ИЗМЕНЕНИЕ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ, ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЛЮБВИ И ПРОБЛЕМА ДРУГОГО Я В МЫШЛЕНИИ МАКСА ШЕЛЕРА

А.И. Пигалев

Политическое и культурное будущее России все еще остается достаточно неопределенным. Самые старые противоречия нашей отечественной истории вновь ожили в дискуссиях, ведущихся вокруг вопроса о своеобразии России. Россия – это часть Европы? или: Россия одновременно – это и часть азиатской цивилизации? Эти принципиальные вопросы заставляют нас вернуться на столетие назад, поскольку еще славянофилы ставили их перед своими оппонентами, западниками, которые, в свою очередь, рассматривали Россию в качестве бесспорно европейской страны.

Необходимо отметить, что размышления об особенностях исторического развития России всегда возникали в качестве следствия появления новых возможностей межкультурных контактов. Сегодняшние политические и культурные отношения побуждают нас подвергнуть эти вопросы анализу еще раз. Но мы должны учесть и сегодняшние реалии, и новые методологические подходы. Мы должны признать, что разрушение ценностей коммунистической идеологии имело не только внутренние, но и внешние причины. Внутреннее пространство коммунистической идеологии должно быть герметическим для того, чтобы оставаться неизменным. Изоляционизм оказывается необходимым условием, при выполнении которого становится невозможным никакое изменение ценностей в рамках тоталитарной идеологии. Поэтому охранение идеологической девственности российской интеллигенции было главной задачей известных спецслужб.

Тем не менее само идеологическое внутреннее пространство без притока свежего воздуха обнаруживает признаки застоя, и последние годы перед "перестройкой" были отмечены, так сказать, "катакомбной любовью" ко всякому новому слову и ко всякой новой идее. Это было именно встречей с другим миром, которая подобна встрече с другим Я для личности. Великий христианский мыслитель К.С. Льюис однажды написал о некоем моральном "кармане", или "тупике". Речь идет о школе, кафедре, бюро и т.д., о некоторой человеческой общности вообще, которая отличается очень дурной нравственностью. Мы могли бы принять все это и сказать, что "так поступают все". Но если мы разобьем скорлупу нашего морального тюремного заключения, то к нашему ужасу мы узнаем, что большой мир презирает наш "обычные" правила поведения[1]. И мы выходим из состояния нравственного оцепенения для того, чтобы сравнить наши ценности с ценностями большого мира. Встреча культур – вот главная причина изменения ценностей, и эта встреча неизбежна. Процесс изменения системы ценностей оказывается при этом ориентированным на всеобщность ценностей, поскольку в противном случае невозможно говорить о становлении единого

человеческого рода. Таким образом, процесс изменения системы ценностей – это обобщение. Жажда единства – это, по слову Ф.М. Достоевского, одно из "последних мучений" людей. Но модели этого единства могут быть весьма разнообразными. Ведь тоталитаризм – это, в конечном счете, тоже попытка создания единства, такого единства, основу которого образует всеобщее знание, ибо "знание – сила". Но практика, реальная практика концентрационных лагерей как в Советском Союзе, так и в "третьем рейхе" показала, что человек – очень неподатливый материал. У человека есть некое неизменяемое ядро, и он скорее умрет для того, чтобы сохранить свою сущность. Таким образом, анализ выявляет антропологическое измерение проблемы.

Макс Шелер был одним из тех первопроходцев, которые начали говорить об ограниченности чистого знания по отношению к человеку. Его труды, посвященные проблеме ценностей, также прокладывают новые пути. Не удивительно ли, что его работы и его идеи медленно, но верно стали популярными в России в условиях идеологической цензуры? Шелер сделал встречу с другим Я важнейшей темой своего мышления и отрицал универсальность и власть естественнонаучного знания, которое опредмечивает и фактически умерщвляет человека. Логика чувства, которую Шелер поднял на щит, очень близка российской традиции критики рассудка и потому выглядит понятной. Но феноменологический подход оставался для российской традиции почти совершенно чуждым, хотя работы великого русского философа Вл.С. Соловьева и содержали в себе некоторые похожие подходы. Осмелюсь даже сказать, что феноменология в России сначала стала известной, по большей части, в версиях М. Хайдеггера и М. Шелера, тогда как *подлинный* интерес к Э. Гуссерлю пробудился позднее. Каково же значение теоретического наследия Шелера для современной духовной неустроенности в России?

В своих работах Шелер присоединяется к хору критиков картезианского cogito ergo sum. В наши дни такая критика является даже признаком хорошего тона, но во времена Шелера подобная позиция воспринималась, вероятно, как дерзость. Шелер говорит, что человек – это ens amans, а cogitatio превращается во второстепенную сущностную структуру. В наши дни мы могли бы сказать, что это была попытка преодолеть "логоцентризм" Конкретный "жизненный мир" превращается в мир любви и ценностных предпочтений. Феноменологический подход к миру ценностей превращает их в трансцендентные сущности, существующие вне пространства и времени. Ценность – это показывающий самого себя феномен, которого нет без интенциональности сознания. Таким образом, ценность обусловлена интенциональностью в качестве отношения, и с ценностью можно встретиться только в рамках эмоционального созерцания.

Имеются ценности и носители ценностей – блага, положение вещей и личности. При этом любовь является эмоциональным духовным основным актом, подобным трансцендированию. Шелер

пишет: "При этом любовь для нас всегда была динамически некоторым становлением, ростом, дорастанием вещей до того прообраза, который для них задан в Боге. Таким образом, всякая фаза этого внутреннего роста ценностей вещей, которая создается любовью, – это всегда промежуточный пункт, – хотя и еще отдаленный, опосредованный пункт на пути мира к Богу. Всякая любовь – это еще незавершенная, часто творящая или заглядывающаяся на саму себя, словно отдыхающая на своем пути любовь к Богу"[2].

Таким образом, любовь – это подлинная форма симпатии в качестве некоторой встречи с другим человеком, не разрушающей его существование. Поэтому любовь направлена на саму личность, и лишь тогда становится возможным проблеск высшей истины. Шелер подчеркивает: «Высшая форма божественной любви – это не любовь "к Богу" в качестве Всеблагого, т.е. к некоей вещи, а *процесс*, сопровождающий Его любовь к миру (amare mundum in Deo) и к Самому Себе (amare Deum in Deo), т.е. то, что схоласты и мистики, а еще раньше – уже Августин называли "amare in Deo"»[3].

Поэтому всякая любовь предполагает ответную любовь. Шелеровская концепция форм, модусов и типов любви и ненависти важна фактически в связи с сегодняшними проблемами самоотчуждения человека. Поэтому проблема очевидности Ты – это необходимое следствие феноменологического истолкования любви в философии Шелера. Эта проблема имеет много аспектов. В рамках нашей темы необходимо обсудить проблему происхождения сознания общности и чужого сознания вообще, т.е. знание о другом Я. Формулировки Шелера в этом отношении очень важны. Он пишет: «Обнаруживается нечто вроде того, что знание о существовании и об определенности бытия чужой душевной жизни в группе, сущностью которой является "общность незаменимых духовных личностей" уже предполагает знание о существовании и определенности бытия чужих личностей...»[4].

Необходимо отметить, что проблема другого Я в философии Шелера тесно связана с проблемой ценностей. Другое Я рассматривается в качестве такого носителя ценностей, который угрожает стабильности и целостности системы ценностей индивида. Встреча с другим Я может быть катастрофической и разрушительной, поскольку согласование ценностей не является автоматическим. Поэтому Шелер подчеркивает важность актов *признания* и *оценки*. Феноменологическая точка зрения Шелера, которая связывает его с трансцендентализмом вообще, вынуждает его анализировать отношения между индивидом в качестве "робинзона" и очевидностью Ты. Это очень важный момент, касающийся границ феноменологического трансцендентализма. Можно ли рассматривать индивида и индивидуальное сознание (даже если это было бы трансцендентальное сознание) в качестве исходного пункта? Или необходимо истолковать в качестве исходного момента тотальность общности (соответственно – общества)?

Шелер вплотную подошел к этой проблеме и попытался понять любовь в качестве космической силы. Постановка вопроса у Шелера

выглядит весьма симптоматично: "Существует ли некий изначальный витальный инстинкт, присущий всякому живому существу и направленный на все живое, а также аналогичное влечение (враждебное или дружеское) одного живого существа к живому существу вообще, которое предшествовало бы всем определенным опытам?"[5].

Шелер считает, что трудность этой проблемы обусловлена индивидуалистическими предпосылками. На самом деле каждый человек исходит из того, что сперва ему дано его собственное Я. Опыт встречи с другим Я конституирует лишь часть этого сознания Я, и потому последнее оказывается разделенным на две части. Но может ли человек действительно чувствовать самого себя без опыта Другого? Может ли человек понимать самого себя в качестве разновидности "робинзона"?

Вероятно, Шелер был одним из первых исследователей, истолковавших эту проблему в качестве основы философского анализа сознания. Он даже попытался исследовать дочеловеческие формы жизни для того, чтобы выявить космические истоки симпатии и любви. Его учение о роли тела также прокладывало новые пути. Шелер формулирует два основоположения современных теорий: «1. Нам в *"первую очередь" всегда должно быть "дано" только наше собственное Я*. 2. То, что нам в "первую очередь" дано воспринимать в другом человеке, должно быть только *явлением его тела*, а также изменений, движений и т.д. последнего, и лишь на основе этой данности дело – каким-либо образом – доходит до признания его одушевленности, до признания существования чужого *Я*»[6]. При этом приведенные суждения истолковываются в качестве "самоочевидных". "Самоочевидны" ли они на самом деле? Что действительно означает суждение: "Каждый думает только свои собственные мысли и может чувствовать только свои собственные чувства"? Каков реальный субстрат переживаний?

Шелер считает, что имеются "яйность" и "тыйность", и эти структуры придают форму потоку переживаний. В известной степени он прав, хотя и не делает последнего шага. Я процитирую довольно большой отрывок: «..."Сначала" человек живет больше в Другом, чем в самом себе, больше в общности, чем в своем индивиде. Доказательствами этого служат как факты жизни ребенка, так и факты всей примитивной душевной жизни народов. Идеи, чувства и стремления, сопровождающие жизнь ребенка, – если не принимать во внимание такие общие потребности, как голод, жажда и т.д. – это прежде всего именно влечения окружающего его мира, которые присущи его родителям, родственникам, воспитателям, его родине, его народу и т.д.: будучи включенной в "семейный дух", его собственная жизнь сначала совершенно скрыта от него самого! Насколько же экстатически затертыми, насколько же загипнотизированными идеями и чувствами этого окружающего мира, переходя порог его внутренней настроенности, до него доходят только те из его переживаний, которые вписываются в социологически обусловленные схемы, которые словно образуют ложе психического окружающего мира! Лишь очень медленно его собст-

венная голова словно поднимается над этим бурлящим над ней потоком, и он обнаруживает себя в качестве существа, которое также иногда имеет собственные чувства, идеи и стремления. Но это происходит лишь в той мере, в какой ребенок объективирует те переживания своего окружающего мира, "в окружении" которых он живет, вместе с которыми он живет и тем самым *"дистанцируется"* от них»[7].

Итак, душа человека лишь постепенно становится "частью" коллективного сознания. Можно ли совместить эту точку зрения с трансцендентализмом? Естественно, нельзя, но Шелер пытается мыслить "на границе" для того, чтобы сохранить равновесие в рамках трансценденталистской позиции. Он утверждает, что прежде не проводилось различие между сферами внутреннего "созерцания" (равно как и сферами внутреннего восприятия, представления и т.д.) и сферой внутреннего "чувства". Следствия этого различения очень интересны и очень важны, но нас интересует возможность преодоления трансцендентализма в качестве высшей ступени монизма Я. По моему мнению, Шелер только приблизился к границе, но последнего шага он так и не сделал. Тем не менее его исследования, касающиеся диалога ценностей, все же прокладывали новые пути.

Нет необходимости детализировать эту проблематику. Но важно подчеркнуть один момент. Человек в качестве ens amans подчинен определенной структуре любви. Однако это обстоятельство связывает Шелера с классической "центристской" структурой метафизики. Шелер пишет: "Если я исследую глубинную сущность индивида, исторической эпохи, семьи, народа, нации или любых других социально-исторических единств, то я познаю и пойму ее глубже всего тогда, когда познаю расчлененную каким-либо образом систему их оценок и ценностных предпочтений. Эту систему я называю *этосом* данного субъекта. Однако фундаментальнейшим ядром этого этоса служит *структура любви* и *ненависти*..."[8]. В этом смысле основой поведения может быть только любовь, и наши связи с судьбой обусловлены последовательностью форм любви. В зависимости от различных обстоятельств эта последовательность может выглядеть по-разному.

Я уже сказал, что аксиология Шелера рассматривает Бога в качестве центра мира и истолковывает Его в качестве такого центра, в котором собираются вместе человеческие стремления. Так что Ordo Amoris построен по образцу "центризма". Бог – это не только центр бытия, но и источник любви. Это, так сказать, коперниковская структура бытия, которую Хайдеггер обозначил как онто-тео-эгологическое строение европейской метафизики. Ordo Amoris Шелера – это разновидность "центризма", поскольку имеются центр и окраины. У этих окраин нет собственного бытия, они онтологически зависят от центра. Шелер пишет: "*Наше сердце изначально предназначено любить*, а не ненавидеть: ненависть – это только реакция на какую-либо ложную любовь"[9]. Для Шелера Бог не мертв, а место высшего бытия и высшего смысла не пустует. Поэтому у нас есть некоторый общий масштаб ценностей.

Однако Ницше говорил, что Бог уже мертв. Так ли это в действительности? Это – самостоятельная проблема, имеющая много аспектов. Но мы должны признать, что современная духовная ситуация в рамках европейской цивилизации свидетельствует о хаосе ценностей. Французские концепции "шизоанализа", так называемой ризоматики и т.д. являются признанием этого хаоса в качестве основной структуры бытия, и это – разновидность капитуляции. При этом нужда выдается за добродетель, поскольку "центризм" понимается как "монологизм", а "маргинализм" – как установление "равноправия" Логика очень проста: "центризм" ведет к "монополии" власти, смысла, бытия и т.д., и именно "центризм" делает невозможным диалог ценностей. Такой диалог не может иметь места из-за отсутствия свободных субъектов диалога. Но децентрализованная структура не является источником действительной диалогической ситуации. Это, скорее, псевдодиалог, поскольку так называемые маргинальные субъекты не имеют самостоятельных голосов. И такая ситуация оказывается следствием того факта, что индивид рассматривается в качестве исходного пункта. Методологические основания мышления Шелера слишком узки, хотя он и пытается истолковать общность в качестве чего-то первичного. Таким образом, не происходит никакого преодоления картезианского принципа, и cogitare всего лишь заменяется в amare. Бог как центр остается ens pefectissimum, но в смысле совершенства любви.

Такие методологические основания определяют также и концепцию изменения ценностей. В русле этой методологии истинный диалог ценностей невозможен. Другое Я в качестве носителя других ценностей превращается в точку в физическом пространстве, которая заключает в себя эти другие ценности. Изменением этоса как основной акт теономной антропологии обусловлено центром, и всякая система ценностей может, естественно, иметь собственный центр. Поэтому единство ценностей зависит от возможности обрести (или изобрести) объединяющий центр. Чтобы разрешить эту проблему, Шелер использует метод феноменологической редукции, который становится для него некоторым "окном", и это "окно" выходит в сторону Абсолюта. Такое "окно" выявляет скрытый смысл бытия, и происходит "дереализация" действительности. Таким образом, феноменологическая редукция становится "техникой прорыва", делающей видимыми априорные структуры самого бытия. Но такая точка зрения все еще остается "робинзонадой", и можно поставить вопрос, разрушает ли такая методология скорлупу индивидуального сознания.

Таким образом, мы можем констатировать, что позиция Шелера очень неустойчива, и "плавильный тигель" его мышления содержит в себе также важные компоненты, обусловленные классической традицией немецкой мистики. Я имею в виду традиционное гностическое учение о "Боге по ту сторону Бога", которое у Шелера приводит к представлению об изначальном бессилии духа. Шелер фактически отрицает библейское учение о творении из ничего. В рамках его учения творение происходит одновременно с грехопадением и Бог

(Абсолют) – это чистое становление. Абсолют – это становление, поскольку история считается восстановлением утраченного единства. Таким образом, в спектре мышления Шелера мы можем обнаружить гностическую линию. Конечно, он в этом отношении не был исключением. Линия влияния гностицизма очень длинна и очень сложна, но, к сожалению, у меня нет возможности говорить об этом более подробно, поскольку это – особая тема.

Тем не менее следует подчеркнуть некоторые моменты. Дух в качестве бессильной инстанции не в состоянии преодолеть косность материи, и материя понимается как принцип зла. Душа, являющаяся "искоркой" божества, не может пройти сквозь непрозрачные слои материи. Цель трансцендирования (то в качестве другого человека, то в качестве Бога) отделена от души. Единственным выходом оказывается "одухотворение" материи для того, чтобы она пропустила сквозь себя душу. Поэтому переход Шелера от католицизма к мистическому пантеизму вполне закономерен и был обусловлен не только его семейными обстоятельствами. В рамках данной концепции мир превращается в океан однородной субстанции, которая одновременно является становлением.

Однако мы знаем, что пантеизм вызывает многие трудности в связи с рассмотрением проблемы ценностей. Фактически, мы оказываемся не в состоянии отличить друг от друга добро и зло, поскольку все тварное (например, святой и убийца) оказывается совершенно равнозначным. В действительности оно представляет собой осадок универсальной субстанции, которая не является ни доброй, ни злой. Так что добро и зло превращаются в наши субъективные установки. Правда, есть и другой выход: можно приписать зло внутренней сущности Бога. Но эта линия рассмотрения еще дальше уводит от христианской теории ценностей. Мне кажется, что именно эта трудность вызывала шелеровскую критику "эпохи уравнивания". Это – также особая тема, но можно показать, что мистический пантеизм в качестве "матрицы" общественных отношений с необходимостью ведет к "эпохе уравнивания".

Иудейско-христианская концепция творения из ничего означает прежде всего отрицание каузальных цепей, исходящих из прошлого. Лишь при этом творение в целом и любое сущее свободны. Пантеизм, напротив, превращает всякое действие в эффект замкнутой системы бытия, не допускающей никакой действительной свободы индивидуального сущего. Поэтому позиция Шелера представляется двусмысленной.

С одной стороны, он критикует "прагматизм" как символ "эпохи уравнивания", которая превращает саму культуру в механизм, т.е. в замкнутую систему сущего. Шелер пишет: "Всякий знает и чувствует это каждый день, что угрожающая поступь рабочих батальонов, ежедневно смазывающих и обслуживающих могущественный механизм, в щупальцах которого протекает наша жизнь, придает новую тональность нашей *духовной* жизни, политике, литературе, искусству, науке и религии. Точно так же движение четвертого сословия по ту сторону

множества возникших таким образом проблем социального устроения жизни преобразовало наши *идеи*, нашу постановку проблем"[10]. Таким образом, щупальца могущественного механизма устанавливают границы индивидуальной свободы, и эти границы определяют распространение различных форм тоталитаризма в XX столетии.

С другой стороны, Шелер не может избежать релятивизма ценностей, который является результатом пантеизма. Он пытается даже связать этот релятивизм с теорией относительности А. Эйнштейна. Шелер замечает: "Так же, как Эйнштейн должен был поместить предметы теоретической физики в качестве абсолютных предметов природы позади меняющихся величин и мер тел (их формы, пространственной и временной протяженности), мы помещаем порядок ценностей и истину позади изменчивого *исторического перспективизма*"[11]. Разве это не "центризм" без высшего слова, без священного центра, без священного в качестве ценности? Очевидно, мы должны ответить на этот вопрос утвердительно.

Но отрицательный результат – это тоже результат. Что такое "изменчивый исторический перспективизм"? – Это – изменение объектов любви, и наше трансцендирование оказывается дезориентированным. Такое положение дел напоминает о взглядах греческих софистов непосредственно перед Сократом, который первым начал говорит об идеях в качестве надындивидуальных структур. Заслуживает внимания и то, что греческая софистика была следствием встреч с другими культурами. В конце концов софисты провозгласили, что именно человек (т.е. конечное и смертное существо) является мерой всех вещей. Но подобен ли человек Богу?

Такое метафизическое самовозвышение – причина тоталитаризма, основывающегося на иллюзии всеведения. Но это всеведение не фундировано метафизически. Так что релятивизм ценностей ведет к вопросу о сущности истинного Абсолюта, т.е. истинного Бога. И теперь мы понимаем, что пантеистический ответ не является удовлетворительным. Пантеистическая точка зрения, не знающая разницы между добром и злом, не в состоянии ориентировать любовь.

Подведем итоги.

Теория ценностей Шелера во всех смыслах является первопроходческой. Она затрагивает основания новоевропейской философской традиции, восходящей к Декарту. Антикартезианство Шелера было одним из первых признаков кризиса трансценденталистской установки в целом. Феноменологическая концепция ценности Шелера подошла к границе традиционных толкований человеческого сознания. Однако мне кажется, что его принадлежность к так называемому диалогическому мышлению несомненна. Шелеровская феноменология любви разрушает монизм Я европейского философствования, в своих глубинных истоках восходящей к Парменид. Любовь – это истинное трансцендирование, преодолевающее изоляцию Я. Но мы не должны забывать, что трансцендентализм в широком смысле – это высшая ступень монизма Я. Когда Шелер говорит о приоритете общности, его

взгляды обнаруживают некоторое сходство и с русской традицией так называемой философии всеединства Но этот подход остается лишь попыткой, не вызвавшей в мышлении самого Шелера существенных последствий.

Тем не менее характеристика Шелера как мыслителя, великого даже в своих заблуждениях, – это отнюдь не принижение его значения. Каким риском были рассуждения о кризисе Я в рамках феноменологии, которая сама является высшей ступенью и одновременно началом преодоления этого монизма Я. Поэтому мы можем сказать, что мышление Шелера перекидывает некоторый мост между западной и русской традициями.

Сейчас Россия находится на перепутье или, если использовать многозначное выражение Хайдеггера, на путях, ведущих к истокам (Holzwege). Российская культура должна осуществить изменение прежних коммунистических ценностей. Это изменение ценностей довольно болезненно и появляется искушение позаимствовать готовую систему ценностей у западной культуры. Однако в русской истории есть долгая традиция противодействия этому искушению. Шелер также принадлежит к той традиции, которая никоим образом не принимает некритически ценности западной культуры. Он одним из первых начал обсуждать связь между знанием и властью, и его концепция очевидности Ты по-настоящему глубока. Поэтому я убежден, что действительно важны не отдельные мнения Шелера. Главное заключается в том, что Шелер был западным мыслителем, увидевшим опасность последовательного рационализма в качестве фундамента общественных отношений. Его концепция любви была, естественно, недостаточно разработанной и отчасти даже наивной, но он, в отличие от Ницше, не восхвалял никакого сверхчеловека. Другой у него превращается в цель трансцендирования, и встреча с другим становится причиной изменения ценностей. Нетвердая религиозная позиция Шелера, его колебания, его переход к пантеизму разрушают строгость его теории ценностей, но он знал, что философия не является холодным размышлением. Философия – это экзистенциальное предприятие, которое нельзя отделить от жизни самого философа.

[1] См.: *Льюис К.С.* Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты / Пер. с англ. М., 1992, с. 145–146.

[2] *Scheler M.* Schriften aus dem Nachlass: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bern, 1957, Bd. I, S. 355–356.

[3] *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie. Bonn, 1926, S. 189.

[4] Ibid., S. 251.

[5] Ibid., S. 273.

[6] Ibid., S. 281.

[7] Ibid., S. 285.

[8] *Scheler M.* Schriften aus dem Nachlass, S. 347.

[9] Ibid., S. 369.

[10] *Scheler M.* Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern, 1960, S. 447.

[11] Ibid., S. 427.