

---

*Н.В. Столбова*

**ШОПЕНГАУЭРОВСКО-НИЦШЕАНСКАЯ МОДЕЛЬ  
ЕВРОПЕЙСКОЙ ДУХОВНОСТИ  
И ЕЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЕ В ФИЛОСОФИИ  
МАКСА ШЕЛЕРА**

*Аннотация.* Автор рассматривает шопенгауэровско-ницшеанскую кризисную модель европейской духовности, шелеровскую критику учения Ницше о ресентименте с точки зрения феноменологического подхода, антропологическую и социальную проблематику философии Макса Шелера.

*Ключевые слова:* духовность; кризисная модель духовности; ресентимент; парадигма; порядок; ценность; отступник; жизненный порыв; феноменологический подход.

В противовес нововременным представлениям о возможности построения идеального общества по законам разума и воспитания человека, преодолевающего аффекты, способного жить согласно моральному долгу, вступающего с другими в общественный договор и в этом всем усматривающего свою свободу, А. Шопенгауэр и Ф. Ницше выстраивают новый подход. Предпринятое ими разрушение представления о детерминированности воли разумом привело к пересмотру понимания *духовности*. Если нововременная *парадигма* является очень оптимистичной, так как в ней человек, действуя по законам разума, вносит свой вклад в «общее дело» общественного прогресса, то выстроенная «философами жизни» парадигма предполагает выведение человека в его духовных практиках за пределы общества. Для Шопенгауэра освобождение от воли является чудом и обрекает освободившегося на одиночество, для Ницше процесс становления «господина над

своими ценностями», проходящий в «своей пустыне», существенно затрудняет последующий процесс коммуникации.

Противоречия, выделенные в рамках шопенгауэровско-ницшеанской *кризисной модели духовности*, были подхвачены феноменологом Максом Шелером и тщательно проработаны, изначально через призму его критики ницшеовского учения о ressentimentе, затем через фундаментальные работы по этике и в конце творческой карьеры через *учение о человеке*.

Шелер считает, что центрирование в рассмотрении проблем на отношении воли и разума не позволяет философам схватить ценности в их сущности: они ускользают, так и оставаясь нераскрытыми. Схватить их можно только увидев, что то, «что мы называем “реальным”, действительным прежде всего предполагает акт реализующего воления некоторого субъекта, а данный акт воления – предшествующую ему, дающую ему направление и содержание любовь (Lieben). Итак, любовь всегда пробуждает к познанию и волению, более того, любовь – мать самого духа и разума»<sup>1</sup>. Выделенное Шелером царство любви не только не детерминировано волей и разумом, но и не хаотично, а наоборот, имеет свою структуру. Этот «объективно правильный порядок движений любви и ненависти»<sup>2</sup> Шелер называет «ordo amoris». Но выделив *сферу любви* как априорную каждому акту познания, философу необходимо обосновать ее, в связи с этим он критикует учение Канта об априоризме (формалистском, субъективистском, трансценденталистском)<sup>3</sup>. Во-первых, Шелер настаивает здесь на неправомерности отождествления априорного и формального. Будучи согласным с Кантом в том, что а priori никоим образом не может быть получено в ходе наблюдения и индукции, феноменолог Шелер выделяет два вида опыта<sup>4</sup>:

1) «опыт, обусловленный и опосредованный естественной организацией реального носителя акта»;

2) «чистый и непосредственный опыт».

Второй вид опыта, получаемый в ходе редукции естественной установки сознания, открывает для нас мир сущностей. Соответственно, а priori – это не сконструированное предложение и не пустое понятие, а то, что «принадлежит “данному”, сфере фактов, и предложение только постольку а priori истинно (соответственно, ложно), поскольку оно исполняется в таких “фактах”»<sup>5</sup>.

Второе заблуждение Канта, с точки зрения Шелера, заключается в отождествлении априорного с рациональным, а апостериорного с чувственным. «Отождествление, в соответствии с которым мышлению “дано” лишь “чувственное содержание”, совершенно ошибочно и в теоретической области. Оно ошибочно уже и потому, что понятие “чувственное содержание” совершенно не указывает на то, что в содержании является его определением, но обозначает только способ, каким некое содержание (например, звук, цвет с их формальными признаками) приходит к нам»<sup>6</sup>. Это отождествление возможно в связи с заменой вопроса «Что дано?» вопросом «Что может быть дано?» В результате вопрошающий таким образом вынужден сделать вывод, что «все содержание опыта, которое выходит за пределы его элементов, фиксируемых как “чувственное содержание”, все, что не совпадает с ними, есть нечто “примысленное” нами, результат нашей “деятельности”, некоего “формирования”, какой-то “обработки”»<sup>7</sup>. Но если мы все-таки будем вопрошать, ЧТО дано, тогда для нас станет основополагающей направленной интенции, в которой что-то является и является определенным образом. В свете такого подхода мы увидим отличие между потоком ощущений, от которых нам необходимо очистить созерцание (так как «чистое» ощущение никогда не может быть дано, это всегда некая переменная между явлениями и телесными состояниями), и «данностью» созерцания (a priori).

Эти два отличия понимания априоризма Кантом и Шелером в своей совокупности образуют и третье – субъективистское: априорное не конструируется субъектом на основании его способностей, но улавливается им в «данности» созерцания: «...тяга и толчки, исходящие от вещей – а не от Я, в отличие от так называемого активного внимания, – они ощущаются и даже подвергаются повторному упорядочению и ограничению согласно потенциально действующим установкам интереса и любви, переживаемым как готовность к соприкосновению, определяют не только то, что он замечает, на что обращает внимание, – но уже и материал того, что возможно заметить и принять во внимание»<sup>8</sup>.

Критика кантовского понимания априоризма по указанным трем аспектам позволяет Шелеру раскрыть априорный каждому акту познания порядок любви, и даже попытаться построить его иерархию и стратегии «работы», основанные на практиках предпочтения и пренебрежения.

На основании вышеизложенных идей выстраивается антропологическая и социальная проблематика философии Макса Шелера. Упорядоченный «ценностный мир», предшествующий каждому акту познания, и стратегии предпочтения и пренебрежения позволяют показать личность как горизонт ценностно окрашенных интенциональных актов. И за каждым, может быть, изначально кажущимися релевантными фактами человеческих моральных поступков и волений можно рассмотреть (и нужно рассматривать!) «основную нравственную формулу, в соответствии с которой морально существует и живет этот субъект»<sup>9</sup>.

Объективный упорядоченный *мир ценностей* делает возможным построение новой целостной духовности в противовес представленному в шопенгауэровско-ницшеанской модели духовности этическому релятивизму, основанному на примате воли над разумом. Конечно, в обращении к указанной проблематике у Шелера был и собственный интерес, и это интерес прежде всего религиозный. Жесткая оценка Ницше христианства, идея смерти Бога, переоценка ценностей, духовная «смерть» европейской культуры – все это было неприемлемо для Макса Шелера, поэтому его программу критики и преобразования подходов к пониманию культуры стоит рассматривать через призму религиозного аспекта. Макса Шелера волнует развитие и преобразование христианства. С его точки зрения, христианство имеет ресурс формирования новой духовности при сохранении самой сильной своей стороны – невыведения человека в процессе его духовного роста за границы общества.

Но для выстраивания позитивной философии Шелеру необходимо было разрушить идеи, развитые Ницше и подрывающие христианскую систему сборки общества.

Идеи базельского философа о *ресентиментности*<sup>10</sup> христианства Шелер критикует по двум аспектам.

Во-первых, проведя феноменологический анализ ресентимента, Шелер показал сложность и длительность его формирования. Так, например, если исходным пунктом формирования ресентимента является импульс мести, то требуется достаточно длительное время торможения ответной мстительной реакции при постоянном чувстве бессилия, с одной стороны, и перерастания этого душевного движения в более глубокие и длительные негативные переживания, такие как недоброжелательность, коварство, злоба,

злорадство – с другой. Но и здесь на каждом этапе человек может остановить процесс «самоотравления души» при помощи практик нравственного преодоления (например, искреннего прощения) или же активного действия (практик выговаривания и др.). И только тогда, когда личность «обедняется» за счет устранения многообразия ценностей, кроме лишь страсти к мести, когда объект мести становится неопределенным и устраняется также и само побуждение к мести, тогда можно уже говорить о ресентименте. Но если все условия для этого сложились, мы не можем сказать, что все люди, находящиеся в этих условиях, заражены ресентиментом, мы можем говорить только о том, что есть опасность «впасть» в него: «Здесь совершенно независимо от индивидуальных характеров и переживаний в самой структуре социальности заложен мощный заряд ресентимента, с которым обществу придется считаться»<sup>11</sup>. Общества, в которых декларируется равенство всех, реально же продвижение по социальной лестнице заблокировано в силу экономических или каких-либо других факторов; люди, неполноценные физически или умственно, и т.д. – все это примеры «заряженных» ресентиментом ситуаций, но не утверждение тотального искажения душ всех людей в рамках этих ситуаций.

Второй аспект выстраивается следующим образом. Ницше в работе «К генеалогии морали» приводит слова Фомы Аквинского о том, что в раю радость праведников будет слаще, так как они будут смотреть на мучения грешников. Анализ этих слов является достаточно сильным аргументом в защиту ресентиментности христианства. М. Шелер опровергает и это, рассматривая позицию «отступника». «Отступник» является ресентиментным типом в силу того, что он отвергнул старую позицию, но еще не утвердился в новой. Поэтому его аргументация в защиту старой позиции – это только отрицание старой (или ресентимент по отношению к ней). В этом отношении «молодое» христианство действительно было ресентиментно направлено на язычников-римлян, в противоборстве с которыми оно формировалось. Но во времени ресентиментное настроение может проживаться и преодолеваться. Drang (порыв), дающий силу духу, дает ему тем самым силу к исцелению от ресентимента. Например, женщина, которая распускает сплетни, выражая свои аффективные настроения, с одной стороны, заряжена ресентиментом, а с другой – самоисцеляется за счет выговаривания и переживания. Конечно же, нельзя ограничивать прак-

тики выговаривания только женскими сплетнями: психоанализ, взяв эти практики на вооружение, показал их огромный потенциал и обозначил роль в современной культуре. Но при этом искупление resentment посредством выговаривания также имеет свои ограничения. Например, кровная месть, с одной стороны, это искупление, а с другой – убийство. Поэтому в этом случае указанная практика преодоления не подходит, зато подходит другая – искреннее прощение. Также стоит отметить еще один момент: resentment фиксируется как некое перманентное состояние только в паре с бессилием. Старику, жизненные силы которого на исходе, труднее преодолеть resentment, чем молодому человеку, жизненный порыв которого силен. Если же говорить о системе духовности, которая объединяла общество на протяжении двух тысяч лет, то в этом случае уже не имеет значения прошлое – прилив новой жизненной силы уже давно вытеснил старые обиды, порывы к мести и т.д.

Таким образом, М. Шелер разрушает подход Ф. Ницше к resentmentности христианства, вводя *феноменологический подход* к анализу resentmentа, а также практики выговаривания, прощения и обновления жизненных сил.

Но рассмотренный аспект не схватывает все идеи Ницше по поводу христианства. Ницше говорит о «смерти Бога», а это значит, что христианство сегодня уже не может духовно сплотить людей. К началу XX в. христианство окончательно превращается из духовных практик в систему общезначимых моральных норм, которые необходимо исполнять. Но к этому времени все большим становится разрыв между абстрактными моральными нормами и конкретными жизненными ситуациями, что затрудняет, выражаясь языком М. Шелера, наполнение духа *жизненным порывом*. Нам все сложнее и сложнее за буквальными смыслами видеть *символический язык христианской духовности*. Р. Барт позднее назвал это явление «асимболией»<sup>12</sup>. Для современного человека, приходящего в церковь, тяжело (и даже порой невозможно) за, например, изображениями или за мощами святых видеть их духовный смысл. Но ведь христианство – это не поклонение «досточкам и косточкам». Хотя Барт здесь не совсем точен. Рационально выйти к смыслу, восстановив цепь означений, опираясь на исторические источники, мы вполне способны. Но это понимание не ведет к присвоению воссозданных смыслов. Мы в них просто не верим.

В связи с преодолением этого аспекта, пожалуй, самым важным для христианства является его промежуточное состояние между своеобразной системой духовных практик и системой морали. Будучи преемницей греческой духовной традиции, христианская религиозная система выросла из греческих духовных практик, которые направлены к совершенству человека и обретаются в единстве любви и познания (философия – «любовь к мудрости»). В диалоге с учителем, направляющим ученика в русло постижения бытия и истины, человек возвышается. Конечным результатом этого процесса является обретение совершенства (бог как чистый интеллект и учение об андрогине выражают это проявление греческого эгоизма). Но подобная практика имеет и свои недостатки: стремление к совершенству выводит за пределы общества, оставляя стремящегося в одиночестве. М. Шелер в статье «Любовь и познание»<sup>13</sup>, сравнивая греческо-индийские духовные практики и христианскую систему сборки общества, выделяет в качестве основного достоинства христианства то, что его представитель не заканчивает жизнь одиноким анахоретом. Это преобразование осуществляется путем «смены направления движения» (*Bewegungsumkehr*) любви. Если у греков человек в любви возвышался до совершенного равнодушного бога, то в христианстве Бог любящий спускается к человеку. Грек любит только более совершенного, христианин может любить и больного, и грешного, и нищего. Этот поворот является ключевым и несет за собой ряд изменений в понимании отношения любви и познания. Распространяющий на людей свою любовь и милость Бог – это начало и конец познания. Человек только на пути к Богу, озаренный любовью Бога, познает мир. Эта любовь взаимная. Так, Шелер приводит пример о Марии Магдалине. Христос, воскреснув, явился прежде всего ей, а затем другим людям, но не всем. Многим Бог «затмил глаза». «Только глаза любящих были открыты, настолько, насколько они любили»<sup>14</sup>. Не зря в христианстве появляется молитва как доверительный разговор с Богом. Ведь познание здесь – плод взаимной любви. Причем, согласно формуле Августина «*Amor Dei et invicem in Deo*», любовь к Богу – любовь ко всему миру в Боге: к ближнему своему, к животным, к природе. И это очень важная черта христианства, по Шелеру, – это понимание любви и познания приводит к духовному единству людей, в любой ситуации любящий спасен от одиночества.

Но при таком подходе Бог становится личностным. Личность Бога (являющаяся в христианстве онтически реальной) не растворяется в любви, в отличие от предыдущих концепций. А душа человека в божественной любви также не растворяется, а исцеляется и укрепляется. И Бога, и человека мы можем схватить категориально в их сущности (что в конечном итоге и проводит Гегель в своей «скрытой теологии» самораскрытия абсолютной идеи и восхождения сознания к абсолютной идее). То есть христианство в процессе своего развития из системы духовных практик превращается в систему моральных норм, обязательных для исполнения. Этот процесс имеет определенные негативные последствия, которые подмечает, например, Б.В. Марков: «Если духовные практики наставничества направлены на формирование целостной личности, способной управлять собой по-разному в зависимости от обстоятельств, то моральный кодекс по сути дела лишает человека приспособления к меняющейся среде, и он в пивной должен вести себя точно так же, как в церкви»<sup>15</sup>. Шелер связывает такое превращение с утратой понимания мира ценностей и характерной для Нового времени идеей детерминированности любви и воли разумом. Мы не можем увидеть духовные смыслы, так как не конституируем их последовательно на основании предпочтения одних ценностей и пренебрежения другими, а пытаемся их понять рационально, а затем уже «заставить» себя их исполнить и принять. Результатом таких практик является разрыв в структуре сознания между ценностями личности и его умозаключениями, а также измерение христианства рамками идеологии. Такой подход, с позиций Шелера, изначально является тупиковым, так как в нем личность теряет свою целостность и не может адекватно бытийствовать. Но при этом философ признает, что с ростом церковных организаций в Европе этот подход все больше распространяется в силу утраты феномена любви и подмены его соотношением воли и разума (например, это уже явно прослеживается у Фомы Аквинского). Поэтому христианство Шелера – это христианство августиновской традиции, что подробно показано в работе «Любовь и познание».

На основе этого можно выдвинуть категоричное требование: рационально схватываемый Бог не уместен в современном мире! Жесткость системы абстрактных моральных норм, необходимых к исполнению, измерение религии рамками идеологии – это то, что

препятствует пониманию христианства и усматриванию ценностей в нем. Поэтому Шелер пытается смягчить сферу духовности, создать подвижную иерархию объективных ценностей в Боге, который становится «незавершенным». Человек в любви как *способе своего существования* бесконечно переходит от одной ценности к другой, тем самым конструируя Бога в своем сердце. Этот объективный порядок ценностей «Ordo amoris» объединяет людей, но и не сковывает их жесткими абстрактными моральными нормами, и тем самым не «разрывает» сознание. Как следствие, вопрос о жизнеспособности христианства у Шелера подменяется вопросом о способности человека вынести «неокончательного Бога»<sup>16</sup>. М. Шелер верит в возможность этого: «Мне скажут, и мне действительно говорили, что человек не может вынести неокончательного бога, становящегося богом! Мой ответ в том, что метафизика – не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей. Она предполагает в человеке *мощный, высокий настрой*. Поэтому вполне понятно, что человек лишь в ходе своего развития и растущего самопознания приходит к этому *сознанию* своего *содратничества, соучастия* в появлении “божества”»<sup>17</sup>.

Но такая постановка вопроса фактически означает возвращение к христианской духовности периода религиозных общин, бытие которых основано на взаимной любви к Богу и к своим братьям в большей мере, чем на правилах, установленных церковной организацией. Сегодня, когда христианство является более сложноорганизованным и включает в себя, в том числе, и разнообразие конфессий, и мощные церковные организации, возвращение к более раннему состоянию вряд ли возможно. Или же новая целостная духовность потеряет привязку непосредственно к христианству.

Все эти вопросы делают проект Макса Шелера во многом спорным, но при этом не стоит отрицать его значение. Картина общества, разрозненного борьбой на поприще воли к власти и попыток вечной переоценки ценностей, представленная в шопенгауэровско-ницшевской кризисной модели духовности, делает во многом невозможной духовную сборку общества. Поэтому попытки преодоления кризиса в этом аспекте актуальны. Обнаружение Шелером априорного каждому акту познания структурированного мира ценностей – очень важный и значимый шаг в философии, способствующий формированию новых стратегий сборки. Но при этом явная прохристианская позиция автора заставляет его прора-

батывать стратегии духовной сборки в попытках снятия противоречий между духовными поисками и моральными нормами. Продуктивность этого пути у Шелера показана недостаточно убедительно и поэтому должна быть рассмотрена более подробно.

### Примечания

- <sup>1</sup> Шелер М. *Ordo Amoris* // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М.: Гносис, 1994. – С. 351.
- <sup>2</sup> Там же. – С. 341.
- <sup>3</sup> См.: Раздел «Формализм и априоризм» работы «Формализм в этике» // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М.: Гносис, 1994. – С. 261–337.
- <sup>4</sup> См.: Шелер М. Формализм в этике / Пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М.: Гносис, 1994. – С. 270.
- <sup>5</sup> Там же. – С. 268.
- <sup>6</sup> Там же. – С. 273.
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Шелер М. *Ordo Amoris* // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М.: Гносис, 1994. – С. 343.
- <sup>9</sup> Там же. – С. 342.
- <sup>10</sup> «Ресентимент» – термин, введенный Фридрихом Ницше для характеристики стабильного состояния озлобленности и жажды мести (человека, социальной группы, общества в целом) и выходящего из этой озлобленности искаженного видения мира. Примером этому является христианство, в рамках которого, по Ницше, из импульса мести было реализовано «восстание рабов в морали» и дальнейшее утверждение ценностей слабых, «больных» людей. Критика такого подхода представлена в работе М. Шелера «Ресентимент в структуре моралей», где доказывается возможность анализа феномена ресентимента на уровне партикулярного.
- <sup>11</sup> Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – Режим доступа: [http://krotov.info/libr\\_min/25\\_sh/shel/er1.html](http://krotov.info/libr_min/25_sh/shel/er1.html). Дата обращения 10.09.2011.
- <sup>12</sup> См.: Барт Р. Критика и истина // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 319–374.

- <sup>13</sup> Шелер М. Любовь и познание // Шелер М. Философская антропология Макса Шелера: Уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 435–459.
- <sup>14</sup> Там же. – С. 449.
- <sup>15</sup> Марков Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 69.
- <sup>16</sup> Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Проблема человека в западной философии / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 94.
- <sup>17</sup> Там же.