

# **К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИЗАЦИИ СТРАДАНИЯ В ФИЛОСОФИИ МАКСА ШЕЛЕРА Черданцева И.В., Хорошавин А.Е., Серединский П.М.**

Опубликовано ср, 15/05/2024 - 08:54 пользователем Редактор

Год:

- 2024

Выпуск:

- Выпуск № 29

Рубрика:

- Статьи

**УДК 14**

**ББК 87.3**

## **К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИЗАЦИИ СТРАДАНИЯ В ФИЛОСОФИИ МАКСА ШЕЛЕРА**

**Черданцева И.В., Хорошавин А.Е., Серединский П.М.**

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Алтайский государственный университет».*

*Адрес: 656049, Россия, г. Барнаул, пр-т Ленина, 61а*

*Заведующий кафедрой философии и политологии, доктор философских наук*

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Алтайский государственный университет».*

*Адрес: 656049, Россия, г. Барнаул, пр-т Ленина, 61а*

*Магистрант 1 курса по направлению подготовки «Философия»*

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Алтайский государственный университет».*

*Адрес: 656049, Россия, г. Барнаул, пр-т Ленина, 61а*

*Магистрант 1 курса по направлению подготовки «Философия»*

В своей работе «О смысле страдания» Макс Шелер строит онтологию страдания на основании объективации феномена жертвы и установлении сущностной связи между жертвой и страданием. Поэтому прежде, чем перейти к исследованию онтологического статуса страдания в концепции немецкого мыслителя, нам бы хотелось рассмотреть феномен жертвы и поставить вопросы о том, насколько обосновано выделение объективного смысла в жертвовании, и связаны ли сущностно жертва и страдание.

Итак, что есть жертва? С нашей точки зрения, вся суть жертвы (жертвенности) заключается в её абсурдности. Жертва без абсурдности – это не жертва, а просто выбор наименьшего зла, сугубо практичное и рациональное поведение, всего лишь «издержка», говоря словами Макса Шелера. Жертва как иррациональный акт, как безвозмездный дар противится её рационализации как нахождению выгоды для жертвующего в данном акте. «Миллион, миллион алых роз»... Только такой и может быть жертва, в том числе и жертва ради любви. Само словосочетание «жертва ради любви» является оксюмороном, своеобразным апофеозом абсурда. Наиболее разумным для Христа было бы не дать себя распять, хотя бы и ради любви к своим ученикам. С рациональной точки зрения, любящий не должен идти на жертву, а должен искать пути сохранения как себя, так и своего возлюбленного, тем более, что сам возлюбленный зачастую не желает, чтобы ради него чем-либо жертвовали, особенно если результатом этой жертвы является смерть любящего.

Вообще, смерть человека не может быть «издержкой», не может быть рационализирована, в том числе и смерть как жертва, смерть жертвы. Любое «ради» при этом – это не выбор наименьшего зла, не простая математика блага большинства, но в лучшем случае – абсурдно-героическое деяние, а в худшем – бессмыслица. И даже страдание не может рационализировать смерть: ведь откуда нам знать, а прекратится ли оно после смерти? Смерть всегда иррациональна, и жертва, смерть «ради», нисколько этой иррациональности не умоляет. Но именно это «ради», как героический абсурд, может придать смерти смысл.

Однако страданию таким образом придать смысл нельзя. Смысл страдания состоит как раз в его бессмысленности. Для того, чтобы в этом убедиться, нам достаточно ответить на вопрос: как мы усматриваем долженствование, как оно нам вообще может открыться? Только негативно. Именно тогда, когда мы встречаемся со страданием, причём не своим собственным (тогда нами может быть усмотрено только «избегание»), а со страданием другого, мы его открываем как наличное, но при этом не должное! Страдание должно (и может!) быть прекращено, в этом его суть. Жительрая, при условии отсутствия «нерайского» опыта, никогда не сможет понять, что такое долженствование; даже само слово «долг» будет для него бессмыслицей. Ведь рай – это совпадение долженствования и бытия. Отсюда сразу видна вся недалёковидность поступка отца Гаутамы, так как правитель, не ведающий слова «долг», в мире хоры вызывает настоящий ужас. Страдание, а точнее сострадание, является необходимым моментом познания мира, в котором страдание наличествует. Поэтому нельзя пострадать «ради», героически пожертвовать страданием, лишь **СО**страдание является первейшей из всех наших жертв, столь же необходимой, сколь и абсурдной. Но самый важный момент в этой жертве – это не потеря, утрата невинности, но становление существом, обладающим долгом и человеколюбием, то есть становление подлинным человеком в понимании Мэн-цзы.

Вообще, жертва – это не потеря. Потеря, утрата, уменьшение чего-либо – это пассивное изменение текущего состояния, это то, что с человеком случается. Даже если оно сопровождается прибавлением, то, тем самым, оно становится именно «издержкой», вынужденной потерей. Отсюда потеря неразрывно связана со страданием от потери, она предполагает пассивное, страдательное отношение. Жертвование же, напротив, является активным актом субъекта, оно не является простым уменьшением чего-либо для прибавления в другом, но именно жертвованием чего-то ради другого, причем, если между этим «чем-то» и «другим» и можно установить ценностную иерархическую связь, то это будет чисто субъективной связью, а не «усматриванием ... объективных степенных уровней» [10, с. 261]. Когда человек жертвует своей жизнью ради жизни другого, как можно сказать о том, что объективно жизнь жертвующего менее ценна? Таким образом, жертва сущностно отнюдь не связана со страданием. Христос, улыбающийся на кресте, ничуть не менее и не более жертвенен, чем Христос плачущий.

Ещё меньше связи между жертвованием и понятием жертвы как жертвы несчастного случая. Ведь случайность, отсутствие акта жертвования приводит к тому, что жертвы

несчастливого случая усматриваются как бессмысленные или, по крайней мере, как недолжные. И только в подобном случае может идти речь о смирении, будь то смирение с высшей силой или с непреодолимыми внешними обстоятельствами.

Таким образом, в концептах, подобных словосочетанию «жертва обстоятельств», происходит подмена пассивного принятия «издержек» жертвованием, которое может быть только свободным актом, поступком. Происходит это в том числе и потому, что человек (личность) не может быть «издержкой», не должен быть «издержкой». И, для создания возможности расплаты тем, что по своей сути никоим образом нам принадлежать не может (то есть, жизнью и личностью другого), мы этим другим «жертвуем». Об этом и говорит М. Шелер, когда, выделяя «жертву» в объективном смысле, отличает её от «свободного «самопожертвования или жертвования чего-то», на которое способны только свободные духовные личности» [10, с. 261]. Однако подобная попытка объективации и формализации понятия жертвы ведёт именно к подмене данного понятия, в том числе и потому, что, как уже было отмечено нами, жертвование по своей сути не может быть рационализировано и объективировано.

М. Шелер пишет: «Исходя из этого наиболее формального понятия жертвы, я утверждаю: все виды боли и страдания – как бы к ним не относился страдающий – сами по себе суть лишь субъективные душевные отображения и корреляты <объективных> жертвенных процессов, т.е. тенденций, выражающихся в том, что от благ более низкого порядка отказываются ради благ более высокого порядка (<онтология страдания>)» [10, с. 262]. Но, с нашей точки зрения, дело здесь не в том, как к страданиям относится страдающий, а в том, как к ним относится сострадающий. Если страданию придается смысл тенденции отказа от благ более низкого порядка ради благ более высокого порядка, то сострадание теряет свой смысл. А вместе с состраданием потеряет свой смысл и долженствование, и останется лишь предпочтение одних благ другим, а не подлинное усматривание определённых благ и ценностей как должных и недолжных. И именно из подобного усматривания, из сострадания, а не из постижения смысла собственных страданий, и исходит Будда, когда формулирует четыре благородные истины. Открытие бессмысленного и недолжного характера страданий приводит к поиску их причины и, косвенно, к пониманию того, что их причина носит не онтологический и даже не объективный характер. Причина страданий лежит не в бытии (будь то наличное или так-бытие), и не в том, как нам бытие открывается, а в том понятийно-концептуальном конструкте, который мы на мир накладываем (буддизм часто определяет этот конструкт с помощью терминов «имя и форма»). Авидья как главная причина страдания – это ложное знание, неправильное понимание, это придание феноменам и вещам свойств, которыми они не обладают.

Поэтому первая благородная истина не может быть сформулирована в том виде, в каком предлагает ее формулировку М. Шелер: «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» [10, с. 281]. Никакое бытие (будь то даже бытие конструкта) не может быть по своей сути страданием, ведь причина страданий лежит именно в конфликте бытия и накладываемого ментального конструкта, она является внешней по отношению к бытию. Проблема заключается даже не в наличии какого-либо конструкта, а в полном его несоответствии реальности. Поэтому учение Будды не является ни отказом от реальности, ни её идеированием, так как это никак не способствует главной цели Будды – избавлению от страданий. Таким образом, мы не можем согласиться с тем, как немецкий философ понимает учение Будды: «Мир изначально есть реальность, но она должна быть идеирована – должна стать образом: она должна стать им посредством деяния духа ... Открытый им [Буддой] 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, обращенная к наивному сознанию, «на самом деле» – «ложь» (сансара), фантом, наша собственная застывшая алчность, восходящая либо к нашим индивидуальным

вожделениям 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» [10, с. 283]. основополагающей ложью, согласно буддийской концепции взаимозависимого происхождения (концепции «пратитья-самутпады»), являются не алчность, не сами аффекты, вожделения и привязанности, не «жажда» и уж тем более не сансара как круговорот рождения и смерти, а авидья, из которой вытекают все перечисленные состояния.

Но самым важным является то, что авидья связана не только с верой в постоянство наличных вещей, но и с верой в постоянство человеческого «Я». М. Шелер нигде не упоминает о том, что «Я» в буддизме – это изменяющийся каждое мгновение комплекс, состоящий из пяти скандх. Эти пять скандх представляют собой группы элементов, называемых дхармами (как правило, под дхармой понимается мгновенное психофизическое состояние). «Ранний буддизм рассматривает индивидуальное «Я» как поток событий, находящийся в процессе постоянного изменения (при этом, если считать «Я» состоящим из телесных и духовных характеристик, то последние считаются буддистами более подвижными, чем первые). Любое состояние человеческого тела, чувств, разума преходяще, поэтому буддизм не признает наличия в человеке неизменной сущности или вечного принципа. Мы никогда не остаемся одними и теми же два мгновения подряд, каждое новое мгновение нашей жизни характеризуется рождением нового «Я», поэтому, если заходит речь о возможности существования нашего индивидуального «Я» в вечности, то буддистский монах не без иронии пытается выяснить: для какого же из наших многочисленных «Я» мы желаем вечной жизни?» [9, с. 136-137].

Более того, М. Шелер связывает учение о спасении в буддизме с «выделением глубинного ядра своего Я». («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» [10, с. 283-284]. Но каким образом может существовать это глубинное ядро «Я» (способное «совершить акт принципиального отказа от фантазмагии возникновения, становления - и вырваться из замкнутой и в сущности бесконечной причинно-следственной цепи»), и как это ядро можно найти, исходя из буддийского учения о мгновенном характере дхарм, М. Шелер не объясняет.

Подводя итоги данной статьи, еще раз хотелось бы обратить внимание на отстаиваемую нами трактовку жертвования как свободного акта субъекта, который нельзя подвергнуть объективации и рационализации в том числе и потому, что данный акт неразрывно связан с абсурдом. Поэтому мы не можем согласиться с предложенным М. Шелером выделением объективного характера жертвы, и, в особенности, с его концепцией страдания как субъективного коррелята объективных жертвенных процессов. Вполне очевидно, что данная концепция создаётся М. Шелером для придания страданию онтологического статуса, однако анализ буддийского учения о страдании, проведенный немецким мыслителем, вызывает много вопросов (в том числе и вследствие продемонстрированного нами недостаточного полного изложения основ буддийской доктрины М. Шелером). Поэтому мы полагаем, что предпринимаемые немецким философом попытки придания страданию онтологического смысла являются спорными,

особенно в контексте обращения к философии раннего буддизма. В данном случае более приемлемыми могут быть признаны тезис о бессмысленности страдания и понимание сострадания как способа, с помощью которого человеку открывается долженствование.

### **Библиографический список**

1. Конзе, Э. Буддизм: сущность и развитие. Пер. с англ. Беляева И. / Э. Конзе. - СПб.: Наука, 2003. - 287 с.
2. Лысенко, В.Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. - 383 с.
3. Радхакришнан, С. Индийская философия. Т.1: пер с англ. / С. Радхакришнан. – М.: «Миф», 1993. – 624 с.
4. Розенберг, О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. - М.: Наука, 1991. - 294 с.
5. Рудой, В.И. Основы буддийского мировоззрения / В.И. Рудой, Е.П. Островская, А.Б. Островский и др. - М.: Наука, 1994. - 365 с.
6. Титлин, Л.И. Проблема существования субъекта (атмана – «самости», «души») как предмет полемики между буддистами и брахманистами: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Л.И. Титлин. – Москва, 2012. – 26 с.
7. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
8. Чаттерджи, С. Индийская философия / С. Чаттерджи, Д. Датта. – М: Селена, 1994. - 416 с.
9. Черданцева, И.В. Прологомены к пониманию человека в философии / И.В. Черданцева. – Барнаул: Изд-во «Концепт», 2014. – 166 с.
10. Шелер, М. О смысле страдания / М. Шелер. О сущности философии: работы разных лет / пер. с нем. А.Н. Малинкина. - М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. – С. 255-298.
11. Щербатской, Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» / Ф.И. Щербатской. Избранные труды по буддизму. – М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 112-198.