми», что они уже заключают в себе этот *перво-феномен* (*Ur-Phänomen*), здесь существовать вообще не должен — само явление живого опять-таки следует объяснять вчувствованием посредством нашего собственного [236] *чувства* жизни, т. е. через психические факты⁴². Таким образом, здесь надо рассчитывать на два вчувствования: во-первых, на вчувствование нашего «чувства жизни» в определённые сенсорно воспринимаемые

комплексы; во-вторых, на «вчувствование в Я» этого уже «живого» комплекса как целого. Но вопрос был бы в таком случае лишь передвинут. Ибо тогда следовало бы спросить: при наличии каких объективных данных оправдано вчувствование посредством «чувства жизни»?⁴³ Наконец, и теория вчувствования ведёт не к содержанию предположения о существовании чужих Я, т. е. не к предположению о чужих Я-индивидуумах. Также и она способна лишь поддерживать веру в то, что моё Я там «ещё раз» представлено, но не доказывает того, что это Я есть другое и чужое Я. Указанное предположение она может обосновать лишь путём введения в заблуждение⁴⁴. Обратим внимание и на следующий факт: мы знаем не только то, что существуют чужие душевные Я-индивидуумы, но и то, что мы никогда не сможем постичь их адекватно в их самобытной индивидуальной сущности. Но мы всё-таки знаем о ней! Дело обстоит не так, будто чужое Я мы постигаем как особую индивидуальность только потому, что оно переживается нами как принадлежащее другому телу; нет, мы знаем, что постигаемое нами Я само тоже есть «индивидуум», а именно индивидуум, отличающийся от нашего Я, — и только поэтому мы знаем, что он «другой»; а не потому он для нас индивидуум, что он «другой». Чтобы знать о существовании индивидуального Я, совершенно не обязательно знать о его теле. Мы сразу распознаём активное индивидуальное Я везде, где нам даны какие-нибудь *знаки и следы* его духовной деятельности, например, произведение искусства или видимое единство добровольных деяний. Ксенопол^{14*} верно сказал о предположении существования исторических личностей: если бы надо было исходить из того, что индивидуума хоть кто-то должен был видеть в физически-телесном облики, мы не могли тогда бы приписывать исторического существования, скажем, Писистрату. Ибо его не видел ни один из известных нам авторов первоисточников. Однако мы отчётливо распознаём индивидуальное единство его деяний во внутриполитических распрях Афин; и [237] этого достаточно, чтобы приписывать ему существование. Наоборот, мы не приписываем реального существования, например, чёрту, хотя огромное число свидетелей утверждает, будто видели его в теле воочию⁴⁵.

Вообще, было бы абсолютно безосновательным допущением полагать, что сознание — будь то впервые через свою выразительную деятельность, соответственно, через принадлежащее ему сознание *тела* (*Leibbewußtsein*) (но объективно впервые только через физически-телесные коррелятивные явления в нервной системе и их принадлежность к определённому физическому телу (*Körper*)) или через особое эмпирическое *содержание* переживаний (какими они

даны во внутреннем восприятии) — представляет себя в качестве индивидуального *Я*, в то время как независимо от этих дифференцирующих моментов оно было бы лишь *идеей* «сознания» вообще, только «формой сознания». Скорее тогда совершенно одинаковые физические тела и совершенно одинаковые содержания сознания тела можно было бы присоединить к различным душевным *Я*-индивидуумам. За одинаковым «поведением» и «образом действий» также могут стоять совершенно различные душевные смысловые корреляты. Я не утверждаю (вместе с Липпсом): моё тело именно потому «моё», что я осознаю «себя» в нём как деятельно переживающий индивидуум. Этим, на мой взгляд, сказано уж слишком много. Но я переживаю моё физическое тело как моё (и чужое физическое тело как принадлежащее другому), потому что осознаю: *Я* и тело — как тело души и как тело физического корпуса (als Seelen- und Körperleib) — принадлежат конкретной единой личности. И *Я*, и тело находят свою конечную индивидуализацию в переживаемой со-принадлежности единой *личности*⁴⁶. Моё *Я* в такой же малой степени индивидуализирует и то, что я думаю, чувствую, хочу и т. д., т. е., содержание сознания. Точно такие же переживания (какими они являлись бы в идеально совершенном внутреннем восприятии) могли бы принадлежать различным индивидуальным *Я*. Душевный «индивидуум» не есть «сумма» или простая «взаимосвязь» его переживаний — либо их «синтез», субъектом которого была бы теперь уже так называемая «надындивидуальная» сознательная деятельность, «сознание вообще». Скорее наоборот, каждое переживание само по себе есть конкретное переживание (а уже не чистое понятие или какой-то его аспект) только благодаря тому, что в нём я постигаю одновременно *Я*-индивидуума либо оно становится для меня его *символом*⁴⁷. Вот почему первично я никогда не постигаю в другом человеке [238] отдельные переживания, но всегда целостный психический характер индивидуума в его совокупном выражении. Небольшие метрические изменения физического тела (нос, рот, глаза и т. д.), благодаря которым человек запоминается, могут его совершенно изменить, между тем как большие изменения могут оставить его абсолютно неизменным. Зато если кто-то настроен ко мне дружелюбно или враждебно, я мгновенно схватываю это в выразительном единстве «взгляда» ещё до того, как запоминаю его «глаза», скажем, их цвет или величину.

А теперь поставим вопрос, *правилен ли, с феноменологической точки зрения, двойной исходный пункт обеих теорий, а именно —* 1) что нам всегда «сначала» «дано» только наше собственное *Я*; 2) что в другом человеке нам дано «сначала» только явление его физического

тела, его изменения, движения и т. д., и что лишь на основе этой данности возникает (каким-то образом) предположение о его одушевлённости, предположение о существовании чужого *Я*?

Приверженцы обоих предположений выдают их за нечто «само собой разумеющееся», охотно апеллируя к тому, что ведь «иначе и быть не может». Ибо разве можем мы всякий раз мыслить какие-то иные мысли, чувствовать иные чувства, кроме как «наши» собственные? И разве можем мы узнать о существовании чужого человека как-то иначе, нежели только воспринимая «сначала» его физическое тело? Да и что ещё, кроме физического тела, мы можем в нём сначала воспринять? Ведь только от него исходят раздражения на наши органы чувств; только посредством таких психических процессов душевные индивидуумы связаны между собой.

И всё же мы сомневаемся. Философу больше, чем кому бы то ни было, следует остерегаться принятия «само собой разумеющегося» и избегать ситуации, когда вместо того, чтобы видеть *данное*, замечают то, что, согласно какой-нибудь предпосланной реалистической теории, «может быть дано». А между тем ясно, что, если исходить из двух указанных выше допущений, то феноменологическую точку зрения придётся оставить, ибо ей предпосылается реалистическая точка зрения — причём скрытно.

1. Во-первых, кто говорит, что в том направлении созерцания, в котором по существу только и может быть схвачено психическое вообще, *Я* и его переживания — в направлении «внутреннего» созерцания и восприятия, — «сначала» «дан» именно *собственный Я*-индивидуум с его переживаниями? Где феноменологическая достоверность этого утверждения⁴⁸? [239]

Что означает утверждение «каждый может мыслить только свои мысли, чувствовать только свои чувства»? Что в нём «само собой разумеющегося»? Только то, что, если мы предполагаем некий *реальный субстрат* переживаний, к примеру, моих переживаний — безразлично какого рода, — то все мысли и чувства, которые я мыслю и чувствую, принадлежат именно этому реальному субстрату. Тавтологичное утверждение. Два реальных субстрата, две душевные субстанции или, например, два мозга не могут входить «друг в друга» или переселиться один в другой. Давайте сразу отбросим в сторону такие сомнительные метафизические гипотезы! Но стоит лишь всерьёз отказаться от них и от всех реалистических предпосылок вообще, и заняться чистой феноменологией, как в этом утверждении не остаётся и следа чего-то само собой разумеющегося. И оказывается, что нет ничего более достоверного, чем то, что мы можем мыслить и наши «мысли», и «мысли» других, чувствовать и наши чувства, и

чувства других (в совместном чувствовании). Разве мы не говорим об этом каждый божий день? Разве мы постоянно отличаем «наши» мысли от тех, что вычитали из книг, или от тех, что нам сообщили? Разве мы отличаем «наши» чувства от тех, которые воспринимаем только благодаря «сочувствованию» с другими людьми, или от тех, которыми мы от других заразились (по проверке задним числом, сами того не осознавая)? Разве мы отличаем «нашу» волю от той, которой «повинуемся» и которая у нас перед глазами «как» чужая воля, или нашу подлинную собственную волю — от той воли, что, хотя и «дана» нам в иллюзии «как» наша собственная, но внушена нам другим человеком, например под гипнозом? Уже в этих тривиальных примерах мы находим ряд «возможных» случаев того, что ничего «само собой разумеющегося» здесь быть не может. Да, наша мысль бывает нам дана «как» наша мысль, мысль другого — «как» мысль другого, например при простом понимании сообщения. Это обычный случай. Но мысль другого человека может быть нам дана не «как» таковая, но «как» наша мысль. Такое случается, например, при «неосознанных воспоминаниях» о прочитанном или сообщённом. Бывает такое и в случаях, когда мы, заражаясь подлинной традицией, считаем чужие мысли нашими собственными, например, мысли наших родителей, воспитателей; тогда мы мыслим или чувственно переживаем их «так же, как их мыслили или чувствовали они» (*denken und fühlen «nach»*), феноменально не осознавая активизацию функций мышления-так-же-как (*Nach-denken*) и чувствования-так-же-как (*Nach-fühlen*). Именно таким способом они и даны нам «как наши». Мысль или чувство, которые являются нашими, могут быть также даны нам «как» мысль или чувство «другого». К примеру, средневековые писатели имели обыкновение «вычитывать» собственные мысли или, во всяком случае, мысли своего времени в источниках и писаниях классической древности, скажем, «истолковывать» Аристотеля, приписывая ему христианский ход мыслей. Если новейшая историческая тенденция состоит в том, чтобы неосознанно воспринятые и тысячи раз передуманные мысли выдавать за собственные и новые и переживать их «как таковые» [240], то старая (средневековая) тенденция заключалась в том, чтобы фактически собственные и новые мысли «находить» в литературе, окружённой ореолом особого «авторитета». Другим случаем является так называемая «иллюзия вчувствования». Как раз потому, что процесс вчувствования здесь не состоялся, пережитое самим кажется тем, что пережил другой, представляется «как» воспринятое.

Но если, как показывают эти примеры, одни и те же переживания могут быть даны «как наши» и «как переживания других лю-

дей», то бывает и так, что переживание просто «дано», *не будучи ещё данным ни как собственное, ни как чужое* — например в случае, когда мы сначала сомневаемся, собственное оно или чужое⁴⁹.

Именно эта ступень «данности» образует общий исходный пункт для развития постепенного, всё более и более определённого распределения данного таким образом материала переживаний по направлению к «нам самим» и по направлению к «другим» для всё более и более определённой реквизиции «своего» и отбрасывания «чужого». Следовательно, дело обстоит не так, будто мы, как предполагают известные теории, должны построить из данного «сначала» материала «наших» собственных переживаний образы чужих переживаний — которые как «чужие» мы никогда непосредственно не обнаруживали — для того, чтобы вложить их потом в физически-телесные явления других людей. Нет, «сначала» мы имеем дело с *индифферентным в отношении Я-Ты* потоком переживаний, фактически содержащим в себе собственное и чужое в нераздельном смешанном виде; в нём постепенно образуются устойчивые круговороты, которые медленно втягивают в свои круги всё новые и новые элементы потока и в постепенном процессе мало-помалу присоединяются к различным индивидуумам. То, что в этом процессе функционирует как сущностная взаимосвязь, выражено в следующем положении: 1) всякое переживание принадлежит *некоему Я вообще*, и где бы какое-либо переживание ни было дано, там всегда со-дано и некое *Я вообще*; 2) это *Я* сущностно необходимо есть *Я-индивидуум*, который в каждом переживании, поскольку оно дано адекватно, присутствует сам и который, следовательно, не конституируется впервые посредством «взаимосвязи» переживаний; 3) *существуют Яйность (Ichheit) и Тыйность (Duheit) вообще*. Но какому именно индивидууму принадлежит «пережитое» переживание — нашему собственному или чужому — это необходимо не со-дано в первичной данности переживаний.

Если и существует преобладающая, всеобщая человеческая *склонность* к одному из двух указанных выше направлений возможного заблуждения, то это наверняка [241] не «иллюзия вчувствования», когда пережитое нами самими мы вкладываем в других, но как раз *противоположное* направление, когда чужие переживания мы переживаем как наши собственные. Это означает: «сначала» человек живёт в *других* больше, чем в самом себе, больше в общности, чем в своём индивидууме. Доказательством тому служат и факты детской жизни, и факты душевной жизни всех первобытных народов. Идеи, чувства, направления устремлений, в которых живёт ребёнок — за исключением таких самых общих, как голод, жажда и т. д., — снача-

ла целиком и полностью суть идеи, чувства, направления устремлений окружающего его мира: его родителей, родственников, старших братьев и сестёр, воспитателей, его родины, народности и т. д. Его собственная жизнь, слитая воедино с «семейным духом», поначалу скрыта от него почти полностью! Словно загипнотизированный идеями и чувствами фактически окружающего его мира, он живёт будто в экстатической рассеянности, и лишь те его переживания достигают порога его внутреннего внимания, которые вписываются в социологически обусловленные схемы, образующие собой как бы русло психического потока окружающего его психического мира! Выражаясь фигурально, его собственная духовная голова поднимается из этого бурлящего над ней потока очень и очень медленно, и в один прекрасный день он открывает себя как существо, которое тоже иногда имеет собственные чувства, идеи и стремления. Но это происходит лишь в той мере, в какой ребёнок *объективирует* переживания окружающего его мира, «в» которых он поначалу живёт и которыми он сначала живёт (*mit-lebt*), устанавливая тем самым по отношению к ним «дистанцию». То, что впитывают «с молоком матери» из материала душевных переживаний, — это не последствия чего-то вроде переноса идей и т. п., пережитого как «сообщение». Ибо для «сообщения» существенно то, что «сообщённое содержание» мы понимаем сначала как нечто исходящее от «сообщающего», и в то время как мы его «понимаем», мы сопереживаем его происхождение от другого. Но именно этот момент и отсутствует в том способе переноса, который имеет место между индивидуумом и окружающим его миром. Высказанное мнение, выражение душевных волнений и т. д. здесь сначала не «понимаются» и не переживаются как проявления чужого *Я*, а со-совершаются — причём так, что «со» в этом «со-совершении» не доходит само до феноменальной данности; но это означает, что всякий раз оно первично переживается «как» *собственное* мнение или «как» *собственное* душевное волнение. Чаще всего переживание приобретает характер чего-то воспринятого извне лишь при воспоминании и в той мере, в какой к моменту воспоминания процесс обособления своего переживания (и как следствие — впервые также и его отдельных элементов) от чужого переживания продвинулся вперёд, но не в результате накопления опыта, а благодаря созреванию. Прежде чем ребёнок достигает, пусть в самом первом приближении, той стадии, на которой оказывается способен провести более или менее чёткое *разделение* между собой и окружающим его душевным миром, его сознание уже наполняется идеями и переживаниями, фактическое происхождение которых от него совершенно скрыто и которые он — когда [242]

начинает схватывать свои собственные переживания, лежащие по ту сторону этого первоначального общностного порога, — потому и может использовать для понимания окружающего его мира, что последний сам является их источником⁵⁰.

Точно такую же слитность с душой общности, с формами и схемами общего потока переживаний демонстрирует и всё первобытное человечество. В то время как власть языка глубоко проникает в уединённую тихую жизнь человеческой души, а она сама ещё не склонна выделять из общего потока переживаний свои переживания как обособленные (там, где отсутствует *словесное* единство (*Worteinheit*) или иная социально принятая форма выражения переживаний), именно возможная *социальная значимость* и важность какого-то переживания вклинивается между чисто внутренним восприятием и переживанием как селективная форма возможного мнения и тем самым как бы затмевает переживающему индивидууму его собственную индивидуальную жизнь, скрывает её от него. Сегодня мы считаем чем-то «паталогическим» (например, симптомом истерии), когда, как нам кажется, человек склонен произвольно строить свои переживания по формам принятия во внимание и ценностным установкам окружающего его мира, а между тем эта склонность, принимаемая ныне, как и многие ей подобные, за «паталогическую», — просто наиболее характерная особенность первобытной жизни вообще⁵¹. Так, импульс мести у члена семьи или рода в ответ на оскорбление либо нанесение ущерба члену этой семьи или этого рода возникает вовсе не в результате «сочувствия» (предполагающего, что страдание дано «как» чужое), но из переживания оскорбления либо ущерба непосредственно как «собственного» — явления, основанного как раз на том, что первоначально индивидуум живёт больше в общности, чем в самом себе.

Но как возможно восприятие чужой душевной жизни? Давайте теперь от феноменологической констатации того, что психическое переживание может быть дано посредством «внутреннего восприятия» ещё *до различения* того, «моё» ли это переживание или переживание (в так-бытии) какого-то другого человека, обратимся к вопросу о том, как такое возможно. Разве «внутреннее восприятие» не есть *eo ipso* также «самовосприятие»? Можно ли «воспринимать» *Я* и переживание *другого человека*? [243]

«Само собой разумеющийся» отрицательный ответ, который до сих пор давали на этот вопрос, был просто следствием того, что сферу внутреннего «созерцания» (как и внутреннего восприятия, представления, чувствования и т. п.) не отличали от сферы «внутреннего ощущения». Но «внутреннее созерцание» определяется вовсе не че-

рез определение объекта, в качестве которого внутренне созерцающий якобы воспринимает «сам себя». Я могу «внешне воспринимать» «самого себя» точно так же, как и другого человека. Каждый взгляд на моё физическое тело, каждое прикосновение к собственному телу учат: когда средним пальцем я ощупываю мой большой палец, при двойном ощущении на поверхности двух различных органов тела присутствует, тем не менее, одно и то же содержание ощущения. Следовательно, внутреннее созерцание есть направление акта, в котором мы можем совершать соответствующие акты по отношению к самим себе и по отношению к другим людям. *Это направление акта по своей «мощности» («Können») с самого начала в равной мере охватывает Я и переживание другого человека*, как оно охватывает моё Я и переживание вообще, а не только, скажем, непосредственно в «настоящее время». Правда, требуются известные условия того, чтобы в акте внутреннего созерцания мне были явлены чужие переживания. Но в не меньшей степени таковые требуются и для того, чтобы мне было явлено моё собственное переживание. К ним, конечно, относится и онтическое условие: чтобы моё тело испытало воздействие, причины которого заключались бы в теле другого человека или исходили бы от него. Например, — чтобы моё ухо было задето звуковыми волнами произнесённых им слов, если я хочу понять сказанное. Но это условие *вовсе не должно однозначно детерминировать акт моего понимания сказанных слов*. То, что оно существует, понятно из следующей сущностной закономерности: 1) каждому акту возможного внутреннего восприятия полагается акт возможного внешнего восприятия, но 2) каждому акту внешнего восприятия фактически требуется также и внешне-«сенсорная» основа. Процесс, посредством которого индивидууму А даётся переживание индивидуума В, должен происходить в этих рамках так, «как если бы» это переживание вызвало сначала какие-то физически-телесные изменения в В; они, в свою очередь, вызвали бы физически-телесные изменения в А, к которым присоединилось бы (как эффект) переживание А, идентичное переживанию В или ему подобное. Между тем *de facto* внутреннее восприятие А может сразу непосредственно уловить переживание В, так что все эти причинные процессы лишь создают условия, чтобы акт внутреннего восприятия мог состояться, а также для выбора определённого содержания внутри возможной сферы внутреннего восприятия чужого переживания⁵². [244]

В случае правильности объяснения «как если бы», объективно происходящее разыгрывалось бы тогда не иначе как по существовавшему до сих пор истолкованию, согласно которому внутреннее

восприятие каждого человека ограничено только собственными психическими переживаниями, и перенос какого-то переживания от *Б* на *А* может объективно совершаться только одним единственным способом: переживание *Б* воздействует на его физическое тело, оно — на физическое тело *А*, которое воздействует на его «душу» и каузально производит в ней *такое же* переживание, а познание переживания *Б* основывается на умозаключении либо на вчувствовании *А* в переживание *Б*. Но согласно смыслу *нашего* истолкования, мы должны были бы сказать: акт внутреннего восприятия *А* охватывает не только его собственные душевные процессы, но по праву и возможности также *весь* существующий мир душ — причём сначала в виде ещё нерасчленённого потока переживаний. И подобно тому, как в настоящем времени мы изначально схватываем наше *Я* на фоне *целостности* временного ряда всех наших переживаний — а не формируем сперва *Я* в настоящем посредством *синтезов* с более ранними состояниями *Я*, воспроизведёнными в памяти через воспоминания, — точно так же наше *Я* мы схватываем всегда на фоне становящегося всё менее отчётливым всеохватывающего сознания, в котором и бытие нашего *Я*, и переживания всех других людей даны как принципиально в нём «совместно содержащиеся» («mitenthaltен»). Следовательно, не восприятие чужих *Я* и их переживаний, а лишь то всякий раз особое содержание, которое в буквальном смысле оживает для нас, выступая из этого большого целостного содержания, всплытие некоего *Я* с его переживаниями из общего великого потока универсальной душевной жизни — вот что тогда «обусловлено» процессами, которые происходят между нашими телесными корпусами (Leibkörper). Самобытный процесс взаимодействия между пониманием самого себя и пониманием других людей, описанный Шиллером в словах:

*Если хочешь познать самого себя, то посмотри,
как это делают другие;
Если же хочешь других понять, то посмотри
в свое собственное сердце, —*

стал бы в свете этого воззрения намного яснее и доступней для понимания. Каждый, кто учит чужие языки, знает: благодаря этому ему впервые открываются особые структуры значений и другие важные свойства родного языка. И разве это в меньшей степени относится ко всем национальным, земляческим, профессиональным и прочим направлениям переживания и поведения, в основе единства каждого из которых лежит групповая сплочённость? Нет, вез-

де мы приходим к ясному осознанию *одновременно своего и чужого* посредством *одного и того же акта различения* в некоем *поначалу не вполне расчленённом целом*.

Основным недостатком теорий, желающих вывести познание чужих *Я* из «умозаключений» либо процессов «вчувствования», является то, что они изначально недооценивают трудность восприятия самого себя в такой же мере, [245] в какой склонны переоценивать в этом отношении восприятие других людей. Их представители даже не понимают, почему испокон веков именно «самопознание» считалось «наиболее трудным» и почему, например, Ницше, глубокомысленно сказал: «Каждый самому себе самый дальний» (sc. для познания и — добавлю: как раз *потому*, что *практически* он «самому себе самый ближний»). Они не замечают того, что мера оживлённости собственного душевного процесса, необходимая для того, чтобы он выделился из неопределённой целостности собственного общего потока переживаний, связана с актом внутреннего созерцания так же мало, как и чужой душевный процесс, но *зато* связана с тем, что акт внутреннего созерцания может *вызывать* определённые действительные *изменения* в периферической зоне *телесного Я* (*Leibich*) или *Я-тела* (*Ichleib*). Собственное переживание попадает в сферу обособленного восприятия лишь в той мере, в какой оно получает разрядку в двигательных и (хотя бы) выразительных интенциях. Например, легко констатировать тот факт, что сильное подавление выражения какого-либо движения души всегда одновременно имеет тенденцию к его вытеснению из внутреннего восприятия! Любовь или радость, выражения которых сдерживаются, не остаются точно такими же для внутреннего восприятия — они как бы рассеиваются. Если бы удалось сделать невозможное — уничтожить *внутренние* выразительные явления, локализованные в *Я-теле*, — то переживание, хотя ещё и модифицировало бы как-то целое внутреннего созерцания, но уже не доходило бы до сферы обособленного восприятия вообще. Так, понимание прочитанного и проговаривание его «про себя» настолько тесно связаны друг с другом, что при фиксации языка во рту заметно снижается даже понимание прочитанного в газете. Этот и аналогичные факты показывают, что и до направленного на нас самих внутреннего созерцания переживание выделяется из общего потока жизни не непосредственно, но только путём воздействия переживания на состояние *тела*. Вот почему в этом пункте различие между восприятием самого себя и восприятием другого человека по сути не такое уж и принципиальное. И тут и там дело доходит до восприятия лишь постольку, поскольку как-то изменяется состояние тела и подлежащее восприятию состояние *Я* пре-

творяется в какое-то *выражение* или какое-нибудь иное телесное изменение. Например, благодаря процессу и результату представления концепции художественного творчества другого человека я постигаю не только её — *в* процессе представления и лишь *по мере* связи с этим процессом у меня впервые созревает и получает определённую структуру также и собственная концепция художественного творчества⁵³. Подобно тому как художник впервые только в процессе изображения [246] вникает в полноту цвета, света и тени своего внешнего предмета, а не видит всё с самого начала, чтобы затем лишь отобразить, так и восприятие самого себя обусловлено тем, чтобы подлежащее восприятию претворилось в выразительные тенденции.

Таким образом, было бы заблуждением представлять дело так, будто сначала мы просто воспринимаем себя и свои переживания, а затем вдобавок ещё и опытно познаём наши выразительные тенденции, движения, действия и их влияние на состояния нашего тела. Такого рода чистое «внутридушевное» восприятие самого себя — чистая фикция. Скорее происходит жертвенное перераспределение какой-то части жизненной энергии в пользу душевного потока, и оно высвечивает для нас во внутреннем восприятии некоторые его сегменты, причём уже *в соответствии* с теми возможными выражениями и возможными действиями (и их «значением» для состояния тела), которые эти сегменты душевного потока в состоянии определить. Сущность нашего нравственного «характера» мы также познаём не в полном отвлечении от деятельностной сферы, скажем, благодаря предшествующему чистому самосозерцанию, но лишь в процессе самих действий. Отсюда становится понятным, как сильно избирательность в отношении того, что мы в себе воспринимаем и что не воспринимаем — т. е. постоянно меняющаяся специфическая направленность в восприятии самого себя, — зависит от существующих в *окружающем нас мире* направлений *внимания*, которые влияют на наше Я. У переживания, которое по своему общему характеру — например, «сострадание», «готовность мстить», «стыд» или «радость» — соответствует направлениям внимания окружающего нас мира, а потому не нуждается в том, чтобы на него в каждый данный момент обращали внимание, куда больше шансов быть воспринятым также и нами в нас самих. И в значительной мере нас самих неосознанно формирует наше переживание, соответствующее распределению направлений внимания окружающего нас мира. Язык и его психологические смысловые элементы также вбрасывают структурирующую, артикулирующую сеть между нашим созерцанием и нашим переживанием. То, для чего в нашем пе-

реживании существует произносимое слово, — а переживание всегда есть то, что, будучи извлечено посредством общего языка, также должно быть дано и «другому», — входит в наше переживание совершенно иначе, нежели «неизреченное». Оно *предано* неизреченному. Вот почему поэты, писатели — и все, кто творчески работают с языком, — те, «кому Бог дал сказать о своих страданиях», делают куда более великое дело, чем просто выражают собственные переживания красиво и глубоко, создавая тем самым их узнаваемость для читателей благодаря тому, что те уже пережили нечто подобное. Обходя господствующие сети выразительных схем, которыми язык как бы отлавливает наши переживания, они творят новые формы выражения и помогают остальным впервые *увидеть* в их собственных переживаниях то, что может соответствовать этим новым более зрелым формам выражения [247], и именно таким образом *расширяют* для всех остальных *возможное* восприятие самих себя. Они совершают подлинный прорыв в душевной сфере и становятся в нём как бы первооткрывателями. Они по-новому членят и структурируют восприятие потока переживаний, показывая воспринимающим, *что* же они на самом деле переживают. В этом как раз и заключается миссия всякого настоящего искусства: не воспроизводить данное (что избыточно) и не сочинять невидаль в субъективной игре фантазии (что эфемерно и потому должно быть остальным безразлично), а совершать прорыв во вселенную внешнего мира *и* души, чтобы усмотреть здесь объективное и сущее и открывать в переживаниях то, что скрывают конвенции и правила. В этом смысле, история искусства — постепенное покорение данного нам в созерцании мира, внешнего и внутреннего, для его возможного постижения, а именно для такого постижения, на которое не способна ни одна наука. Ведь чувство, которое воспринимает в себе ныне каждый, когда-то впервые из немоты нашей внутренней жизни извлёк на свет ясного восприятия какой-то «поэт» — подобно тому, как сегодня «предметами широкого потребления» в народном хозяйстве являются вещи, которые сначала когда-то были предметами роскоши (например, кофе, чай, перец, соль и т. п.).

Существуют две метафизические теории взаимосвязи души и тела, которые больше всего осложняют понимание фактов познания чужой душевной жизни. Одна — древняя идея взаимодействия двух субстанций, т. е. учение о некой замкнутой в себе «душевной субстанции», которая только каузальным путём может подействовать на принадлежащее ей физическое тело *А*, на его воздействие на другое физическое тело и через него на душу *Б*. Другая — теория так называемого «психофизического параллелизма», согласно господ-

ствующему толкованию которой, для каждого психического переживания *А* в теле *А* должен иметься однозначный коррелят, так что и психическое воздействие *А* на *Б* также должно опосредствоваться воздействием тел *А* и *Б* друг на друга. Внутреннее восприятие другого человека обеими теориями исключается. Согласно и той и другой, каждый человек заключён в темницу своей собственной психики и должен ожидать в ней волшебных изменений от метафизической каузальной сети⁵⁴. Но обе теории упускают из виду [248] факты и не замечают *феноменов*⁵⁵. Всё, что в данном внутреннего и внешнего созерцания имеет физически-телесные (объективно обнаруживаемые) проводительные явления, есть не чистое так-бытийное содержание этого созерцания, но только данность той *части* его содержания, которая ещё действительно связана с телом. Корреляты в виде проводительных явлений в нервной системе имеют лишь фактические (а потому и не просто «данные») жизненные двигательные импульсы тела и его меняющихся состояний. И только потому, что условием для *выделения* психических процессов из того, на что нацелено внутреннее созерцание — на сферу возможного «восприятия», — является изменение (внутренней) телесной системы, косвенно также имеет значение, что для каждого осуществляемого в восприятии разделения, выбора, извлечения из общего жизненного процесса существуют физически-телесные нервные токи, которые, не будучи условием самого содержания переживания, однозначно обуславливают его восприятие. Таким образом, тело как целое есть лишь анализатор — не только по отношению к данности внешнего мира и к тому, что из неё «извлекается», но и по отношению к психическому потоку, который беспрестанно стремится перетечь за его границы. Следовательно, мозг и нервная система и всё происходящее в них являются тем, что единственно и определяет *восприятие*, — но не сами душевные процессы и их содержание. Функция нервной системы в отношении физического ничем «существенно» не отличается от её функции в отношении психического. Нервная система является условием *восприятия* так-бытия душевных процессов — но не условием самого их так-бытия, не говоря уже об их наличном бытии. Как для существования и свойств Луны и Солнца не требуется каких-то определённых нашими телами процессов, без которых эти физические тела не могли бы существовать — зато они нужны для способа их данности нам в качестве световых кругов на небе, — точно так же и в нервной системе нет однозначных условий для существования и свойств душевного процесса, зато есть однозначные условия для способа их данности во внутреннем восприятии. Это означает, что тело в своих «вариациях» является только

условием для «лиц» и «взглядов», которые переживание принимает в нашем внутреннем чувстве, но никогда не бывает условием самого этого переживания.

Таким образом, между душевным переживанием и процессом в нервной системе не существует никакой непосредственной причинной связи либо однозначной взаимозависимости. Существует скорее лишь косвенная зависимость между всякий раз особым содержанием внутреннего чувства-восприятия (*innere Sinnes-Wahrnehmung*) как результатом способности различать факты внутреннего созерцания и указанными процессами — но эта связь опосредствуется тем, что все изменения тела одновременно соответствуют [249] изменениям 1) в нервных процессах тела как физического тела (*Körperleib*) и 2) в отборе того, что из целостного душевного переживания попадает во внутреннее восприятие вследствие изменений телесной души (*Leibseele*)⁵⁶.

Между тем из сказанного теперь становится понятным ряд фактов, на которые до сих пор обращали слишком мало внимания. Единственное, чего мы никогда не можем «воспринимать» посредством восприятия других людей, — это чужие переживаемые *телесные состояния*, т. е. прежде всего органические ощущения и связанные с ними сенсорные чувства (*sinnliche Gefühle*). Они отделяют одного человека от другого *таким* образом, что указанные выше теории принимают их за *все* душевные переживания *в целом*. Когда [учёные] пытались — глубоко ошибочно — отделять психическое от физического вообще и утверждали: «психическое» — это то, что может быть дано «только одному», — то фактически распространяли действие этого принципа исключительно на органические ощущения и сенсорные чувства⁵⁷. Я никогда не смогу воспринять боль или чувственное удовольствие, которые испытывает другой человек. Я могу лишь воспроизвести аналогичное ощущение из собственного опыта и сделать вывод, что другой человек при сходных раздражителях испытал бы нечто подобное, что и я. Но я никогда не смог бы переживать их со-чувственно (*mitfühlen*) или как мои собственные (*nachfühlen*) ощущения подобно, например, духовному чувству печали. Состояния тела, меняющиеся в органических ощущениях и сенсорных чувствах, попросту привязаны к определённом телу индивидуума. Поэтому можно «чувственно» испытывать одно и то же страдание (пусть и индивидуально различным образом), но нельзя ощущать одну и ту же боль; в последнем случае всегда будут два разных ощущения. Так, можно видеть один и тот же красный цвет (не сводя цвет к движению) так же, как его видит другой человек, или слышать один и тот же звук «с», как его слышит другой, но при-

мешивающиеся при этом органические ощущения в глазах и ушах может переживать только обладатель этих органов.

Вот почему ровно в той мере, в какой человек живёт преимущественно в своих телесных состояниях, для него должны оставаться закрытыми душевные переживания окружающих его людей (впрочем, как и его собственные душевные переживания). И ровно в той мере, в какой он над ними *возвышается* и осознаёт своё тело как предмет, очищая вместе с тем свои душевные переживания от постоянно сопровождающих их органических ощущений, его взору открывается факт чужих переживаний. [250]

Таким образом, способность всегда обращаться только к душевному переживанию самого воспринимающего вовсе не составляет сущности акта внутреннего восприятия, как если бы «внутреннее восприятие» и «восприятие самого себя» совпадали. Скорее мы утверждаем, что, с точки зрения акта внутреннего восприятия и его сущности, а также сферы фактов, являющихся во внутреннем восприятии, каждый может схватывать переживания окружающих его людей *так же непосредственно (и опосредствованно)*, как и свои собственные. То, что при фактически таком же переживании, как и у *A*, у *B* всегда имеется иной «образ» этого переживания⁵⁸, чем у *A*, объясняется только неустранимой неодинаковостью телесных состояний, поскольку они также оказывают влияние на отбор того, что во внутреннем восприятии нам является из чисто душевной жизни, называясь в такой функции «внутренним чувством».

Неоднократно предпринимались попытки доказать разными способами, что всякое познание и определение душевных переживаний возможно, якобы, только если «определение» делается со стороны *внешнего* природного предмета. Например, в своей книге «Введение в психологию» Наторп высказывает мнение, будто всякой психологии должна предшествовать «объективация» данного в природный предмет (посредством «трансцендентального синтеза»), и любое психическое переживание — например, ощущение, возникающее при физическом раздражении, — следует «определять», лишь исходя из этого отправного пункта с помощью метода реконструкции — как путём «описания», так тем более «объяснения». Аналогичным образом Мюнстерберг пытается определить природный предмет как *X*, идентифицируемый во множестве индивидуальных и межиндивидуальных субъективных актов, вследствие чего понятие «психическое» становится как бы высшим проявлением того, что всякий раз может быть «дано» только в субъективном акте и что, следовательно, может быть дано только «одному». Согласно этим учениям, возможность «воспринимать» чужие психические прояв-

ления исключена *ex definitione*. Даже восприятие собственных психических проявлений возможно, таким образом, лишь косвенно — а именно постольку, поскольку мы исходим из предмета внешнего природного бытия для того, чтобы определить наше переживание как его «коррелят». Логическим следствием этих тезисов является то, что собственной живой взаимосвязи душевного мира вообще не существует — ни индивидуальной, ни межиндивидуальной. Ведь тогда «психическое» следует отождествлять с тем остатком «данного», который всякий раз не входит в конструкцию естественного предмета, в причинные и закономерные взаимосвязи тела как физического тела (*Leibkörper*) — с тем остатком «данного», относительно которого поэтому нельзя *eo ipso* предположить, будто он сам в себе снова образует непрерывную постижимую взаимосвязь. Стало быть, [251] естественный вывод из этих предпосылок — эпифеноменализм, а методическая цель — искать рациональные связи психических переживаний исключительно посредством выявления физиологических и физически-химических коррелятивных процессов в нервной системе.

Обе теории доказывают по сути лишь одно: в нашем «естественном мировоззрении», где мы «сначала» целиком и полностью вовлечены во внешний мир, мы часто впадаем в заблуждение, принимая за психическое переживание то, что нам фактически дано как физический предмет. Особая заслуга в демонстрации нашей склонности к тому, чтобы подменять пространственное многообразие отличающимся от него *toto coelo* душевным многообразием, принадлежит А. Бергсону⁵⁹. Иначе говоря, то, что является специфическим и, пожалуй, трудно преодолимым заблуждением внутреннего восприятия, эти теории превращают в «условие психического опыта вообще». Таким путём они придут к тому, чтобы увидеть в теле и его изменениях вместо чисто ограничительного условия для восприятия реальной душевной жизни независимую переменную в виде однозначно определяющего причинного ряда, от взаимосвязи которого «зависит» всё происходящее в душе. Эти следствия вытекают из ложного положения, согласно которому «психическим является то, что всякий раз дано только одному», соответственно, то, чего нельзя идентифицировать во множестве субъективных актов. Но если бы психическое всякий раз было дано «только одному», оно было бы тогда несообщаемым. Бросается в глаза, что о психическом вообще эти теории высказывают именно то, что фактически значимо только для телесных ощущений и сенсорных чувств⁶⁰. Поэтому в своём конкретном выражении они всегда должны впадать в сенсуализм, т. е. предпринимать невозможную попытку свести всю со-

вокупность переживаний к «ощущениям» и их дериватам⁶¹. Между тем мнение, будто психическое переживание нельзя идентифицировать во множестве актов, абсолютно ложно. Разве мы не можем чувствовать «то же самое» страдание, ту же самую любовь в разное время то «сильнее», то «слабее» или вспоминать одно и то же переживание многократно, одно и то же чувство испытывать актуально сами [252] и как чувство другого (*nachfühlen*)? Разве в психологии мы не говорим крайне общо, что одно и то же оптическое ощущение может стать содержанием зримого или войти в такое содержание, а может и нет (как при истерической слепоте), либо в одном случае может быть «замечено», а в другом не замечено, «принято во внимание» или не принято? Кто утверждает, что сущностной особенностью психического является то, что оно якобы никогда не может быть идентичным во множестве актов, тот сначала принимает психическую *действительность* за сферу психических феноменов, а затем *психическое* принимает за сферу *феноменов вообще*, т. е. сферу непосредственно данного для каждой предметной области. Это делал, к примеру, В. Вундт, когда психическое приравнивал к «непосредственному опыту», физическое — к «опосредствованному опыту». Но фактически во внешнем и во внутреннем восприятии, соответственно, в природном и душевном бытии, существует и уровень непосредственных, и уровень опосредствованных предметов⁶².

Но именно потому, что психическое может быть дано во множестве актов, одно и то же психическое может быть дано также и *разным* индивидуумам. Насколько одно и то же страдание мы способны переживать как наше собственное и как испытываемое другим («*nachfühlen*»), способны «вспоминать» о нём, насколько при этом мы можем «страдать» то сильнее, то слабее, настолько же мы в состоянии и испытать страдание «вместе друг с другом» как одно и то же. Правда, мы никогда не можем ощущать одно и то же чувственное удовольствие или одну и ту же боль (локализованные в определённых частях тела). Эти состояния у каждого исключительно свои, они могут быть разве лишь «похожими», но никогда одинаковыми. Напротив, два человека вполне могут испытывать одно и то же страдание, хотя совершенно одинаковое, а не всего лишь «похожее», страдание может быть у них по-разному окрашено за счёт различий в их органических ощущениях. Кто утверждает, будто психическое есть то, что всякий раз дано только одному, никогда не сможет объяснить, что же, собственно, имеют в виду, когда говорят: «Ряды солдат охватил единый порыв воодушевления»; «население было охвачено *единой* радостью, *единым* страданием, *единым* восторгом» и т. п. Нравы, язык, миф, религия, мир сказок и легенд — как

прикажете их понимать при условии, что психическое есть то, что дано «всякий раз только одному»?

Из сказанного следует: эти теории принимают за наличное бытие и так-бытие психического вообще то, что каждому дано благодаря внутреннему чувству в его собственном психическом переживании (как и в переживании всех других). Но такое заблуждение мало чем отличается от заблуждения, в которое впадают, утверждая, будто природа [253] — всего лишь сумма обрывков чувственных восприятий всех людей. Ибо фактически дело обстоит здесь точно так же. Во внешнем восприятии (как самостоятельном интенциональном акте) мы тоже схватываем каждый фрагмент так-бытия природы на фоне «природы» как целого; при этом в *каждом* акте осознаётся существование природы как целостной сферы — для чего вовсе не требуется ни «умозаключения», ни «вчувствования». Между субъектом акта восприятия (по праву и по способности распространяющегося на всю природу в целом) и его предметом здесь тоже вклинивается тело с единством всех его ощущений, т. е. «внешнее чувство», отбрасывающее в содержание восприятия только то, что важно для возможных способов позиционирования тела. И хотя у каждого индивидуума это «содержание» иное, чем у других — даже при одних и тех же предметах, — мы не сомневаемся, что в этом содержании воспринимается та же самая единственная природа⁶³.

Существенным аргументом против утверждения «душевное дано только одному» — если бы основания этого тезиса были истинными, — является то, что те же самые основания должны были бы вести к утверждению, что и природа тоже дана «только одному». К этому тезису на самом деле приводит «субъективный идеализм». Его справедливо упрекали в том, что, если его аргументация правильна, то надлежит оспаривать не только существование внешнего мира и материи, но точно так же и существование прошлых содержаний сознания, и существование чужих *Я*. Неоспоримо достоверно тогда лишь существование моментного *Я* солипсиста! В действительности мы приближаемся к такому моментному солипсисту ровно постольку, поскольку живём в своём теле. Но каким бы важным ни был этот вывод, не менее важен и другой: кто оспаривает воспринимаемость чужих *Я* и их переживаний, тот обязан на тех же самых основаниях оспаривать и воспринимаемость материи. Весьма любопытно, что в истории философии существование реальной природы оспаривалось много чаще, нежели существование чужого *Я*, — воспринимаемость же природы никто не отрицал, зато почти все отрицали воспринимаемость чужой душевной жизни. Понять это можно из того, что *наша убеждённость в наличном бытии чужого*

Я более первична и более глубока, чем наша убеждённость в наличном бытии природы.

2. Но давайте обратимся теперь к другой части «само собой разумеющихся» предпосылок обеих названных теорий. Спрашивается: как я [254] могу воспринимать в другом человеке что-то ещё, кроме его «физического тела» и жеста?

Первое простое феноменологическое рассмотрение показывает, что здесь нет, по крайней мере, ничего «само собой разумеющегося». Верно, что в смехе другого человека мы прямо подразумеваем радость, в слезах — страдание и боль, в покраснении — стыд, в протянутых с мольбой руках — прошение, в нежном взгляде его глаз — любовь, в скрежете зубов — ярость, в поднятом кулаке — угрозу, в его словесных формулировках — смысл высказанного им мнения и т. д. Того, кто будет утверждать, будто, тем не менее, никакое это не «восприятие», ибо здесь его не «может» быть, а быть его не «может», так как восприятие есть лишь «комплекс ощущений органов чувств», но достоверно известно, что ощущений чужой психики, и уж тем более их раздражителя, не существует, — я попрошу всё-таки вернуться от столь сомнительных теорий к феноменологически констатируемым фактам. Тогда ему *больше* не надо будет сначала сравнивать названные случаи с такими, где и *в самом деле* налицо то, что он — исходя из своих теорий — склонен а priori предполагать также и здесь. А именно — подтверждаемое *умозаключение*. Например, ряд действий какого-то человека, который недавно со мной разговаривал, чувства и намерения которого я воспринимал как искренние, может заставить меня прийти к выводу, что я его не так понял и заблуждался, либо он мне лгал или притворялся. *В этом случае* я действительно умозаключаю о его переживаниях. Подобным же образом, т. е. заключая на основе выражений человека о его мыслях и чувствах, я могу с самого начала вести себя в зависимости от обстоятельств, например если я имею дело с тем, в отношении кого опасаясь, что он человек сумасбродный или помешанный, либо если я опасаясь притворства или намерения ввести меня в заблуждение, — но это всегда означает, что я нахожу моё внутренне воспринимаемое переживание чувств другого человека как собственных (Nacherleben) ненормально *заторможенным* либо вынужден по каким-то определённым позитивным «основаниям» — в которых опять-таки виновато восприятие (в качестве последней инстанции) — предполагать *несоответствие* между переживанием и выражением или разъединение (автоматически обусловленное или произвольное) этой символической взаимосвязи, не зависящей от особых переживаний и опыта индивидуальности⁶⁴. Вот здесь — и только здесь —

я начинаю «умозаключать». Но при этом не надо упускать из виду, что *материальные* предпосылки такого рода выводов основываются на восприятиях тех или иных людей; что, следовательно, материальные предпосылки *предполагают* непосредственность их восприятия. Например, я вижу не только «глаза» другого человека, но и то, что «он на меня смотрит», и даже то, что «он смотрит на меня так, словно не хочет [255], чтобы я видел, что он смотрит на меня»! Таким образом, я воспринимаю даже то, что другой человек «выдаёт» за свои чувства, но не чувствует, — что он разрывает известную мне связь между его переживанием и «естественным выражением» этого переживания и ставит другое выразительное движение на то место, где его переживание требовало вполне определённого выразительного феномена. Так, о его лжи я могу узнать, не только доказав, что он был обязан знать о том, что дело обстоит иначе, а вовсе не так, как он это преподносит, — в известных обстоятельствах я могу непосредственно воспринимать саму его ложь, как бы схватывая сам акт лжи. К примеру, я могу на полном серьёзе кому-то сказать: «А ведь Вы думаете иначе, чем говорите» или «Вы не так выразились». Это означает, что в речи другого человека я схватываю также смысл *подразумеваемого им мнения* (*Meinungssinn*), который в данном случае нельзя было открыть лишь из его слов, ибо у меня не было возможности скорректировать их по ранее известному для меня «мнению».

Вероятно, мне возразят: такие различия существуют, но это различия не между восприятием и умозаключением, а всего-навсего между простым, примитивным или «неосознанным» умозаключением и умозаключением сложным, сознательным. Но оставим эти возражения, идущие только на пользу ложной теории, возражения, с помощью которых можно доказать всё и ничего⁶⁵!

Давайте теперь посмотрим, как обстоит дело с утверждением, будто «сначала» «нельзя» воспринимать ничего, кроме чужих физических тел и их движений.

То, что мы «сначала» воспринимаем в незнакомых нам людях, среди которых живём, — это ни «чужие физические тела» (поскольку мы не проводим внешнего врачебного обследования), ни чужие «Я» или «души». Мы созерцаем *единые целостности* — так, что содержание этого созерцания сначала не «разделено» по направлениям «внешнего восприятия» и «внутреннего восприятия». Основываясь на этом уровне первичной данности, мы можем вторично занимать позицию в направлении внешнего или внутреннего восприятия. Но то, что вместе с таким индивидуальным телесным единством, которое «дано» нам «сначала», вообще дан возможный предмет, [256] доступный для внутреннего и внешнего восприятия, заложено в

сущностной взаимосвязи содержательных элементов созерцания — взаимосвязи, уже лежащей в основе моего самовосприятия, — а во все не приобретено посредством индуктивного наблюдения за самим собой. Эта взаимосвязь универсально значима для сущности живых форм вообще⁶⁶.

«Проявления» этого индивидуального телесного единства «сначала» так же психофизически индифферентны, как и оно само. Его, конечно, можно анализировать, например раскладывать на элементы чистых цветовых качеств, линий и форм, на элементы чередования, движения и изменения. Но каждый «выразительный элемент» этого уровня явленности есть элемент, подчинённый целому как индивидуальной *целостности* этой живой формы. На этом уровне такие единства проявления ещё *не имеют* символической функции — ни для данного во внешнем восприятии физически-телесного единства (и его частей), ни для связанного с внутренним восприятием индивидуума единства *Я* и переживаний (и его частей). Зато «проявления» этого уровня входят в *различные целостные формирования* и структуры таких единств — в зависимости от того, приобретают ли они символическую функцию для того, чтобы символизировать (в акте внешнего восприятия) физическое тело индивидуума (и ряд его изменений относительно изменений физических тел окружающих его людей) или чтобы символизировать (в акте внутреннего восприятия) *Я* индивидуума (и ряд его изменений относительно изменений *Я* окружающих его людей). Таким образом, в этих различных направлениях восприятия — и в зависимости от того, какое из них в данный момент происходит, первое или второе — *одно* целостное формирование определённой цепи раздражений дано нам в качестве явления, воспринимаемого как *физическое тело* другого индивидуума (соответственно, в качестве явления, которое есть наглядное следствие впечатлений от окружающего мира), а *другое* целостное формирование той же самой цепи раздражений предстаёт нам в качестве явления, воспринимаемого как *Я* другого индивидуума (соответственно, в качестве явления, которое есть следствие наглядных выражений внутреннего мира). Именно поэтому сущностно-закономерно исключено сведение единства какого-либо «выразительного проявления» (например смеха либо угрожающего, благосклонного [257] или нежного «взгляда») к сумме элементов проявлений, которая была бы таким же единством для единства проявлений, в котором мы воспринимаем физическое тело или какой-нибудь комплекс впечатлений со стороны окружающего нас физического мира. Когда я исследую в установке внешнего восприятия данные мне в ней элементы проявлений, которые

могут быть видами мельчайших деталей тела индивидуума, даже при всех возможных соединениях этих элементов я никогда не встречаю единство «смеха», «просьбы» или «угрожающего жеста» и т. п. Например, качество красного цвета, зримого в виде налёта на телесной поверхности щёк, никогда не будет тождественно феноменальному единству «покраснения», в красном цвете которого «оканчивается» стыд как моё собственное переживание, прочувствованное через переживания других (*nachgefühlt*). То же самое первичное явление качества красного цвета в красноте щёк может указывать на «волнение», «краску гнева», «вакхический румянец» или быть всего лишь отсветом красного фонаря.

Теперь, наверно, нам лучше понятна мнимая «самособойразумеющность» того, что мы якобы можем «воспринимать» «только чужие физические тела». Если цвета, звуки, формы и т. д. сделать сначала «ощущениями» — в то время как это «*качества*», являющиеся в сопровождении ощущений; если затем «восприятие» сделать «комплексом ощущений» — между тем как оно не «состоит» из ощущений и образуется вовсе не из них, а из комплексов таких качеств; если далее забыть, что при таком (вдвойне ложном) понимании «восприятия» «физические тела» так же *невозможно* «воспринимать», как, например, и чужие *Я*, и считать, что при этих условиях «восприятие» всё-таки возможно, — то в результате получится странный вывод: чужие физические тела мы якобы можем «воспринимать», а чужие *Я* нет. К такому «результату» приводит сумма частично ложных предположений вкупе с *quaternio terminorum*.

Так что *здесь* для нас всё равно, кто какой *теории* восприятия придерживается. Кто считает, что содержание «восприятия» — это комплекс ощущений и их дериватов, например возбуждённых в памяти следов ранее испытанных ощущений, тот не должен и мечтать о том, чтобы «воспринимать» чужое физическое тело! Кто считает, что «восприятие» всегда включает суждение, тот должен понимать: это (странное) «непосредственное» суждение может состоять в том, что другой человек переживает стыд. Если говорят, что «восприятие» содержит в себе «умозаключение» (правда, «неосознанное»), тогда такие неосознанные «умозаключения» должны быть и в восприятии чужих душевных движений⁶⁷. [258] То, что исходящие от физического тела другого человека физические, химические и иные раздражители должны встретиться с моим физическим телом, ещё вовсе не требует того, чтобы чужое физическое тело обязательно было мне дано — или чтобы мне сперва обязательно через сознание были «даны» такие соответствующие отдельным элементам этих

раздражителей сенсорные явления, как звуки, цвета, запахи, прежде чем мне будет дано «выражение дружелюбия» и т. п.

Всегда и везде нам, равно как животным и дикарям, всякий раз первично «даны» *целостные структуры*, а сенсорные явления — лишь постольку, поскольку они служат фундаментом этих структур и поскольку могут взять на себя функции представления и обозначения этих целостностей.

Примечания

- ¹ *Lipps Th.* Das Bewußtsein von fremden Ichen.
- ² *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften [*Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе // *Дильтей В.* Собрание сочинений. В 6 т. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 3 / Пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. М.: Три квадрата, 2004.]
- ³ *Becher E.* Über Natur- und Kulturwissenschaften. München, 1922.
- ⁴ *Spranger E.* Lebensformen. 2. Aufl.
- ⁵ Эта проблема явно возникает у О. Шпенглера. Исходя из предположения о *полной* связанности познающего духа «душой культуры», стало быть, и ограниченности диапазоном её понимания, Шпенглер не в состоянии показать, как же он сам, будучи членом западноевропейского культурного круга, *способен* понимать другие культурные круги, которые он якобы «понимает». См.: *Der Untergang des Abendlandes. Bd. II. S. 25 ff.*; [*Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. II. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. И.И. Маханьков. М.: Мысль, 1998.]
- ⁶ *Driesch Hans.* Philosophie des Organischen. 2. Aufl. (См. заключительные разделы).
- ⁷ Много интересного и верного об этом есть у К. Коффки².
- ⁸ *Hartmann N.* Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis, 1921.
- ⁹ Насколько фундаментален наш вопрос для «социологии познания», покажет мой вклад в коллективную монографию «Опыты по социологии знания», которая запланирована к изданию Кёльнским исследовательским институтом социальных наук.
- ¹⁰ См. следующую главу II. «Очевидность *Ты* вообще».
- ¹¹ *Scheler M.* Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik // *Scheler Max.* Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern; München: A. Franke AG Verlag, 1980. S. 547 ff.
- ¹² *Ibid.* S. 585 ff.

- ¹³ Это точное различие сделал Г.Л. Штольтенберг в своей «Социопсихологии»: *Stoltenberg H.L. Soziopsychologie. I. Teil. Berlin: Curtius, 1914.*
- ¹⁴ См. мою работу «Идолы самопознания» («Idole der Selbsterkenntnis») в книге «О перевороте в ценностях» (*Vom Umsturz der Werte. Leipzig, 1915*).
- ¹⁵ Внутреннее наблюдение — это также искусственный прерыв жизненного потока, т. е. отношение к переживаниям в настоящем, «как если бы» они уже закончились и прошли.
- ¹⁶ См. в этой связи цитированную выше работу К. Коффки.
- ¹⁷ Если Бог мыслится как личность, то знание об этой личности точно так же немислимо в качестве предметного — это *cogitare, velle, amare «in Deo»^{6*}*, т. е. со-вершение жизни Бога и «слышание». Его слова, посредством которого Он впервые сам удостоверяет своё наличное бытие как личности. См. «Проблемы религии» в моей книге «О вечном в человеке».
- ¹⁸ Даже самопонимание — будучи в первоисточке предпосылкой того, чтобы одна личность могла открыть себя для понимания другой личностью (посредством того, что делает себя доступной восприятию и позволяет услышать себя), т. е. для понимания того, что она есть, что она думает, хочет, любит и т. д. — в значительной мере связано с техникой молчания. Отсюда «*sanctum silentium*» во многих религиозных и метафизических сообществах (буддисты, христианское монашество, квакеры и др.). См. прекрасное исследование Одо Казеля (*Odo Casel, O.S.B.**) о «*sanctum silentium*» в античных мистериях (Боннская диссертация).
- ¹⁹ *Becher E. Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. S. 283 u. d. F.*
- ²⁰ *Münsterberg H. Grundzüge der Psychologie. I. Teil.*
- ²¹ *Riehl A. Kritizismus. Bd. 2.* См. критику со стороны О. Кюльпе в его книге «Реализация» (*Külpe O. Realisierung. Bd. 2*).
- ²² *Cohen H. Ethik des reinen Willens.*
- ²³ См.: Формализм в этике [1-3 издания]. С. 385 и сл., 541, 585.
- ²⁴ Постольку, поскольку ценностному бытию чего-либо необходимо «принадлежит» также и наличное бытие этого самого чего-либо.
- ²⁵ Так И. Пленге удачно сформулировал мой взгляд. См.: *Plenge J. Über christlichen Sozialismus.*
- ²⁶ Сушностные критерии «религиозного» акта, т. е. отличительные признаки, при наличии которых любовь, страх, благодарность имеют «религиозный» характер, подробно разра-

ботаны мной в «Проблемах религии» в книге «О вечном в человеке».

²⁷ Конкретную картину таких взаимосвязей применительно к христианским церквям, сектам и прочим религиозным группам представил Э. Трёльч в своём превосходном исследовании «Социальные учения христианских церквей и групп» (*Troeltsch E. Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*).

²⁸ Эта сущностная взаимосвязь исторически ясно прослеживается ещё у Демокрита, Эпикура, Лукреция Кара, сводящих природу и общество к силе и столкновению конечных элементов, и далее у Т. Гоббса.

²⁹ См.: Формализм в этике... С. 540.

³⁰ См. мою работу «Учение о мировоззрении, социология и полагание мировоззрения» («Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung») в книге «Сочинения по социологии и учению о мировоззрении» (*Scheler M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bd. I. «Moralia»*).

³¹ В «Формализме в этике» (S. 372 ff.) я показал, что импульс к возмездию и идея воздаяния, необходимые для конституирования идеи наказания, никоим образом не могут быть выведены из симпатии некоего третьего к импульсу мести противоправно пострадавшего. См. также мою работу «Покаяние и возрождение» в книге «О вечном в человеке».

³² «Чужаку» (как феномену) можно дать следующую дефиницию: это человек, по отношению к которому невозможны первоначальные эмоции сочувствия и переживания чувств другого как собственных на основании его переживаний, выражающихся (в облике, одежде) непосредственно (т. е. безо всякого «истолкования», «последующего размышления», «умозаключения»). Эта «неуверенность» (*Unsicherheit*) в отношении него — а [членам] естественной общности её может вселить хотя бы уже чужой диалект — с лёгкостью позволяет (до тех пор, пока душа и дух по большей части взаимопереплетены) — воспринимать его как «врага» или, во всяком случае, как общностно-«иного» (*Gemeinschafts-“anderen”*), т. е. как того, кто не причастен к идентично совместному «смысловому миру» данной общности.

³³ См.: «Формализм в этике...» С. 542.

³⁴ Как уже говорилось, понятие специфически направленного влечения (доопытное стремление) и понятие специфически направленного инстинкта (доопытное знание) никоим образом не предполагают так называемых «врождённых представ-

лений». См.: *Freud S. Ichanalyse und Massenpsychologie*; Фрейд отвергает общечеловеческое влечение к общению.

³⁵ Липпс сводит к слепой вере, кроме того, и существование прошедшей душевной жизни, от которой у нас остаётся в качестве «данности» лишь образ, интерпретируемый как «образ воспоминания», а также предположение о существовании внешнего мира. Во всяком случае, это последовательно. Тем самым Липпсу удаётся прийти к выводу, что в существовании чужих *Я* мы убеждены, по крайней мере, не меньше и не иначе, чем в существовании нашей прошедшей душевной жизни и внешнего мира.

³⁶ *Shinn M.W. The Mental Development of a Child. P. Univ. of Calif. Stud. Vol. 1–4.*

³⁷ S. 96 а.а.О.

³⁸ *Erdmann B. Reproduktionspsychologie.*

³⁹ См. верные рассуждения Коффки о «детском мире» (а.а.О. S. 224–248).

⁴⁰ Бехер говорит: если в каком-то конкретном случае налицо чужая одушевлённость, то тем самым нам представлена чужая одушевлённость вообще. Это неоспоримо. Но решающим является то, что восприятие какого-либо движения или какого-то телесного состояния именно как «выражения» уже предполагает допущение об одушевлённости организма как *целого*, и вывод можно сделать лишь о том или ином особом качестве переживания (скажем, радости и т. д.), тогда как нам предданы и действительная одушевлённость, и специфическая связь между определённым переживанием и определённым выражением.

⁴¹ Попытка Бехера доказать, что никакого *qauternio terminorum* здесь нет (см. цит. соч.), представляется нам неудачной. Речь идёт не о том, как мы приходим к предположению об отдельных переживаниях, которые суть не наши, а о том, как мы приходим к предположению о чужом *Я*, которое не имеет «наших» переживаний по той причине, что они *его*, переживания чужого *Я*. В том-то и дело, что бытие чужого *Я* дано нам до отдельных переживаний чужого *Я*. Шаг от собственного *Я* к чужому *Я* — это шаг совсем иного рода, чем шаг от одного данного чужого *Я* ко второму чужому *Я*, третьему чужому *Я* и т. д.

⁴² В другом месте я намерен показать, насколько ошибочно интерпретирует факты жизни «теория вчувствования», шествующая рука об руку с механистической биологией ещё со времён Декарта. Вряд ли сегодня у философии есть более важная

задача, чем создание феноменологического фундамента для познания жизни, которое в контексте теории познания сделает биологию в одинаковой мере независимой как от физики и химии, так и от психологии.

⁴³ И потом, как тогда определять понятие «чувство жизни», если явление «жизни» впервые обосновывается через вчувствование, и при этом нельзя ориентироваться на уже предположенное явление жизни?

⁴⁴ Выявление же этого заблуждения имело бы единственным логическим следствием солипсизм.

⁴⁵ В конечном счёте, во всех «разумных» смысловых единствах, которые мы обнаруживаем запечатлёнными в «какой-либо материи», мы должны предполагать определённые сущностно-закономерно принадлежащие им акты, а за этими актами — личностный центр, вложивший (*einbilden*) в материю этот «смысл».

⁴⁶ О понятии «личность» см.: «Формализм в этике и материальная этика ценностей», глава VI.

⁴⁷ См. мою работу «Идолы самопознания» (а.а.О); см. также: *Bergson H. Introduction à la Métaphysique*. [*Бергсон А. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 5: Введение в метафизику; Смех (и др. произв.) / Пер. с фр. В. Флеровой и И. Гольденберга. СПб.: М.И. Семенов, 1914.*]

⁴⁸ «Внутреннее восприятие» отличается как *направление* акта от «внешнего восприятия» (в сущности которого ещё не заложено, что оно совершается якобы посредством чувственных функций, а тем более органов чувств). Разумеется, это отличие не имеет ничего общего с тем, что для индивидуума является «внешним» и «внутренним». Для постижения психического сущностно «необходимо» «внутреннее восприятие», при этом совершенно безразлично, воспринимает ли воспринимающий «самого себя» или кого-то другого. Об этих понятиях см. также в работе «Идолы самопознания» (а.а.О).

⁴⁹ Конечно, чисто формально «мысль» и в такого рода данности «связана с Я», ибо это принадлежит к её сущности. Но в этом случае Я — лишь пустое значение (*Stellenwert*) в форме единства и многообразия сознания, в котором нет ничего пережитого. Что уж говорить о «собственном» Я, которое может быть дано только в противоположность, относительно к «чужому», «другому» Я.

⁵⁰ Этот факт лежит в основе того, что *полноценное* понимание истории духа какого-то народа (или какой-нибудь религии-

озной общины) в конечном счёте оказывается возможным только для тех, кто принадлежит к соответствующей группе — народу (или религиозной общине) — и прошёл через её «традицию». К такому выводу приходит и Лампрехт в своей статье «Культурная политика» (*Lamprecht. Kulturpolitik*) (см.: *Deutsche Revue. Dez. 1912*).

- ⁵¹ Такого рода примитивизм проявляется в настоящее время в массовых психических процессах: в них легко найти то, что применительно к индивидууму мы должны были бы квалифицировать как «паталогическое». Например, в массовых душевных процессах легко обнаружить целый ряд явлений, характерных для истерии.
- ⁵² То, что и во внешнем восприятии сенсорное раздражение определяет лишь восприятие именно этого, а не другого так-бытия, но никогда не определяет само так-бытие воспринятого, и что аналогичное значимо также для отношения воспоминания к воспроизведению и ассоциации, — всё это может быть показано только в целостном изложении моей общей теории познания, лежащей в основе объяснения этих фактов.
- ⁵³ См. теорию искусства К. Фидлера (*K. Fiedler*), в особенности его работу «Происхождение художественного творчества» (*«Ursprung der Kunsttätigkeit»*).
- ⁵⁴ Если понимать этот параллелизм как однозначную обоюдную зависимость каждого психического и каждого физического изменения, то и для воздушных и световых волн, опосредствующих моё слышание и видение *Б*, также следовало бы предполагать сопроводительные «психические» явления, открытие которых было бы, конечно, в пользу этой гипотезы. Принятие этого предположения, как справедливо отмечал ещё Зигварт (в *Логике II*), подразумевало бы признание дистанционного психического воздействия. На эту тему можно найти много верного в книге *Тр. К. Остеррайха об оккультных феноменах*.
- ⁵⁵ Теория тела и души, представленная здесь в беглом наброске, будет полностью изложена во втором томе моей «Метафизики», публикацию которой я начну в скором времени.
- ⁵⁶ Точно такое же положение вещей имеет место и во внешнем восприятии. Считать, будто его предмет, природа, сущностно иначе зависит от тела, чем происходящее в душе, — заблуждение. Во всех природных явлениях скорее присутствует такой же зависимый от тела и не зависимый от него момент.

- ⁵⁷ О понятии «сенсорные чувства» (в отличие от витальных чувств, а также от душевных и духовных чувств) см.: «Формализм в этике и материальная этика ценностей», глава V, 8 «О пластах эмоциональной жизни».
- ⁵⁸ Разумеется, такой «образ» — это не какой-то особый реальный «предмет», а лишь ограниченное «видение» чужого переживания.
- ⁵⁹ *Bergson H. Essay sur les Donnees Immediates de la Conscience.* Paris: F. Alcan, 1908. [*Бергсон А. Время и свобода воли.* М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова. 1910.]
- ⁶⁰ Я отвлекаюсь от того, что глубокое заблуждение — предполагать, будто принципа тождества достаточно для обоснования механической редукции явлений, как считает Мюнстерберг. «Один и тот же» звук может быть фактически воспринят, представлен, воспроизведён в памяти и равным образом может ощущаться множеством субъектов, вовсе не нуждаясь в том, чтобы его — только ради идентификации — определяли как движение. О действительных причинах, ведущих к механической редукции природных явлений, я выскажусь по существу в другом месте.
- ⁶¹ Отсюда становится понятно, почему Мюнстерберг выдвигает перед психологией задачу: в конечном счёте «переработать» (слово, смысл которого я тут совершенно не понимаю) в «ощущения» все психические явления, включая волю.
- ⁶² К аналогичным выводам недавно пришёл и О. Кюльпе в своей книге «Реализация». См. примечание, относящееся к работе Э. Гуссерля о Логосе, в моём сочинении «Идолы самопознания»^{15*}. См. также превосходное обсуждение этого вопроса в статье М. Гайгера «О неосознанном» в «Ежегоднике по философии и феноменологическому исследованию».
- ⁶³ Здесь ещё не идёт речь о специфической «данности реальности», которая, по нашему мнению, не имеет ничего общего с вопросом о существовании различных сфер [бытия]; реальность впервые даётся нам как «сопротивление» нашему волевому образу действий.
- ⁶⁴ См. то, что Коффка написал о взаимосвязи «переживания и выражения» в его цитированной выше работе. Коффка тоже оспаривает исключительно «приобретённый» характер этой связи.
- ⁶⁵ Психологическое происхождение этой «теории» нетрудно установить. Оно представляется нам — с исторической точки зрения — звеном в цепи специфически просветительских

теорий (договорная теория государства, конвенционалистская теория языка и т. д.). Все они судят о первоначальной «общности» по аналогии с «искусственным обществом», в котором недоверие превратилось в постоянную установку. См. мою упомянутую выше работу «Ресентимент в структуре моралей». Кстати, и в отношении наших собственных переживаний мы часто занимаем «умозаключающую» позицию, когда, например, говорим: «каким же человеком я должен быть, чтобы так поступить?», или когда хотим объяснить себе наше настроение, непонятное нам самим из той ситуации, в которой мы находимся, и т. п.

⁶⁶ Это относится даже к низшим животным. Извивания червя, разрезанного на несколько частей, можно объяснять полностью «механистически» и, как физиолог Жак Лёб, смеяться над словами, что червяк-де «извивается» от «боли» (ведь его части без головы тоже извиваются). Конечно, совершенно нелепо на основании возможности такого «механически-причинного» объяснения делать вывод о том, что это движение не есть одновременно и выразительное проявление боли (потому что червь якобы не ощущает боли там, где нет головы). Он нелеп так же, как и вывод, будто покраснение лица у человека не может быть «выражением» стыда, ибо это — всего лишь приток крови к щекам, имеющий (разумеется) механическое объяснение. Но какое отношение символические функции, — а выразительные проявления суть таковые, — имеют к механически-причинному объяснению?

⁶⁷ Сенсуализм может быть очень наивен. Юм удивляется тому, что люди так ненавидят друг друга и борются между собой лишь из-за того, что внешне выглядят как «жёлтые», «черные» или белые. Это так он понимает расовую борьбу и расовую ненависть! Мы же, напротив, позволим себе предположить, что американцы ненавидят негров не потому, что те «чёрные», — ведь пока ещё не доказано, что американцы ненавидят также чёрные платки и платья, — а потому, что в человеке с тёмным цветом кожи они видят негра! (См. «Историю Англии» Д. Юма.)

Комментарии переводчика

^{1*} Перевод выполнен по изд.: *Scheler M. Vom fremden Ich. Versuch einer Eidologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik der Erfahrung und Realsetzung des fremden Ich und der Lebewesen //*

Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 7: Wesen und Formen der Sympathie. Deutsche Philosophie der Gegenwart. Bern: A. Franke AG Verlag, 1973. S. 209–259.

- ^{2*} Здесь и далее Шелер ссылается на работу Курта Коффки «Основы психического развития. Введение в детскую психологию». (*Koffka K. Grundlagen der psychischen Entwicklung. Eine Einführung in die Kinderpsychologie. 2. verb. Aufl. Osterwieck a. H.: A.W. Zickfeldt, 1925.*)
- ^{3*} Имеется в виду Эйген Блейлер (Bleuler, 1857–1939) — швейцарский психиатр. Известен своим вкладом в понимание психических заболеваний; ввёл термины «шизофрения» (которую иногда называют «болезнью Блейлера») и «аутизм».
- ^{4*} Термин «формальный» (formal) Шелер употреблял, как правило, в значении «общий», «абстрактный».
- ^{5*} Трансинтеллигибельный (от лат. trans — за и intelligibilis — постижимый) — выходящий за пределы человеческого разума, непостижимый для него. Термин введен Н. Гартманом, отличавшим трансинтеллигибельное от иррационального.
- ^{6*} Cogitare, velle, amare «in Deo» (лат.) — мыслить, желать, любить «в Боге». Пересказ слов Св. Августина.
- ^{7*} O.S.B. — Ordinis Sancti Benedicti: сокращённое название Ордена св. Бенедикта (бенедиктинцев).
- ^{8*} Шелер рассматривает симпатию как феноменологически первичный способ человеческого познания, неотделимый от ценностного чувствования. Симпатия для него — не просто соучастие в чувственном переживании другого, но эмоционально-волекативный и одновременно когнитивный акт, направленный на постижение *личности* другого *как ценности*. В разделе *А* книги «Сущность и формы симпатии» Шелер формулирует «законы обоснования симпатии», выделяя иерархические уровни симпатии, которые в то же время являются ступенями (этапами) её эволюции от низших (базисных) форм к высшим (надстроечным): а) чувственное единение (Einsföhlung) с другим обосновывает переживание чувств другого как собственных (Nachföhlung); б) переживание чувств другого как собственных обосновывает сочувствие (Mitgeföhl); в) сочувствие обосновывает любовь к людям (Menschenliebe), или человеколюбие (Humanitas); человеколюбие обосновывает акосмистскую личностную и божественную любовь» (см.: *Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 7. Bern: A. Franke AG Verlag, 1973. S. 5, 105–111*). При этом чувственное единение с другим означает, согласно Шелеру, крайность — состо-

яние полного чувственного слияния с объектом симпатии, предполагающее абсолютную идентификацию с его переживаниями (там же. S. 31.); сочувствие же — это участие в переживании другого человека при сохранении независимости собственных переживаний (там же. S. 24–25).

^{9*} Шелер ссылается на книгу: *Volkelt Johannes. Ästhetisches Bewußtsein.* München: C.H. Beck, 1920.

^{10*} Шелер ссылается на книгу: *Volkelt Johannes. Gewißheit und Wahrheit.* 1918. S. 539.

^{11*} Шелер ссылается на книгу: *Driesch Hans. Philosophie des Organischen.* 2. Aufl. S. 528–534.

^{12*} Имеется в виду «Приложение» к первому изданию настоящей книги.

^{13*} *Quaternio terminorum* (лат.) — учетверение терминов. Логическая ошибка, возникающая из-за нарушения правила формальной логики, согласно которому в простом категорическом силлогизме должно быть только три термина. Обычно происходит потому, что слово, выполняющее роль среднего термина, в одной посылке выражает одно понятие, а в другой посылке — другое понятие.

^{14*} *Ксенопол, Александру Димитрие* (Хенорол, 1847–1920) — румынский историк, писатель, философ, педагог и социолог англосаксонского происхождения.

^{15*} См.: *Scheler M. Idole der Selbsterkenntnis // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 3: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze.* 5. Aufl. Bern, 1972. S. 246–247. «К сожалению, излюбленным учением модной философии наших дней стало то, что “видимости” и “действительности” в психическом мире якобы не существуют, что здесь всё только либо присутствует, либо отсутствует, что психическое таково, каким оно кажется; что оно, таким образом, — настоящая “вещь в себе”. Но если бы это было правдой, — пишет Шелер, — не существовало бы никаких заблуждений внутреннего восприятия» (а.а.О. S. 246). В двухстраничной сноске к этому месту Шелер, цитируя Э. Гуссерля, констатирует, что тот разделяет указанную точку зрения. При этом он подвергает критике идеи Гуссерля, показывая, что они противоречат его собственным ранним взглядам.

О смысле страдания^{1*}

В основе учений [36] и указаний истинного пути, созданных великими философами и членами монашеских орденов, везде и во все времена лежало учение о *смысле боли и страдания* в этом мире, на котором строились наставление по правильной встрече с ними и предложение принять <или снять> страдания *правильно*.

И то и другое не имело бы рационального смысла, если бы жизнь чувств была исключительно и без остатка немой и слепой действительностью состояний, чередующихся в нас одно за другим и соединяющихся между собой по законам причинности. Но это не так. <Наша эмоциональная жизнь — это скорее великолепно дифференцированная система естественных проявлений и знаков, в которых мы открываем самих себя.> По крайней мере, один известный класс чувств несёт в *самом* переживании что-то вроде *смысла* или «значения», посредством которых чувство передаёт определённые <объективные> ценностные различия в бытии, деянии или постигшей нас судьбе либо ещё до их свершения предвосхищает их — и предначертывает; посредством которых <оно также> предлагает нам или требует от нас что-то сделать либо <предупреждает или предостерегает> нас от того, чтобы что-то делать. В чувстве усталости заключено нечто такое, что на языке рассудка гласит: «Прекрати работать!» или «Иди спать!». Головокружение на краю пропасти подсказывает: «Отступи!». Его предупреждение хочет спасти нас от падения, рисуя в фантазии картину падения *ещё до того*, как мы начинаем реально падать. Страх, объявляющий нам о возможном вреде для нашей жизни как об «опасности» ещё до её наступления и тем самым облегчающий нам бегство¹; горячая надежда на деятельность, сулящую нам благо до того, как мы его обретём; стыд, в чувственном выражении которого тело и душа берегут свою закрытую от публичности самооценку для глаз достойного, сохраняя ему преданность²; аппетит и отвращение, эмоционально представляющие нам полезность или вредность пищи для её возможного

принятия внутрь организма; раскаяние, разгружающее наше прошлое и освобождающее его для нового добра путём его осуждения и болезненного очищения³ — вот несколько примеров того, что чувства в их переживании могут иметь присущий им самим *смысл*, [37] совершенно отличный от их причинного происхождения и чисто объективной целесообразности в жизнедеятельности организма, характерных, в том числе, для многих видов боли, переживание которых лишено смысла.

Чувство не только не лишено смысла и значения — оно *не* является и простым *состоянием*. Существуют эмоциональные способы отношения и функции, которые могут выстраиваться на чувственных состояниях многообразным и изменчивым образом⁴: та же самая боль и то же состояние страдания (а не просто раздражение, вызывающее страдание) функционально могут *чувствоваться* в разных степенях и видах. При историческом постоянстве порогов раздражимости и усиления чувственных состояний (например, телесных болей) вполне различимый порог страданий и сила страданий от болей в истории цивилизации могут дифференцироваться по степеням совершенно *по-разному*. И то же самое относится к способности радоваться состояниям удовольствия (Lust); она тем больше, чем меньше и мимолётней может быть <ощущение> удовольствия, которое вводит в игру эмоциональную функцию «радоваться» («Sichfreuen»). Эмоционально-функциональное *принятие* в «я» одного и того же чувственного состояния также может меняться по своему виду: какому-то одному страданию мы можем либо «отдаться», либо воспротивиться, мы можем его «выносить», «терпеть», можем просто «страдать», а можем и «наслаждаться» (альгофилия). Эти слова всегда означают меняющиеся *виды чувствования* и выстраиваемой на них воли, отношения которых с чувственным *состоянием* ещё не однозначно определены.

Этажом выше *над* этими «чувственными функциями» располагаются те акты и та деятельность нашей *духовной личности*, которые могут придать глубине, месту, смыслу и плодотворности наших чувственных состояний в целостности жизненного пространства и контекста совершенно различный характер. В них коренятся различия во внимании — когда, например, на чувства обращают внимание или не принимают их во внимание; различия в духовной деятельности воли — когда боль и страдания «ищут» либо их «избегают», могут их воистину «преодолевать» либо только «вытеснять» <в подсознательное>; различия в оценке — в качестве наказания или искупления, как средства очищения или улучшения и т. д.; наконец, различия в метафизическом и религиозном *истолковании*,

благодаря которым наши чувства, выходя за пределы своего непосредственного смысла в переживании, встраиваются как звено во взаимосвязь мира и его <богоподобную> основу. Вот почему каждое <философское> учение о страдании содержит также и особую [38] *символику наших сердечных волнений*, приписывающую сердцу в разнообразной игре чувств либо бессмысленные, либо осмысленные направляющие силы.

Таким образом, если всё, что в боли и страдании относится лишь к ощущениям и чувственным состояниям, есть факт и неотвратимая судьба всего живого, то существует, тем не менее, возвышающаяся над этой слепой фактичностью сфера *смысла* и сфера *свободы*, на которую и делают ставку великие учения о спасении.

Все страдания и боли живых существ имеют смысл, по крайней мере объективный. Как установил ещё Аристотель, любого рода удовольствие и неудовольствие всякий раз выражают *содействие либо противодействие жизни*. Это положение остаётся принципиально верным, несмотря на мнимые исключения. Да, мы можем и умереть, если в разгорячённом состоянии, чтобы утолить с удовольствием жажду, сделаем глоток ледяной воды; да, бывают мучительные операции, спасающие жизнь всего организма; да, существуют сладкие, вкусные яды и горькие лекарства в буквальном и переносном смысле. Степень вредности для жизни и степень болезненности тоже, по-видимому, мало соответствуют друг другу: вырывание ногтя из пальца очень болезненно, хотя для жизненного процесса в целом не имеет значения — удаление же части коры головного мозга никаких болей не доставляет, хотя и смертельно. Однако эти и подобные им возражения можно совместить с положением Аристотеля путём введения *трёх* других истин.

1. <Несущая в себе смысл>система нашей чувственной жизни — предостерегающая либо соблазняющая и предлагающая — настроена только на те содействия и противодействия жизни, которые *типичны* для каждого организма *определённого вида*. Если часть организма в нормальном случае защищена от внешних воздействий, как кора головного мозга — черепной коробкой, то отсутствует и тревожный сигнал боли, посредством которого каждый орган сообщает центру об <уже происходящем, но ещё не завершённом> повреждении. Природа не могла учитывать изменчивые, обусловленные цивилизационно <и исторически> раздражения и их комбинации, равно как и редкие искусственные вмешательства.

2. Содействие и противодействие жизни, для которой удовольствие и неудовольствие являются <пред>вестниками и внутренними психическими отображениями, не во всех видах чувств суть со-

действие и противодействие жизни *всего* организма как целостного индивидуума, но в большинстве случаев — жизнедеятельности лишь той *части* организма и его моментных состояний, которые в первую очередь затронуты раздражениями. Низшие, находящиеся на периферии чувства, прежде всего «чувственные ощущения», сами по себе не обманывают относительно ценности раздражения. Но они как бы совершенно *обособленные* свидетели, и вместе с тем чрезвычайно *близоруки* во временном отношении — ведь и глоток ледяной воды мимолётно содействует жизнедеятельности непосредственно раздражаемых органов, несмотря на <конечную> погубность для организма этого раздражения как в целом, так и в длительной перспективе.

[39] 3. Доктрина Аристотеля будет также лучше обоснована, если соединить её с разработанным мной в другом месте⁵ учением о *различных по глубине слоях чувств* (Lehre von *Tiefenschichten der Gefühle*). Я предполагаю существование следующих слоёв. 1) *Чувственные ощущения* (*Gefühlsempfindungen*), которые и рассредоточены по всему организму, и сосредоточены в определённых местах (шекотка, зуд, боль, наслаждение). 2) *Витальные чувства*, принадлежащие только организму в целом и его жизненному центру (усталость, свежесть, повышенный и пониженный жизненный тонус, спокойствие и напряжённость, страх, чувство здоровья и болезни). Они даны в переживании не как скорбь, грусть, радость, которые переживаются как качества душевного *Я*, «обладающего» телом, но как нечто смутно рассеянное по всему телу и соотносятся с *Я* только через посредство отнесённости к *Я* <всего> тела <в целом>. 3) *Душевные чувства*, которые непосредственно соотнесены с *Я* и одновременно функционально соотнесены с воспринимаемыми, представляемыми, воображаемыми предметами, личностями окружения, вещами мира внешнего или собственного внутреннего мира, опосредствованного деятельностью представления. Только на этом уровне чувство способно «интенционально» и когнитивно схватывать ценности; оно может быть пережито снова (*wiedergefühlt*) как «такое же» (эмоциональное воспоминание), может быть в форме симпатии пережито «сочувственно» (*mitgefühlt*) или «прочувствованно» (*nachgefühlt*). Два других вида чувств, напротив, всегда «соответствуют определённому состоянию»: их сущность в том, чтобы всегда быть только «актуальными» и принадлежать лишь тому субъекту, который их имеет. Они «сообщаемы» не в том смысле, в каком более глубокие чувства; передать чувственные ощущения вообще невозможно, витальные же чувства хотя и можно передать, но не в том же самом смысле и не таким же способом, как душевные. Эти более высокие чувства

лишь в малой степени изменяются непостоянными чувственно переживаемыми телесными состояниями и в общем подчиняются *смысловой последовательности* представляемых процессов, которые независимы от тела и ценностный аспект которых эти чувства в то же время схватывают. 4) Чисто *духовные, метафизически-религиозные чувства*, «чувства священного», соотнесённые с ядром духовной личности как неделимым целым (блаженство, отчаяние, чувство защищённости, муки совести, умиротворённость, <раскаяние> и т. д.). Тот, кто глубже изучит происходящие в этих слоях эмоций разнообразные чувственные процессы и их закономерные отношения друг с другом, сразу распознает, что то «содействие» и то «противодействие», которые интуитивно схватываются или только объективно заявляют о себе в правящей во всех эмоциональных слоях противоположности удовольствия и неудовольствия, для чувств различных слоёв означают не всегда «то же самое». Жизнь всего организма только в витальных чувствах переживается как получающая содействие или испытывающая противодействие (соответственно, «стимулируемая» или «подвергаемая опасности»). Обособленные и близорукие чувственные ощущения, чтобы быть использованными в общей связи с чувственно переживаемым витальным состоянием организма биологически осмысленно <для целого>, сперва должны быть ещё обработаны душевным витальным центром <(центром влечений)>, как бы «допрошены» [40] и «оценены по достоинству» в их комбинации <более высокой синтетической функцией чувствования>. Душевные же и духовные чувства существуют вообще не для того, чтобы уведомлять о содействии или противодействии той «жизни», которую мы, люди, по существу разделяем с высшими животными, — они существуют для того, чтобы возвещать нам о совершенствовании или деградации нашей душевно-духовной личности, нравственное предназначение и всякий раз различная индивидуальная направленность которой в значительной мере не зависят от нашей животной жизни. В особенности это относится к религиозно-метафизическим и нравственным чувствам (например, ко всем переживаниям, пробуждаемым совестью).

Наиболее формальным и самым общим высшим понятием, под которое можно подвести *всякое* страдание (от болевого ощущения до метафизически-религиозного отчаяния), мне представляется понятие *жертвы*. Подобно тому, как смерть в объективном смысле слова есть «жертва», которую органический индивидуум должен принести ради продолжения рода (и изначально её причины находятся в самой тесной зависимости от связанных с размножением потерь субстанций и сил), а его естественное возникновение и тем

самым живучесть <видов> в значительной степени зависят от репродуктивного предприятия, и подобно тому, как смерть морфологически есть жертва для организации организма и его дифференциации, которые появляются впервые лишь в мире метазоа (Мино^{4*}), т. е. среди многоклеточных, — так и всякое страдание, всякая боль по своему метафизическому и наиболее формальному смыслу есть не что иное как переживание *частью* и тем, что <относительно> *менее* ценно, своей жертвы ради *целого* и *более* ценного.

Но какой бы верной ни была фундаментальная идея Аристотеля о том, что удовольствие и неудовольствие суть признаки содействия или противодействия жизни, соответственно, духовной душе и личности, она, тем не менее, *вообще* не может объяснить смысл *существования* (*Dasein*) в мире страданий и боли. Единственное, что она позволяет нам понять, — это осмысленную и целесообразную связь, соединение болей и наслаждений (*Lust*) с раздражением и реакциями организма, при существовании которых происходит содействие или противодействие жизни. Эти связи и соединения осмысленны и целесообразны для определённых способов поведения организма как система сигнальных элементов (приманки, предостережения). Любого рода «дрессировка» животных и человека, поскольку она работает с поощрением (вознаграждением) и наказанием (не в моральном смысле слова), использует в определённых целях <приучения, воспитания> только эти естественные соотнесённости чувств с теми или иными жизненными процессами и их особой ценностью для органической жизни. Существует собственный опыт обучения, который организм делает на основе успеха или неуспеха своих вначале случайных движений («попыток») — чисто рефлекторных либо «игровых» [41], — и его правильно называют «самодрессировкой». Всякая приходящая извне чужая искусственная дрессировка использует естественную систему стимулирования и подавления органической чувственной жизни только для таких ситуаций, действий и целей, которые *не* типичны для естественного нормального образа жизни организма. Но возникает вопрос: если и должна быть сигнальная система предостережений и приманок для содействующих или противодействующих жизни способов поведения, то почему в эту знаковую систему *обязательно должны были* войти именно *страдания и боли* в их самобытном качестве? Почему не другие сигналы? Почему не сигналы, которые *не* «огорчают» («weh» tun) так, как это неизменно делает боль? Почему <божественная> мировая основа, если уж она была столь разумна и <мудра>, снабдив живое существо системой естественных сигналов, чтобы оно не делало того, что не способствует его самосохранению и делало то, что способствует, не

использовала *менее* варварское и сильное средство для его предостережения и привлечения? Почему доброта и любовь, которые все без исключения высшие религии приписывают мировой основе, до такой степени не соразмерны её разуму, что она выбрала именно боль и страдания как барабанный бой тревоги, предупреждающий тварные создания об угрожающей их жизни опасности? Идея Аристотеля, которую часто использовали для теодицеи, как раз *недоотягивает* до того, чтобы быть <теологической> идеей. Если бы я захотел впервые получить идею и бытие Бога из каузального вывода о наличном состоянии мира, каким он мне известен <эмпирически>, а не из первичного личностно-опытного контакта ядра моей личности со священной добротой и мудростью <в религиозном акте>⁶, то существования *одного единственного малейшего* болевого ощущения, например, у какого-нибудь червяка — пусть при этом весь остальной мир воссияет в мире, блаженстве и гармонии, — было бы уже вполне достаточно, чтобы я отказал в признании «всеблагому» <и всемогущему> творцу мира.

Только если взглянуть на факт боли и страдания в свете идеи *жертвы*, как это впервые сделало в небывалом историческом масштабе христианство, выдвинув идею рожденного любовью свободного искупительного (stellvertretend) жертвенного страдания самого Бога в Христе, можно — вероятно — подойти к более глубокой теодиие страдания.

Но для этого сначала надо прояснить тёмное многозначное понятие «жертва». О «жертве» в *объективном* смысле (в отличие от свободного «самопожертвования или жертвования чего-то», на которое способны только свободные духовные личности) везде говорят там < — но и только там — >, где реализация чего-то благого сравнительно *«более высокой ценностной степени»* оказывается *сущностно необходимо* связанной с уменьшением либо уничтожением [42] благого сравнительно *более низкой* [ценностной] степени или полаганием меньшего зла. Где исходят только из позитивных и негативных ценностей в их различных количествах, не усматривая при этом объективных *степенных уровней* (каждый из которых содержит опять-таки позитивные и негативные ценности), там можно говорить лишь об «издержках», но не о «жертвах». Вот почему никакой «жертвы» не приносит тот, кто предпочитает большее наслаждение меньшему, более длительное наслаждение в будущем — кратковременному наслаждению <того же рода> в настоящем, меньшее зло и страдание — большему и кто считает большим наслаждением то, причина которого связана с меньшим злом. Он лишь правильно рассчитывает «издержки». Идея жертвы содержит в себе нечто боль-

шее: не только арифметику удовольствий и неудовольствий, благого и злого, но и *окончательное*, безвозвратное *устранение* благ и наслаждений или *окончательное* полагание зла и страданий. И тем не менее, любая жертва (в субъективном и объективном смыслах) — это с необходимостью всегда жертва «*ради* чего-то». Простое полагание зла и страданий как нечто объективно происходящее объективно бессмысленно; как то, к чему свободно, намеренно стремятся, оно безумно, например, является патологией, как в случае альгофилии, садизма, чистого негативизма, разрушительного для других и самого себя. Именно это «*ради*» всегда указывает на позитивную ценность *более высокой* степени (или на избежание более высокой степени зла) — более высокой, чем та, на которой находится жертвуемое благо. И «жертва» только там *необходима*, где причинность как закономерность между несущими ценности вещами и процессами необходимо связывает реализацию более высокой позитивной ценности (или избежание более высокой степени зла) с полаганием и реализацией зла меньшей степени.

Исходя из этого наиболее формального понятия жертвы, я утверждаю: все виды боли и страданий — как бы к ним ни относился страдающий — сами по себе суть лишь субъективные душевные отображения и корреляты <объективных> жертвенных процессов, т. е. тенденций, выражающихся в том, что от блага более низкого порядка отказываются ради блага более высокого порядка (<онтология страдания>).

Основополагающее бытийное отношение здесь — это отношение между *частью* и *целым* там, где наличествует сверхсуммарное реальное целое (т. е. не только искусственное, «живущее» по милости нашего соединяющего рассудка), иначе говоря, такое целое, бытие, действие и ценность которого не зависят от бытия, действия и ценности его <отдельных> частей. Только там, где целое существует, действует и живёт в своих частях *как* целостность (*totalitas*), а части действуют не только в целом, но и «*ради*» него, может идти речь о жертве между частью и целым и существует возможность возникновения страдания (какого-либо рода). Только в этих случаях части целого называются [43] также его «членами» (*δρυάνα*); и лишь в этом случае между целым и частью устанавливается сверхсуммарное отношение «солидарной связи», поскольку целое существует «*ради*» частей в том смысле, что оно властвует, направляет и управляет, а части существуют «*ради*» целого в том смысле, что каждая из них специализирована в служении, по-своему направлена и управляема. В чисто формальном, механически-суммарном мире не может существовать даже возможности боли и страданий, не говоря уже

о них самих. <Точно так же её не может быть и в абсолютно «телеологическом мире», каким его мыслит теизм.> Но и миру, части которого были бы не самостоятельными, наделёнными свойствами и <собственными силами> субстанциями, но полностью «зависимыми» от целого в своём наличном бытии и так-бытии частями («Modi») или тем более только субъективно выбранными аспектами целого, «точками зрения» на целое, недоставало бы минимального условия для возможного существования боли и страданий. Вот почему не только вульгарный, прибегающий к каузальному выводу теизм, но и механицистский материализм, и ассоциативно-психологический взгляд на душу, и абстрактный пантеистический монизм (например Спиноза, Гегель) не могут объяснить существование такой вещи, которая имеет сущность боли и страдания. Ибо всегда только *конфликт* (*Widerstreit*) самостоятельных и автономных частей в их функциональной позиции в некоем целом, в котором они солидарны с ним, а оно солидарно с ними, есть наиболее общая *онтологическая основа* <идеальной> возможности страдания и боли *в каком-либо мире вообще*, — независимо от того, что представляют собой специфические *causae secundae*, вызывающие у земных живых существ боль и страдание в той или иной форме. И то, что мы в самом общем смысле называем «неудовольствием», есть лишь способ, каким целое (в определённом выше значении) в случае конфликта со своей органической частью либо эта последняя в случае конфликта <её деятельности> с целым «переживают» в себе или «имеют» для себя в качестве данности этот конфликт. Он предполагает спонтанную (а потому не произвольную) активность в целом как целом и в части как части. При полном устранении сопротивления целого против части (технику терпения мы рассмотрим ниже) — где бы часть ни действовала ради целого не в соответствии со своим смысловым предназначением, <но вопреки ему, бессмысленно или безумно> — устраняется и наиболее общее условие для возможной боли всякого рода; и точно так же оно устраняется, если часть полностью подчиняется динамической деятельности целого и перестаёт оказывать ему активное сопротивление. То, что мы называем здесь «целым» и «частью», можно заменить любым в самом широком смысле слова множественным единством (*Vieleinheit*). Если исходить для начала из самого поверхностного, не подвергавшегося ещё метафизическому толкованию опытного знания в мире нашего человеческого опыта, это, в первую очередь, все *жизненные единства* (клетка, организм, социально-биологическая целостность), а также все духовные *единства личностных актов* по [44] отношению, с одной стороны, к частичным актам одной личности, с другой —

к совокупным личностям (нациям, государствам, церквям, культурным кругам), членами которых являются отдельные личности, независимо от их индивидуального собственного достоинства. Если бы и весь мир был такого рода целым — чего мы достоверно не знаем, — тогда и «миру» как таковому следовало бы приписать своего рода страдание.

Подобно тому, как *естественная смерть* во время своего наступления есть логичное по своему смыслу и цели определённое естественное самопожертвование индивидуума ради продолжения рода, т. е. ради сохранения или усовершенствования родового целого, — «жертва», автоматически приносящая за <одну> жизнь больше жизнью или более совершенную жизнь, — а между тем смерть есть самая мучительная идея из всех, которые только может помыслить человек как живое существо, поскольку, взирая на смерть, он исходит из своего индивидуального жизненного порыва, а это означает, что он не исходит ни из целей, имманентных эволюции самой жизни, ни из требований и судеб своей духовной, надвительной личности, — так и *боль* есть нечто вроде <знака> «смерти в малом»: жертва части (или, наоборот, содействие её собственной жизни) ради сохранения целого организма и одновременно напоминание о смерти. Такое «понимание» («Innewerden») необходимых для целого ограничений и сдерживаний, о которых жизненное <частичное> единство — будь то клетка, ткань, орган, система органов — узнаёт благодаря тому, что встроено как служебный элемент в некое организованное целое, мы и называем «болью».

Боль и смерть схожи друг с другом и в том, что условия их наступления и наличия в природе и эволюции жизни становятся всё более вероятными и всё более неразрывно взаимосвязанными по мере качественной дифференциации, иерархизации, разделения труда, специализации витального целого по отношению к его частям. С одной стороны, только «*объединение*» впервые создаёт условия боли. Только у многоклеточных, чётко «организованных» живых существ начинает наблюдаться отчётливое <морфологическое> явление смерти <(труп)> и, вероятно, только здесь впервые возникает отчётливое квазиболевое ощущение. «Борьба частей» (Ру⁶) в организме и их любовная солидарность в совместной иерархизированной службе целому имеют одно и то же первичное условие своей возможности — образование объединения. С другой стороны, все боли, которые суть «боли роста» (торможение растущих частей сопротивлением их уже застывшей твёрдой среды), и равнозначные им «муки» рождения имеют в малом такой же смысл, какой индивидуальное зло смерти имеет для продолжения

жизни <рода>. Если размножение называют ростом индивидуума, выходящего за свои собственные границы, а рост, <поскольку он есть нечто большее, чем просто увеличение в размере,> основывается, в свою очередь, опять-таки на размножении, <делении,> внутрииндивидуальных клеток, из которых образуется [45] орган, то смерть можно сравнить с болью роста жизни индивидуума, выходящей за свои собственные границы, а боль роста — со смертью делящейся клетки ткани или органа как способом размножения. В обоих случаях идея жертвы тесно связывает между собой смерть и боль.

Всё, что мы называем «страданием» в противоположность «действию» и «поведению» (но не удовольствию), есть нечто двоякое. Сопротивление целого по отношению к части ощущается этой частью тем больше, чем меньше сил мобилизует оказывающая сопротивление часть на противодействие и собственное самоутверждение. Боль как понимание (*Innewerden*) *этого* «страдания» есть *боль бессилия*, бедности, нужды, упадка сил, старения. Однако в не меньшей степени «страдание» возрастает и вследствие полярно противоположного процесса — из-за сверхнормальной *активности* части в противодействии целому, которое благодаря своей застывшей организации насильно подавляет свою часть, «растущую» в силе и объёме. Это противоположный тип боли: *боль роста, становления* — «родовые муки». Даже если последняя и более благородна, а первая — более низменна, одна — предвестник усовершенствования жизни, другая — симптом отмирания, то всё равно «жертвами» являются обе.

Подобно тому, как *витальная любовь* (существующая у разделённых на два пола высокоорганизованных существ в качестве внутренней стороны порыва к размножению) и смерть (извечное для целого следствие потери субстанций и сил в размножении) составляют друг с другом такое же единое целое, как смерть и боль — с *образованием объединения*, которое само есть следствие созидательных, ищущих друг друга квазиэротических сил жизненных единств, — точно так же и *любовь и боль* необходимо и внутренне взаимосвязаны. Поэтому любовь как первоначальная сила образования всех объединений (в пространстве) и всякого размножения (во времени) создаёт предпосылку «жертвы», которая суть и боль, и смерть. Тот же самый тёмный порыв живого выйти за свои собственные границы ко всё *большей* <и лучшей> жизни, выражающийся одновременно и в образовании объединений, и в размножении, впервые создаёт онтологическую предпосылку боли. Боль и смерть в этом двояком смысле происходят из любви. Без неё их не было бы.

Итак, *любовь, смерть, боль, образование объединений и повышение уровня организации* посредством дифференциации и интеграции (подлинное «развитие») — все они образуют в сфере чисто витального бытия *необходимо и неразрывно* взаимосвязанную группу процессов и состояний. Это непросто осмыслить. Но мы обязательно должны схватить в *простой* интуиции глубинное внутреннее и необходимое *единство* этих великих элементарных жизненных явлений. (Жизнь растительных, животных и человеческих организаций на Земле — всего лишь *один* случайный пример единства *идей* этих вещей.) *Единый* порыв жизни раскрывается перед нами в этой интуиции [46] как бы в различных «аспектах» и выглядит тем более возвышенно, что к этим элементарным процессам жизни судьбинно причастно *всё* живое — будь то в примитивной или сложной форме.

И если попытаться найти имя тождественному единству этой целостности взаимосвязанных процессов и состояний, то имя, которое объединяет их все, только одно: *жертва*. Более низкое приносится в жертву более высокому; жертвующий или приносимая в жертву часть страдает и умирает «заместительно» («stellvertretend») ради целого, благодаря чему целое оказывается спасённым и сохранённым — или, в зависимости от обстоятельств, продвигается вперёд и совершенствуется. *Всякое* страдание «заместительно» и предупредительно, чтобы меньше страдало целое. *Всякая* смерть индивида заместительна по отношению к смерти рода, которая иначе могла бы ему угрожать, и служит жизни как раз тем, что, низвергая чересчур закосневшую организацию индивида, хочет выйти за границы данной организации. *Всякая* любовь есть жертвенная любовь — <субъективное> эхо жертвы некой части ради преобразующегося целого в сознании.

Первый урок, который можно извлечь, познавая эту взаимосвязь и её необходимость, таков: *нельзя хотеть одного без другого* — любви и объединения (общности) *без* смерти и боли; роста жизни и более высокого развития *без* боли и смерти; сладости любви *без* жертвы и её боли. Если это понимать не только рассудком, но и в полной мере сердцем, то такое понимание может примирить нас с существованием боли и смерти намного глубже, чем истина о простой целесообразности боли. Ибо если нас спросят, откажемся ли мы на самом деле от любви, отрешимся ли от более высокого развития жизни для того, чтобы избавиться от боли и смерти, то лишь немногие ответят на это простым «да». Если смерть и боль — необходимые явления, которые как бы сами собой оставляют нам сохранение, улучшение и рост жизни, то едва ли мы сможем их отринуть. Лишь боли не-

достатка, а не роста, должны быть тогда отвергнуты, и с ними нам надо бороться.

С этим связано ещё одно, второе, познание: жертва подобна дву-ликому Янусу, одно лицо которого смеётся, а другое плачет! Он гля-дит одновременно и в долину слёз, и в долину радости. Жертва объ-емлет и то, и другое: *радость* любви и *боль* отдачи жизни ради того, кого любишь. В известном смысле «жертва» была и есть *до* радости и *до* боли, и обе они суть лишь её излучения и её дети. В жертве на-слаждение и боль ещё вплетены в простой жизненный акт, словно в *один* букет. Ищущая нового, более высокого состояния жизнь, движение которой и есть сама жертва, приветствует в ней новое [47] <более высокое> состояние и прощается со старым. Это совершен-но ясно и очевидно в высшей форме жертвы — в свободной, <созна-тельной>, духовной жертве из любви (Liebesopfer), когда в одном и том же акте переживаются блаженство любви и боль утраты блага, пожертвованного ради любви. Но и в духовном воззрении на ав-томатически приходящие боль, страдание, смерть отражается свет этого чистейшего и высшего чувственного переживания свободного духа, наполняющего также и все недуховные страдания своим нео-бычайным сиянием. С этой более высокой позиции выглядит аб-сурдным уже как *метод* <количественное> взвешивание наслажде-ний и боли человеческой жизни, которое предпринимает в истории гедонизм, впадающий при мнимо положительном балансе наслаж-дений в оптимизм, при отрицательном — в пессимизм. В жертве и жертвенной любви (Opferliebe) и то, и другое коренится одинаково изначально: наслаждение *и* боль; и если боль и наслаждение или что-нибудь одно из них хотят отрицать, это означает отрицание са-мой жизни. Их высшие единство, сплочение, синтез в чистейшей и высшей жертве из любви представляют собой кульминацию жизни: в ней тождественны утрата и обретение.

Вот почему боль и наслаждение далеко расходятся друг с другом только в низших, периферийных состояниях нашего чувственного бытия. Чем больше мы погружаемся в глубины собственного Я и *сосредоточиваем себя до актуальности нашей личности*, тем больше они проникают друг в друга. Пессимизм, — например, Шопенгау-эра, — рассматривающий боль только позитивно, а наслаждение — только негативно (т. е. как «затишье» болезненно окрашенных, не терпящих отлагательства жизненных нужд, потребностей, устрем-лений), не понимает ни того, ни другого: он игнорирует позитивное наслаждение, получаемое от самой жизнедеятельности (и высшее наслаждение духовного «творчества»), равно как боль и страдания, происходящие не из «недостатка» <или потребности>, но из воз-

растания жизнедеятельности, выходящей за границы своей предшествующей меры (например, боль роста). Жизнь никогда и нигде не движется только за счёт силы отталкивания от данных состояний неудовольствия посредством так называемых «потребностей», принудительных состояний нужд и напряжений, как ошибочно учил ещё Джон Локк, а Шопенгауэр повторил. Скорее наоборот, первично она страстно жаждет деятельности от *избытка* своих сил, что доказывает «игра» у человека и высших позвоночных, а у низших животных вплоть до одноклеточных — «движения наугад». Полезные эффекты этих движений, которые память фиксирует и раз от раза всё точнее увязывает с определёнными комбинациями раздражений, *вторичны* по отношению к этой первоначально сладострастной деятельности, и так называемые «потребности» формируются лишь как привыкание к благам и «успехам», которые принёс этот бесцельный, квазиигровой образ действий. Высшие творения человеческого духа не являются [48] исключениями из этого правила в такой же мере, как и самое сильное чувственное удовольствие — наслаждение акта зачатия. Величайшее блаженство — это не «свободное от воли» эстетическое наслаждение, как считал Шопенгауэр. Удовлетворение, приходящее к художнику и исследователю по завершении произведения, гораздо глубже удовлетворения, которое они могут когда-либо получить от славы или похвалы и аплодисментов восхищённых окружающих людей, питаюсь вместе с ними их наслаждением. Но наслаждение творца, «гения» (*genitor*) *самим процессом творчества* гораздо глубже его наслаждения продуктом, произведением — и своё творение он будет считать «готовым» лишь тогда, когда свойственная творческому процессу радость начнёт уже иссякать. Только Бог никогда не устаёт творить — вот почему его творение нескончаемо. И с *произведением* жизни посредством жизни в зачатии природа также связала самое глубокое волнующее чувственное наслаждение. Творение жизни живым она несравнимо лучше выделила сигнальными огнями сладострастия, чем состояния удовольствия, извещающие о *сохранении* жизни (посредством удовлетворения голода и жажды). Акт размножения, который вначале совпадает со смертью как злом всего зла и впервые лишь у многоклеточных начинает от неё отличаться всё больше и больше, — оставаясь, однако всегда первой причиной смерти⁷ <и по существу её спутником>, — удостоен природой и *глубочайшего* наслаждения. <Даже триумф властолюбия ему уступает.>

Высшие — так называемые исторические — ступени развития человека часто скрывают эти простые закономерные взаимосвязи, но они их не прорывают. Конечно, здесь прибавляются такие влияю-

шие на удовольствия и страдания факторы, которые не имеют аналогов среди чисто биологических состояний и законов и которые никогда не определяются только одними биологическими законами. Человеческая «идея», <окрылённая духовной любовью>, открывает *новый мир* — как болей, так и радостей.

Но и здесь существует некий закон: благодаря всё более охватывающему и одновременно всё более интенсивному формированию объединений и их взаимных пересечений — процессу, усиливающего зависимость человека от человека и группы от группы, — благодаря возрастанию дифференциации и интеграции жизни, цивилизации, труда и духовной культуры внутри собственной общности человек в своей истории становится причастен не только к увеличению *количества* болей и страданий, но и к росту их *качественного* многообразия. [49] На формах его объединений повторяется, таким образом, закон, который, согласно Мино⁸, заставляет смерть и <способность испытывать> боль являть себя как бы жертвами жизни ради более высокой организации рода. Все наблюдатели первобытных народов сходятся во мнении, что постоянная равномерная весёлость первобытных людей — изредка прерываемая элементарнейшими страданиями, которые могут выпасть на долю человеческого существа, — не имеет аналогов у людей цивилизованных. Боязнь смерти (Todesfurcht) — один из источников самых глубоких страданий человека в отличие от связанного настоящим временем животного, которое испытывает лишь моментный, ситуативно возникающий *страх* смерти (Todesangst), — у первобытных людей почти полностью преодолена благодаря широко распространённому учению о незримом продолжении существования мёртвых — <не только душевном, но и> телесном, — или благодаря учению о возрождении в новых телах (реальном тождестве внуков и предков) и вере в него. Способность *испытывать страдания* от *одних и тех же* болевых ощущений у них, несомненно, меньше — она развивается с цивилизацией. Несмотря на то, что первобытный человек гораздо больше подвержен воздействию грозных сил природы, случая и превратностей судьбы, нежели человек цивилизованный, он значительно меньше эмоционально дистанцируется от природы и меньше её боится. Оба эти чувства впервые *пробуждаются* объективным познанием природы и исходящих от неё угроз в той усиливающейся борьбе, которую ведёт с ней техническая цивилизация. Здесь индивидуальное сознание Я и души <как бы> ещё полностью погружено в объединение, в его коллективные чувства и идеи, а сознательная жизнь целого поколения — в традицию, нравы и обычаи прошлого. Каждый в отдельности и всё поколение словно бы ещё почивают на материнских

руках природы и покоятся в данных им судьбой общности и истории, не имея пока собственной и осознаваемой как «собственная» чувственной зоны. Но в этом как раз и заключается условие отсутствия всех более глубоких страданий, впервые возникающих у цивилизованного человека благодаря *собственной ответственности* за свой образ жизни, вследствие *отчуждения* от природы, общности и традиции, в результате изоляции, одиночества и неуверенности, заботы и страха перед жизнью, которые неотвратимо появляются с высвобождением из охранительных материнских пут.

Но действие того же самого закона обнаруживается также при сравнении культурных народов и их различных эпох. Исторический дух, осмысленность деяния и трудовая энергия, серьёзное отношение к земле, великие достижения в цивилизации и культуре, размеры и сложная организация государства в условиях резкого роста численности населения, утончение ощущений и нравов, экономическое разделение труда и специализация знания — все эти и другие специфически европейские свойства западных народов и их истории отнюдь *не были связаны с ростом счастья*. Китай, Япония, Индия были и являются — без [50] европейской цивилизации — более счастливыми и дольше оставались бы ещё более счастливыми, если бы им не была навязана европейская цивилизация. Внутри истории самого Запада страдания прогрессировали быстрее счастья. В этом пункте Руссо и Кант были правы: цивилизация создает *больше* страданий и *более глубокие* страдания, чем ей удаётся уменьшить их за счёт растущей и всё более успешной борьбы с их причинами. <Да>, создаваемые ею новые источники радости и наслаждения значительны и многообразны, <но> они апеллируют к поверхностным чувственным зонам, а более глубокие [источники радости и наслаждения], затрагивающие субстанцию человека, исторически мало изменчивы (например, чистая совесть, радости всякого рода любви). Кроме того, наша чувственная организация так уж устроена, что диапазон интенсивности боли превосходит диапазон интенсивности удовольствия, поэтому усиление болевого ощущения при возрастающем раздражении, вызывающем боль, происходит значительно быстрее, чем усиление более инертного ощущения удовольствия при <таком же> возрастании раздражения, доставляющего удовольствие⁹. Мы легче привыкаем к объективно повышающемуся *standard of life*, к изобретениям, инструментам, машинам — так что реакции удовольствия на них пропадают, — чем к объективно бедственным ситуациям. Боль не только быстрее усиливается по сравнению с удовольствием при одинаковом возрастании раздражения, она не только более устойчива и меньше подвержена ку-

пированию посредством приспособления <и привыкания> — она и менее относительна, чем удовольствие¹⁰. Слова Талейрана о том, что те, кто жил после 1789 г., уже не знали радостей жизни, — это не высказывание какого-то одиночки, не одностороннее суждение представителя высших классов, их значимость не ограничивается тем историческим поворотом, который вызвала Французская революция. Разве нельзя то же самое сказать о 1914 году? Причём с куда *большим* правом? Едва ли найдутся ещё мечты, которые были бы так жестоко разрушены самим ходом вещей, чем мечты XVIII в. об увеличении <в процессе истории> человеческого счастья. Средства, инструменты, <машины>, организации, предложенные для увеличения счастья, настолько глубоко втянули в себя <и в свои механизмы> душу и деятельность человека, что цель, ради которой они были созданы, оказалась полностью предана забвению, и человек, в принципе, *больше* страдает от этого мира технических средств — от его собственной закономерности, его случайностей и непредсказуемости, — чем от тех бед, для избавления от которых эти средства так страстно желали и создавали.

Со времён Ж.-Ж. Руссо в истории духа такое положение вещей с необходимостью породило спорный ход мыслей и чувств цивилизационного и культурного *пессимизма*. [51] Руссо, Кант, Фихте, Гегель, Шопенгауэр, Э. фон Гартман, Ницше, Толстой, Бодлер, Бальзак, славянофилы, Достоевский, Стриндберг полностью едины, по крайней мере, в одном пункте — в негативной оценке с *эвдемонистической* точки зрения <современных> цивилизации и культуры. Во всей предшествующей западной истории духа до XIX в. не было такого мощного непрерывного идейного течения, которое обвиняло бы культуру с позиций эвдемонизма. В любом случае — независимо от того, достаточно ли обоснованы его тезисы или нет, — оно является фактическим показателем ощущения жизни того времени¹¹. Правда, советы и утешения, которые нам дают эти мыслители, очень разные. Руссо, игнорируя железную последовательность и неотвратимость цивилизаторской деятельности своей эпохи, наивно советует возвратиться к «природе», вернуться в идиллию. Кант в старопрусском героическом духе наперекор всему оспаривает, что ценность и достоинство человеческих состояний следует измерять счастьем или отсутствием боли. Построение «царства непротиворечивых целей в разумной общности мирового государства» есть высшее земное благо, даже если человек, внося в него свою лепту, будет страдать всё больше и больше. Выравнивание добродетели и счастья должно быть, по его мнению, отнесено к потустороннему миру. Согласно Фихте,

утешением человеку, испытывающему всё больше болей, должна стать деятельность по разумному формированию природы как «материала нашего долга» и успокоение совести в том, что в этой деятельности исполняются наш долг и наше предназначение. Гегель торжественно заявляет, что человеческая история — это не «почва счастья» и пытается вынести нас из нашего немощного индивидуального страдания посредством изысканнейшей росписи круговорота в творческом становлении Бога, приходящего в процессе истории к самому себе, — Бога, который сам страдает в истории, но боль каждого своего страдания из-за вечного противоречия с самим собой как бы снимает наркозом новых деяний и свершений. Человек для него — всего лишь солдат на службе высвобождения божественной «Идеи»; отдаваясь ей и борясь со своим «врагом», который метафизически есть лишь его помощник в проявлении божественной необходимости, он должен забыть о тех страданиях, которые божественный дух, напрягая силу его исторического деяния, преподносит ему <путём «хитрости»> как нечто действительное. Шопенгауэр рекомендует нам прямо обратное — отдаться вечному страданию слепой воли: она есть вечная сущность этого мира, человек — её самое высокоорганизованное и оттого наиболее страдающее проявление, посему — покорность судьбе и уход в <бездеятельное> созерцание идеи в философии, искусстве, религиозной аскезе. Само существование есть «вина» и *поэтому* — страдание, и лишь дереализация [52] действительно-го путём отрицания в нас мировой воли может дать пусть не блаженство, но хотя бы отсутствие боли и покой. Эдуард фон Гартман соединяет гегелевское учение о развитии и его историзм с метафизическим пессимизмом Шопенгауэра. В своих рассуждениях, отличающихся систематической продуманностью, аналитической глубиной и знанием жизни, он пытается показать, что страдания человечества по мере прогресса цивилизации и культуры увеличиваются и углубляются, т. е. всё больше превосходят удовольствия в балансе удовольствий и страданий; но что как раз в этом великом исторически-эволюционном процессе самопознания и познания мира человечество во всё возрастающей мере *спасается* — спасает самого себя и <страдающего> в нём Бога от слепого акта «*fiat*», изначально давшего существование этому миру и человеку в нём. В лице Гартмана эвдемонизм как ценностное учение в любой из своих форм — будь то индивидуальный, социальный или прогрессистский эвдемонизм — нашёл своего самого глубокого и острого критика. Что касается Ницше, то он искал в *диапазоне* счастья и страдания, в диапазоне величины и разнообразия чувств, масштаб

ценности жизни. Он боялся не столько того, что история приведёт в будущем к росту страданий, сколько нивелирования более глубоких состояний страдания и наслаждения вообще.

Я сомневаюсь, что эти советы и утешения воздают должное великому вопросу об историческом направлении нашей жизни, если рассматривать его с точки зрения наслаждения и страдания. Все они вращаются вокруг странного, светло-тёмного, приятно-болезненного жертвенного букета наслаждений и страданий, подходя к нему к разных сторон. То там, то тут они затрагивают лишь какой-то один элемент из всего богатства его содержания; они не охватывают его в целом и не исчерпывают всей его глубины.

Кант, Фихте, Гегель и другие «приверженцы героизма» («Heroiker») слишком уж героической пруссаческой Германии (Preußen-Deutschland) ясно видят заключённое во всякой жертве *страдание* и ясно видят заключённую во всякой жертве *ценность*. Но они не видят того, что человек не может отказаться от счастья так же, как не может отказаться от бытия. Самоутверждение каждого наслаждения слишком безвопросно, чтобы его можно было оспаривать. Ни в одной из своих форм наслаждение не нуждается в обосновании собственной ценности. Оно «есть» и ценно уже потому, что оно *есть*. В своём «Рассуждении о любовной страсти» Паскаль метко сказал: «То, что наслаждение есть нечто хорошее, а страдание — нечто плохое, не нуждается ни в каком доказательстве. Это чувствует сердце».

Героизм презрения к любого рода наслаждению — это доктрина или позиция, которая уничтожает саму себя так же верно, как и позиция одобрения Аристиппом любого рода наслаждений. *Обе они с необходимостью* заканчиваются пессимизмом. Вот и в Германии чистый героизм в лице Канта, Фихте, Гегеля также с необходимостью привёл к пессимизму. Деяниям, коих с презрением ко всякому счастью требует героизм, положен предел: он заключается в идее мира, в котором они метафизически *больше себя не оправдывают*. Как и в «чистом» гедонизме, в «чистом» героизме есть нечто глубоко смешное [53]. Мир, который был бы лишь ради героев, потребовал бы от самой мировой основы мучить существа до тех пор, пока они не покажут свой «героизм». Лучшие среди них а priori всегда были бы мучениками, теми, кто больше всех подвергся истязаниям. Но такой мир вместе с его <истязующим> «Богом» как раз и *не заслуживал* бы никаких героев. Героизм имеет смысл лишь до тех пор, пока *выходит* за границы страданий в сферу счастливого блаженства. «Абсолютный» герой — это уже не герой, а дурак или больной человек, страдающий альгофилией. Понимание этого стало большой

«исторической» заслугой Шопенгауэра, Э. фон Гартмана и других «пессимистов».

Что из этого следует? Из этого следует, что боль страданий, несомненно увеличивающаяся в растущей цивилизации и культуре, в конечном счёте «вознаграждается», только если вызывает в любви, в возрастающей *жертвенной любви*, осознающей себя как возвышающую, чувства тайного блаженства, которые возмещают все множасьи боли и возносят ввысь ядро души. Именно *восторженная радость (Lust) от возрастающей любви* <и творческой культурной деятельности>, от экстенсивно и интенсивно растущей общности и <симпатической> историчности жизни должна в конце концов с избытком компенсировать боль, неизбежно увеличивающуюся в этом возрастании. Героизм <ради героизма> (<nur->Heroismus) слеп в отношении этой любви и свойственного ей благороднейшего восторга. <Привести в восторг может не только счастливая, но функционально даже несчастная любовь.> Эвдемонизм слеп в отношении неотвратимости умножения боли. Возрастает лишь сама «жертва» и её необходимость — не восторг и не боль от неё. Ницше ближе всех подошёл к истине: диапазон, величина движения жизни между *глубиной* восторга и *силой* боли — вот что в известном смысле *предшествует* самим состояниям восторга и боли, которые являются лишь случайными конечными точками в маятниковом движении растущего диапазона. Но его «*смысл*» — «жертва». Дух Ницше, направленный на многообразие жизни и размах её движения, этого не ведал.

Вернёмся теперь после сущностного познания *смысла* боли и страдания к вопросу, удалось ли человечеству извлечь уроки из своего трудного опыта и научиться тому, как следует *относиться* к боли и страданиям. По сравнению с масштабом и почти полной непрояснёностью темы, перед лицом вечно немного *факта* боли, мы научились немногому — но всё же кое-что у нас есть. Во всех этих учениях *техника* страдания всегда уходит своими корнями в *этику* страдания и в его метафизическое или религиозное *истолкование*.

Я укажу сначала лишь *главные типы* таких *учений о страдании*. Всматриваясь в историю, можно увидеть множество путей *встречи* страданий. Так, мы находим путь опредмечивания страданий и покорного смирения (или [54] активного терпения); путь гедонистического бегства от страданий; путь притупления страданий вплоть до апатии; путь героической борьбы и преодоления страданий; путь вытеснения страданий и их иллюзорного отрицания; путь узаконивания страданий посредством восприятия их как наказаний; на-

конец, самый удивительный и сложносплетённый из путей — путь христианского учения о страдании: путь блаженного страдания и совершающегося в самом страдании избавления от страданий благодаря милосердной любви Бога, «царственный крестный путь».

Первый из этих типов исторически впервые представлен в наиболее чистом виде в *учении Будды*, но повторяется в самых разнообразных обличьях и взаимосвязях вплоть до Спинозы и Гёте. Поздние брахманические Упанишады учат нескончаемому переселению душ во всё новые и новые тела и истолковывают все страдания как наказания за ошибки в предшествующей жизни. Лишь в философии самкья и йоги впервые появляется тот метафизический пессимизм, согласно которому страдание укоренено в основе *самого бытия* и распространяется на сферу стремления, порыва в вещах и в человеке, охватывающую собой всё действительное. Исходя от этого, великий учитель смерти Будда утверждает, что основное настроение нашей души — светлое сладостное настроение осени. Он хочет показать путь завершения этого бесконечного и беспрестанного блуждания душ, происходящего по закону вины и кары. Это путь последовательного отделения сверхиндивидуальной самости от всех индивидуализированных вожделений, т. е. от той силы, которая делает переменчивое пламенно-страстное ударение на чистом содержании мира и которая равновелика страданию. Так у него получается уравнение сфер: вожделение = действительность = страдание = индивидуальность. Отделение происходит через *опредмечивание* страдания и вожделения в процессе создания чистого образа этой железной взаимосвязи страдания, вожделения и действительности. Для осуществления опредмечивания используется внутренняя техника познающего вытеснения вожделения, боли и страдания из центра души. Для Будды и любовь, «спасение сердца»¹², — отнюдь не позитивное блаженство сердца, как у христиан, — и сострадание имеют значение лишь как средства (Vehikel) этого *познания*. Конечной целью пути является не спасение личности, не выработка счастливой индивидуальной самости из тёмной беспорядочности органического. Цель здесь — достичь мёртвого штиля души, при котором исчезают индивидуум и страдания, в котором индивидуальность и вселенная дереализуются, полностью становясь *образом*. Но то же время чувство включённости собственного страдания в великое страдание мира и в *его* необходимость должно мягко располагать к *покорному смирению*. [55] Для этого выработан целый ряд опирающихся друг на друга и составляющих единое целое душевных техник, которые призваны вести к познанию и одновременно избавлять в нём от страданий познающего. Лучше познакомиться

с ними в превосходном переводе речей Будды, который нам дал К.О. Нойман¹³.

Чтобы снять или уменьшить боль и страдания любого рода, существуют *два* прямо противоположных пути. Первый — активная *внешняя* борьба против объективных природных или общественных *причин* боли и страданий — решительное «сопротивление злу» как объективному свойству мира. В общем и целом это путь *западной* активно-героической цивилизации. Второй путь заключается не в стремлении ликвидировать зло и тем самым причиняемое им страдание, но в попытке воспрепятствовать страданию от всех возможных зол посредством возможно более полного и совершенного волевого устранения непроизвольного, автоматического сопротивления, которое, согласно ещё древнеиндуистским воззрениям, есть такое же условие наличного бытия боли и страданий, как и внешнее раздражение, т. е. природное и общественное объективное зло. Страдания, причиняемые злом, здесь должны быть сняты изнутри, удалены из центра жизни с помощью позитивного духовного искусства *непротивления злу* — путём его совершенного «терпения», — но косвенно должно быть уничтожено и само зло, так как оно, согласно этому воззрению, есть не что-то реальное, но всего лишь тень, которую словно бы отбрасывает на мир как раз *наше* страдание.

Этот путь в наиболее радикальной, последовательной и величественной форме и есть путь *Будды*. В значительно менее последовательной форме он был воспринят позднеримской *Стойей* (Эпиктет) и *христианством*. Столь мощно подхваченный в последнее время Львом Толстым принцип «Не противься злу!», который он возвёл в основоположение своей этики, содержится и в Евангелии. Принцип «кто к нам с мечом придёт, тот от меча и погибнет» также следует квалифицировать как «пассивную добродетель». Однако не подлежит сомнению, что этот способ встречи с болью, страданием и злом не так существен и систематически значим для христианства, как для буддизма. В христианстве не только отсутствуют специальные техники, которые Будда отчасти позаимствовал уже из системы йоги, преобразовав их, — сам личностный образец, который Иисус дал своей жизнью и смертью, существенно отличается от того, который дал своей жизнью и смертью Будда. Да, Иисус часто показывает, что не намерен [56] оказывать вообще никакого сопротивления злу и греху. Между тем та суровость, с которой он изгоняет менял из храма, та «благородная ярость», с которой он выступает против фарисеев, то, как он умалет Бога о том, чтобы его «миновала чаша сия», наконец, его последний полный отчаяния возглас на кресте, вызванный собственной болью и бременем грехов человечества, за которые он

сознательно пошёл на «искупительные» («stellvertretend») страдания и которые он вместе с сопровождающими их греховными муками переживает в глубине своего сердца, — всё это не идёт ни в какое сравнение с тихой, отчуждённой, холодной невозмутимостью, с какой Будда живёт и с какой он за беседой с друзьями умирает. И всё же героически-терпеливое взятие на себя креста, идея терпеливо несущего крест страдающего героя, воплощённая в христианских мучениках, *превосходство ценности* пассивного сопротивления над ценностью героически-активного, по крайней мере, в типичных случаях, стали существенной составной частью единого общехристианского идеала¹⁴.

Идея *пассивного терпения* и ликвидации зла и страдания путём непротивления одержала победу почти во всех отношениях над идеей активного устранения зла и греха, — победу, выходящую даже за рамки этих типичных случаев, — главным образом в *восточнохристианской церкви*, а внутри неё особенно явно в русском православии (соответствуя, с одной стороны, почти мазохистскому славянскому народному характеру, с другой — актам насилия и репрессивным методам царизма). Доказательством этому служит то, как русский крестьянин <старого режима> выносит зимний мороз, голод и жажду, атаку в войне, господский гнёт, власть своих и чужих страстей, преступление и невзгоды судьбы, а также то, какое поэтически-пророческое прославление получило смиренное пассивное страдальчество в творчестве великих писателей и мыслителей России — не в последнюю очередь у Толстого и Достоевского¹⁵.

И тем не менее даже здесь, где идея пассивного героизма как образец одержала победу над сердцами людей в противоположность западному идеалу активного героизма, грандиозным свидетельством которого является вся история Запада, включая его монашество, формирующее культуру, а не сторонящееся её, — даже здесь мы находим значительное *отличие* от индийского и в особенности буддийского способа встречать боль, страдание, зло, грех. Вкратце его можно сформулировать так.

[57] Буддистское отношение точно так же не есть *простое* принятие, терпение, перенесение страданий, как и самый активный западный героизм, направивший через посредство техники, систематической гигиены, терапии, цивилизации, культурной работы свою горячую страстную волю на ликвидацию внешнего зла и внешних причин страданий, которые он считает реальными. Как раз эта *активная* горячая воля к радикальному уничтожению страдания вплоть до его мельчайших атомов и к его полному искоренению в мире — эта целевая идея воли и фанатичная вера в возможность

её практического достижения — *объединяет* Будду с проявлениями *самого активного* западного героизма, какой мы только знаем, начиная с греческих мифов о Прометее и Геракле и заканчивая специальными формулировками способа мышления и образа жизни технически-капиталистического мира поздней Северной Европы в позитивистском прагматизме от Фрэнсиса Бэкона до Карла Маркса и Уильяма Джеймса. *Оба* эти образа мыслей, в остальном ориентированные максимально полярно, не знали различия между благородным <очистительным> и неблагородным <унизительным> страданием: всё и всякое страдание одинаково плохо и должно быть ликвидировано¹⁶. Только вот *путь* к достижению этой волевой цели у Будды диаметрально противоположен господствующему этосу Запада и тем самым также *способу* героической активности. Говоря коротко, западная идея героя полагает средством ликвидации страданий *внешнюю* техническую активность, направленную на материальную природу и организацию общества, индийско-буддистская идея героя — *внутреннюю* или, лучше сказать, внутренне-душевную, внутренне-органическую активность, направленную на влечения (по образному выражению Будды, — на пламя «жажды», символизирующей для него совокупность всех витальных влечений и их Я-центра), поскольку их первичное присутствие и действие, их *предсуществование* всякому объективному «наличному бытию» полагает *относительность* мира и как наличного бытия, и как образа. Вместо «противься злу» (активный героизм страдания) и «не противься злу» (терпящий, пассивный героизм страдания) здесь появляется совершенно другой императив, глубоко обоснованный в соответствующих ему метафизике и теории знания, который можно сформулировать так: «Уничтожь духовным путём, в акте максимального сосредоточения духа *не* зло, а возможное *сопротивление* злу, возникающее инстинктивно-автоматически и произвольно, а именно посредством устранения жажды <вплоть до её полного угасания>». Ибо только «жажда» обуславливает видимость *автономии* наличного бытия мира, его образов [58] и вещей; тем самым она становится и первичным условием «страдания» от мира, что в данном случае означает необходимость мириться с как бы непрошенным «навязыванием» его наличного бытия и так-бытия; и «жажда» постоянно воспроизводит эту автономию мироприсутствия. Итак, противься обязательно! Но противься своему внутреннему, обычно неподконтрольному органически-психическому сопротивлению против зла. Ибо зло как таковое не реально — оно есть лишь *тень* этого возможного сопротивления, которое, в свою очередь, само есть *момент наличного бытия* во всём налично-сущем, т. е. на самом

деле всего лишь «иллюзорная», фантомная, обманчивая автономия наличного бытия мира.

Буддизм, в отличие от остальных религий и метафизик, не имеет составной частью учение о страдании — он и *есть* учение о страдании. Четыре золотых истины¹⁷, образующие его древнейший и прочнейший фундамент, касаются исключительно четырёх пунктов: 1) сущность страдания, 2) причины страдания, 3) условие снятия страдания, 4) путь к созданию этого условия посредством человеческого духа. Только четвёртый из этих пунктов содержит этику и технику страдания, между тем как предыдущие три вместе со знаменитой формулой о причинно-следственной сети («Все существа необходимо и неизбежно находятся в тех состояниях, которые они заслужили своими деяниями») — положения, имеющие метафизическую природу, или теоретико-познавательные принципы.

Хотя здесь должна быть рассмотрена только буддистская техника страдания, необходимо предварить рассмотрение замечаниями об её метафизических и теоретико-познавательных предпосылках. Причём для нас важны не столько научно-историческая точность и тем более не исторические и психологические обстоятельства возникновения этой метафизики страдания, сколько её предметная смысловая взаимосвязь — в духе *чистого учения о мировоззрении*, которое видит в буддизме лишь самый выдающийся пример определённого возможного идеального типа человеческого отношения к страданию.

Учение о *сущности* и *возникновении* страдания понять трудней всего, поэтому не удивительно, что оно получило весьма различные толкования. Здесь главный вопрос: как Будда пришёл к отождествлению наличного бытия, <а вовсе не так-бытия>, мира и самого человека со *страданием*? Зиждется ли это положение, кажущееся нам поначалу совершенно необоснованным, на простом игнорировании удовольствий, радости, счастья, блаженства, существующих в реальной действительности в самых разнообразных формах? Опирается ли оно на обобщение личного опыта Будды или исторического опыта его народа? Объясняется ли это странное учение жарким [59], изнуряющим климатом, теми мучениями, которые он доставляет людям, и не являются ли умиротворение, успокоение, погашение огня «жажды», которых искал Будда, всего лишь «прохладой тени» при восхождении к духовному — тени, столь нечастой для индуса? Или оно происходит из инстинктивного отрицания мира, из влечения к смерти перерезавшей, дегенерировавшей расы, заведомо отвергающей все позитивно окрашенные деятель-

ностные чувства, которые даёт витально восходящим расам борьба с миром ради его преобразования, и ожидающей спасения лишь в кротком, спокойном сверхсознательном мироотношении, доходящем до полного нивелирования всех формообразований сознания и бытия¹⁸? Может быть, оно основывается на мысленно представляемой человеком *идее* счастья, блаженства, высшего блага, которую горячая страсть сердца вознесла на столь недостижимую высоту, что по сравнению с этой идеей *всё и всякое* наличное бытие не может не выглядеть «страданием», <всего лишь страданием>? Или его причиной стала аномальная, с общечеловеческой точки зрения, движимая подсознательным влечением прикованность внимания к явлениям рождения, старения, болезни, смерти, на которые первая золотая истина указывает как на ярчайшие свидетельства того, что всё наличное бытие, вся жизнь суть страдание, и которые играют также большую роль в известной (мифической) истории обращения Будды? Или, наконец, это учение есть не выражение слабой и плавно скользящей жизни, активная расовая воля которой уже глубоко сломлена, а, наоборот, свидетельство и опосредствованно духовный продукт таких бурно *страстных* натур — увлечённых, очарованных, буквально опьянённых всеми явлениями жизни, которые только могут возбудить нашу человеческую похоть, — что эти люди для того, чтобы вообще сохранять себя в наличном бытии, должны *целиком и полностью отказаться* от столь опасного для них дурманящего зелья наслаждений, ибо не знают разумной *меры* в его принятии? Не является ли душевная техника *изъятия себя* из причинно-следственной взаимосвязи деяний и наличного бытия — к ней мы ещё вернёмся — с её установками «это не моя самость», «я не есть это», «я этим не обладаю» всего лишь противоядием, *medicina mentis* против чрезмерного импульса влечения, против такой экстатической, исключительной и — если уж однажды запущенной в движение — столь неудержимой увлечённости чем-то любимым и привязанности к нему, что разорвать и разрушить *целостность* жизни помешает только одно — *систематическое умерщвление похоти в зародыше*.

Я не думаю, что эти и другие исторические, расовые, климатические, психологические гипотезы заслуживают подробного обсуждения [60] — особенно до того, как в полной мере понят объективный *смысл* учения Будды, что и сегодня является большой проблемой. Вероятно, все эти гипотезы дают ответ на *другой* вопрос — но совсем не тот, на который они тщились ответить, а именно: при каких условиях *западный человек* на основе своей наиболее общей сущностной душевной структуры мог бы обратиться к этому учению.

Вернёмся поэтому к вопросу, в чём может заключаться разумный смысл того, что предпослано в первой золотой истине: «наличное бытие есть страдание; возникновение и исчезновение, смена и изменение уже сами по себе — невзирая на их так-бытие, невзирая на то, что именно вызывает их так-бытие, наслаждение или боль, — *суть* страдание»? Поскольку я считаю Будду глубочайшим духом человечества, а не каким-то самодуром или просто негодующим пессимистом à la Шопенгауэр, я никогда не соглашусь с тем, чтобы отождествить ядро этой идеи «страдания» со стремлением к страданию, боли, неудовольствию; хотя нельзя отрицать, что в первую очередь именно явления, вызывающие неудовольствие, боль, страдание, ужас, страх, привлекаются как примеры и свидетельства того, что мир есть «страдание»: болезнь, нужда, смерть, утрата любимых людей, потеря полюбившихся вещей и т. д. *Ядро* этой идеи страдания имеет, однако, куда более общий характер; оно выходит далеко за границы внутреннего *переживания* человека, а *внутри* его внутреннего переживания охватывает значительно больше, чем только компоненты неудовольствия, боли, страдания в человеческих переживаниях. Скорее оно охватывает всё, что человека — якобы с неодолимой силой — *аффицирует извне*, увлекает, очаровывает, всё, что в этимологическом смысле слова есть человеческий «аффект»; оно охватывает собой вообще всякое «насилие» над человеком посредством налично-бытийно-автономных вещей и образов, обнаруживающих свою собственную каузальную взаимообусловленность. Оно есть «страдание» в большей мере в противоположность к «действию» и «деятельности», чем в противоположность к «наслаждению».

Итак, надо понять три вещи. Во-первых, Будду наверняка не подтолкнул к созданию учения о том, что страдание есть сущность мира, его личный реальный опыт страданий. Несмотря на то, что последний преподносится нам с величайшим блеском в мифе о его обращении, и его обращению предшествуют *созерцание* чисто *символических* случаев вереницы страданий, выражающих сущность мира, и сострадание, сопровождающее это созерцание. Во-вторых, в том, что можно лишь с большой осторожностью назвать буддистским «пессимизмом», нет ни грана возмущения, упрёка, обвинения по отношению к миру (или в адрес его даже и не существующего здесь творца); более того, здесь нет и намёка на *идею* о том, что мир мог бы иметь *иные* свойства — что он мог бы быть другим, например, «лучшим». Идея Шопенгауэра, будто этот мир [61] по той причине, что он такой, какой он есть, — «наихудший из всех возможных миров», по крайней мере, так же далека от буддизма, как и идея

<Лейбница>, будто он — «лучший из всех возможных миров». Потому что вообще не *так*-бытие мира, но исключительно *автономия его наличного бытия*, т. е. его (мнимо) абсолютная независимость от *сферы* нашего *духовного деяния* — мыслимая в возможной противоположности к миру, полностью определяемому посредством чисто внутренних духовных актов — есть подлинная и последняя причина страдания: а именно, страдания из-за *сопротивления* его формообразованиям, выдающим себя «за» налично-бытийно-автономные. В-третьих, выясняется, что идея *балансового учёта наслаждений и страданий*, лежащая в основе метафизического пессимизма Шопенгауэра и Э. фон Гартмана, здесь полностью отсутствует и что высшая ступень спасения — всегда двустороннего процесса спасения бытия *Я* и бытия мира — уже *лишена* радости, умиротворения, покоя как *чистейших* форм наслаждения, которыми сопровождалась предшествующие ступени погружения. В удовольствии отвергается не то, что оно — удовольствие, а не неудовольствие, но то, что оно — такая же *аффектация*, как боль и страдание; и в педагогическом плане — для направления души — наслаждение осуждается *больше*, чем страдание и боль, только потому что оно распаляет и питает *жажду* привязанности, необходимым коррелятом которой является очарование видимостью налично-бытийной автономности содержаний мира, в то время как *созерцание* (не реальное переживание) назидательных примеров боли и страданий (смерти, старости, утраты любимого человека) обладает исключительно ценным свойством медленно умерщвлять беспрестанное влечение к автоматическому, инстинктивно совершаемому полаганию наличного бытия — и тем самым ликвидировать общий источник всех аффектаций¹⁹. Наслаждение здесь «хуже» боли только потому, что под влиянием обманчивого фантома вожделения оно совращает, соблазняет нас считать поистине *автономным* наличным бытием то, чему налично быть или не быть ещё фактически находится в нашей духовной власти <над инстинктивными импульсами и влечениями>; боль же хороша не потому, что она боль, а потому, что в большей мере содействует нашему освобождению от источника той интеллектуальной иллюзии, коррелятом которой является фантом автономности наличного бытия предметов, — т. е. фантом мира, который нам *навязывается*, предварительно нас «не спрашивая». Вот почему не реально испытываемые страдания, а созерцаемые, — страдания, созерцаемые на немногих конкретных примерах (на *одном* умершем, на *одном* больном), имеют всего лишь годегетическое значение: как ясные примеры того, что есть «зло», они учат нас чему-то более абстрактному — делают для нас очевидной *ложь об автономности наличного бытия*

мира вообще. [62] В позитивном смысле, их ценность заключается в том, что бессознательно отнятый у нас нашей алчностью мир как возможность быть в наличии или не быть в наличии они возвращают в *сферу, подвластную нашей духовной активности*.

Так что первичный феномен познавательного деяния Будды — это теснейшее *соединение учения о познании с учением о спасении*, которые только вместе порождают из себя *техники* страдания. Его теория познания — полный *реализм* наличного бытия мира, а его учение о спасении — полный *идеализм* нормы и жизненной задачи. Мир изначально *есть* реальность, но она *должна быть* идеирована — должна *стать* образом: она должна стать им посредством *деяния* духа. Если глубокие слова Новалиса «мир — не сказка, но должен стать сказкой» далеки от идеализма Канта и Шопенгауэра, выдававших за достижение теоретического познания то, что для Новалиса должно быть предметом и целью внутреннего *деяния* и развития просвещения, основанного на таких деяниях, тоещё дальше от этого позднезападного идеализма учение Будды. Открытый им первичный феномен заключается в том, что тихая речь вещей мира сего «мы есть», «мы здесь и мы такие, какие мы есть, без твоего согласия», «мы здесь, и независимо от твоего и всякого возможного о нас знания», что эта их речь, обращённая к наивному сознанию, «на самом деле» — «ложь» (сансара), фантом, *наша собственная* застывшая *алчность*, восходящая либо к нашим индивидуальным вожелениям и привязанностям, к нашей «жажде», либо к «жажде» наших предков, передавшейся нам через размножение, но в любом случае к *активности* человека как такового — активности невольной, ставшей автоматической, но с помощью «святых» ещё *аннулируемой* в принципе. <Первый ответ мира на эту невольную активность человека — сопротивление = реальность.> Учение о том, что всё наличное бытие есть плод и последствие *поступков*, — это, с одной стороны, логическая предпосылка для действительного изъятия *акта* активности из этих поступков с помощью «выхода» Я из причинно-следственной сети посредством создания «святого равнодушия», посредством достижения «отстранённости» и выделения глубинного ядра своего Я из сети этой ужасной «причинности». С другой стороны, с точки зрения истории становления учения Будды — это добавленное задним числом рациональное обоснование изначальной интуитивной *веры в спасение*, в то, что человек, мобилизовав глубочайшие силы своего духа, может и способен совершить акт принципиального отказа от фантазмагии возникновения, становления — и вырваться из замкнутой и в сущности бесконечной причинно-следственной цепи. Ибо «только то, что на деянии основано, может быть деянием

изменено или упразднено». На этой аксиоме держится всё учение Будды.

Таким образом, «прекращение страданий» означает здесь не что иное, как разоблачение посредством спонтанно получаемого знания объективной «лжи», фантома, видимости вещей, выдающих себя за samozаконные и автономные [63] в своём наличном бытии; прекращать страдания — значит полагать пустоту «ничто» — слово, которое означает здесь не «отсутствие какого-либо бытия» («Nicht-etwas-Sein»), но исключительно «отсутствие наличного бытия» («Nicht-Dasein») как *прекращения сопротивления* (*Nicht-mehr-Widerstand*) вещам — полагать пустоту «ничто» именно там, где до этого вещи свежо и дерзко блистали автономностью своего наличного бытия. Так что как следствие для *совершенного* «знания» иметь мир подвластным духу и ничто=нирвана суть строго параллельные корреляты. То, что Будда называет «знанием», — это ни участие (μέθεξις), ни «отображение», ни «обозначение», ни «упорядочивание и формирование». Это исключительно упразднение налично-бытийного *характера* мира путём рассечения хомута вожеления, привязывающего нас к нему, <что впервые делает *возможным* его наличное бытие>, это пресечение игры и спора вокруг того, существует ли в наличии (Dasein) либо не существует в наличии (Nichtdasein) для нас это настоящее (gegenwärtig) или связанное каузально хомутом «настоящего» («Gegenwart») содержание мира — но тем самым это и упразднение *суждения* о наличном бытии (как его утверждения *либо* отрицания).

Здесь также совершенно очевидна противоположность [учения Будды. — А.М.] пессимизму Запада — всего лишь *реакционному движению* в ответ на главную черту его оптимизма. Для Шопенгауэра и Гартмана отрицание мира стало следствием осознания алогичного характера его наличного бытия. Будда этому не учит. Он находится по ту сторону бытия мира в наличии или его небытия в наличии, по ту сторону утверждения или отрицания мира. Для него цель спасения — святое *равнодушие*, «нирвана», субъективно — «угасание»²⁰ как следствие постижения того, что превосходит противоположность чистого знания и его коррелята, т. е. несущего в наличии (Nichtdaseiende) и «не несущего в наличии» («Nicht-nicht-Daseiende») вообще.

У Спинозы²¹ и Гёте мы находим частичные элементы этой техники, извлечённые из контекста индийского пессимизма, но уже на основе налично-бытийного оптимизма. Теоретическим фундаментом служит для них идея, что аффект изначально существует «в беспорядочных, неясных представлениях и мыслях», т. е. проявляется в

недостатке деятельности нашего разума. Таким образом, гласит вывод, аффект должен, в конце концов, полностью раствориться при его опредмечивании под действием вносящей ясность пронизательности, подобно тому, как звёздная туманность, рассмотренная в телескопе, превращается в мозаику звёзд. Да, несомненно, этот путь основывается на фактах нашей душевной жизни. Вовлечённость и погружённость нашего Я в страдания, кажется, уменьшаются, когда мы смотрим страданиям и их предмету *прямо и твёрдо* в лицо; когда одновременно сами страдания делаем *предметом* и с помощью своего рода изолирующей блокады мешаем им окрасить всю нашу жизнь. Здесь также и повышенное внимание позволяет рассеять чувственное переживание. Но этот путь ведёт не далеко, а его теоретический фундамент ложен. Чувства — это [64] *не* «беспорядочные мысли». Существует такая сила и глубина страдания, о которые эта акция разбивается, а именно, когда она вместо самого страдания охватывает лишь *предметы* страданий и ведёт тем самым даже к противоположному эффекту — к вытеснению, концентрации и уплотнению страдания в виде некой лишённой объекта массы, висящей на душе. И возникает вопрос: уж не эта ли веками практиковавшаяся техника страданий и *породила* рост пессимизма в индийском духовном развитии? Но прежде спросим: откуда берётся *сила* для необходимой в таком случае самоотстранённости, если эту силу не придаёт более глубоко заложенное *счастье*? Всякое преодоление страдания — это фактически следствие, а не причина, более глубоко заложенного счастья.

Вслед за индусами и *Шопенгауэр* охотно рекомендует нам путь *покорности судьбе* — горькой или умеренно-радостной (ибо ведь всё страдает). Такое «утешение» сомнительно. Во всяком случае, более благородна душа, которая, переживая страдания, уединяется и отстраняется, довольствуясь в одиноком страдании созерцанием окружающей её радости, и которой всё возрастающая общность в страдании ложится на сердце двойным грузом.

Может быть, *гедонистическое бегство от страданий* — попытка создать усилием воли позитивный перевес наслаждений — показало себя лучше? Это не подтверждают уже первые древнегреческие эпизоды из истории этого учения от Аристиппа до пессимиста Гегезиаса, который своих слушателей подталкивал к смерти (суициду)*, и до Эпикура, заменившего максимум позитивных чувственных наслаждений в настоящем — высшее благо, согласно учению Аристиппа, — просто на отсутствие боли и душевный покой (атараксия). Между тем, исторический переход этой системы жизни в самый что ни на есть безутешный пессимизм — это лишь конкретный пример,

демонстрирующий внутренний закон духа: существуют вещи, которые *не* происходят именно тогда, когда их делают сознательной <целью и волевой> задачей действия, и вещи, которые происходят тем вернее, чем больше их *хотят* избежать. Счастье и страдание именно таковы. Счастье уходит от того, кто за ним охотится, всё дальше и дальше. Страдание приближается к убегающему от него тем скорее, чем быстрее тот бежит. <Особенно это имеет силу для «более глубоких» чувств.> Аристипп начинает с того, что говорит: он хочет стремиться не к богатству, лошадям, друзьям, женщинам, но к своему *наслаждению* от них; лишь глупец стремится к вещам и благам, мудрый же — только к своему наслаждению от вещей и благ. Так Аристипп превращает всё богатство мира и его внутреннее ценностное содержание, из <любящего> созерцания и формирования которого и вырастает в виде милостивого побочного явления <и реакции> то, что мы называем «счастьем», в жалкое вспомогательное средство для получения мимолётных сладострастных ощущений от своего одинокого тела — в <простой> «источник возбуждения» ради этого телесного наслаждения. Он не хочет узнать у своей любимой, испытывает ли она к нему ответное чувство; ибо, когда он ест рыбу, он ведь не спрашивает, нравится ли он рыбе — он спрашивает только, нравится ли рыба ему! Но Аристипп и есть «глупец». Сам того не ведая, [65] он удаляет почву, на которой произрастает цветок счастья: свободная, полная любви и деятельная *самоотдача* миру, <соответственно, любимой>. Он не замечает, что наслаждение приносит более глубокое удовлетворение, если интенция направлена не на само это наслаждение, а на его *предмет* и его внутреннюю *ценность*; и он не видит главного: что отрыв от собственного Я и отчаянная потерянность в субъекте ответной любви, пробуждённой нашей любовью, как раз и есть *ядро* счастья любви. Он не понимает сурового закона жизни, согласно которому практическая *производимость* чувств счастья с помощью воли и действий, направленных непосредственно на *них самих*, обратно пропорциональна глубине и долговечности этих чувств, так что практически производимы, строго говоря, только сенсорные чувственные удовольствия²²; он не учитывает того, что боль можно намеренно избежать лишь постольку, поскольку она приближается к сенсорно-чувственной периферической зоне. И он не осознаёт, что *страдание* от одной и той же боли при такой практике избегания его причин возрастает столь существенно, что конечным эффектом из-за повышения чувствительности к страданиям от боли, всё же неминуемо выпадающей на долю человека, может быть только ещё большее страдание. Он игнорирует тот факт, что чувство может быть только *источником*, по-

бочным явлением < и подарком>, но никак не целью воли. Так что техника бегства от страданий *необходимо должна была закончиться* танатоманией.

Три следующих из ранее названных путей — *притупление* страданий вплоть до апатии, *героическая борьба* против них и вытеснение страданий вплоть до попытки *отделаться от них как от иллюзии* (*Wegillusionierung*) — были пройдены в древности представителями *кинической школы* сразу все вместе, хотя преобладал то один, то другой, и позднее её приемниками — представителями *стоической школы*. При этом развитие идёт в направлении от героической борьбы против страданий, какой она с античным великолепием представлена в мифе о Геракле, — святым кинической школы, основанной Антисфеном, — до самовнушения с целью превратить страдания в иллюзию у ранних стоиков.

Позиция героического борца против страданий, которые посылают боги и стоящая даже выше них Мойра, — это *kat'epochen*⁹ античное отношение к страданию. Оно отличается и от гедонистического избегания страданий, и от христианской любви к страданию и его восприятия в качестве посланного Богом ласкового врачавателя, <исцеляющего> душу, <и уж тем более от буддистского учения>. Античный герой не избегает страданий. Наоборот, он ищет их и поэтому оказывается в сфере приключений, опасности, тяжёлого труда. Он ищет их подобно тому, как рыцарь выискивает себе врага, чтобы, проявив терпение и упорство, нанести ему поражение в борьбе и благодаря этому осознать самому и довести до сознания окружающих *меру* своих сил и своей ценности. Он стремится к <счастливому чувству собственной силы и> [66] одновременно ищет *славы* победителя страданий. В этом почти спортивном *самоизмерении*, которое лишь во вторую очередь имеет последствия, содействующие окружающим и их благополучию, заключена вся душа античного героизма, равно как и душа античной «аскезы». Пафосу спокойствия, невозмутимости и твёрдости, часто соединённому с жестом декламирующего оратора, — пафосу, с которым античный герой так охотно умирает (даже смерть Сократа не вполне лишена подобных черт), неизменно подражали вплоть до Фридриха Великого, письма которого преисполнены этим стоическим духом.

Но действенность этой героической позиции весьма *ограничена*. Она оказывается несостоятельной перед лицом более глубокого страдания души, которое ускользает из-под власти активно вмешивающейся воли. Славу побед над внешним страданием от жизненных невзгод она слишком часто обменивает на более глубокое страдание от ожесточения сердца и холодной горечи; она лишь *вы-*

тесняет страдание *вглубь* души — как бы из гордости не позволяя признаться самому себе в том, в чём отказало активное вмешательство воли. И главное, эта героическая душа остаётся в полной зависимости от того *образа*, который в рефлексии она создаёт для других и, по крайней мере, для самой себя. Августин глубоко и верно оценивает в «Граде Божьем» героическое самоубийство опозоренной Лукреции: «Она стыдилась чужого позорного деяния, совершённого над ней, но не с ней, и эта римлянка, страстно желавшая славы, боялась, что если останется в живых, то прослывет в общественном мнении женщиной, которая с удовольствием даёт делать с собой то, что позволила сделать с собой насильно. Поэтому в доказательство своего образа мыслей она решила представить людям самонаказание, так как не могла предъявить им свою совесть».

Аскеза притупления [страданий] воцаряется прежде всего там, где отказывает активная героическая воля. Эта аскеза — античная мораль страдающих рабов, в то время как героизм — античная мораль страдающих господ. Её хорошо представляет Эпиктет <и стоики имперских времён>. Но этот метод притупления [страданий], если имеет успех, заодно вырывает из души корни всех высших и низших *радостей* — более того: идеал апатии, этот плод гордого разума, на самом деле предназначен фантому и, осуществляясь, тотчас же терпит крах, ибо достигающий его человек лишается тех движущих сил и направляющих указаний, которые игра чувств сообщает нашей жизни. Этот идеал — лишь «призрак, бредущий меж могил». Несколько лет назад в клинике Шарко^{10*} была подробно описана одна пациентка, которая в результате осложнения после болезни утратила бóльшую часть органических и душевных чувств. Так, у неё полностью атрофировались чувство времени и длительности, чувство голода и насыщения, не было ни аппетита, ни отвращения, она не чувствовала ни усталости, ни какой-либо симпатии к собственным детям. Она была вынуждена смотреть на часы, чтобы отличить пять минут от двух часов [67]; будучи лишена направляющих «подсказок» голода и аппетита, она и пищу должна была принимать по часам, отходить по часам ко сну и т. д. По отношению к детям только *умозаключение*, что это её дети, могло побудить пациентку к действиям, соответствующим родительскому долгу, — но никак не симпатия к ним; сознание о собственном существовании сжалось у неё почти до «*cogito ergo sum*», и, <не имея никаких эмоциональных автоматизмов>, себя саму и свою жизнь она с ужасом наблюдала, будто «чужую». Это несчастное создание, вынужденное все свои духовные силы тратить на простейшие процедуры для поддержания существования, даёт нам приблизительное представление о том,

как выглядел бы идеальный стоический человек — если бы таковой мог быть.

Но стоическая школа выдвинула и другой метод нейтрализации страданий. Он заключается в *отрицании страданий*, которое совершается или в форме, так сказать, метафизического оправдания мирового зла, или в форме своего рода самовнушения. Первая из этих форм вновь громко заявила о себе в метафизическом оптимизме XVII–XVIII вв. у *Спинозы* и *Лейбница* <(теодицея)>; вторая — в поразительном успехе *движения Христианской Науки* в Америке.

Согласно первому направлению, образ зла, заставляющего нас страдать, возникает только потому, что наша *точка зрения* на мир слишком эгоцентрична и слишком партикулярна. Там, где мы видим зло, мы стоим, согласно этому учению, как бы чересчур близко к миру — подобно тому, как зритель, стоящий вплотную к картине, замечает лишь пятна красок там, где фактически царят гармония и смысл. Таким образом, этот вид метафизики конструирует в отношении всякого зла незримый порядок реальностей, в объединении которых это всего лишь «мнимое» зло перестаёт быть злом и становится благом. Но каким же большим и широко распространённым должно быть зло, что нам не хватает фантазии бесконечно создавать конструкции для встраивания его в такого рода незримые взаимосвязи! Эта метафизика, желая доказать всё, не доказывает ничего. К тому же, она поистине «гнусна» <(Шопенгауэр)>, поскольку подрывает любую деятельную силу — <как внешнюю, так и внутреннюю>, — направленную на *борьбу* против зла.

Второе направление заявило о себе ещё в Стое положением о том, что страдание существует, якобы, «только в нашем представлении и через него», а не через сами вещи, представление же надо с помощью энергичного мышления подавить или изменить так, чтобы страдание прекратилось. Благодаря этому положению в поздней древности получила развитие *техника вытеснения и иллюзионизации* страданий жизни (вкупе с систематически практикуемым самовнушением, что-де «боль не есть зло»). И эта техника получала всё большее распространение по мере того, как мироощущение позднеантичного мира становилось всё более негативным. Ещё в те времена была предпринята вполне серьёзная попытка, которую повторяют сегодня верующие Христианской Науки, — попытка просто вышвырнуть [68] из мира зло, страдание и боль. Последняя попытка Лаокоона сбросить с себя обвинивших его змей — глубочайший символ тяжело страдавшей античности. В мир вступало христианское учение о смысле страдания и о том, как правильно его встречать.

Ветхий Завет последовательно истолковывает страдание в оправдательном смысле. Всё и всякое страдание в конечном счёте есть *наказание*, осуществление справедливого божественного воздаяния на Земле: наказание за грехи — будь то грехи индивидуума, его родителей или всего грешного человеческого рода. Но часто уже в псалмах, наиболее трогательно в «Книге Иова» и затем в «Экклезиасте» против этого ужасного толкования, которое *прибавляет* к мукам всякого «безвинного» страдания ещё и муки страдания от наказания за совершенный где-то кем-то грех, всё мощнее возвышается глас страдающего праведника²³. Идея, которая человеку наших дней показалась бы уже слишком жестокой, — идея о том, что Бог карает именно тех, кого *любит*, и карает он их не с целью наказания, но чтобы очистить их существо и приуготовить к религиозной верности, выхватив из земной суеты, — должна была согреть душу несчастного Иова и звучать в ней ласковым голосом спасения. Но не эта идея, со всей мощью развернувшаяся уже только в христианском мире, показала многократно испытанный в истории Иова героизм страданий иудейских, а жар её мессианской надежды, шествующий впереди неё, словно огненный столп.

В свете толкований, медицинских учений, техник, наркозов, с помощью которых античный гений хотел испытать море страданий, *христианское учение о страдании* предстаёт как радикальное *изменение* установки по отношению к страданию. Прежде всего это снятие огромного напряжения, уже само по себе целительное, путём простого *признания* страдания, посредством наивного *выражения* боли и мук. В отношении к страданию здесь нет никакой античной спеси, которая им на самом деле похвастается, ибо его величина служит мерилom собственных сил и величия в глазах окружающих. Но нет здесь и никакой <жестокой> гордыни, скрывающей страдание от самого страдающего и от других под личиной надменности или за страдальческой риторикой умирающего «мудреца». Так долго сдерживаемый истошный вопль страдающей твари вновь свободно зазвучал во вселенной. Даже самое глубокое страдание, чувство удалённости от Бога, Иисус на кресте выражает свободно <и открыто>: «Боже Мой, Боже Мой, почему Ты Меня оставил?». И нет больше никакого инотолкования: боль есть боль, зло, а удовольствие есть удовольствие — и позитивное *блаженство*, благо всех благ, а не просто «спокойствие» или «спасение сердца» Будды. И никакого приглушения, нейтрализации страдания — есть смягчающее душу *терпение страдания* в собственном страдании и в сострадании. Но для такого терпеливого вынесения страдания есть отныне совершенно новый источник силы, истекающий из высшего порядка вещей,

[69] блаженное созерцание которого открывается лишь в любви, познании и деянии. И это терпеливое вынесение страдания имеет уже новый смысл: *очищение* посредством милосердной любви Бога, посылающего страдание как друга души. Кажется, лишь благодаря соединению этих двух моментов христианству удалось встроить страдание в качестве сущностного фактора в порядок мира и спасения — *не прибегая к его инотолкованию* и в полной мере признавая его бремя и характер зла — и *всё-таки* превратить его из врага, с которым надо бороться, в приветствуемого друга души. Очищение — но не наказание и не исправление. Великий парадокс иудаизма, «страдающий праведник», словно капля в море, исчезает в образе безвинных <свободно взятых на себя> страданий человека за чужую вину — человека, который сам есть Бог и в то же время призывает всех следовать ему на его крестном пути. Страдание *может* теперь снова быть страданием безвинным. А божественное происхождение Страдающего придаёт страданию новое удивительное благородство.

Но что же означает слово «очищение»? Оно вовсе не означает, как его часто ложным образом истолковывает паталогический мазохизм, что-де благодаря одному лишь страданию возрастают нравственно или религиозно; и уж тем более оно не означает того, что произвольное добавление в аскезу боли и страданий, уничтожая телесность, приближает к Богу. Оно означает, что страдания жизни всё больше и больше направляют наш духовный взор на *центральные* <духовные> жизненные блага и на блага спасения, — <прежде всего> на те блага, которые, по вере христиан, предложены в благодати и спасении Христа. Оно означает, таким образом, не творение какого-то нравственного или религиозного качества, но очистку, отделение *подлинного* от *неподлинного*, медленное отпадение низкого от высокого в центре нашей души. Воззрение, будто страдание *само по себе* приближает к Богу, скорее больше греческое и неоплатоническое, чем христианское, и только *греко-восточная церковь* внесла это воззрение в христианство с III века и придерживается его по сей день²⁴. Отсюда берут своё начало и русская отшельническая монашеская аскеза, и русское пристрастие к страданиям (*Leidenssucht*). Это различие становится яснее, когда постигается *сущностная связь страдания и любви* в христианском учении о страдании. Призыв *страдать* в крестной общности с Христом и в Христе основывается на более фундаментальном призыве с Христом и в Христе *любить*. Таким образом, не общность любви укоренена в крестной общности, а крестная общность укоренена в общности *любви*. Поэтому и христианская аскеза имеет не нормативное значение, как будто она — самостоятельный путь к Богу, но только значение техниче-

ского средства, научая выносить отказ от благ, счастья ради главной цели, приносить их в жертву, если этого требует любовь. Аскеза тем самым не освобождает от общности [70] — она как раз, наоборот, нацелена на общность и к ней возвращает. Она не является подготовкой к достижимому посредством неё экстатическому созерцанию Бога уединённым индивидуумом, — она служит подготовкой к *деянию любви*, в совершении которого благочестивый человек наиболее глубоко постигает себя в Боге и в Христе. И, стало быть, так называемые пассивные добродетели самоотдачи, терпения, смиренного принятия страдания остаются всё-таки *подчинёнными* добродетели активной — деятельной любви²⁵.

Но глубинный смысл этого учения о страдании раскрывается впервые в познании, только благодаря которому в полной мере может утвердиться и вся мировая психология нашего времени. Это познание того, что все глубокие эмоциональные переживания счастья имеют *благодатный характер* и что существуют закономерности между уровнем глубины чувств²⁶, их действенностью и полнотой удовлетворённости. Христианское учение о страдании требует *большего*, чем просто терпеливого вынесения страдания. Оно требует — лучше сказать: оно указывает на *блаженное перенесение страдания*; да, в конечном счёте оно полагает, что только блаженный, т. е. сокрытый Богом, человек может правильным образом перенести страдание и боль, может любить страдание и, когда это необходимо, искать его. В «Посланиях к коринфянам» Павла душа только ещё громче поёт ликующие гимны, когда видит усиливающийся распад своего тела и утрату своих земных благ. Он заставляет душу совлечь на себя все страдания мира, чтобы в них она могла ещё глубже, чем прежде, постичь блаженство своей сокрытости и спасённости в Боге. Но уже в актах мучеников с жизненной достоверностью описывается то, что здесь представляется и проповедуется. Не сожжение на костре как *перспектива* блаженства в потустороннем мире пробуждало у мученика чудесные силы, но переживаемое им блаженство того, что в этих мучениях милостивый *Бог с ним*.

Когда у Лютера умерла дочка Магдалена, он сказал: «Дух мой исполнен радости, но тело — в большой печали. Как это странно — знать, что она пребывает в покое и ей хорошо, и все же испытывать такую скорбь». Поразительная *противоположность эвдемонизму*! Эвдемонизм не знает, что в различных глубинных пластах нашей души мы можем быть эмоционально настроены *одновременно* позитивно и негативно, как это превосходно выражено в словах Лютера; что между зоной сенсорных чувств — ощущений, отчасти рассеянных по всему телу, отчасти локализованных (боль, похоть и т. д.), — и чув-

ствами блаженства и отчаяния в глубине нашей личности располагаются определённые *уровни* чувств, на каждом из которых возможны качества удовольствия и неудовольствия; что мы можем, например, с радостью переносить боль и [71] безрадостно наслаждаться букетом хорошего вина. Он не знает, что внутренняя закономерность взаимосвязей и последовательностей чувственных переживаний на каком-то одном из этих уровней остаётся не затронутой порядком и последовательностью чувств другого уровня — как бы при этом ни колебалось внимание в своей сосредоточенности то на одном уровне, то на другом. Он не знает, что чем глубже и ближе к ядру нашей личности чувства, тем меньше они подвластны воле и <преднамеренности>; или, выражаясь иначе: чем глубже позитивные чувства, тем больше они приобретают *характер благодати*. Но главное, что он не знает того закономерного способа, каким чувства как *источники* воления и деяния — а не как предумышленные цели, за которые он хочет их принять — действуют между этими уровнями. Он не видит того, что лишь неудовлетворённость человека на самом глубинном, ядровом уровне чувств, т. е. в конечном счёте *его глубочайшая внутренняя несчастливость (Unseligkeit)* имеет своим следствием *волевое* стремление вызывать чувство удовольствия как *суррогат* внутреннего несчастья во всё более внешних чувственных зонах, в зонах, всё более близких к простым ощущениям — и что, наоборот, человек тем легче и благополучней может перенести боль и страдание на периферийных уровнях чувств, чем больше он удовлетворён на более близких к центру уровнях, т. е. чем в большей степени он «блаженный» <и сокрытый Богом> человек. Он не понимает, что всякий гедонизм — это уже знак отчаяния. И он не понимает того, что опыт очищения, т. е. опыт вхождения через страдания на периферических уровнях во все более глубокие «оплоты души» с тем, чтобы, закрепившись в них, становиться всё более открытым для восприятия высших духовных сил, может — при *осмысленном подходе*²⁷ — иметь следствием *любовь* к страданиям: их начинают любить как удары милосердного молота, с помощью которого божественный скульптор высекает форму идеальной личности из материала некой поначалу запутавшейся в сумбуре чувственных ощущений <и себялюбии> экзистенции.

Эвдемонист ищет удовольствий. А находит слёзы. Ученик Христа *блажен*. Он ищет страданий, чтобы ещё глубже и яснее убедиться в этом блаженстве, <непрерывно сохраняющемся на фоне колебаний периферических ощущений счастья>. Для античного человека, который, в принципе, всегда оставался эвдемонистом, внешний мир был полон веселья и радости. Но *ядро* этого мира

было для него тёмным и мрачным. За этой оживлённой публичностью и поверхностью мира, получившей название «радостная античность», коварно зияли «Мойра» и «случай». Для христианина внешний мир полон страданий и тёмн, как ночь. Но его *ядро* — не что иное, как чистое блаженство и восторг. И это своеобразный круг в отношении христианина к страданию: поскольку он — благодаря, тому, что отказался гедонистически избегать страданий в силу собственного разума и воли, сконцентрированной на собственном Я, отказался от героической установки на борьбу против страданий и отказался выносить их со стоическим упорством, — открыл с помощью Христа всю свою душу Богу и Его силе, [72] всецело предался Ему и положился на Его милосердие, постольку в ядро его души *милостиво* вселяется блаженство, которое позволяет ему под символом креста счастливо перенести любое страдание. А поскольку он воспринимает страдание как друга, в убеждении, что оно — очищающее средство из рук милосердной любви, постольку он всё больше и больше *уверяется* в этом блаженстве <и своей сокрытости в Боге>, которые позволяют ему это страдание нести. Все силы на терпеливое перенесение страдания он черпает из одного источника — из своего глубочайшего счастья. Каждое новое страдание лишь углубляет «местоположение» этого счастья в его самости. Любовь, которую христианин воспроизводит, подражая Богу и Христу (в смысле «omnia amare in Deo»), и которая ведёт его к страданию и жертве, и есть тот самый источник его блаженства, позволяющий ему переносить их *с радостью*. И это блаженство любви всегда глубже и больше того <жертвенного> страдания, к которому любовь ведёт. «Когда достигнешь до того, что бедствование сладко тебе будет и приятно о Христе, тогда почитай себя счастливым: ты нашел рай на земли. Покуда еще тяжело тебе страдание и ты ищешь избегнуть его, будешь почитать себя несчастным, и смущение от скорби последует за тобою всюду» (Фома Кемпийский)¹¹.

Примечания

¹ <Ещё Дженнингс указал analogon у Paramaesium².>

² <Стыд гонит кровь от половых органов в направлении головы и снижает тем самым сексуальное возбуждение; сознание же нормализуется, и расходящиеся по всем направлениям порывы подчиняются возможной *любви*. Стыд — «совесть Эроса», поэтому «побуждает к любви», а не возбуждает чувственность, как кокетство.>

- ³ Подробный анализ акта покаяния дан в моей книге «О вечном в человеке» в работе «Раскаяние и возрождение» (1917). См. также мою книгу «Сущность и формы симпатии» (2. Aufl. Bonn: Cohen, 1923)^{3*}.
- ⁴ Когда полностью перестают переживаться чувственные состояния (которые при этом могут сохраняться вместе со своими выразительными коррелятами) или значительно ослабевает их переживание, появляются такие состояния, которые Лёви и Шильдер описывали у деперсонализированных больных. Хотя больные и переживают чувственные состояния, но из-за недостатка единой центральной функции чувствования переживают их как бы в отдельности от Я и в отрыве от общих стремлений Я. См.: *Schilder Paul. Selbstbewußtsein und Persönlichkeitsbewußtsein*. Berlin, 1914. S. 60. [*Шильдер Пауль*. Самосознание и сознание личности.]
- ⁵ См.: *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*. Abschn. V, 8. [«Формализм в этике и материальная этика ценностей», раздел V, 8.]
- ⁶ О том, почему этот второй путь — единственно оправданный, см. в моей работе «Проблемы религии»^{5*}.
- ⁷ Работа Герберта Домса (H. Doms) «О старении, смерти и омоложении» («Über Altern, Tod und Verjüngung»), опубликованная в «Результатах анатомии и истории эволюции» (*Ergebnisse der Anatomie und Entwicklungsgeschichte*. Bd. XXIII. München, 1921), содержит заслуживающие внимания доводы против этого впервые выдвинутого Гётте положения, но одновременно — и глубокое развитие идей Гётте. К сожалению, при написании статьи мы не смогли ею воспользоваться^{7*}.
- ⁸ См.: *Minot C.S. The problem of age, growth, and death*. New York, 1908; см. также: *Moderne Probleme der Biologie*. Jena, 1913.
- ⁹ См.: *Kowalewsky A. Studien zur Psychologie des Pessimismus in: Löwenfelds Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens*. Wiesbaden, 1904. [*Ковалевски А.* Исследования по психологии пессимизма — в книге Лёвенфельда «Пограничные вопросы душевной жизни и нервной системы».]
- ¹⁰ <Народы, расы более схожи в своих ощущениях того, что вызывает боль, чем того, что доставляет удовольствие. Страдать легче, чем со-радоваться. >
- ¹¹ См. в этой связи в 4-м томе этой книги мою работу «Новейшие опыты философии истории декаданса» («*Neuere Versuche einer Geschichtsphilosophie der Dekadenz*»).

- ¹² Согласно переводу Р. Пишеля, это характерный титул любви, постоянно повторяющийся в проповедях Будды.
- ¹³ *Neumann K.E.* Die Reden Gotamo Buddhos. München, 1921 [Речи Гаутама Будды]; см. также: *Heiler Fr.* Die buddistische Versenkung. 2. Aufl. München, 1922. [Хайлер Фр. Буддистское погружение] и *Ziegler L.* Der ewige Buddha. Darmstadt, 1922 [Циглер Л. Вечный Будда].
- ¹⁴ Этот идеал находит своё выражение и в христианском учении о государстве, например, в отказе от активного протеста и революции против власти — даже тогда, когда её приказы противоречат естественному праву.
- ¹⁵ Максим Горький в своей последней книге «Разрушение личности» (нем. пер. — Дрезден, 1922) предъявил обоим писателям тяжёлое обвинение, что-де такая их позиция невольно служила интересам буржуазии и задерживала революцию. Эта экономически-марксистская интерпретация настолько ошибочна, что даже не заслуживает серьёзного опровержения.
- ¹⁶ Об этом кое-что любопытное и меткое можно найти в книге: *Brod Max.* Heidentum. Christentum, Judentum. München, 1922. [Брод Макс. Язычество, христианство, иудаизм.] Странно только, что автор и мне приписывает незнание этого различия; между тем, в своём учении о различных по глубине слоях чувств (*Lehre von Tiefenschichten der Gefühle*) [см.: «Формализм в этике...», раздел V, 8] я чётко сформулировал принцип, согласно которому практическая управляемость чувств находится в обратном отношении к глубине слоёв, на уровне которых эти чувства переживаются.
- ¹⁷ См. в этой связи описание Германа Ольденберга в книге «Будда, его жизнь, его учение, его община» (*Oldenberg Hermann.* Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 6. Aufl. S. 235ff.).
- ¹⁸ То, что «влечение к смерти» существует, впервые показал применительно к индивидууму Мечников; оно возникает незадолго до «естественной» смерти (но может быть обусловлено также аномалией или патологией). Оно в корне отличается от всякого рода *воли* к смерти или желания умереть. Существует ли также «влечение к смерти» применительно к целой расе? Я думаю — нет!
- ¹⁹ Тот филологический факт, что во всех языках для выражения страдания как пассивного бытия и страдания как неудовольствия используются одни и те же корни, объясняется тем, что психологический факт «страдание = пассивное бытие» осоз-

наётся в боли и неудовольствии отчётливее и яснее, чем в наслаждении, которое как состояние само по себе, по меньшей мере, так же пассивно, как и боль.

²⁰ В оригинале — игра слов: Erlösung (спасение, освобождение, избавление) и Erlöschung (угасание, прекращение существования).

²¹ <См. части II и III «Этики» (учение об аффектах и учение о свободе)>.

²² Ср. написанное мной в книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей», раздел V, 8 и 9.

²³ «Грехопадение» есть лишь пограничное понятие этой диалектики страданий.

²⁴ См. работу «О восточном и западном христианстве» в этой книге.

²⁵ <Это кардинально отличает христианское учение о страдании от буддизма, где любовь, наоборот, ценится как «спасение сердца» только за её отрицательную силу: за самоотвращение, самоотречение>.

²⁶ Понятие глубины чувств детально разработано в моей книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей», раздел V, 8.

²⁷ То есть, без альгофилии.

Комментарии переводчика

^{1*} Перевод работы выполнен по изд.: *Scheler M. Vom Sinn des Leidens // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl. S. 36–72.*

^{2*} Шелер имеет в виду американского зоолога Герберта Дженнингса (1868–1947), одного из первых исследователей генетики одноклеточных микроорганизмов. С помощью опытов над инфузориями тифельками (*Paramecium*) он экспериментально обосновал положение о том, что живой организм реагирует на воздействия среды как целое; его поведение строится на спонтанной активности, однако носит не беспорядочный, а системный характер и может быть объяснено как результат отбора движений, случайно оказавшихся успешными, т. е. полезными для самосохранения.

³ *Scheler M. Reue und Wiedergeburt // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 5: Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. / Hrsg. von Maria Scheler. Bern; München: Francke Verlag, 1968; Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 7. Bern: A. Franke AG Verlag, 1973.*

- ^{4*} Очевидно, Шелер имеет в виду Чарлза Седжвика Мино (Minot, 1852–1914) — американского биолога и анатома, автора книг о человеческой эмбриологии, о возрастных органических изменениях, старении и смерти.
- ^{5*} *Scheler M. Probleme der Religion // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 5: Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. / Hrsg. von Maria Scheler. Bern; München: Francke Verlag, 1968.*
- ^{6*} Очевидно, Шелер имеет в виду французского микробиолога Эмиля Ру (Roux, 1853–1933).
- ^{7*} Шелер ссылается на получившее широкую известность в начале 1920-х годов исследование Герберта Домса (1890–1977), опубликованное им в то время, когда он ещё работал ассистентом Зоологического института в Бреславле; позднее Г. Домс избрал стезю католического теолога и преподавал в ряде немецких университетов. Очевидно, Шелер имеет в виду немецкого зоолога Александра Гётте (Goette, 1840–1922) — не путать с И.В. Гёте (J.W. Goethe).
- ^{8*} *Γεγεσιᾱς* (Ἠγῆσιᾱς, Hegesias) — представитель Киренской школы, ученик Аристиппа. Ему приписываются следующие рассуждения: «Человек создан для удовольствия; но в жизни он встречается чаще скорбь, чем радость», «Жизнь печальна и не достигает своей цели. Что делать? Лучше всего лишать себя жизни».
- ^{9*} *Μοῖρα* — древнегреческая богиня судьбы. *Kat' exochen* (греч. *κατ' ἐξοχήν*) — совершенно, истинно, образцово.
- ^{10*} Очевидно, имеется в виду *Жан-Мартен Шарко* (Charcot, 1825–1893) — французский врач-психиатр, учитель З. Фрейда, специалист по неврологическим болезням, основатель учения о психогенной природе истерии.
- ^{11*} См.: *Фома Кемпийский. О подражании Христу* / пер. с лат. К.П. Победоносцев. Одесса, 2007. Фрагмент 11. [180]. С. 55.

О предательстве радости^{1*}

Рискну бросить упрёк главному направлению немецкой истории духа XIX в. — упрёк в том, что, на мой взгляд, имело куда большее значение и куда более глубокие последствия, чем это может показаться на первый взгляд, для всей нашей немецкой жизни и нашей трудной современной судьбы. Этот упрёк я называю «предательством радости» — будь то в пользу ложного *героизма* или ложной бесчеловечной *идеи долга*.

Предательство радости начинается с Канта. Как говорится в школьных учебниках по философии, он «противопоставил плоскому эвдемонизму эпохи Просвещения свой суровый и возвышенный антиэвдемонистический идеал долга категорического императива». В этом суждении могла бы скрываться правда о том, что касается реакции на философию Просвещения, — ведь для неё, как и для Лейбница, всякое удовольствие было «символом прогрессивного движения к совершенству». Могла бы — если бы Кант не выплеснул вместе с водой и ребёнка! Если бы Кант одновременно не «предал» более глубокие естественные радости — назовём их «источниковыми» («*quellenden*»), — т. е. не совершил ошибку, оценивая их значение для нравственной жизни человека, когда справедливо низверг пошлый идеал удобства и довольства своего времени, на котором был воспитан. Если бы Кант при слове «радость» вспомнил бы и о той глубокой радости духовной деятельности, которую Аристотель включил в своё понятие эвдемонии (благостное и прекрасное состояние души), или о *hilaritas et serenitas animi* римлян, или о богосокровенном христианском «блаженстве», не подверженном ударам внешней «судьбы», — «блаженстве», которым мог быть преисполнен даже мученик, горящий на костре. Если при слове «счастье» Кант вспомнил бы что-нибудь ещё, кроме сомнительного душевного «счастья» своего времени — кроме состояния чувственного удовольствия, — и если бы он не принял в корне ошибочную сенсуалистическую теорию некоторых французов и англичан, согласно

которой *все* виды чувств счастья и страдания (кроме чувства «уважения к нравственному закону») должны быть генетически выведены из *сенсорной* чувственности (*sinnliche Gefühle*). И если бы он, опровергнув учение о том, что счастье не может быть напрямую искомой произвольной *целью* (*Willenszweck*) наших поступков, не счёл тем самым решённой большую и сложную проблему «эвдемонизма».

Но авторитет Канта имел огромное значение для *формирования нашего нового немецкого этоса*. Переноса своё антиэвдемонистическое учение также и на историю, он *вместе* с Ж.-Ж. Руссо учит, что цивилизация сделала человечество скорее несчастным, чем счастливым; но *вопреки* Руссо, который делает отсюда вывод о «возвращении к природе» и приходит к своему идиллизму, Кант признаёт другой исторический масштаб и требует движения «вперёд несмотря ни на что» к «высшему земному благу» — «разумному государству». Этот кантовский лозунг был принят Фихте, потом Гегелем, для которого всемирная история отнюдь не «юдоль счастья», а затем нашими великими пессимистами, Шопенгауэром и Э. фон Гартманом, взявшими у Канта его негативное учение о счастье и его глубокий философско-исторический пессимизм. И даже великий Фридрих Ницше, совершивший переворот в ценностях, эмпатически восклицает: «К счастью ли я стремлюсь?! Я стремлюсь к своему делу».

Столь мощное этическое-философское течение, как этот освящённый авторитетом Канта героизированный антиэвдемонизм, нельзя оценивать лишь рационально и в свете одной лишь истории духа — по крайней мере, если эта теория есть *нечто большее*, чем красивая теория в учебнике по философии, если она стала *живой формой ценностного восприятия жизни у лучших представителей* целого народа. В таком случае она всегда является в то же время и душевно-духовным выражением родовой традиции, духа государства, природного ландшафта — души и нравов, почвы и климата, — короче говоря, *рациональным выражением исторически и этнически сложившегося типа человека*. Понятое в этом смысле «предательство радости» приобретает ясные наглядные формы.

Сначала о *родовой традиции*. Разве за этим суровым идеалом жизни не видно аскетичного рыцарства орденов; колонизировавших земли восточной Германии, их порядка, деяний, влияния, их господства, основанного на предельном напряжении воли? Разве могли вырасти такие идеи на почве старинной зрелой культуры, — на рейнской, среднегерманской или южно-германской землях, — где человек не должен был тяжёлым трудом отвоёвывать себе хлеб насущный у скудной непокорной природы, где тот, кто господствовал, не должен был сначала искусственно навязывать неорганизо-

ванному коренному славянскому населению порядок и форму, что едва ли могло делаться красиво и вызывать в ответ любовь? [Разве могли эти идеи вырасти] там, где культура, цивилизация, христианство значительно *древнее*, где душа может объять природу и ближнего с большей мягкостью и любовью, где человека даже при самом прилежном труде могут наполнять и чувство лёгкости, и чувство счастливой преданности тому, что уже *достигнуто* культурой, и чувство плавного *ослабления напряжения воли* в спокойном восприятии полноты жизни? Конечно, нет!

Дух государства! «Предательство радости» имеет не только восточно-колониальное происхождение, но и выражает специфический дух *старой Пруссии*. А в нём преобладает один тип духа — духа Фридриха Великого: его форма жизни и этос суть тот скрытый *образец* для этоса «категорического императива», который и самим Кантом осознавался, вероятно, лишь наполовину¹. Героическая жизнь Фридриха, хотя и были в ней удовольствия, прошла на редкость безрадостно. Судя по письмам, даже мысли о славе, воспитанные в нём на античных образцах и наполнявшие его в первые годы правления, скоро перестали его вдохновлять. Мотивы беспримерного исполнения Фридрихом королевского долга необъяснимы: они, словно «в воздухе», повисают в глубине его души — подобно тому, как рациональный «категорический императив» парит в «универсуме» Канта. У них нет основания ни в более глубокой *религиозности*, сулящей блаженство за нравственную верность, ни в какой-либо из идей, почитавшихся в ту эпоху: *осчастливить всех людей, даровать счастье народу* и т. п. Последнее исключалось вследствие глубокого пессимизма Фридриха в оценке человеческой натуры, его жестокого презрения к людям. Он *был* величайшим и *делал* величайшее — но он не знал, *для чего* и *во имя чего!* Презрение к счастью — вот чему учит героическая жизнь того, кому довелось так часто и так глубоко разочаровываться во всём человеческом.

Наконец, ландшафт, климат, люди! «Предательство радости» не возникает в условиях щедрой природы, *дарующей* людям свои плоды, — не возникает оно и в окружении высоко одарённых людей, хорошо воспитанных в нравственном и гражданском отношениях. Вернер Зомбарт, описывая исконно прусские земли и живущих там людей, метко и остроумно заметил: «А что ещё, в конце концов, остаётся делать в столь скудном, бедном окружающем мире, где ничто не располагает к любви и радости, как не выполнять «свой долг»?»². Оскар Уайльд был не так далёк от правды, когда сказал: «Долг — это поведение, которого придерживаются в отношениях с нелюбезными людьми».

Таким образом, почти мазохистское героическое презрение к счастью, характерное для данного этоса (какого могущества ему удалось достичь в тесных границах!) имеет не только узко *определённые* исторические корни — оно происходит также из человечески-природных *недостатков*. Оно напоминает мне о лисе, для которой виноград был слишком зелен потому, что она не могла до него дотянуться.

Здесь не место для чисто предметного исследования, в которое могло бы войти всё, чему учат прогрессирующие ныне психология и аксиология человеческих чувств (и патологий их атрофии). Сошлюсь на рассмотрение проблемы эвдемонизма в моей этике². Представленная здесь точка зрения отвергает также любого рода целевой эвдемонизм (Zweck- und Zieleudaimonismus). Радость — *источник и необходимое сопутствующее явление*, а не цель всякой доброй жизни и всякого благородного бытия. Чем изобильней радость *проистекает* из центра нашего «Я», тем она глубже и несокрушимее для ударов внешней судьбы. «Хотение» чувственного удовольствия — это обычно признак и следствие *страдания* более глубоких центров нашей души. Радость же *есть* сущностный элемент всякой *доброй* жизни, всякого *благого* бытия и *навсегда им останется*. «Только счастливые люди — добрые люди», верно сказала как-то Мария Эбнер-Эшенбах. Лютер был глубоко убеждён в том, что только добрый человек может сделать доброе дело, между тем как доброе дело не может сделать человека добрым, и что только блаженный в Боге может быть «добрым человеком».

Так будем же твёрдо стоять на этой идее вопреки ложному «предательству радости», а «Оду к радости» Шиллера в музыкальном произведении Бетховена воспримем как целительное средство против односторонней направленности немецкого духа!

Из радости рождаются все существа и в радость они возвращаются.

Древнее индийское изречение³

Примечания

¹ См.: Zeller Ed. Friedrich der Grosse als Philosoph. Berlin, 1886; Mann Thomas. Friedrich und die grosse Koalition. Berlin, 1915. [Целлер Э. Фридрих Великий как философ; Манн Т. Фридрих и большая коалиция.]

- ² *Sombart W.* Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert. 3. Aufl. Berlin, 1913. [*Зомбарт В.* Немецкое народное хозяйство в XIX веке.]

Комментарии

- ^{1*} Перевод выполнен по изд.: *Scheler M.* Vom Verrat der Freude // *Scheler Max.* Liebe und Erkenntnis. Bern; München: Francke Verlag, 1970. S. 69–72. Эта короткая, но изумительно яркая статья была впервые опубликована в 1921 г. (по другим сведениям в 1922 г.) в альманахе берлинского издательства друзей книги Wegweiser-Verlag.
- ^{2*} См. раздел V, глава 9 книги М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей».
- ^{3*} Ср.: «Все рождается от радости, радостью держится и в радость возвращается» (Упанишады).

Дополнения из рукописного наследия.

К «Идеализм-реализм».

Из части IV. Учение о сущности и сущностном познании.

Следствия для феноменологической редукции и учения об идеях^{1*}

Только получив [245] теорию переживания реальности, мы сумеем точно установить, что ещё может быть дано духовному субъекту при полном аннулировании опосредствующего сопротивления жизненного центра как субъекта обусловленной влечениями двигательной системы и дискурсивного мышления. Для постановки этого вопроса не имеет значения, насколько совершенно осуществляется редукция как практическое снятие момента реальности. Далее мы предполагаем, что снятие безупречно.

Завершение редукции требует упразднения образного восприятия и всего схваченного в нём случайного так-бытия вещей. Ибо факт восприятия всегда со-зависим от импульсов влечения^{2*}, которые теперь приостановлены. Но завершение редукции требует не только этого — должен быть выключен и весь пространственно-временной порядок, который, как мы видели^{3*}, уже предполагает данность реальности и каузальность. Ибо принцип индивидуальности — отнюдь не пространство и время, как ошибочно полагаем многие. Они суть указатели и признаки сингуляризации одной и той же сущности во множестве случайно так-сущих (so-seiend) предметов, которые никогда не могут быть строго тождественными в различных пространственно-временных местах. Подлинный принцип, посредством которого данности в случайных образах обособляются и представляют сущность, — это сам

полагающий реальность принцип. Если реальное бытие отменяется ради познания, то, стало быть, заодно отменяется и сингуляризация здесь-и-теперь-сущего. Таким образом, лишь непринятие во внимание или простой отказ учитывать местоположение в пространственно-временной системе ни в коем случае не достаточны для того, чтобы получить из множества тождественно-единую сущность. Ибо пространство и время зависят от реальности и присущих ей каузальных связей, а не наоборот.

Без редукции при сохранении пространственно-временного многообразия возможна только эмпирическая абстракция. Но последняя, как и всё дискурсивное мышление, есть нечто совершенно иное, нежели сущностное познание, и, кроме того, она уже предполагает сущностное познание для получения направления сравнения, в котором происходит это сравнение и [246] отбор так называемых общих признаков. Сама же сущность постигается в совпадении идеи с созерцательным первофеноменом идеи, отличающимся от всех эмпирических понятий. Она обнаруживается нами как подлинная с помощью одного критерия: пытаюсь дать ей дефиницию, мы с необходимостью по предметным основаниям впадаем в круг определения — потому что уже должны её предполагать, чтобы дать определения всем относящимся к её области понятиям. Идеиная взаимосвязь обнаруживается нами как подлинная посредством того, что мы, пытаюсь вывести её дедуктивно из других положений, впадаем в круг доказательства; или выражаясь позитивно, чтобы извлечь следствия, мы должны предполагать её как закон наших следствий, который сам уже не может быть ни из чего выведен. Таким образом, идеи и идейные взаимосвязи могут быть впервые открыты только в мыслительной непосредственности (*unmittelbar denkend*), но их нельзя получить с помощью опосредствующего мышления (*mittelbares Denken*). Первофеномен обнаруживается нами как подлинный благодаря тому, что необходимо предшествует всякому возможному наблюдению и всякой индукции наблюдаемого, поскольку именно он выбирает круг наблюдаемых объектов. Если я наблюдаю живых существ, растения или животных, то, чтобы не глядеть в пустоту и неопределённость, я могу наблюдать именно те предметы, которые несут в себе ранее усмотренный первофеномен живого, растительной или животной природы. Первофеномен и первофеноменальная взаимосвязь могут быть только усмотрены. Наблюдение и индукция их уже предполагают. Но только в совпадении идеи и первофеномена, которые ни в коем случае не могут быть сведены друг к другу, открывается нам единое во многом, сама тождественная сущность.

Если бы пространство и время были формами абсолютного бытия (Ньютон) и не зависели от внутренних законов нашего духа и нашего витального центра, такого сущностного познания вовсене могло бы быть. Выключение пространственно-временного многообразия возможно только постольку, поскольку оно зависит от нашего наличного бытия. При указанном выше предположении возможна только абстракция в смысле установления определённых сходств между вещами, да и то лишь при условии, что снят момент реальности. Ибо реальное бытие было бы дано в этом случае после пространства и времени, а вся реальность была бы охвачена бесконечным пространством и бесконечным временем. Если же момент реальности выключен, то сохраняется, тем не менее, множество случайных образов, каждый из которых существует в своей полной уникальной конкретности.

Если бы пространство и время были априорными формами созерцания, присущими нашему духу (Кант), то снятие реального бытия точно так же, как и в первом случае, не заставило бы исчезнуть множество случайных образов и никакая подлинная сущность посредством этого снятия не могла бы быть выявлена. И дух, формами созерцания которого должны были быть пространство и время, [247] также никогда не мог бы возвыситься над этими формами и над тем, что в них является. Малопонятной судьбой духа было бы тогда созерцание предметов опыта, возможных для него в этих формах. Никакое сущностное познание было бы опять-таки невозможно — возможно было бы только дискурсивное эмпирическое абстрагирование.

Если же прибавить к этому учению Канта наше учение о реальности (что на самом деле уже и сделано в философии Шопенгауэра), то можно было бы установить только порыв — или, по выражению Шопенгауэра, «слепую в отношении к идеям волю», — который полагает реальность. Сущностное познание было бы невозможно. Шопенгауэр вполне последовательно наделяет «разум» только способностью к образованию эмпирических понятий, а то, что он называет «рассудком», — лишь способностью к схватыванию связей и к умозаключению по принципу основания. (Между тем его попытка обновить платоновское учение об идеях — непоследовательность и внутреннее противоречие, что с полной ясностью было показано ещё Фолькельтом и Э. фон Гартманом.) Если наши понятия — всего лишь эмпирические абстракции, то онтологически мыслимых идей не может быть. Если мировая основа — только слепая воля, тогда уму непостижимо, откуда, собственно, берутся «идеи».

Совершенно другое дело, если пространство и время *налично-бытийно относительно к жизни* (*daseinrelativ sind auf das Leben*) и по-

этому совпадают с существованием живого существа. Ибо в таком случае приостановление [деятельности] жизненного центра снимает вместе с моментом реальности бытие этой формы многообразия. Но не так [снимает], что больше ничего не остаётся, а так, что духу может открыться и стать видимым в первую очередь царство сущностей. Хотя сущностная структура мира онтически не предшествует вещам, как *ideae ante res*, но возникает только заодно с реализацией вещей, она как раз и остаётся, поскольку посредством редукции вместе с моментом реальности снимаются случайное так-бытие, пространственность и временность. Аналогично исчезает взаимосвязь бытия тем или иным способом по законам контактной пространственно-временной каузальности. Таким образом, на наш взгляд, человек и его познание не прикованы к пространственно-временному ни в том смысле, в каком это случилось бы, если бы пространство и время были абсолютно онтическими формами бытия и человек в своём последнем центре был окружён ими вместе со всем миром, — ни в том смысле, какой появляется у Канта, для которого пространство и время — формы созерцания самого человеческого духа. На наш взгляд, человеческий дух способен перенестись на место перманентного происхождения мира и его образов из основы вещей (в смысле *creatio continua*), где ещё <царит> случайное так-бытие и не завершено обособление вещей в пространственно-временной системе или становление-таким (*Sowerden*).

Мы называем «разумом» исключительно способность сущностного созерцания, и [248] строго отличаем её от всякого дискурсивного мышления. Так что же это такое — то, что называют дискурсивным познанием? Слово «дискурсивный» содержит в себе идею прохождения. Дискурсивное познание всегда присутствует там, где мы должны пройти во времени множество предметов, чтобы на каком-нибудь из этих предметов совершить какое-то познание. Дискурсивным является всякое познание и всякое мышление, которое происходит в условиях предданности пространственно-временного многообразия и случайных образов. Дискурсивно всякое познание сейчас-здесь-так-предметов (*Jetzt-hier-so-Gegenstande*) и их связей. Все остальные признаки дискурсивности суть следствия названных: например, когда в дискурсивном познании мы идём от частей к целому, а не познаём части, исходя из структуры целостного мира и его составных звеньев; или когда мы посредством сравнения отдельных случаев и связей между ними по сходству приходим к общим признакам или правилам, а не постигаем из усмотренной в созерцании сущностной структуры целой предметной области необходимость и внутреннюю взаимосвязь фактически общих признаков

и правил. Существенно для дискурсивности то, что такое познание схватывает свой предмет не непосредственно, а рефлексивно, т. е. так, что познаваемое в восприятии нам уже преддано и перед лицом содержания самих восприятий мы как бы оглядываемся назад, чтобы сравнить их между собой и извлечь общее. Сами предметы в дискурсивном познании предстают перед познавательными актами как твёрдые данности, поэтому такое познание — всегда нахождение (Nachfinden), т. е. репрезентация данного. Дискурсивность характеризуется также тем, что операции нашего мыслящего духа, в которых мы осуществляем дискурсивное познание, шаг за шагом следуют друг за другом во времени и не имеют никакого строгого бытийного коррелята в познаваемых вещах. При этом всё равно, происходит ли дискурсивное познание дедуктивно или индуктивно. Наконец, дискурсивное познание — символическое по своей природе. Это познание, которое оперирует какими-то знаками и полученную посредством неких мыслительных ходов связь знаков переносит задним числом на так-сущее.

[249] Познание, называемое нами сущностным, — всему этому прямая противоположность. Здесь мы восходим от целостной структуры к частям. Мы идём к *essentia* и эссенциальному строению предмета от одного единственного отдельного случая без прохождения множества случаев. От сущностных взаимосвязей и усмотренных нами структур мы идём к тем конкретным рядам взаимосвязей оснований и следствий, которые покрывают эти структуры¹. Мы не рефлекслируем над образами, ранее данными нам в восприятиях, но гасим (*abblenden*) образы посредством редукции и пытаемся непосредственным образом постичь то, что впервые высвобождается благодаря этому погашению и что представлено в случайных образах более или менее точно лишь в отдельных экземплярах.

Сущности даны не до и не независимо от актов, но только в них и через них. Совершенно неверно уподоблять их отношению к актам отношению образов к восприятиям (Гуссерль). Объективность и предметная значимость познания сущностного гарантируется не за счёт того, что мы схватываем его как нечто уже имеющееся в наличии задним числом. Если взглянуть на процесс, в котором нам становятся доступны сущности, то они предстают скорее как нечто сотворённое исключительно нами самими, появляющееся впервые в акте и через него как бы лишь в самом конце. Их предметная значимость гарантируется, а лучше сказать, оказывается возможной благодаря тому, что мы — мы как духовные личности, тождественные сверхсингулярному духу самой основы вещей, — творим их совместно с этим духом (см. ниже следующее⁴). Здесь также нет

никаких следующих одна за другой в абсолютном времени операций, не имеющих коррелята в бытии и становлении самих вещей, — они [операции. — А.М.] проникают в происхождение и становление вещей из основы, будучи с ней отчасти тождественными. Акт этого мышления совместно с основой природы и в её основе — одно мгновение, а не пошаговая последовательность. И, наконец, сущностное познание никак не связано с символами и является отчасти до-языковым, отчасти после-языковым. Элементарнейшие символы и законы оперирования ими, составляющие любую знаковую систему, сначала обязательно должны быть наполнены результатами такого познания, чтобы не быть совершенно пустыми знаками⁵⁹.

По сути только так, а вовсе не дискурсивно, мы познаём два вида предметности: виды и способы существования самого бытия, сущностности и их взаимные связи, т. е. объективный Логос, становление которого отображается в этом случайном мире или, иначе говоря, в границах которого протекает история под названием «мир». Сомнением в том, существует ли такая сверхдискурсивность, наполнена вся история философии. Оно появляется у Канта в проблематичных понятиях «*intellectus archetypus*»⁶⁰ и «интеллектуальное созерцание» — Кант строго последовательно (как мы показали) отказывает человеку в этих способностях на основании своей теории пространства и времени. Оно играет большую роль уже в седьмом письме Платона, где тот вводит понятие «озарение». Недавно Штенцель попытался интерпретировать это место в письме Платона и обратил внимание на то, как оно использовалось в споре между Кантом и Шлоссером. Та же самая проблема лежит в основе длительного и претерпевшего многочисленные трансформации спора схоластиков о способе познания ангелов [250] и людей. Она находит определённое решение в пользу интуитивного познания у Декарта и, например, у Спинозы («*amor intellectualis*»), и снова возвращается в познавательных понятиях Шеллинга («интеллектуальное созерцание»), в гегелевской диалектике мышления и в конечной цели диалектического познания — «конкретном понятии». Эта проблема лежит в основе спора между Гёте и Шиллером об идее и первофеномене во время их беседы о метаморфозе растения и находит наиболее интересную в свете истории духа форму толкования у Гёте в 1820 г. в столь часто цитируемом замечании к тому месту у Канта, где тот пишет об *intellectus archetypus*. Решение по этому исключительно важному для антропологии вопросу казалось до сих пор невозможным. Оно стало впервые возможным благодаря строгой теории редукции в том виде, в каком мы попытаемся её здесь изложить.

Основание, на каком Кант отказывает человеку в *intellectus archetypus*, заключается в его учении о том, что пространство и время суть способы созерцания самого человеческого духа, т. е. неотменяемые природные необходимости нашего бытия, и что поэтому они навсегда закрывают для него познание эссенциальных атрибутов абсолютно сущего. Это основание имеет ещё один элемент: Кант и Ньютон придерживаются единого мнения в отношении того, что пространство и время необходимо предшествуют вещам в порядке данности, а не относительно к жизни. Поэтому идеи у Канта имеют лишь статус регулятивной значимости для единства употребления рассудка. В предметном отношении они малозаметны (*unauffällig*) и сводятся к трём — идее мира, идее души и идее Бога.

Как бы то ни было, но с учётом сказанного вопрос приобретает совершенно новое значение. Пока не знали, что необходима вполне определённая техника, которой трудно обучиться, некоторая, будучи однажды постигнута в её своеобразии, доступна каждому, те, кто хотел ограничить человека дискурсивным познанием, могли с лёгкостью возразить, что-де утверждение подлинного сущностного познания есть лишь выражение ветреного культа гения и что с теми, кто с благородным видом лично претендует на такое познание, лучше просто не разговаривать. Естественно, дело обстоит совсем иначе, когда техника доступа к такому познанию точно указана. Тогда речь идёт уже не о случайных интуициях, к которым один может быть способен в большей степени, другой — в меньшей (различия в способностях есть везде, в том числе и в дискурсивном познании), но о таком познании, которое может получить каждый, хотя и при условии определённого человеческого образа жизни и овладения вполне определённой техникой. Вопрос этот потому необычайно важен, что от него зависит ни много ни мало как возможность метафизики. Это не только строго доказала [251] история вопроса, но и подтвердил более тонкий анализ, представленный выше. Только если существует сущностное познание, прежде всего познание материальных данностей и их структурных взаимосвязей, может существовать познание, независимое от случайности чувственного опыта и значимое вне бытия и над бытием, которое прямо или косвенно аффицирует нашу чувственность.

Сущностности и сущностная структура мира в своём собственном бытии ни в коем случае не являются общими. Общими можно назвать только понятия о них, да и то лишь когда дело доходит до способа и меры проявления сущностностей во множестве отдельных вещей, т. е. когда они рассматриваются уже в связи с этими ве-

щами. Число «3» — не общий предмет. Общий предмет — количество «3». Чтобы быть сущностью чего-то, сущности сначала должны быть чем-то в самих себе. И уникальные индивидуумы вполне могут иметь подлинную сущность. Человеческие личности обладают такой индивидуальной сущностью даже в сфере абсолютного бытия. Организмы обладают в этой сфере только родовой сущностью — не индивидуальной. Вещи неживой природы обладают ею [индивидуальной сущностью. — А. М.] лишь постольку, поскольку их как относительные в своём наличном бытии (*daseinsrelative*) предметы человек имеет в своём естественном мировоззрении.

Проблема номинализма и реализма понятий касается исключительно способа проявления и осуществления (*Verwirklichtseins*) подлинной сущности в её экземплярах и должна решаться для логики живого и неживого бытия совершенно по-разному. Номинализм не случайно, а необходимо появился вместе с разрушением органицистского мировоззрения и возникновением математического естествознания внутри формально-механического мировоззрения. Окончательное решение вопроса о номинализме и реализме может дать только онтологическая теория ступеней индивидуации бытия. Очень важно, что из нашей теории редукции прямо следует, что ни одна сущность не может быть дана одновременно с её экземплярами. Сущности обнаруживают себя лишь тогда, когда благодаря редукции исчезает момент реальности и необходимо связанное с ним случайное сейчас-здесь-так-бытие. Но в онтической сфере нет самостоятельных сущностей в смысле собственной идеальной сферы бытия. Сущности всегда лишь *cum re*. Мир нельзя раздваивать на случайный мир наличного бытия и парящий над ним мир идей. Это всего лишь дурной платонизм, против которого резко выступал ещё Аристотель. Представление о некоем парящем над случайной реальностью и самостоятельно [252] сущем мире идей — платоновское представление — неизбежно появляется, когда упускают из виду, что сущностная сфера возникает для нас только благодаря устранению случайного так-бытия и наличного бытия.

Вот почему одинаково ложны оба решения — полагать сущности (или сущности, ошибочно сведённые к идеям) *ante res* либо полагать их *in rebus*, т. е. имманентными реальным вещам. Правильное решение вопроса дано скорее в тезисе, что сущности равно изначальны с реальным или что реальные вещи сами суть следствия принципа, полагающего и сущность, и реальность со случайным так-бытием. Сформулируем так: сущности *cum rebus* — ни *ante res*, ни *in rebus*. Для учения Аристотеля, который отождествлял сущности отчасти с силами, отчасти с формирующими

факторами, непостижим весь мир математических предметов, ибо невозможно помыслить получение какого-нибудь математического предмета посредством абстракции. Но кроме того, Аристотель не замечает, что всякая подлинная идея — в противоположность просто эмпирическим понятиям, своеобразия которых он не видит, ошибочно придавая им значение сущностных понятий, — по отношению к случайному так-бытию всегда есть нечто идеальное, причём не обязательно в смысле позитивно полноценного многого, но в смысле идеально-типического бытия, которое никогда не исполнимо в действительности.

Идея — это проект становления, который никогда в совершенстве не отображается в случайном наличном бытии и осуществление которого всегда связано с *agentien*, обладающими собственной закономерностью, совершенно независимой от идей. Хотя реализующий принцип всегда действует в границах идеи и взаимосвязи идей, он, однако, отвергает ту часть её элементов, которые не реализуемы. Вот почему сущностности, даже будучи познаны в своей тотальности, никогда не могут однозначно определять случайно действительное в его так-бытии. На основе одной и той же сущностной структуры мира всегда ещё возможны бесчисленно различные миры. Поэтому вопрос о том, значимы ли результаты сущностного познания для позитивной действительности и, если да, то в каком смысле, обнаруживает своеобразие. Каждый пример, на котором обдумывается этот вопрос, позволяет выявить следующие факты: 1) познанные сущностные взаимосвязи значимы для всей случайной действительности в том смысле, что они предписывают нам понимать и объяснять действительность в соответствии с ними даже там, где они не осуществились в опыте. Познанная сущностная взаимосвязь никогда не может быть опровергнута опытом, поскольку он основывается на наблюдении и индукции. Всякая отклоняющаяся от сущностных взаимосвязей действительность, с одной стороны, есть лишь мотив для поиска нового опыта, который уменьшил бы отклонение, либо для выдвижения гипотез, которые были бы способны эти отклонения ограничить. Но, с другой стороны, как раз одной из [253] отличительных особенностей сущностных взаимосвязей, например, высших принципов теоретической физики (скажем, принципа наименьшего действия), является то, что они никогда полностью не реализуются в опыте. Поэтому и не существует того, что было названо панархией Логоса. 2) В противоположность действительности опыта сущностности всегда строго *дискретны*, тогда как их реализация в опыте постоянна (*stetig*), причем никогда нельзя точ-

но показать, где реализация какой-либо сущностности начинается и где заканчивается. Это своеобразное отношение сущностности к действительности, сущностного опыта — к опыту в действительности становится понятно лишь тогда, когда сущностность и действительность рассматривают не как два разных региона бытия, а, скорее, как два фактора, которые в каждой действительной вещи словно бы создали союз и которые лишь в их случайном совпадении и образуют подлинное совпадение”.

Примечания

- ¹ М. Гайгер в своей книге об аксиоматике эвклидовой геометрии дал весьма instructивный пример различия между сущностной аксиоматикой и простой аксиоматикой продуктивности.

Комментарии

- ^{1*} Перевод выполнен по изд.: *Scheler M. Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten. Zu «Idealismus — Realismus»*. Aus Teil IV. Lehre von Wesen und Wesenserkenntnis. Folgerungen für die phänomenologische Reduktion und die Ideenlehre // *Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 9: Späte Schriften*. Bern; München: Francke Verlag, 1976. S. 245—253.
- ^{2*} См.: *Scheler M. Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* // *Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern; München: Francke Verlag, 1980. S. 315 ff.
- ^{3*} См.: *Scheler M. Idealismus — Realismus. Teil III. Das eigentliche Realitätsproblem* // *Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 9: Späte Schriften*. Bern; München: Francke Verlag, 1976. S. 208—242.
- ^{4*} В «Примечаниях» издатель М.С. Фрингс указывает, что Шелер отсылает к последним страницам этого текста, а также к неопубликованному разделу V «Проблема эмоциональной реальности» своего сочинения «Реализм — идеализм».
- ^{5*} Об асимволическом познании см.: *Шелер М. Феноменология и теория познания* // *Шелер М. Избранные произведения*. С. 204—210.
- ^{6*} *Intellectus archetypus* (лат.) — интеллект, понятия которого суть не отображения, но первообразы (архетипы) вещей. Таков, согласно Канту, непосредственно созерцающий божественный разум.

^{7*} Как указывает Манфред С. Фрингс, рукопись прерывается на предложении, которое продолжает тему в другом аспекте: «Но точно так же сущностности нельзя рассматривать существующими ante res» (Anmerkungen // *Scheler Max. Gesammelte Werke*. Bd. 9: Späte Schriften. Bern; München: Francke Verlag, 1976. S. 371).

[Сущность — первофеномен и идея — очевидность — рационализм — интуитивизм]^{1*} (1926–1928)

Сочинения из рукописного наследия
Т. II. Учение о познании и метафизика
Часть первая

*Б. Рукописи по теории познания и методологии метафизики,
понимаемой как позитивное познание
(критическое рассмотрение взглядов оппонентов)*

А именно [81], всякое так-бытие любого сущего — каким бы простым и неделимым оно в самом себе ни было — распадается *πρὸς ἑμᾶς*² на так-бытийное содержание образа и на так-бытийное содержание значения, взаимное покрытие которых даёт полное конкретное так-бытие самой вещи¹. Но если так-бытийное содержание образа есть наглядная подлинная сущность («этот» первофеномен или «этот» первообраз), а так-бытийное содержание значения есть подлинная «идея», то в обоих единствах покрытия дана сама «первосущность», которая необходимо предшествует в бытии всякому наличному бытию и всякой реальности и, конечно, всякому случайному так-бытию как содержанию чувственного созерцания и эмпирических понятий, составляя при этом аспект сущности самого Бога = *ens a se*.

Когда во взаимном единстве покрытия созерцательного коррелята (образ или первофеномен) и мыслительного коррелята (круг эмпирических значений самой вещи или идея) мы находим ту последнюю очевидность (в смысле объективного «высвечивания» предмета в духе) и вслед за ней, как осознание этого *покрытия*, — ту «субъективную очевидность», в которой предмет в своём неразделённом в себе так-бытии приходит к «само-данности», наступает момент для решительного возражения всякому «рационалистическому» и всякому «интуитивистскому» воззрению на познание (Платон и Гуссерль).

Рационализм — будь то объективный рационализм Платона, Аристотеля или схоластики либо субъективный рационализм Канта или (в самом радикальном его выражении) Марбургской школы, — всегда характеризуется тем, что предполагает, будто мышление впервые придаёт бесформенной, неупорядоченной, лишённой всяких определений материи созерцания («material prima», «хюле») «предметность», «порядок», «границу», «форму»; определённый «факт» [82] впервые как бы «вырезается» из этой «хюле» посредством возможного совпадения того, что наглядно дано в «хюле», с чисто измышленными «понятиями». В этом смысле, «рационалист» — это тот, кто вместе с Платоном, Гельмгольцем, Наторпом говорит: уже отдельное стоящее передо мной дерево есть «собственно» предмет понятия, осуществляющего синтез чувственных явлений в направлении к предмету, и по отношению к различным наглядным «аспектам», которые оно может представить, это понятие ведёт себя точно так же, как общее понятие «дерево» — по отношению к отдельным деревьям; понятие впервые проводит «границы», ὅροι (Платон), в τῇ δὲ материи «чувственной» данности. Этот мотив может проявляться самым различным образом. Вот, например, как он проявился в современной теории познания. Приспосабливаясь к современному естествознанию, которое ставит в центр исследования уже не «типы», а «закономерные отношения», эта теория видит предметность, да и вообще реальность и наличное бытие предмета только в его законосообразном месторасположении внутри природной взаимосвязи, а всё наглядное в его так-бытии считает лишь «вопросом» или «требованием» этой рациональной формы и законосообразного определения. Предметный характер и так-бытие «предмета» здесь всегда надлежит понимать только в одностороннем совпадении наглядного с «rationes»^{3*}.

С этой рационалистической концепцией познания самым тесным образом и по существу дела связано и хорошо известное учение о «созерцании»: наглядно данное в созерцании полностью и без

остатка отождествляют с содержанием, которое «относительно» к человеческой организации и, следовательно, не может претендовать ни на какую значимость для так-бытия сущего самого по себе. И опять-таки это делают потому, что всё, что вообще способно дать «созерцание», сводят к данным ощущений органов чувств либо к продуктам преобразования этих данных (т. е. ради «чистого» созерцательного способа обладания так-бытием руководствуются в принципе непроверенной «сенсуалистической» теорией). Если бы это предположение было верным, то и вывод об «относительности» к человеческой организации того, что *всего лишь* наглядно, также был бы правильным. Но вывод будет ложным, 1) если созерцание само по себе способно обеспечить нам прямой контакт с так-бытием сущего; 2) если сущностные данности созерцания несводимы к «специфическому материалу органов чувств»; 3) если «чувственные феномены», содержащие всякое созерцание в естественном мировоззрении и научном наблюдении, даны в порядке данности не первично, но вторично — причём лишь в тех границах и в той селекции, которые предписываются первично данными созерцательными гештальтами и структурами (структурами окружающей среды); 4) если осуществление всякого созерцания созерцаемого не есть что-то чисто «рецептивное» (как одинаковым образом [83] предполагают Аристотель и Кант), но связано с эмоциональными и волевыми факторами, т. е. если принцип «*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*» ошибочен не только с ограничением Лейбница «*nisi intellectus ipse*», но и ошибочен уже по отношению к самому созерцанию; 5) если, наконец, различие между онтической приоритетностью и постериоритетностью бытия (положений вещей) заключено вовсе даже не в наглядном так-бытии, т. е. если различие между *a priori* очевидными сущностью и сущностной взаимосвязью, с одной стороны, и тем, что дано *aposteriori* посредством органов чувств — с другой, заключается и локализуется в самом созерцательном «познании» как таковом. Если бы нам удалось доказать, что дух, свободный (функционально) от тела, — не только мышление, но что он также изначально способен ещё и «созерцать», это основание всякого рационализма было бы устранимо.

Рационализму настолько же свойственна ошибочная недооценка значимости созерцания для любого рода познания, насколько и ошибочная переоценка чистого мышления. Ложно в нём не то, что он вообще приписывает мышлению так-бытийную предметную значимость, т. е. ложно не то, что он утверждает, будто определённые моменты так-бытия сущего могут быть постигнуты «только» посредством мышления, но не созерцания. Это как раз то, что

оспаривает всякий «номинализм» и всякое учение об экономии, но также и всякий строго последовательный интуитивизм (Бергсон, Гуссерль), — совершенно правильно. Но он не видит, что и «мышление» с его коррелятами, т. е. сферу значения вообще, также следует разделять, с одной стороны, на всего лишь «человечески и социологически» относительные рефлексивные и дискурсивные акты и бытие и, с другой стороны, — на значимые сами по себе, постигающие так-бытие, непосредственно схватывающие акты; что, таким образом, и созерцание, и мышление (равно как и их бытийные корреляты) разложимы на факторы, относительные и не относительные к человеческой организации. Рационализм всех эпох — каким бы разным он ни был — всегда без достаточной критичности привносил в сферу чистого объективного «значения» также и ту часть мышления, которую Эмиль Ласк в своих пионерных в этом вопросе исследованиях назвал «обыскусственной» («*gekünstelt*»), т. е. рационализм привнёс в сферу чистого объективного «значения» все исключительно субъективные формы путей, обходных путей, «методов» опосредствующего, рефлексивного, дискурсивного мышления, например, такие взаимно соотносительные по смыслу формы единства, как «понятие», «суждение», «умозаключение» и их объективные «тени» в сфере чистых значений, — в сфере, которая в себе и сама по себе не знает этих форм единства; наконец, рационализм привнёс в сферу объективного «значения» корреляты «отрицания» и сугубо рефлексивные мыслительные категории (коих значительно больше, чем полагали раньше). Так, античный рационализм и рационализм схоластики привнесли в сферу абсолютного бытия и гипостазировали в ней понятие как «форму», новейший рационализм привнёс «закон природы» как продукт релятивного мышления (и его коррелятов), мыслящего исключительно о количестве (бытийная категория сама по себе не имеющая никакой значимости для абсолютного бытия вещей), [84] хотя оба коррелята значений ещё целиком и полностью относительны к человеческой организации. Наконец, разрыв между мышлением и созерцанием углубил предрассудок Канта, согласно которому созерцание якобы только рецептивно, а мышление якобы только спонтанно (т. е. в принципе «созидательно»). Первое из указанных выше мнений Кант разделял с Аристотелем, второе нет. Согласно учению Аристотеля, по сути верному, мышление принципов является непосредственным и воспринимающим (как у Платона мышление идей) — не «формирующим», не «формиующим» (*intellectus agens* и *intellectus possibilis*). Но уже Аристотель ставит эту чистую рецепцию на такое место, куда ставить её ещё не следует, — что со всей очевидностью демон-

стрирует гипостазирование им понятия в (онтическую) «форму». Эмпирическое понятие, которое он не вполне отчётливо отделяет от подлинной «идеи», — целиком и полностью продукт человеческого мышления, и лишь на долю понимания идеальных правил его образования приходится ещё что-то чисто рецептивное. Для постижения смысла мироздания совершенно безразлично то, что мы, преследуя наши человеческие цели, всякий раз вырезаем из объективного безвременного смысла значения (*Bedeutungssinn*) самих сущих и становящихся предметов — смысла, который полагается им совершенно по ту сторону возможного знания об их бытии, — и то, как мы это делаем, каким способом и видом нашего дискурсивного прохождения пользуемся, например, идём ли мы от причины к следствию или от следствия к причине; в каких формальных единствах мыслим — в «понятии», «суждении», «умозаключении» (которые не тождественны «смыслу», но лишь аналогичны, хотя и менее относительны, чем различные языки) и передаём ли мы посредством утверждающего суждения «тот же самый» смысл, что и посредством отрицающего. Более того, противоположность истинного-ложного также ни в коем случае не относится к самой сфере объективного смысла. Последняя выше всех противоположностей (*übergegensätzlich*). Лишь объективная принадлежность какого-то *одного* смыслового единства какому-то *одному* налично-бытийно и так-бытийно сущему в образе предмету может быть названа «*verum*» в онтическом смысле. Но *этой* *verum* не соответствует никакая возможная «*falsum*». Мы должны рассматривать эту свободную от противоположности «*verum*» в бытийной отнесённости к такому познающему субъекту, который может «знать» только посредством кооперации «созерцания» и «мышления». Ведь в самой конкретной вещи нет никакого разделения на «смысл» и «образ». «Истинность» материала, соответственно, его истинность через суждение — это совпадение суждения, т. е. соответствующей части «вырезанного» объективного смыслового единства, постигнутого прежде на определённом образно созерцаемом сущем, с этой «*verum*». Здесь впервые появляется «ложность» как столкновение (*Widerstreit*) суждения с «*verum*». Таким образом, нельзя переносить, как это обычно делает рационализм, ни саму «*verum*» в сферу [сущего] самого по себе сверхпредметного мирового смысла, ни «истинность» суждения, которая может иметь противоположность, — в «свободную от противоположности» «*verum*». И уж совсем недопустим перенос противоположности «правильно» и «неправильно» из формального посредствующего мышления в саму сферу объективного смысла и значения.

[85] Однако мы должны отвергнуть не только рационалистическую теорию очевидности, но и интуитивистское воззрение, представленное Бергсоном радикально, а Гуссерлем — менее радикально (зато при неясном отождествлении «созерцания» с непосредственным мыслительным постижением идей, а усмотрения сущностей — с идеирующим абстрагированием). Оно тоже отрицает отношение взаимного покрытия «значения» и «образа», «идеи» и «первофеномена» как условие «само»-данности («Selbst»-gegebenheit) так-бытия экстраментально налично-сущей вещи. Причём отрицает его в такой форме, что для каждого значения требует наглядного показа — подобно тому, как Д. Юм требовал для каждой идеи ощущения, если, конечно, отбросить чисто сенсуалистическое понятие Юма о созерцании (см. «принцип принципов» Гуссерля⁴). Но надо ли напоминать о давнем усмотрении: «тысячеугольник» можно определять и изучать, но его нельзя созерцать, равно как удалённость от Луны и Солнца, скорость света и т. д. Ведь даже более глубокие интуитивисты не считают, что «наглядное» так-бытие обязательно должно быть дано и нам, людям, в действительном созерцании. Поэтому часто они довольствуются тем, что предъявляют требование «наглядного покрытия» для проверки законности только к самым простым «первозначениям», к которым восходят продукты посредствующего мышления. Но следует возразить и против этого принципа.

Для установления подлинных первоначаний и «идей», «подлинно наглядных» сущностей (= первофеноменов), а также идейных взаимосвязей и сущностных единств имеются различные *критерии*. Они позволяют совершенно ясно отличать не только «понятие» от «идеи», «закон» от «принципа», доступный созерцанию «первофеномен» от наблюдаемого с помощью органов чувств случайного «так-бытия», индуктивно наблюдаемую суммарную пространственно-временную связь от сущностного единства, но и чётко отделять друг от друга лишь мыслимую идею и доступный созерцанию «первофеномен», мыслимую идейную взаимосвязь и созерцаемое сущностное единство.

[К феноменологической редукции]^{5*}

I. *Techne*^{6*}

[93] 1. Не *epoche*^{7*} суждения о наличном бытии, но выключение в нас *функции*, посредством которой к нам приходит материальный

«момент реальности» и посредством которой он нам дан. (Только на этой данности и строится суждение о реальности.) Но эта функция есть функция «воления» и активное внимание к научной (искусственной) данности реальности — функция *движимого влечениями жизненного порыва* (и пассивное внимание) к «естественному мировоззрению». Тем самым отпадает чувственность восприятия. «Генеральный тезис» Гуссерля основывается на сопротивлении этому жизненному порыву.

Однако решающим доводом в пользу правильности нашего воззрения является то, что а) реальность и действительная взаимосвязь, б) пространственно-временная форма восприятия мира как предпосылка *hic nunc*, в) отношения как фундамент в противоположность абсолютному бытию, г) индивидуация тождественного так-бытия во «множестве» обнаруживаемых «случайных фактов» имеют, очевидно, одну и ту же основу.

Но из них не *hic nunc*», или время, является последним основанием, а реальное — само бытие. Реальное бытие = бытие-сопротивление, бытие как действующее и действительное единство.

2. Выключению посредством возвышения духовного сознания над влечением и волением, над перспективой интереса и определяемым интересом *selectio* («незамечание», «неучитывание») подлежат поэтому и каузальные взаимосвязи, поскольку они всего лишь обуславливают однозначный порядок случайных фактов во времени и пространстве (Шопенгауэр). Всякая подлинная сущность представлена в реальном (соответственно своей сущности). Поэтому реальность всякой подлинной сущности вообще требует *prima causa* (божественного воления), которая вечно вневременно обуславливает все вторичные причины — между тем как *causae secundae* имеют дело только с упорядоченным распределением множества реальностей одного и того же так-бытия в пространстве и времени. Объяснимо здесь-сейчас (*Jetzt-hier*) «одного» так (*So*) и так-бытие здесь-сейчас (случайное так-бытие), но не то, что существуют вещи этого так-бытия.

[94] 3. Поскольку «техническое целеполагание» под руководством витальной ценности обуславливает не только категории разума и принципы позитивной науки, но и разложение функции созерцания на частичные «чувственные» функции, то феноменологическая редукция — это попытка а) вновь обрести разрушенный целостный смысл мира и б) восстановить целостность созерцания. «Техническое целеполагание» имеет смысл, однако, только внутри реальной сферы, данной нам через волю (*volitiv*).

II. Что нового дала нам феноменологическая редукция?

1. Имманентирование (*Immanenzierung*) всех отношений, кроме «единства так-бытия».

2. Более содержательные качества. И они тем более содержательны, чем больше освобождены от функции быть «знаком» для реального бытия, для «вещей» и «процессов».

3. Тожественное так-бытие во множестве и во временной определённости вещей. «*Principium identitatis indiscernibilium*». Отличение эмпирических понятий и содержания наблюдений от идей и сущностей. Тожественна только идея, или сущность, прочее = подобно.

4. Различение между пустой формой «пространство-время» («*Raumzeit*») и имманентированием пространственно-временного отношения. Каждое событие к разному времени — это «различное» событие в чистом так-бытии. Каждый предмет в другом «месте» отличается — редуцированно — от каждого другого в так-бытии.

5. «Всеобщность» [?] в том, что касается «реальностей» естественного и научного взгляда на мир, — в противовес всеобщности отдельного наличного бытия (универсальный — сингулярный; генеральный — индивидуальный). Идея и сущность «всеобща» только в отношении к реальному. Но не «сами по себе».

6. Направленность на «абсолютное бытие» и устранение «не со-данной» налично-бытийной относительности» посредством со-данности этой относительности. Благодаря этому данное становится «абсолютным».

7. «Идельное так-бытие» — идельная сущность (не = имманентности в абсолютном сознании) посредством упразднения реального бытия «такого» («*Solcher*»). Повышение адекватности — вплоть до очевидности.

8. Можно упразднить реальное бытие лишь каждой отдельной вещи, определённой именно так, а не иначе, но только не генеральный тезис. Ибо всякой «подлинной» сущности соответствуют реальные предметы этой сущности — независимо от того, познаём ли мы их как реальные предметы на основе «нашей» психофизической организации или нет. Но само «реальное бытие» — это ещё определённости предмета. Какая?

9. Упразднение разнообразия нозм, которые в сейчас-здесь человека как живого существа обусловлены [95] только качествами актов и условиями реализации актов этих качеств.

10. Редукция — это не то, что совершается в «спонтанной» сфере суждения (или «только» в ней), но то, что происходит также и

в «наглядном» поведении, которое даёт «*materia*» «возможным» суждениям. «Зачёркивается» момент реальности, а не «реальный мир» и не приостановка суждения. Редукция — это (вероятно) лишь «отражающееся» в «сознании о» трансформация онтического бытия «духа» и «личности», деятельно проявляющая себя во всех «актах».

Таким образом, «вовне» и «во мне» происходит нечто, объявляющее о себе только в акте = «сознании» и в «сознании» о предметах.

Это «поворот» личности и продвижение из окружающего мира — в мир.

11. «Редукция» (в «переживании о») «делает существенным» («*verwesentlich*») мир и «идеирует» его для мышления — в «непосредственном мышлении».

12. «Теряет» ли что-то редукция? Да, она теряет волевое практическое отношение к миру, который как «сущность» ведёт к тому, что конституирует «сущее» вообще. Она теряет «реализм». Ибо «возможный мир» и «этот мир» различны абсолютно, а не только «относительно». «Абсолютное сознание» Гуссерля есть «Бог». Но Бог — без «свободной», т. е. ноэтически определённой «воли» творения. Для Гуссерля содержанием абсолютного сознания была бы мировая реальность.

13. Только «любовь» «ещё» удерживает вместе — в «единстве» — ноэзис и про-извол (*Will-kür*).

14. Категориальные «формы» сами станут материей «моего созерцания».

15. Установка «моего» мыслительного акта на актуальный смысл (*Akt-sinn*) абсолютного чистого сознания, которое теперь само как акт — не как сознание — становится «абсолютным бытием». Это акт «вознесения» суверенных личностных центров в центр божественной личности. Это не только «логический метод», не только «абстрагирование от психофизического единства жизни», но и «отрыв» духовного акта от служения витальному, его целям, задачам, потребностям; это движение в направлении «становления чистым духом», концентрированности в «духе»; *cogitare, amare, contemplare, velle in «deo»*⁸. Одного лишь «не принятия во внимание» психофизического организма недостаточно. Оно не изменило бы природу, направление, цель и выполнение самого акта. Речь идёт об аскетическом, требующем упражнений преодолении данности (не субстанциальной, которая остаётся), преодолении функциональной втянутости (*Gebundenheit*) в передаточный механизм витально-психического бытия и развития событий. Речь идёт [поэтому] о том, чтобы изолировать чистый ноэзис и изолированным привести в действие. Подобно тому, как мы не уничтожаем реальность, но всего лишь

упраздняем момент реальности, так и нашу личность [96] субстанциально мы не «отрываем» от тела! Но оторвать функциональную привязанность (Bindung) личности к телу всё-таки возможно.

16. Природной, витальной обусловленности, относительности естественного мировоззрения соответствует техническое целеполагание как искусственная, свободно принимаемая относительность наличного бытия предметов математической физики.

17. Ложное учение Гуссерля о редукции по отношению к психическому.

18. Гуссерль: «Я» = чистое. Трансцендентальная апперцепция Канта.

19. Перемещение назад в сущностности = идеи Бога «до» того, как Бог свободно сотворил мир.

III. Имманентирование «отношений»

1. Этого⁹ требовал ещё Лейбниц своим принципом «Praedicatum inest subiecto». Неверно, будто отношения суть продукты «относящегося мышления» или абсолютно нерастворимые данности, — они скорее следствия и остатки всякий раз происходящего угнетения наглядного (т. е. доступного «чистому» созерцанию) содержания мира. Последовательное сравнение величины отрезков, например 1) a _____ и 2) b ———— показывает, что с утончением отрезка b связано «больше, чем», если ему предшествует меньший отрезок a . Отрезки a и b суть «и»: они связаны сущностью «величина». Таким образом, абсолютное содержание везде меняется качественно (в смысле уменьшения качественного «богатства самобытности» («Eigenfülle»)), если оно функционирует как основание какого-либо отношения. При схватывании отношения «одинаковый», «похожий» «богатство самобытности» становится трансинтеллигибельным.

Теперь это уже факт, что предметы в нашем естественном мировоззрении мы имеем (теоретически, этически и эстетически) только а) в определённости их отношений как сопротивления нашим желаниям (Verlangen), подвижным влечениями; б) в определённости их взаимоотношений как исходных точек биологически-типически важных для нас способов их воздействия друг на друга — в той мере, в какой учитывается их положение здесь и сейчас. Поскольку подвижное влечениями внимание к «О» является условием актуальных смысловых содержаний, постольку уже функции наших органов чувств структурированы в соответствии с «иерархией важности», присущей жизни наших влечений.

Существует следующая закономерность: то, что на более высокой стадии развития (жизни, человека) дано в качестве богатства самобытности «А», на более низкой стадии дано лишь как основание отношения. «Отношения», таким образом, даны и в порядке обоснования, и в порядке развития ещё до «relata»^{10*}. Поэтому сущность человека — это не схватывание отношений (Линдворски^{11*}), но прежде всего повышенная способность видеть то, что явлено как основание отношения «само по себе» («an sich») в богатстве его самобытности (т. е. способность «имманентировать» данное в начале отношение). Ребёнок принимает «похожее» или [97] данное с большим богатством самобытности ещё за «одинаковое», «одинаковое» — за «тождественное». То, что для нас есть основание отношения (летать = схожее у бабочки и у птицы), для него является самостоятельным предметом (Линдворски). Только отделение меняющихся оснований от законов отношений, которые они уже имеют как их «сущности», ведёт к «мышлению» — в том числе и к умозаключающему мышлению.

Наука абсолютизирует закон естественного мировоззрения: «отношение [существует] до основания», «основание [существует] до вещи в её особости». Поэтому наука сама по себе ведёт к реляционизму, который в предельном случае делает вещи *x*, *y*, *z* трансцендентными и не интеллигибельными. С другой стороны, данность отношений она растворяет в 1) индивидуальных партикулярных «потребностях», 2) в изменчивых направлениях влечений как в материале для меняющихся особых целеполаганий и позволяет рассматривать отношение как управляемое сознательной волей и живым существом вообще. К тому же рельеф значимости данного она приводит к общему знаменателю «всеобщей жизненной важности». То есть, наука мыслит мир как «каузальную взаимосвязь закономерной формы», в которой ценностная значимость так-бытия реального в пространстве и времени стоит во главе угла.

Феноменологическая установка также исходит из естественного мировоззрения, но её цель лежит в направлении, прямо противоположном науке. Поскольку она исключает сам «жизненный порыв» (корень всех влечений, потребностей и витального внимания), постольку она пытается, во-первых, восстановить *богатство* самобытности (*Eigenfülle*) вещей, уменьшенное за счёт отношения к жизненному порыву, во-вторых, стремится из видимости отношений воссоздать чистые смысловые целостности исполненных самобытности (*eigenfülligen*) вещей (Логос), т. е. «имманентировать» отношения. Чистые «и»-связи и «сущностные взаимосвязи» остаются. «Сходство», «одинаковость» и т. п. сами становятся качественными

феноменами = сущностностями. Созерцаемая сущность «сходство» перестаёт быть отношением — большим или меньшим. Оно теперь — качественный феномен, т. е. полностью редуцированный мир^{12*} содержит отныне чистую различность («non-identitas») вещных содержаний. Между ними существуют только очевидные сущностные взаимосвязи, которые должна представить чистая логика отношений (Relationen).

Феноменологически редуцированный мир с миром науки связывает только метафизика.

В абсолютном *бытии* исчезают, таким образом, все отношения, кроме нетождественности, ибо они суть лишь наглядные остатки нашего колеблющегося внимания (как пространство и время друг без друга).

Что означает: «вещи имеют отношения друг к другу также независимо от нашего духовного рассмотрения»? Это означает, что они имеют качества, которые становятся основаниями для того, чтобы те или иные отношения предстали [98] «in mente hominis». Только «отношения» реального (например, причинность, реальное отношение цели и средства) суть нечто большее: это силовые констелляции, которые «in mente hominis» предстают в виде реальных отношений. «Законы природы» [существуют] только in mente hominis, однако «природная сила во всех обособленных силах природы» есть функция вселенской жизни (All-Leben) Бога.

Подобно тому, как *realitas* предвещает в виде пространства и времени все содержания восприятия, так и причинность в виде «действия» (Wirkung) предшествует 1) пространственному соприкосновению (удару) и 2) непосредственной последовательности (Sukzession) причин и следствий (Wirkung). (Кант прав: однозначный порядок объективных последствий (Folge) существует только благодаря принципу причинности. Неверно, что причина-следствие^{13*} «есть» регулярная последовательность. Этот закон есть лишь реально-бытийный принцип, а не функциональный закон познания.)

2. Качества при феноменологической установке и категория количества. «Количество» сущностно связано с бытием, для которого имеет силу аксиома: тождественное в так-бытии может быть различным в наличном бытии и [может быть] множеством, которое в большей или меньшей степени допускает отношения увеличения. Это бытие требует «положенности-вне-друг-друга» («Außereinander») как сущностной формы тождественности (число, пространство, время, intensitas). Поскольку в редукции «отношение вне-друг-друга» исчезает, постольку исчезает и количество. С другой стороны,

количество имеется только в реальной сфере. Редуцированный мир содержит только простые качества, которые впервые лишь посредством суммарно-статистической формы дают в итоге явление *Quantitas*. Таким образом, реальность и качество соотносятся «через волю» («*volitiv*») (то общее, что есть в их отнесённости к влечению и воле). С теоретико-познавательной точки зрения, все величины обязательно должны быть сведены к пространственным величинам, с онтической точки зрения, — к величинам интенсивности. Закономерность рациональной обработки «длинный — короткий», «быстрый — медленный», «большой — малый», «сильный — слабый» и, аналогично, «черный — белый», «тихо — громко», «покой — движение», «действие — страдание», «возникновение — конец» всегда одна и та же: одна из частей пары качественных противоположностей удаляется (медленный, короткий, малый, чёрный, покой, страдание и т. д.).

Мы получаем как данности мира:

1. Естественное мировоззрение (абсолютно и исторически относительно). Налично-бытийная относительность к человеку и относительность к человеку в том, что касается и адекватности ...[?]»^{14*}.

2. Феноменологическая редукция; очевидность и абсолютность.

3. Наука. Общезначимость, точность, однако налично-бытийная относительность к жизни. Неадекватность до нуля.

4. Метафизика. Адекватна, налично-бытийно абсолютна; личностно-относительное познание, гипотетическое познание, вероятностное познание.

Метафизика есть синтез трёх других видов мировоззрения по вполне определённым методам. Феноменологически редуцированный мир = Логос [99] и созерцательно-сущностная структура дают материальные априори, которые значимы во всякой реальности — как в реальности налично-бытийно относительной к человеку, так и в налично-бытийно абсолютной. Каждой подлинной сущности соответствует бесконечный ряд реальностей, из которого для нас непосредственно интеллигибельны только определённые части: бесконечно многие неживые миры, бесконечно многие органические царства в единой жизни, личностный мир. Существуют личности, организмы, неживые вещи и т. д., которые нам не известны — ни непосредственно, ни опосредствованно.

Наука, выходя за рамки содержания естественного мировоззрения, расширяет нашу картину мира с количественной и механической сторон и абсолютизирует их формы.

В метафизике надо получить картину: каковы непосредственно и опосредствованно данные здесь трансинтеллигибельные реаль-

ности? Естественное мировоззрение в своей относительной форме снова вводится в действие — но уже будучи обогащённым сущностными взаимосвязями и реальностью, открытой наукой и немислимой в рамках естественного мировоззрения с его особого рода относительностью. Всем количественным ступеням соответствуют неизвестные качества.

«Тождественное так-бытие» как возможный материал для явления подлинных сущностей — в различных предметах *hic et nunc*: поскольку мы отвергаем специфическое «бытие» идеальных предметов, но скорее утверждаем, что идеально лишь так-бытие — и обнаруживаемая в нём сущность — вещей, теперь надо показать, в какой мере феноменологическая редукция, устраняя момент реальности, заставляет исчезнуть также и сингулярные *matters of fact* «как» единичности (*Singulare*), чтобы 1) дать нам тождественные так-бытийные содержания, 2) содержания, которые, хотя сами по себе и не «общие», но становятся таковыми, будучи отнесены обратно к сингулярным реальностям (треугольник, человек и т. д.).

Такова сущностная взаимосвязь: только реальное конкретно. Это означает: если две вещи или любое число вещей имеют «одну и ту же форму», «один и тот же цвет», то множество форм, цветов скрывается исключительно в тех содержательных совокупностях, в которые входят эти одни и те же моменты форм и цветов (причём даже и тогда, когда мы исключаем пространство и время как возможные *principia individuationis*).

5. Феноменологическая редукция — направленность на «абсолютное бытие». Гуссерль «прав», что феноменологическая редукция ведёт к абсолютному бытию, а именно — к абсолютному так-бытию; неправ, что она ведёт к «имманентности сознания» (= абсолютному сознанию); неправ также, что она якобы ведёт к своего рода абсолютному наличному бытию (= идеальное наличное бытие). Но что такое «абсолютное бытие»? Это «бытие», сущность и наличное бытие которого суть «одно». Что такое абсолютное «так-бытие»? Это «подлинная сущность», которая пересекает все налично-бытийные относительности!

Почему же феноменологическая редукция ведёт к бытийной абсолютности = так-бытийной абсолютности? Она ведёт к ней за счёт того, что ликвидирует «отнесённости» к а) «эго», б) к человеку и его группам (естественное и [100] относительно естественное мировоззрение), в) к телесному существу, г) к конечному духовному существу. В той мере, в какой это происходит, всё более пустым становится тот очередной слой бытия, который мы пока ещё

можем схватывать, проходя по ступеням этого процесса ликвидации. Но «слой» всё ещё остаётся данным во всех сферах в качестве отграниченной «секции». Ибо по своему наличному бытию мы «суть» а) эго, б) люди (группы, части народа, культурного круга, поколения), в) телесные существа, г) конечные духи. А по бытию = так-бытию-наличному бытию (Sosein-Dasein) направляется познание и познаваемость. Посредством этого — «более пустым»? Посмотрим, в каком «порядке» ликвидируется налично-бытийная относительность!

Ad. Впрочем, остаются 1) солипсизм, 2) «гуманизм» общего окружающего мира (естественное мировоззрение), 3) наука, 4) метафизика, философия-«religio».

6. Reductio Я. Гуссерль говорит: редукция чистого Я невозможна. Чистое Я = Я индивидуальное. Я говорю: редукция наличного бытия Я вполне возможна. Остаётся лишь индивидуальное так-бытие. Но тогда ещё — и так-бытийная взаимосвязь «Cogitatur ergo est» (Лейбниц).

7. Можно устранить генеральный тезис или только специальный тезис? Поскольку реальное бытие есть также подлинная сущность — данная в сущности сопротивления против спонтанной деятельности акта (в воле — против желания и внимания), постольку здесь имеет силу общий принцип: всякой подлинной сущности соответствует наличное бытие, т. е. нечто реальное. Таким образом, «..., что» (das «Daß») реального бытия чего-либо вообще остаётся атеоретически преданным. Только это можно «не принимать во внимание», соответственно, устранить можно только встречу момента реальности определённых предметов.

8. Полагание в идеальное так-бытие.

а) Абсолютное со-знание (Bewußt-sein) ни в коем случае не является остатком (Residuum). [Им является] только идеальное так-бытие, которое может быть, соответственно, как имманентным сознанию, так и трансцендентным ему. Вот почему ошибочны: 1) удвоение так-бытия в двух способах наличного бытия, 2) абсолютный идеализм и критический реализм, 3) агностицизм.

Так что «есть» со-знание (Bewußt-sein)? Во-первых, оно есть «знание о» других понятиях. Но [существует] также не осознаваемое (nicht bewußtes) «знание о» в экстазах. Далее: [существует] «сверх-сознательное» знание о, где отсутствует всякая рефлексия, а также неосознанное (unbewußtes) знание о, например: я знаю, что я это знаю (имею в моей сфере знания), но в данный момент это не приходит на ум; [существует] кроме того, инстинктивное знание (Instinkt-Wissen), разумное знание.

Что такое знание о, что значит: «*А* знает *Б*»? Отношение одного бытия к другому бытию (= methexis = участие), причём посредством этой связи *Б* остаётся неизменным, между тем *А* принимает участие в так-бытии *Б*. Меняется *А*, но не *Б*. *Б* высвечивается в глазах *А* (evidere¹⁵). Как нечто вторичное — когда ens intentionale уже налично — дан также интенциональный акт (perceptio), как нечто третичное — его субъект и исполнитель (= самосознание — apperception¹⁶). «Сознание о» [101] как раз и означает это доходящее до reflexio и доступное reflexio¹⁷ бытийное отношение человека и вещи.

Разделение: реальное бытие — так-бытие (интеллигибельное и неинтеллигибельное, однако реализуемое волей бытие)

Так-бытие

наглядное
так-бытие

смысловое
так-бытие

ценностное
бытие

Так-бытие — предметное бытие
Предмет — сферы

б) Таким образом, познание трансцендентных идей и сущностей обязательно должно предшествовать познанию имманентных сознанию идей и сущностей.

в) Проблема «происхождения сознания о». «Чистое» сознание — граница рефлексий; reflexio происходит только в случае, если существует препятствие.

«Всякое знание направлено на бытие знающего и на возможные реальные отношения, которые он имеет с остальным сущим». «Cognoscere modo cognoscente».

Проблемой является не возможное трансцендирование сознания, но возможное имманентирование наличного бытия в сознание.

Другие непознающие виды участия как идеального участия: см. «Сущность философии». Всякое бытие акта (Aktsein) необъективируемо и поэтому есть неинтеллигибельное бытие: [здесь возможно] только соучастие в совершении (Mitvollzug). Один из этих видов — любовь. Она — условие познания.

9. Возвышение бытийных форм (категорий) до особых предметов чистого мышления и чистого созерцания. Упразднение ноэтического различия.

10. Reductio к субъектной стороне.

а) Бог: исключить только наличное бытие? Невозможно. Неисключаемо. «Ens a se» = высшая очевидность.

б)

α. Исключение тела.

β. Исключение биопсихического.

γ. Исключение процесса совершения акта, (reflexio), лишь взгляд на сущность.

δ. Исключение «Я» = сознания личности.

в) Установка на абсолютный дух, который надлежит полагать, если полагаются предметы. Акт и предмет — сущностная взаимосвязь (теоретико-познавательное доказательство бытия Бога). [102]

г) Не «абстрагирование от», как у Гуссерля; не субстанциальное разлучение, но «функциональное возвышение» (возвышенное сознание).

д) Техника.

IV. Ведёт ли редукция к «абсолютному сознанию»?

1. Упразднение момента реальности ещё не полагает имманентность сознания. Оно даёт лишь тождественное так-бытие, соответственно, «высшее» так-бытие, т. е. подлинную «сущность», соответственно, «идею». Но поскольку так-бытие предмета всегда отчасти extra mentem, отчасти «in mente», редукция вовсе не затрагивает это различие. Остаётся лишь возможность того, что всякое так-бытие может быть также «in mente», т. е. сохраняется сущностная взаимосвязь акта и предмета, формы акта и формы предмета. Но эта взаимосвязь — взаимосвязь не сознания и нозмы (предметной данности), но акта (независимо от рефлексивного осознания акта) и самого предмета (независимо от того, как много содержит его нозма). Таким образом, в основе [связи] между сознающим сознанием и нозмой лежит онтическая связь духа и бытия, способного стать предметом.

2. Но ещё важнее то, что, хотя «тело» («Leib») с его здесь-и-сейчас попадает под воздействие редукции, под её воздействие не попадает, однако, центр индивидуального духа. Наоборот, посредством редукции этот центр изолируется и очищается («чистое Я»). Таким образом, редуцированный «мир» («Welt») — это *индивидуально-личностный мир* как частица мира Бога. Для А, Б, В он различен не в познавательном отношении, но в *онтическом*, — в противоположность «общезначимой» окружающей среде (Umwelt). Итак, редукция ведёт к «абсолютному бытию», но также и к множеству

индивидуальных миров, которые только в Божьем мире становятся единством. Выключаются при этом «тело» и «окружающая среда» (ср. Гуссерль: невыключение «чистого» Я, которое для каждого потока сознания должно быть чем-то различным).

3. Как происходит это выключение?

а) Тело «выключается» благодаря тому, что с помощью особой техники оно — со всеми происходящими в нём процессами и всем его витально-душевым бытием — всё больше и больше опредмечивается. Это также есть нечто совершенно иное, чем «логическое игнорирование». Речь идёт скорее о выведении тела из его функционального состояния и об отключении «форм» восприятия, определяемых витальным Я, ради чисто духовной акции (индийская техника йоги)². Конечный пункт, идеальная цель этой «*techne*» — постоянное бытие и сознание, что «я» [103] «собран» и «сосредоточен» в духовной личности, а «тело» лишь «имею», «обладаю» и «владею» им (см. «Формализм...»).

б) «Окружающая среда» выключается по мере того, как сами её структуры, а не только то, что было «сформировано» «внутри» них, становятся предметом чистого созерцания. Это подобно тому, как если бы мы жили между стен, ничего о них не зная, а потом вдруг увидели бы стены, но тем самым увидели бы также и «сферу» вне стен.

в) Выключение окружающих людей как витальных существ. Всё, что лишь социально-конвенционально, т. е. весь позитивный естественный и искусственный (позитивный) язык и техника взаимопонимания, должны выключаться с помощью *techne* «молчания» или избегания конвенциональных выражений. [Предполагается] возвышение над всеми социальными и историческими «предрассудками».

г) Абсолютно божественное выключается в качестве позитивного содержания откровения. Но «идея» сохраняется. Сущность и наличное бытие здесь суть единое. Поэтому Бог не может быть *выключен* — Он должен быть *включён*.

д) Выключение всего «онтически-эйдетического» (регионального, чистой логики и *mathesis universalis*^{18*}). Выключаются только логика, *mathesis* — но не их основы.

е) Материально-эйдетические [?феномены]^{19*} сознания не выключаются. Как это? Либо все материальные онтологии содержатся внутри «феноменологии» — либо наоборот! Я говорю: второе.

4. Выключение «*realitas dei*»^{20*}. Всякий реальный Бог «позитивен» в теологическом смысле.

Дополнения^{21*}

Три редукции (1927)^{22*}

I

[251] *Позитивная наука* по возможности исключает: 1) *ens a se* (методически неметафизически); 2) человека, поскольку он не может быть предметом; 3) свободу личности и спонтанность жизни; 4) сущности и виды бытия (и дух); онтологический уровень строго определён; 5) реальное бытие отделяет от случайного так-бытия; 6) всё индивидуально-личностно значимое; «*тан*»^{23*}, «мы»; 7) все эмпирические человечески относительные формы: общезначимое. Она придерживается законов теперь-здесь-так и потом-там-иначе во времени и пространстве. Её а) практика, б) символика, в) витальная релятивность, г) историческая релятивность принадлежат одному и тому же уровню организации «разума». Она жёстко обусловлена «бытием, которое может быть предметным», и истинами, которые могут быть общезначимыми и которые, именно потому, что они таковы, в своём наличном бытии лишь относительно к уровню развития человеческого духа. е) Предмет «интеллекта» при известных духовных предпосылках и цель поиска истины при условии овладеваемости посредством витальных движений. ж) Принцип: не существует того, что не проявляется в нашем наблюдении и измерении.

II

Дионисическая редукция. Шопенгауэр, Бергсон. Дионисический extasis.

1. Выключение духа, интеллекта и восприятия как перводанного.
2. Симпатия, Эрос и [? дозволение вырастать] образам из производимых ими сил, влечений.
3. Непредметность этого участия — либо вторичные предметы.

4. Historia и понимание природы.
5. Отношение к искусству.
6. [Отношение] к инстинкту.

Соединение редукций в метафизике абсолютного. Дионисическая редукция.

Предваряющее историческое замечание: светлая и тёмная мистика. Симпатия у Посидония и Плотина. Учение об Эросе. Клагес: космог[онический] Эрос.

- а) Все образы «выражают».
- б) Панфизиономика и физиономика жизни.
- в) Когнитивные симпатии.
- г) Происхождение из Эроса человека.

[252]

- д) Выключение духа и интуитивный со-порыв (mitdrängen) вместе с порывом (Drang). Со-стремление, Со-чувствование, Со-порыв.
- е) Непредметность этого участия.
- ж) Инстинкт у животных.
- з) Значение для характерологии в природе и истории.

III. Феноменологическая редукция

Основанное на ней познание [и] специфически философский способ познания дают познание лишь одного из двух основных высших видов бытия — «что»-бытия («Was»-Sein), или сущности-бытия (Wesen-Sein). Оно проникает в саму ens a se (ибо все сущности — части божества (Deitas)) — однако только в первый из его двух атрибутов, единственно доступных нашему познанию, — в дух и его корреляты, сущностности. Но поскольку они а) недействительны, б) негативны, в) всего лишь устанавливают пределы того, что идеально невозможно, и тем самым ограничивают возможности реального, постольку из налично данного они не определяют однозначно ничего. Впрочем, нет ли ещё и другого способа участия в них (а знание мы сводим к участию), соединяющего нас с тем вторым принципом, который мы точно так же должны приписать ens a se, а именно участия в порыве (Drang), проявляющемся в образах, в случайном так-бытии, — в порыве, бытие которого независимо от нас дано нам в чувственном переживании реальности и предшествует субъективным интенциям восприятия и представления? (Случайное и ценность-сущность. Порыв представляется нам в силе и центрах влечений; их взаимодействие между собой становится понятным только

из «единства порыва». Каковы эти единства, мы узнаём по законам образов. Но только единства порыва... Порывистый характер этих единств даёт нам [здесь рукопись обрывается].

Метафизика восприятия^{24*}

(1926)

[252] Восприятие — поскольку оно адекватно схватывает случайное так-бытие «образов» — есть не что иное, как причастность к той деятельности, в которой божественный порыв выстраивает свои образы, и участие в этой деятельности.

«Образы» — это объективные явления, манифестации сил «до» вселенской жизни (Alleben), которая в своих функциях зрения, слуха, обоняния и т. д. — одинаковых для фантазии и восприятия — позволяет возникать образам, когда (неживые) силы вызывают в ней раздражения.

Поскольку мы как существа, наделённые влечениями, принимаем участие в направлениях потока вселенской жизни — т. е. «движемся вместе с ней по этим направлениям», совершая акты смотрения, слышания вселенской жизни — постольку в той мере, в какой это происходит, [253] образ частично входит в сферу нашего «знания о»; но адекватно (совершенно) он входит в неё, только если наше участие *экстатично*, и мы, так сказать, со-творяем образ в силу нашей фантазии, ведомой влечениями (Triebphantasie).

Если в растущем дереве или куске угля я по обыкновению воспринимаю только то, что меня как родовое и отдельное существо «интересует» — т. е. пару скудных фрагментов целостного образа, возникающих из-за ограничения целостного образа пространственно-временной отнесённостью к тому, что называется «моим телом», — то [в противоположность этому] витально-мистический экстаз, снимающий это ограничение, означает то, что я вбрасываю часть моей жизни как психического единства в центр некоего «образа» и уже из этого центра совершаю в репродуктивной фантазии его построение с помощью продуктивной фантазии.

Один и тот же жизненный порыв создаёт образы вне меня и их неадекватные отображения «во мне и через меня» — поскольку я заинтересован как родовое и отдельное существо. Ибо мои влечения суть лишь частичные функции вселенско-живого порыва, и моё смотрение, слышание и т. д. — это всего лишь аспекты «творения» модально неразделённых фантазии-созерцания-производства вселенской жизни. И, стало быть, «отображения» — это не соответ-

ствующим образам нематериальные предметы и вещи, как считает критический реализм, а сами эти образы, но только расстроенные, разорванные моими партикулярными интересами и обусловленными ими актами восприятия.

Задачей психологии и, в частности, психологии чувственного восприятия, как раз и является познание видов, порядков и способов «диссоциации образов».

Законы формы и законы отношений, наконец, учение об относительности цвета, относительности звука, затем направления вариаций интенсивности, качество (звучание и оттенки цвета), светлость и тёмность (цветовая насыщенность, высоко и низко), октавным сходством звуков (?) (Oktavität (?)^{25*}), явление в чистом виде или смешанном, поверхности вещей, цветовые плоскости — всё это одинаково для модальностей чувственного восприятия различных явлений. Это относится также к законам континуальности и дискретности.

Техника витального экстаза

Выключение «духа» есть первое негативное условие витального экстаза, — как выключение влечений, вселенской жизни (All-Leben) есть первое условие «extasis» духа.

Если в последнем случае позитивное условие — включение максимума энергии влечений в духовную любовь (одобрение всего ценностного), то в первом — это дозволение *свободно* проистекать *Эросу*, который вс[ё] обозревает [254] и поддерживает превосходящую границы эгоистической полезности (überselbstdienliche) причастность к миру (и управляет он процессом не продолжения рода, а зачатия).

Поскольку кора «диссоциативного органа» витально-чувственных раздражений^{26*} «за» дух, постольку наркотизация деятельности коры с помощью пьянящих напитков, самогипноза, танца как способа «выйти из себя» посредством вызывающих головокружение движений (в противоположность «идеемыслительной концентрации»), полное прекращение волевого самоконтроля (техника снятия напряжения), создание искусственного эффекта «массы» (т. е. «оргии»), дионисическая музыка (кимвалы, барабаны) — средства дедифференциации и устранения «образов» и направленных влечений — и, наконец, символически совершаемый половой акт (как средство слияния с природой с помощью женщины) — вот основная техника «витального экстазиса».

Смысл целого — «возвращение» в «демонию»^{27*} порыва (ценностное различие и максимум), во вселенскую мать (вселенскую жизнь)

и всемогущество жизненного порыва («Еретик из Соаны»^{28*}), попытка становления Бога (Gott-werdung) в его первом атрибуте — ещё *до ego* идеирования, т. е. в чисто динамической, подвижной влечениями природе. В этом смысл «тёмной» мистики — мистики почвы, плодородия, ночи, матери.

«Матери» — не идеи, а их противоположность (против Гуссерля).

Но и мистика идей = богостановление (Gottwerdung), *deificatio* божественного духа (первый атрибут).

Техникой является не услаждающая эротика (Аристипп), но максимум «*l'amour passion*». «Установка на наслаждение» (Аристипп) по сути своей эгоцентрична (ощущение органов чувств), между тем здесь, как раз наоборот, надо освободиться от самости, от сознания, от своего «Я», «жестокоего деспота» (см.: Риккерт, см.: Клагес).

[255] К философии ощущений (Sinne) (метаэстеziология^{29*})

лицо
чувство пространства
синтетическое чувство
чувство вещи

чувство неживого (Tot-Sinn)
чувство таковости (So-Sinn)

слух
чувство времени
аналитическое чувство
чувство отношения
(нитка жемчуга)
органическое чувство
[чувство] ценности
(Werte[sinn])

индивидуальное применение:

сингулярно-индивидуальное
применение

«низшие» чувства

питание (вкус)
размножение (запах)
власть (осязание и
ощущение вибрации)

индивидуально-сохраняющие влечения:

коллективное (kollekte)
применение
чувство осязания

↓
ощущение вибрации

↓
слух

влечения, сохраняющие род

духовное применение (см.: Плеснер)

лицо
↓
геометрия
↓
живопись
(пластика?)

слух
↓
язык
↓
музыка

[256] Сущность созерцается не так, как воспринимается вещь. В идеальном отсутствует сопротивление, оттого и нет права предполагать, будто сущность, даже если мы её не мыслим, «остаётся» существовать в себе (что абсурдно). Эта аналогия Гуссерля, которая делает сущность застывшей чушкой бытия, — фундаментальное заблуждение. Где дистанция между предметом и актом? Где сопротивление действию, которое впервые и приводит к предположению о независимости духа? Да, сущность «идентифицируема»; но это ещё не предполагает независимости наличного бытия. В учении Гуссерля правильно только то, что сущность (в отличие от математического предмета) не есть *ens fictum*, что она не есть «выдумка» (*Erfinden*); правильно то, что она имеет бытие (чистое бытие), независимое от человеческого мышления. Но несмотря на это сущность *производится, создаётся* по образцу (*wird nacherzeugt, nachgeschaffen*), а сущности сферы культуры *создаются* человеческим духом *вместе* (*warden mitgeschaffen*) с духом божественным. Человеческий дух способен на это, потому что *qua* дух он *есть* божественный дух и потому что божественный дух также не «преднаходит» идеи (как в платонизме Августина), но *производит их снова и снова*. Спонтанность и рецептивность здесь совпадают — в отличие от восприятия, которое, будучи обусловлено влечениями, навязывает себя духу. Сущности *не* навязывают себя духу. Он должен *производить* их снова и снова в божестве и вместе с божеством.

Таким образом, сущностное усмотрение — это продуктивное созерцание, и эти акты «несут» превосходящую время сущность; она, стало быть, если не мыслится, не может «длиться» постоянно, как это предполагается ложным вопросом, находим ли мы её или создаём. Неизменных, оторванных от актов *небес идей и сущностей не существуют*. Идентичность сущности не требует предположения независимости её существования. Она есть следствие существующей в ходе времени сущностной идентичности акта, который создаёт сущности по образцу (живое зеркало). Мы «находим, создавая».

Онтология существующих до духа сущностей Больцано и Мальбранша поэтому в корне превратна.

В сущностном созерцании созерцается лишь отражение созданного вместе [с божественным духом. — *А.М.*] и созданного по образцу в процессе создания по образцу (*Die Schau in der Wesensschau ist nur Reflexio auf das Mit-Nach-geschaffene im Verlauf des Nachschaffens*). Гуссерль принимает это отражение за создающее сущности

усмотрение в смысле изобретения, достижения (wesensschaffendes Erschauen (= Erfinden, Erreichen)).

Как такие сущностности могут «иметь значимость» для случайно действительного? Здесь отсутствует всякая связь бесконечной сущностной истины с временно случайным действительным. И всё-таки сущностности присутствуют «для» ограничения порыва, создающего случайное реальное. Только поэтому «истинное» в сущностной сфере имеет для случайно действительного значимость в смысле «значимости вопреки» («Trotzgeltung») [257] (но не «значимости за» («Hingeltung»)), так как порыв и дух имеют смысл и жизнь только в тесном взаимодействии друг с другом и так как они атрибуты одной субстанции.

Все идеальные истины, не только ценностные усмотрения, обязательно должны быть удержаны вопреки и наперекор случайному опыту — при условии, что они, как результаты познания на новых «типах» *de jure*³¹ меняются — при осознании сущностной необходимости такого противоречия. Импульсами порыва и их коррелятами-«образами», создающими случайное действительное, со-определяется не сущностная истина как «*verum in se*», не знающая саму себя сущность, но *выбор* именно этой существующей сущностной истины из тех возможных, которые божественный дух также мог бы произвести. В этом смысле и материальная сущностная истина не «вечна» — таковой может быть лишь сущность сущностностей, соответствующая божественному духу. А так как сам дух имеет безвременную историю, то и содержания сущностных истин совершенно меняются.

Сущностные взаимосвязи также основываются и создаются посредством связующей синтетической и диалектической деятельности. Но что такое сущностная взаимосвязь $W_1 - W_2$, если $W_1 - W_2$ с обеих сторон не являются частью всеохватывающего сущностного целого, которую впервые вырезает континуально-диалектическое движение Логоса? Может быть, это всего лишь одновременная данность бытия двух сущностей, застывшее «и»? В чём же заключается тогда необходимость взаимной связи? Или это тождественные суждения, соответственно, аналитические? И это не то?

Примечания

¹ То, что всякое конкретное бытие просто и неделимо — как конкретное наличное и реальное (das Reale) бытие, так и конкретная первосущность, — радикально отличает наше учение от аристотелизма. Ибо Аристотель не только придаёт чистому мышлению (*νοῦς ποιητικός*) более высокий, чем созерцанию,

правовой статус в постижении бытия самого по себе (так что для него даже Бог есть «мышление мышления», а не созерцание также), но и, кроме того, своим предположением о форме-материи (Form-Stoff) переносит в саму вещь теоретико-познавательное разделение на *идею и образ*.

- ² Техника «нетии» и техника «тат твам аси» как взаимодополняющие техники. Достижение произвольности (Verwillkürlichung) автоматических витальных процессов, техника «сосредоточения» и «погружения в себя».

Комментарии

- ^{1*} Перевод выполнен по изд.: *Scheler M. Wesen — Urphänomen und Idee — Evidenz — Rationalismus — Intuitivismus // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 11: Schriften aus dem Nachlass II. Bern; München: Francke Verlag, 1979. S. 81–85.*
- ^{2*} Προσῆμας — у нас (*греч.*). Вероятно, имеется в виду «у людей», т. е. у человека — в отличие от Бога.
- ^{3*} Rationes — здесь: с рациональным, мыслительным (*лат.*).
- ^{4*} Гуссерль так формулирует свой «принцип всех принципов», или принцип «самоданности»: «...Любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает». (*Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2008. § 24.*)
- ^{5*} Перевод выполнен по изд.: *Scheler M. Zur phänomenologischen Reduktion // Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 11. S. 93–103.*
- ^{6*} Techne (τέχνη) — умение, ремесло, искусство (*греч.*). Противопоставляется естественным процессам и творениям природы. Здесь: техника, метод.
- ^{7*} Erosche (*греч.*) — здесь «приостановление», «воздержание от» (от суждения полагающего существование или несуществование вещей).
- ^{8*} Ср.: «Cognoscere in lumine Dei, velle in Deo» — «познавать в божественном свете, желать в Боге» (*Августин*).
- ^{9*} То есть имманентирования отношений.
- ^{10*} Relata — здесь: отнесённое; то, что было отнесено [человеком] (*лат.*).

Шелер проводит различие между отношениями (*Beziehungen*) как объективными взаимосвязями вещей — и их субъективными аналогами в человеческом познании (*relata*). Слова «отношения», «*relata*» берутся им в кавычки для того, чтобы указать на относительность любых мыслимых отношений и показать реально возможный как онтологически («в порядке развития»), так и феноменологически («в порядке обоснования») переход функциональных связей — явленных как «отношения» — в субстанциальные единства, явленные как самобытные «вещи».

- 11* *Линдворски, Иоганнес* (1875—1939) — немецкий психолог, исследователь воли.
- 12* То есть. весь мир целиком, подвергнутый феноменологической редукции, созерцаемый через посредство феноменологической установки.
- 13* В тексте: *U-W* (*Ursache-Wirkung*).
- 14* В рукописи есть только первая часть сложного слова «*Adäquations...*».
- 15* *Videre* (*лат.*) — 1) видеть, 2) понимать и т. д. Здесь под «*evidere*» подразумевается «стать очевидным», «явить свою сущность».
- 16* *Apperceptio* (от лат. *ad* — к + *perceptio* — восприятие) — здесь: осознанное, осмысленное, вдумчивое восприятие.
- 17* *Reflexio* (*лат.*) — обращение назад; здесь имеется в виду «рефлексия» как способность человеческого мышления делать само себя предметом (например, предметом критического анализа).
- 18* *Mathesis universalis* (от греч. *μάθησις* — знание, наука и лат. *universalis* — общий) — философский термин, обозначающий гипотетическую универсальную науку, построенную по типу математического исчисления.
- 19* Так в тексте; очевидно, расшифровка рукописи не позволила прийти к определённом решению.
- 20* *Realitas dei* (*лат.*) — реальность бога; здесь — бог как реальность, реальный бог.
- 21* К тому II «Учение о познании и метафизика» Сочинений из рукописного наследия.
- 22* Перевод выполнен по изд.: *Scheler M. Die drei Reduktionen* (1927) // *Scheler Max. Gesammelte Werke. Bd. 11. S. 251–252.*
- 23* *Man* (*нем.*) — не переводится, употребляется в роли подлежащего в неопределённо-личных и обобщённо-личных предложениях. В книге «Бытие и Время» М. Хайдеггера (1927) «*das Man*» (употребляется как имя существительное) — это поня-

тие, которое вводится при анализе неподлинного существования человека.

- ^{24*} Перевод выполнен по изд.: *Scheler M. Metaphysik der Wahrnehmung* (1926) // *Scheler Max. Gesammelte Werke*. Bd. 11. S. 252–255.
- ^{25*} Так в тексте.
- ^{26*} Имеется в виду кора головного мозга.
- ^{27*} В оригинале «daimonia» (греч. δαιμόνια).
- ^{28*} «Еретик из Соаны» (1918) — прозаическое произведение Герхарта Гауптмана; рус. пер. 1923 г.
- ^{29*} В оригинале «Meta-Aistesiologie». Эстеziология (от греч. αἰσθησία — чувство, ощущение + понятие, учение) — раздел физиологии, изучающий органы чувств.
- ^{30*} Перевод выполнен по изд.: *Scheler M. Gegen Husserl* (1927) // *Scheler Max. Gesammelte Werke*. Bd. 11. S. 256–257.
- ^{31*} De jure (лат.) — по праву. Здесь имеется в виду актуальная значимость сущностных усмотрений в различных социокультурных и культурно-исторических контекстах в свете шелеровской концепции «функционализации».

Список иностранных слов и выражений

- Ad., сокр. от addenda — дополнение, приложение.
Agentien — движущие силы, действующие причины, деятели (лат.).
Amor intellectualis — интеллектуальная любовь (к Богу) (лат.).
Ancilla — служанка (лат.).
Ancilla scientiarum — служанка науки (лат.).
Ancilla theologiae — служанка теологии (лат.).
Ante res — до вещей (лат.).
A posteriori — «из последующего», исходя из опыта (лат.).
A priori — «из предыдущего»; на основании ранее известного (лат.).
Causae secundae — вторичные причины (лат.).
Cogitare, amare, contemplare, velle in deo — мыслить, любить, созерцать, желать в боге (лат.).
Cogitatur ergo sunt — мыслится следовательно, существует (лат.).
Cogito ergo sum — мыслю, следовательно, существую (знаменитый тезис Декарта) (лат.).
Cognoscere modo cognoscente — познавать по способу познающего (лат.).
Communis opinio — общее мнение (лат.).
Concupiscentia — вожделение (лат.).
Creatio continua — непрерывное творение (лат.).
Cum re — с вещами (лат.).
Désordre — беспорядок (фр.).
De facto — фактически, на деле (лат.).
De fide — принимаемый на веру (лат.).
Deificatio — обожествление (лат.).
Doxa, δόξα — общепринятое мнение (греч.).
Document humain — человеческий документ (фр.).
Élan vital — жизненный порыв (фр.).
Ens a se — сущее благодаря себе; сущее, являющееся таковым исключительно благодаря самому себе (лат.).
Ens fictum — фиктивная, вымышленная сущность (лат.).
Ens per se — сущее через себя; сущее, не имеющее бытия ни в чем ином, как только в себе самом и поэтому существующее только через себя (лат.).

Ens intentionale — 1) мыслимая вещь; 2) интенциональное бытие — бытие вещи, находящейся в познающем интеллекте (лат.).
 Eo ipso — тем самым (лат.).
 Episteme — знание (греч.).
 Essentia — сущность (лат.).
 Ex definitione — по определению (лат.).
 Explicite — явно, открыто, в развёрнутом виде (лат.).
 Ex se — из себя (лат.).
 Ex sese — сами по себе (лат.).
 Extasis, ἔκστασις — неистовство, исступление; вдохновение, восторг; упоение, экстаз (лат., греч.).
 Extra mentem — вне сознания (лат.).
 Ficta (мн. ч. от fictum) — выдумки, ложь (лат.).
 Falsum — ложь; неправда, обман (лат.).
 Fiat! — Да будет! Да свершится! (лат.).
 Genitor — 1) родитель, отец; родоначальник, 2) творец, создатель; виновник, источник (лат.).
 Heureux général — удачливый военачальник (фр.).
 Hic et nunc — здесь и сейчас (лат.).
 Hic nunc — здесь сейчас (лат.).
 Hilaritas et serenitas animi — радость и безмятежность души (лат.).
 Historia (лат., от греч. ἱστορία) — 1) исследование, изыскание; 2) сведения, знание; 3) сообщение, повествование, описание; рассказа, предмет толков; 4) историческое исследование, историография, история; 5) историческое сочинение, работа по истории; 6) сказания, мифология.
 Homo religious — человек набожный, религиозный (лат.).
 Ideae ante res — идеи до вещей (лат.).
 Idea innata — врождённая идея (лат.).
 I. e. (сокр. от id est) — то есть (лат.).
 Individuo — индивидуум, особь (итал.).
 In extenso — полностью, целиком (лат.).
 In mente — в сознании (лат.).
 In mente hominis — в сознании человека (лат.).
 In rebus — в вещах (лат.).
 Intellectus agens — деятельный разум (лат.).
 Intellectus possibilis — возможный разум (лат.).
 Intensitas — интенсивность (лат.).
 Katexochen — первое, что бросается в глаза; здесь — первичный, первостепенный (греч.).
 Κατ' ἐξοχήν, kat'exochen — по преимуществу, в высшей степени; прежде всего (греч.).

Ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν — человек есть политическое животное (греч.).

L'amour passion — любовная страсть (фр.).

Lex continui — закон непрерывности (лат.).

Materia — материя, материал (лат.).

Materia prima — первая материя, праматерия (лат.).

Matter of fact — реальная действительность; факт; обстоятельство, фактически сложившееся положение дел (англ.).

Μὴ ὂν — небытие (греч.).

Ὄν — сущее; бытие (греч.).

Medicina mentis — медицина ума (лат.).

Methexis — участие (греч.).

Milieu — среда; обстановка, окружение (фр.).

Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu — Нет ничего в разуме, чего бы не было в ощущениях (лат.).

Nisi intellectus ipse — кроме самого разума (лат.).

Non-identitas — нетождественность (лат.).

Omne ens est bonum — всякое сущее есть благо (лат.).

Per analogiam — по аналогии, по сходству (лат.).

Perceptio — 1) восприятие, 2) познание; понимание, постижение (лат.).

Per species et genus proximum — через родо-видовые отличия (лат.).

Philosophia perennis, philosophia quaedam perennis — вечная философия, т. е. непреходящие философские вопросы (лат.).

Praedicatum inest subiecto — предикат заключается (содержится) в субъекте (лат.).

Prima causa (causa prima) — первая причина, первопричина (лат.).

Principia individuationis — принципы индивидуации (лат.).

Principium identitatis indiscernibilium — принцип тождества неразличимого (лат.).

Qua — в качестве, как (лат.).

Quantitas — количество (лат.).

Quaternio terminorum — учетверение терминов (лат.).

Realitas — реальность (лат.).

Reductio — 1) отодвигание назад; 2) возвращение, восстановление (лат.).

Receptio — приём, принятие, восприятие (лат.).

Regina scientiarum — царица наук (лат.).

Sanctum silentium — святое молчание (лат.).

Savoir pour prévoir — знать, чтобы предвидеть (фр.).

Sc., сокр. от scilicet — подразумевается (лат.).

Selectio — отбор, выбор (лат.).

Standard of life — стандарт жизни (*англ.*).

Summum bonum — высшее благо, добро (*лат.*).

Toto coelo — «на целое небо», на расстояние от земли до неба,
т. е. очень далеко, очень значительно, очень резко
(отстоять, отличаться и т. п.); всецело, принципиально (*лат.*).

Traditio — передача, вручение (*лат.*).

ὕλη, хюле — материя (*греч.*).

Verum — истина, правда (*лат.*).

Verum in se — истина в себе (*лат.*).

Voir pour prévoir — видеть, чтобы предвидеть (*фр.*).

Указатель имен

- А**
Августин Блаженный Аврелий 37, 51, 253, 288, 339, 341
Авенариус Рихард 169
Адлер Макс 39
Антисфен 287
Аристипп 273, 285, 286, 298, 337
Аристотель 11, 77, 84, 86, 96, 121, 174, 185, 215, 226, 257, 258, 260, 261, 299, 311, 312, 316—318, 340
- Б**
Бальзак Оноре де 271
Бергер Питер Людвиг 15, 65
Бергсон (Bergson) Анри 9, 37, 47, 82, 85, 86, 121, 166, 175, 238, 279, 251, 318, 320, 333
Беркли Джордж 11, 37
Берснев Павел Валерьевич 67
Бетховен Людвиг ван 302
Бехер (Becher) Эрих 195, 198, 207, 208, 245, 246, 248
Битбол Мишель 39, 40
Блейлер (Bleuler) Эйген 198, 253
Бодлер Шарль 271
Больцано Бернард 339
Боутервек (Бутервек) Фридрих 37
Брод (Brod) Макс 296
Бруно Джордано 95
Будда 34—37, 82, 172, 181, 275—281, 283, 284, 290, 296
Бэкон Фрэнсис 167, 278
Бюлер Карл Людвиг 163
- В**
Вебер Макс 166, 177—184, 187, 193, 194, 197
Вертхаймер (Вертгеймер) Макс 163
Визе Леопольд фон 176, 193
Вико Джамбаттиста 56
Виндельбанд Вильгельм 91, 150, 206
Винкельман Иоганн Иоахим 96
Вундт Вильгельм 78, 208, 213, 239
- Г**
Габель Михаэль 50
Гайгер (Geiger) Мориц 9, 63, 251, 313
Галилей Галилео 167
Гартман (Hartmann) Николай 245, 253
Гартман Эдуард фон 121, 160, 165, 169, 185, 197, 213, 271, 272, 274, 282, 284, 300, 306
Гауптман Герхарт 343
Гегезиас (Ἡγεσίας) (Гегесий Киренский) 285, 298
Гегель Георг Вильгельм Фридрих 23, 58, 121, 141, 142, 144, 160, 162, 169, 176, 185, 188, 191, 197, 213, 263, 271, 273, 300
Геккель Эрнст Генрих 90
Гельмгольц Герман Людвиг Фердинанд 316
Герберт Чербери Эдуард 118
Гёте Иоганн Вольфганг (J.W. Goethe) 161, 165, 275, 284, 298, 309
Гётте Александр Вильгельм (A. Goette) 295, 298
Гоббс Томас 204, 247
Гомперц (Gomperz) Генрих 162

Горький Максим (А.М.Пешков) 296

Григорьев

Аполлон Александрович 165

Грюнбаум Адольф 164

Гумбольдт Вильгельм 89

Гуссерль Эдмунд 7, 8, 10, 11, 15–18, 24–29, 31, 32, 36–42, 44, 45, 50, 64, 65, 67, 88–91, 115, 116, 123, 163, 208, 251, 254, 308, 316, 318, 320, 321, 323, 324, 328, 329, 331, 332, 337, 339, 341

Гюйгенс Христиан 167

Д

Декарт Рене 50, 77, 95, 107, 114, 174, 185, 196, 199, 248, 309, 344

Демокрит 247

Денежкин А.В. 66

Джеймс Уильям 59, 278

Дженнингс Герберт 294, 297

Дидерихс Ойген 9

Дильтей (Dilthey) Вильгельм 37, 90, 100, 166, 170, 173, 175, 178, 186, 195, 245

Домс Герберт (H. Doms) 295, 298

Дорофеев Даниил Юрьевич 10, 15, 16, 63, 65

Достоевский Фёдор

Михайлович 190, 271, 277

Дриш (Driesch) Ганс 196, 217, 245, 254

Дюгем (Duhem) Пьер 167, 175

З

Зальц (Salz) Артур 184, 192, 193

Зигварт Христоф фон 250

Зиммель (Simmel) Георг 166, 175, 178, 186, 187

Зомбарт (Sombart) Вернер 166, 167, 175, 301, 303

И

Йенш Эрих Рудольф 37, 164

Изотов Александр Анатольевич 68

К

Казель Одо (O. Casel) 246

Калер (Kahler) Эрих фон 182, 184, 192

Кант Иммануил 9, 11, 12, 18, 20, 23, 50, 66, 91, 92, 114–116, 126, 136, 137, 139, 140, 142, 147, 149–151, 154, 162, 174, 178, 184, 191, 210, 270, 271, 273, 283, 299–301, 306, 307, 309, 310, 313, 316–318, 324, 326

Кёлер Вольфганг 164, 219

Клагес Людвиг 334, 337

Климент Александрийский 164

Ковалевски (Kowalewsky) Арнольд 295

Коген (Cohen) Герман 144, 210, 246

Конт (Comtes) Огюст 53, 67, 153, 160, 163, 168, 169, 187, 193

Конфуций 172

Коперник Николай 95

Коффка (Koffka) Курт 164, 220, 245, 246, 248, 251, 253

Кронфельд Артур 196

Ксенопол (Xenopol) Александру Димитрие 223, 254

Курциус (Curtius) Эрнст Роберт 193

Кюльпе (Külpe) Освальд 163, 195, 198, 246, 251

Л

Лавуазье Антуан Лоран де 174

Лампрехт (Lamprecht) Карл 250

Ланге Фридрих Альберт 141

Ландсберг (Landsberg)
 Пауль Людвиг 37
 Лао-цзы 172
 Ласк Эмиль 38, 318
 Лёб Жак 252
 Лёвенфельд Леопольд 295
 Лёви Отто 295
 Леви-Брюль Люсьен 220, 221
 Лейбниц Готфрид Вильгельм
 95, 121, 174, 185, 187, 188,
 197, 282, 289, 299, 317, 324,
 329
 Линдворски Иоганнес 325, 342
 Липпс (Lipps) Теодор 195, 198,
 202, 217, 219, 224, 245, 248
 Лист (List) Фридрих 189, 194
 Локк Джон 114, 268
 Лотце Рудольф Герман 208
 Лукман Томас 15, 65
 Лукреций Кар,
 Тит Лукреций Кар 247
 Лютер Магдалена 292
 Лютер Мартин 292, 302
М
 Малахов Владимир Сергеевич
 49, 50, 69
 Малинкин
 Александр Николаевич
 63–65, 71
 Мальбранш Никола 96, 339
 Манн (Mann) Томас 302
 Манхейм Карл 15
 Маркс Карл 58, 71, 189, 278
 Мах Эрнст 90, 169
 Мен де Биран Мари Франсуа
 Пьер Гонтье 37
 Мессер (Messer) Август 164
 Мечников Илья Ильич 296
 Милль Джон Стюарт 153, 169,
 187
 Мино (Minot) Чарлз Седжвик
 260, 269, 295, 298

Мюнстерберг (Münsterberg) Гуго
 196, 205, 206, 210, 237, 246,
 251
Н
 Надлер (Nadler) Йозеф 193
 Наторп Пауль 11, 206, 237, 316
 Недель Аркадий Юрьевич 68
 Ницше Фридрих 13, 23, 47, 64,
 232, 271, 272, 274, 300
 Новалис (наст. имя Фридрих
 фон Гарденберг) 190, 283
 Нойман (Neumann) Карл Ойген
 276, 295
 Ньютон Исаак 163, 167, 174,
 306, 310
О
 Ольденберг (Oldenberg) Герман
 296
 Ориген 164
 Оствальд Вильгельм Фридрих
 90
 Остеррайх Трауготт Константин
 250
 Отто Рудольф 127, 165
П
 Павел, ап. 120, 292
 Парибок Андрей Всеволодович
 68
 Паскаль Блез 18, 51, 273
 Писистрат, афинский тиран 223
 Пишель Рихард 296
 Платон 27, 32, 37, 77, 80, 81, 84,
 86, 89, 91, 92, 99, 100, 174,
 185, 191, 309, 316, 318
 Пленге (Plenge) Иоганн 246
 Плеснер Хельмут 338
 Плотин 334
 Посидоний из Апамей 334
 Протагор из Абдеры 187
Р
 Радбрух Густав 177, 184
 Радл (Radl) Эмануэль 175

- Рассел Бертран 192
 Риккерт Генрих 92, 178, 208, 337
 Риль (Riehl) Алоиз 210, 219, 246
 Ричль (Ritschl)
 Альбрехт Бенъямин 128, 165
 Родбертус (Rodbertus)
 Иоганн-Карл 189, 194
 Роде Эрвин (E. Rohde) 193
 Ру (Roux) Эмиль 264, 298
 Руссо Жан-Жак 270, 271, 300
С
 Сократ 91, 93, 185, 287
 Спенсер Герберт 140–142, 153,
 168, 169, 187, 221
 Спиноза Бенедикт 47, 185, 213,
 263, 275, 284, 289, 309
 Стриндберг Юхан Август 271
Т
 Талейран Шарль Морис 271
 Тённис (Tönnies) Фердинанд
 160, 164, 166, 175
 Толстой Лев Николаевич
 271, 276, 277
 Томазиус (Томазий) Христиан
 96
 Трёльч (Troeltsch) Эрнст
 164, 166, 184, 193, 197, 247
У
 Уайльд Оскар 301
 Убальди Гвидо 167
 Утиц (Utitz) Эмиль 161, 165
Ф
 Ферворн Макс 90
 Фехнер Густав Теодор 121
 Фидлер (Fiedler) Конрад 250
 Фиркандт (Vierkandt)
 Альфред 176
 Фихте Иоганн Готлиб 82, 85, 86,
 91, 92, 162, 169, 196, 209, 210,
 271, 273, 300
 Фолькельт (Volkelt) Иоганнес
 216, 217, 254, 306
 Фома Кемпийский 294, 298
 Фрейд (Freud) Зигмунд 48,
 52–54, 248, 298
 Фридрих Великий II,
 король Пруссии 66, 287, 301
 Фрингс (Frings) Манфред С.
 10, 63, 64, 67–69, 313, 314
 Фришайзен-Кёлер
 (Фришейзен-Кёлер) Макс 37
Х
 Хайдеггер Мартин 343
 Хайлер (Heiler) Фридрих 296
 Хаузенштайн (Гаузенштейн)
 (Hausenstein) Вильгельм 174
 Хорнбостель Эрих Мориц фон
 164
 Хорьков Михаил Львович 50, 69
Ц
 Целлер (Zeller) Эдуард 302
 Циглер (Ziegler) Леопольд 296
Ш
 Шарко (Charcot) Жан-Мартен
 288, 298
 Шелер (Scheler)
 Макс Фердинанд 7–13,
 15–29, 31–72, 116, 117, 162,
 164, 165, 176, 194, 245, 247,
 252–254, 297, 298, 303, 313,
 314, 341–343
 Шелер Мария 7
 Шеллинг Фридрих Вильгельм
 Йозеф 9, 37, 121, 169, 185,
 309
 Шиллер Фридрих 231, 302, 309
 Шильдер (Schilder) Пауль 295
 Шинн (Shinn)
 Милисент Уошберн 220, 248
 Шлейермахер Фридрих 128
 Шлоссер Иоганн Георг 309
 Шмидт (Schmidt) Вильгельм 163
 Шопенгауэр Артур 37, 42, 47,
 121, 169, 185, 190, 194, 213,

267, 268, 271, 272, 274, 281–
285, 289, 300, 306, 321, 333
Шпенглер Освальд 167, 187, 245
Шпигельберг Герберт 10, 63, 64
Шпрангер (Spranger) Эдуард
195, 245
Штенцель Юлиус 309
Штерн Вильям 220
Штольтенберг (Stoltenberg)
Ганс Лоренц 246
Шюц Альфред 15, 16, 65
Э
Эбнер-Эшенбах Мария фон 302
Эйкен Рудольф Кристоф 9
Эпиктет 35, 276, 288
Эпикур 214, 247, 285, 288
Эрдман (Erdmann) Бенно
195, 202, 220, 248
Ю
Юм Дэвид 129, 187, 219, 252,
320
Я
Ясперс (Jaspers) Карл 177–179,
184, 187, 193
В
Becher E. *см.* Бехер Э.
Bergson H. *см.* Бергсон А.
Bleuler E. *см.* Блейлер Э.
Brod M. *см.* Брод М.
С
Cohen H. *см.* Коген Г.
Comtes A. *см.* Конт О.
Curtius E.R. *см.* Курциус Э.Р.
Д
Dilthey W. *см.* Дильтей В.
Driesch H. *см.* Дриш Г.
Duhem P. *см.* Дюгем П.
Е
Erdmann B. *см.* Эрдман Б.
Ф
Fiedler K. *см.* Фидлер К.

Freud S. *см.* Фрейд З.
Frings M.S. *см.* Фрингс М.С.
Г
Geiger M. *см.* Гайгер М.
Gomperz H. *см.* Гомперц Г.
Н
Hartmann N. *см.* Гартман Н.
Hausenstein W.
см. Хаузенштайн В.
Heiler Fr. *см.* Хайлер Фр.
Ж
Jaspers K. *см.* Ясперс К.
К
Kahler E. von *см.* Калер Э.
Koffka K. *см.* Коффка К.
Kowalewsky A.
см. Ковалевски А.
Külpe O. *см.* Кюльпе О.
Л
Lamprecht K.
см. Лампрехт К.
Landsberg P.L.
см. Ландсберг П.Л.
Lang Andrew 163
Lipps Th. *см.* Липпс Т.
М
Mann Th. *см.* Манн Т.
Messer A. *см.* Мессер А.
Minot C.S. *см.* Мино Ч.С.
Münsterberg H.
см. Мюнстерберг Г.
Н
Nadler J. *см.* Надлер Й.
Neumann K.E. *см.* Нойман К.О.
О
Oldenberg H.
см. Ольденберг Г.
Р
Plenge J. *см.* Пленге И.
Р
Radl E. *см.* Радл Э.
Riehl A. *см.* Риль А.

S

Salz A. *см.* Зальц А.

Scheler M. *см.* Шелер М.

Schilder P. *см.* Шильдер П.

Schmidt W. *см.* Шмидт В.

Shinn M.W.

см. Шинн М.У.

Simmel G. *см.* Зиммель Г.

Sombart W. *см.* Зомбарт В.

Spranger E. *см.* Шпрангер Э.

Stoltenberg H.L.

см. Штольтенберг Г.Л.

T

Tönnies F. *см.* Тённис Ф.

Troeltsch E. *см.* Трёльч Э.

U

Utitz E. *см.* Утиц Э.

V

Vierkandt A. *см.* Фиркандт А.

Volkelt J. *см.* Фолькельт И.

Z

Zeller Ed. *см.* Целлер Э.

Ziegler L. *см.* Циглер Л.

Содержание

А.Н. Малинкин

Феноменологическая концепция Макса Шелера	7
Примечания	63

О сущности философии и моральном условии философского познания.....	75

1. Автономия философии	77
2. Философская духовная позиция (или идея философа)	79
3. Анализ морального воспарения	97
а. <i>Акт воспарения как личностный акт «всего человека»</i> ..	98
б. <i>Исходный пункт и элементы воспарения</i>	101
4. Предмет философии и философская познавательная позиция	107
Примечания	114
Комментарии переводчика	116

Проблемы религии. К религиозному обновлению	118

1. Религия и философия.....	118
Система конформности	118
2. Сущностная феноменология религии	135
Божественное	
Рост и упадок естественного богопознания.....	135
3. Почему никакой новой религии?	152
Всемирно-историческое разделение функций человеческого духа и «новая религия»	152
Примечания	161
Комментарии переводчика	164

О позитивистской философии истории знания (закон трёх стадий Конта).....	166

Примечания	174
Комментарии переводчика	176

Учение о мировоззрении, социология и полагание мировоззрения (1922).....	177

Примечания	192
Комментарии переводчика	194

О чужом Я.

Опыт эйдологии, теории познания и метафизики опытного познания и реального полагания чужого Я

и живых существ	195
I. Значение и порядок проблем	195
II. Очевидность <i>ТЫ</i> вообще	215
III. Восприятие других	219
Примечания	245
Комментарии переводчика	252

О смысле страдания	255
Примечания	294
Комментарии переводчика	297

О предательстве радости	299
Примечания	302
Комментарии	303

Дополнения из рукописного наследия.

К «Идеализм-реализм».

Из части IV. Учение о сущности и сущностном познании.

Следствия для феноменологической редукции и учения об идеях	304
Примечания	313
Комментарии	313

[Сущность — первофеномен и идея — очевидность — рационализм — интуитивизм] (1926—1928)	315

[К феноменологической редукции]	320

Дополнения	333
Три редукции (1927)	333
Метафизика восприятия (1926)	335
К философии ощущений (Sinne) (метаэстеziология)	338
Против Гуссерля	339
Примечания	340
Комментарии	341

Список иностранных слов и выражений	344

Указатель имен. Составитель Е.Н. Балашова	348

Макс Шелер

**О сущности философии:
работы разных лет**

Серийное оформление: П.П. Ефремов

Макет и дизайн обложки Л.В. Лобанова

Корректор: А.В. Матешук

Корректор библиографических описаний: Е.Н. Балашова



По издательским вопросам обращаться:

«Центр гуманитарных инициатив»

e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра Соснов П.В.

Подписано к печати 13.04.2020. Формат 60х90 1/16.

Заказ № 4215. Усл. печ. л. 22.

Тираж 500 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета
в Публичном акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»

109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.

Тел.: 8 (495) 221-89-80



Max Scheler

Макс Шелер
(1874–1928) –

немецкий философ и социолог, основоположник философской антропологии, феноменологической эмотивистской аксиологии и социологии знания. Взгляды его формировались под влиянием идей неокантианства и философии жизни. Главной задачей философии Шелер считал познание сущности человека. «И религии, и философии до сих пор старались говорить о том, — писал он, — откуда и как возник человек, вместо того чтобы определить, что он такое есть». Задача неизмеримо сложная, ибо «человек столь широк, ярок и многообразен, что все его определения оказываются слишком узкими».

«Макс Шелер был... мощнейшей философской силой в сегодняшней Германии, нет, во всей Европе – даже в современной философии вообще»

Мартин Хайдеггер

«Это был очень талантливый человек, самый интересный немецкий философ последней эпохи»

Николай Бердяев



9 785987 120392