

5. Baumgarten A. G. Metaphysica / A. G. Baumgarten. – Halae Magdeburgicae: Impensis Carol. Herman. Hemmerde, 1757. – 370 p. – Режим доступа: <http://www.ikp.uni-bonn.de/Kant/agb-metaphysica/auditori-benevolo.html>.

МАКС ШЕЛЕР: ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ К ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Н. В. Бедрицкая

В одной из своих работ известный немецкий философ 20 века – Макс Шелер – признавался, что «еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время» [1, с.32], а в другой работе указывал, что человека можно понять только в свете идеи Бога. Как представляется, оба утверждения не утратили своей актуальности в современных условиях: непрестанные социокультурные изменения, включая своеобразный «религиозный ренессанс», вынуждают к постоянному пересмотру системы мировоззренческих ориентиров, что принципиальным образом связано с осмыслением сути собственной личности.

Целью этой небольшой работы является реконструкция свойственного М. Шелеру *видения человека – в аспекте его отношения со сферой трансцендентного* (Божественным). При этом в центре внимания будут находиться *два этапа творческого пути* М. Шелера: период феноменологии религии («О вечном в человеке» (1921 г.)) и период философской антропологии («Положение человека в космосе» (1927 г.)).

На протяжении обоих рассматриваемых периодов для М. Шелера *центральной характеристикой человеческого существа является наличие* в нем некоторого *избытка* (Überschuß). В определенном смысле адекватным немецкому «Überschuß» был бы также перевод «излишек», так как речь идет о «силах и способностях», которые, во-первых, являются совершенно необъяснимыми и ненужными с точки зрения «посюсторонней» прагматики, а, во-вторых, не могут быть в полной мере реализованы при осуществлении не только повседневной трудовой, но и познавательной деятельности [2, с.552]. Поэтому, по мнению немецкого философа, этот «излишек сил и способностей» ясно доказывает, что у человека есть предназначение (Bestimmung) бесконечно выводящее его за пределы этой жизни.

От этого утверждения, сделанного на этапе разработки «сущностной феноменологии религии», М. Шелер не отказывается и при обращении к философской антропологии, связывая теперь эту «избыточность» человеческого существа с присутствием в человеке некоего «X», для имено-

вания которого философ избирает слово «дух». Таким образом, человек как тот, кто всегда стремится «прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и “окружающего мира”, в том числе и наличную действительность собственного Я» [1, с.65], характеризуется изначальной двойственностью, т.е. одновременным присутствием в нем двух принципов – жизненного порыва и духа.

Различия, которые можно заметить в работах рассматриваемых периодов, как правило, объясняют сменой личных взглядов философа, а именно его *отказом от позиции католического теизма в пользу пантеистической точки зрения* [3, с.113]. На наш взгляд, сложно однозначно охарактеризовать новую философскую систему М. Шелера как пантеистическую, так как речь все же не идет об обожествлении всего мира, но о констатации определенной соприродности Божества и человека, достигаемой лишь вследствие того, что человек как носитель духа в некотором смысле противопоставляет себя миру.

Очевидно, что действием многих причин можно объяснить тот факт, что буквально через несколько лет после разработки «сущностной феноменологии религии» М. Шелером была построена метафизическая система, кардинальным образом отличавшаяся от предыдущей и отрицавшая ряд постулатов, базовых для работ предыдущего периода. Как уже было указано выше, одной из возможных внутренних причин мог стать отказ от позиции персоналистического теизма. На наш взгляд, можно указать как минимум еще на два обстоятельства, определившие необходимость изменения понимания характера связи человека со сферой Божественного. С одной стороны, к этому вынуждает *внутренняя логика новой философской системы* М. Шелера. Констатируя наличие двух принципов (жизненного порыва и духа) и признав, что «низшее изначально является мощным, высшее – бессильным» [1, с.72] философ тем самым лишил Божественное статуса основы человеческого бытия, от которой человек находится в безусловной зависимости и перед которой в одинаковой степени испытывает восхищение и священный трепет. Соответственно понятый как «место встречи» [1, с.94] человек может и должен рассматриваться в качестве своеобразного онтологического посредника, чья личная и историческая деятельность позволяет преобразовать слепую энергию жизненного порыва в смысловой и ценностный универсум духа, в священную мощь Божественного. Поэтому, по мнению М. Шелера, «становление бога и становление человека с самого начала предполагают друг друга» [1, с.94]. С другой стороны, за названной трансформацией можно видеть *желание сделать отношение к сфере Божественного более личным и даже более серьезным*. В таком случае

за данным поворотом мысли можно видеть нечто аналогичное хайдеггеровскому протесту против опредмечивания Бога, его исключительно онтической интерпретации, следствием чего является утрата присутствия священного. Поэтому требование принять «неокончательного, становящегося бога» в итоге оказывается призывом к соучастию в появлении «божества» посредством личной самоотдачи и деятельности по осуществлению ценностей предшествующей истории, насколько она способствовала становлению «божества» «богом» [1, с.95].

Тематизируя связь человека со сферой Божественного, артикуляцией которой может считаться религия, необходимо обратиться к шелеровской *интерпретации сути религии*.

На этапе феноменологии религии М. Шелер стремится обосновать, что «насколько изначально религия является религиозным познанием и мышлением, настолько она также является особым родом ощущения ценности (Wert-fühlens), (регламентированного) выражения (в религиозном языке, молитве, культе) и религиозного волеизъявления и преобразования (в служении Богу и религиозной морали)» [2, с.527]. Более того, если учесть, что в данной работе философ утверждает неотчуждаемый характер религиозных актов и производность от них всех прочих актов разума, а также и вытекающую отсюда автономность религии и ее нередуцируемость к другим формам культуры, то к четырем выше названным определениям религии, на наш взгляд, может быть добавлено пятое: в любой ситуации и прежде всего религия может быть понята как *актуализация онтологической соотнесенности человека с Богом*. При этом правомерность данного утверждения несколько не умаляет тот факт, что каждый конкретный человек способен находить для наполнения интенции религиозного акта более или менее подходящий объект. Речь идет о том, что для человека характерно верить или в Бога, или в идола [2, с.559]. В качестве последнего может выступать что угодно – деньги, государство, женщина, нация, но всегда индивид выделяет нечто в качестве высшей и безусловной ценности и обращается с ним «как если бы это был Бог». В этом смысле, М. Шелер мог бы согласиться с современным исследователем в области философской антропологии – Карлосом Вальверде, утверждающим, что «связь с Богом, *religio*, не есть нечто, что можно иметь или не иметь: человек, хочет он того или нет, *есть religio*. Он может иметь или не иметь позитивную религию, но не может быть онтологически отъединен от Бога» [4, с.398].

Несмотря на то, что на этапе философской антропологии М. Шелер усиливает степень значимости осознания человеком своей сущностной связи с надмирным и абсолютным бытием, он, тем не менее, говорит о

возможности *двух стратегий поведения*, возникающей после осознания своей укорененности вне и по ту сторону мира [1, с.92]: удивление и стремление к познанию истины и поиск «спасения и оплота». В таком случае религия (как и миф, из которого она выделилась) хотя и признается в качестве изначальной модели реакции человека по сравнению с возникающей на более поздних этапах развития человека и человечества метафизикой, но эта изначальность связывается со слабостью человеческого духа и его стремлением утвердиться в мире, имея «за собой» какую-то защиту и помощь.

Таким образом, в оба рассматриваемых периода М. Шелер признает конституитивность для человеческой личности связи со сферой Божественного и некоторую «религиозную предрасположенность» человека. Но если на первом этапе религия (и христианство как ее высшее проявление) рассматривается философом в качестве адекватной формы постижения этой связи, то на этапе философской антропологии религия оценивается иначе. Во-первых, формой артикуляции сущностной связи человека с надмирным и абсолютным бытием, которая подобает человеку на этапе его зрелости, признается метафизика как возникшее из удивления стремление к познанию истинного положения вещей. Во-вторых, оспаривается базовый для предыдущего этапа постулат о нередуцируемости религии, так как приводится тезис о выделении религии из мифа.

В заключении следует подчеркнуть, что, обращаясь к работам обоих периодов, можно заметить, что М. Шелер в значительной степени акцентирует практический аспект религии, так как, по его мнению, несмотря на то, что правильный образ мыслей ценен не только своей реализацией в подобающем поведении, но он впервые обретает окончательную оформленность и полноту в готовности действовать определенным образом. На наш взгляд, именно вопрос о готовности действовать определенным образом, о способности определенным образом соединять священное с повседневным является ключевым при осмыслении различия между внешней и глубинной религиозностью и должен быть принят во внимание при оценке характера современного «религиозного ренессанса».

Литература

1. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблемы человека в западной философии. М., 1988. С. 31–95.
2. *Scheler. M.* Vom Ewigen im Menschen. Berlin, 1933.
3. *Забияко А. П.* Феноменология и аксиология святого в философии религии М. Шелера // Религиоведение. 2001. № 2. С. 109–113.
4. *Вальверде К.* Философская антропология / Пер. с испан. Г. Вдовиной. М., 2000.