

М. ШЕЛЕР: ЭКЗИСТЕНЦИАЛ ЛЮБВИ В АНТРОПОЛОГИИ СЕРДЕЧНОЙ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ

А.С. Гагарин



Гагарин
Анатолий Станиславович
доктор философских наук

Современная философская мысль вплотную подходит к реализации самой актуальной философской задачи, которую, согласно Макс Шелеру (1874-1928), срочно требуется решить в современную эпоху – созданию философской антропологии. В понимании Шелера это – фундаментальная наука о сущности и сущностной структуре человека. Главный посыл шелеровской философии – своеобразная реабилитация человеческого Я, восстановление Я в правах на целостность, уникальность, восстановление личностного начала, которое Шелер производит с помощью феноменологического инструментария. Шелер, которого Дж.Реале и Д. Антисери называют «не просто гением, а гением-«вулканом», выступает против традиционного западноевропейской философского понимания Я как некоей интеллигентной формы, диктуемой всеобщностью и необходимостью, и приводящей Я, по мнению немецкого мыслителя, к утрате целостности, самоценной уникальности и неповторимости. Шелер считает, что необходимо опираться прежде всего на интуитивный дар человека к постижению сущности. Человек может подлинно постичь сущность предметов и бытия лично, уникально, исходя из присущего каждому человеку сокровенному центру, средоточию духа и души – сердцу.

Шелер разработал концепцию ressentiment (ressentiment) (вслед за Ф.Ницше, у которого

ressentiment связан с завистливостью, мстительностью и злобностью, присущими «морали рабов»). По Шелеру, ressentiment – это «самоотравление души», долговременная психическая установка, которая возникает вследствие систематического запрета на выражение душевных движений и аффектов, самих по себе нормальных и относящихся к основному содержанию человеческой природы (жажда и импульс мести, ненависть, злоба, зависть, враждебность, коварство). Этот запрет порождает склонность к определенным ценностным иллюзиям и соответствующим оценкам. ressentiment коренится в сфере эмоций, логика, рациональные доводы бессильны совладать с ним. Человек, по словам Шелера, часто идет на поводу у слабостей и склонностей своей природы, поддавшись самообману (иллюзии самопознания).

Человек может подлинно постичь сущность предметов и бытия лично, уникально, исходя из присущего каждому человеку сокровенному центру, средоточию духа и души – сердцу. В этом контексте актуальной оказывается проблема интенциональности, своеобразно представленная в философских трудах Макса Шелера.

По нашему мнению, интенциональность структурирует и организует феноменологическую топикку как внутри Я, так и вне (за границы) Я, а также – к Другому «Я», в социальное пространство, в сферу трансцендентного. Это не только интенциональность сознания, а интенциональность экзистенциальная, т.е. интимно – лично и сущностно – человеко-бытийная. Интенциональность – это не только всегда «сознание о» (Брентано, Гуссерль), трансфеноменальность сознания, это и «сознание как». Русский философ Иван Ильин замечал, что латинский глагол «indendere» означает «натягивать», «напрягать», и в то же время «направлять», «метить», и справедливо



выделял в термине «интенция» два значения: целевой направленности и напряженной сосредоточенности¹. Более точно говорить о многовекторности интенциональности самой экзистенции. Многовекторность проявляется в темпоральности (временности, нацеленной в прошлое, в будущее, в настоящее – особенно ярко это проявляется в проблеме смерти и бессмертия: жажда сохранения себя (т.е. собственной памяти как памяти о себе) в прошлом и будущем. Многовекторность также проявляется в процессуальности (как осуществлении возможностей) и выступает как одновременная «привязанность» – и к бытию, и к ничто и предполагает принципиальную незавершенность, динамизм, обусловленный латентной феноменологической рефлексивностью. Особый вклад в трактовку сущности интенциональности вносит Макс Шелер, чья антропологическая концепция оказывается наиболее близкой русской философии (Бердяев, Вышеславцев, Н. Лосский, Ильин), опирающейся на индивидуально-интимно личностные основы онтологические основания человеческого бытия.

Следует обратить внимание на экзистенциальную проблему соотношения интенциональности и трансцендирования. Интенциональность – это направленность, векторность. Трансцендирование (т.е. интенция к трансцендентности) – есть возможное движение к бытию. Феноменологическая топика структурна, в ней латентно присутствует, воспроизводится некая «координатная сетка» (а экзистенция, напротив, имманентно не структурирована и не может быть таковой). Предназначение феноменологической топика – быть экзистенциальным, витальным, ментальным ориентиром для человека. Человек с самого начала находится в поисках самостного центра (таким центром выступала с давних пор душа, а в ней располагался, согласно представлениям мировых религий, мистических и философских учений, центр центра – ум или сердце), и был увлечен строительством внутренней, феноменологической топологической иерархии. Эта иерархическая структура позволяла подняться над процедурами «ощупывания» собственного душевного пространства от границы до границы, от центра до краев. Наложение феноменолого-топичес-

кой «координатной сетки» укрепляет волевое удержание границ, способствует сохранению собственной экзистенциальной целостности, самостности.

Проблема границ, пределов феноменологической топика связана с процессом поиска идентичности Я, процессом идентификации. Феноменологическая топика является способом самопостижения – через очерчивание самостного «круга», проведение демаркационной линии «здесь-Я а «тут-не-Я», и последующее наложение рефлексивных «лекал» на объекты (так и Я выступает как «объект»). Изначальная маргинальность (социальная, психологическая, экзистенциальная) – есть исходная точка философствования, поскольку его условием является особый взгляд со стороны, извне. Но феноменологическая топика, экзистенциальное пространство всегда шире, горизонтнее этих топик, всегда сопротивляется теоретическим, мировоззренческим, идеологическим лекалам, не укладывается в прокрустово ложе. Философ (как всеобщий человек) про-мысливает, осмысляет собственное экзистенциальное пространство и за границами общепринятого теоретико-мировоззренческого набора, и на обочине социального бытия, и в «чулане вселенной» (Б. Паскаль), и находясь в центре социальной иерархии (как Марк Аврелий), при этом, одновременно, экзистируя в маргинальные пространства (Я находится в центре и на обочине; одиночество в толпе, одиночестве на вершине пирамиды). Феноменологическая топика может сгущаться, конденсироваться в маргинальных топиках (мировоззренческих, философских, теоретико-личностных) – плавающие центры смысла, содержательные узлы экзистенциально-мировоззренческих интенций.

Для построения нового варианта аксиологии (феноменологии ценностей), Шелер обращается к давней – но оказавшейся маргинальной – традиции, отличающейся от западноевропейской рационалистической традиции, которая помещает в центр Ум, Рацию. Шелер продолжает линию, идущую от Августина Аврелия (Блаженного) к Блезу Паскалю, разрабатывавшему особую «логику сердца» (*l'ordre du coeur*). У Шелера человек предстает как живое существо, имеющее внутри себя интенциональный центр, и

поэтому человек – «вечный «Фауст», никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и своего «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я»².

Критикуя Канта за «формализм в этике», Шелер опирается на теизм Августина Аврелия, согласно которому ценности есть строго иерархические откровения Бога, а не нормы, конституированные чистым трансцендентальным сознанием (по Канту). Именно благодаря интенциональным по природе эмоциональным актам, человек, по мнению Шелера, приобщается к трансцендентным ценностям. Такими актами выступают непосредственное созерцание и переживания; и самым плодотворным и высшим актом оказывается любовь. Источником эмоциональной жизни является сердце, и в нем открывается начало, которое соединяет человека с трансцендентными ценностями и с самим Богом. Тем самым сердце и исходящие из него эмоции «очищаются» Шелером от психологизма (с чем неустанно боролась феноменология, начиная с Э. Гуссерля) и проявляются как космические и трансцендентные основания. Вот поэтому сердце, имеет свою, независимую от рассудка, логику, в основании которой оказывается любовь.

Развивая идеи Паскаля, Шелер усиливает онтологическую весомость любви, и разрабатывает пролегомены учения о порядке любви (*ordo amoris*), который основывается на соответствии божественному порядку, и тем самым преодолевается «частность» сугубо человеческих характеристик. Приобщение к божественному в любви осуществляется органично, так как божественное начало изначально присутствует в его сердце, и это позволяет преодолевать собственное самоотчуждение и обретать изначальный смысл бытия. Но это обретение доступно только тогда, когда человек раскрывает себя в осуществлении своего собственного уникального *ordo amoris*. Один из пунктов несогласия Шелера с рационалистической концепцией является критический тезис о неспособности рации «ухватить» индивидуальную специфику каждого человека, унификацию, таящуюся в

идентификации, производимой рационалистическим познанием актов восприятия.

(Здесь Шелер развивает критические аргументы, ярко заявленные Ф. Ницше). Индивидуальность человека проявляется в том, как осуществляется в нем порядок любви (правильно или неправильно) – как иерархизируются предметы, к которым интенцирована душа, и как они соответствуют объективной ценности предмета в божественной иерархии, т.е. насколько приближается он к Богу.

Шелер помещает экзистенциал любви в основание человеческого бытия, отвергая и волю, и рацию, предпочитая опираться на непосредственное переживание «божественного единения», на любовь. Любовь как фундамент человеческого бытия не может быть ни интеллигибельной любовью к Богу, как у Б. Спинозы (*Amor intellectualis Dei*), ни актом воления – индивидуального (Ницше) или внеиндивидуального (Шопенгауэр), а только как целокупная «сердечная» любовь. Поэтому такая любовь у Шелера выступает самой интимной, сущностной, уникально-интуитивной, ценностно-утверждающей причиной, инициирующей в человеке стремление к познанию и волению, и поэтому «порядок любви» является онтологической «вертикалью» божественного миропорядка. Поэтому для описания фундамента бытия и самого человека необходимы ценности, прошедшие горнило любви, а не рациональные категории или описания иррациональных, имморальных волений.

Утверждение в онтологических правах любви позволяет Шелеру «освободить» Любовь как экзистенциал, с одной стороны от суживающего и искажающего его суть традиционного психологизма (трактующего любовь как результат чувственных аффектов и страстей), и, с другой стороны, преодолеть излишний рационализм гуссерлевской феноменологии (возникающий в ходе преодоления психологизма), и тем более уйти от кантовского формального априоризма категорического императива в области практического разума. Утвержденный в онтологических правах порядок любви позволяет представить человеческое бытие как историческое существование в индивидуальных, уникальных

проявлениях каждого конкретного человека.

Теория идеирующей абстракции у Шелера базируется на «прорывной» феноменологической редукции. Человек, опираясь на априорную способность к отрицанию земного бытия, трансцендированию, преодолению границ тут-бытия, дистанцированию, проникает в сущностные смыслы бытия, и потому идеирующая абстракция выступает «окном в Абсолютное» (Гегель). При этом человек, будучи амбивалентным по сути, соединяет в себе энергетически-витальный «порыв» (мощный, но слепой) и содержательно-смысловой «дух» (зрячий, но слабый), т.е. противоположность жизни и духа, в некоем «центре актов», обозначаемом понятием личности, отличающемся от других «душевных центров», и представляющем не как субстанция, а как «монархическое упорядочение актов, один из которых осуществляет руководство»³.

Для нашего анализа важно то, как у Шелера происходит «переформатирование» феноменально-экзистенциального в трансцендентальное. М. Мерло-Понти писал, как происходит преобразование феноменального поля в трансцендентальное поле: психологическая рефлексия неизбежно выходит за собственные рамки, границы – поняв своеобразие феноменов в отношении к объективному миру (через них мы и познаем объективный мир) рефлексия вынуждена присовокуплять эти феномены к любому возможному объекту и пытается понять, как этот объект через них конституируется. Мир, открываемый множеством эмпирических «я», отыскивается в трансцендентальном Я (Единстве или Ценности)⁴.

По нашему мнению, трансцендирование (фундаментальное определение экзистенции) – предполагает интенцирование за пределы самого существования, устремленность экзистенции за собственные границы к трансценденции как к абсолютному бытию, к которому человек устремлен вовне самого себя, и постигаемому в экзистенциальном опыте. Экзистенция – это существование человека именно как человека во всей проблематичности, трагичности собственного бытия⁵.

Шелер утверждает тождество структурного единства сознания мира, самосознания и созна-

ния Бога и единства трансценденции предмета и самосознания в акте рефлексии. Вынося себя вовне природы, и неустанно продвигаясь внутрь и вширь мировой сферы, интенция человека обретает укоренение «своего центра вне и по ту сторону мира». Шелер, вслед за Ницше, исходит из признания «смерти Бога», и потому трансцендирование за пределы «жизни» у позднего Шелера не имеет персоналистского понимания Бога. Человек интенцируется за границы тут-бытия прежде всего для воплощения собственного сущностного начала, выступая при этом как партнер, «соавтор» того божественного, которое таится в человеке и воплощается в онтологизирующих актах.

Человек у Шелера – диалектическое единство бытия и не-бытия. Шелер, продолжая идеи Ницше, полагает, что в ситуации, когда «Бог мертв», человек становится сверхчеловеком, он уже не может опираться на что-либо вне себя, и, «чтобы внести в мировой процесс направленность, смысл, ценность, человек может опереться в своем мышлении, в своей воле только на ничто. На ничто – не на Божество...»⁶. В этом случае ничто есть сфера личности как максимума ответственной воли, личности, опирающейся на порядок сердца, в которой главным двигателем является любовь.

В отличие от Ницше, Шелер приветствует космополитическое «уравнивание» – «аполло-нического» и «дионисийского» человека как типов, «кумуляция» рас, народов, культур. Однако, как пророчески писал Шелер в 20-х годах прошлого века – эпохи выравнивания являются для человечества самыми опасными, самыми обильными на смерть и слезы.

1. Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. М., 1993. С.111,180.
2. Шелер М. Положение человека в космосе. // Шелер М. Избр. произведения. М. 1994. С.164.
3. Шелер М. Положение человека в космосе. Шелер М. Избр. произведения. М. С.170.
4. Шелер М. Положение человека в космосе. // Там же. С.164.
5. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От античности до Нового времени. Екатеринбург. 2001.С. 15.
6. Шелер М. Человек и история. // Шелер М. Избр. произведения. С.95.