

АНТРОПОЛОГИЯ И АКСИОЛОГИЯ М. ШЕЛЕРА

Анализируется антропология и аксиология М. Шелера: мотивы создания, специфика, новизна, научная продуктивность. Радикальный пересмотр Шелером кантовского понимания «априори» стал основой для отказа от субъект-объектной дихотомии и построения новой модели субъекта. Критический разбор шелеровской модели с позиций святоотеческой антропологии позволил обнаружить новые теоретические крайности в описании человека: произвол – вместо свободы, медиум – вместо личности, антиэссенциализм – вместо обоснования несводимости энергий к сущности.

Ключевые слова: антропология; аксиология; воля; разум; ум.

Обращение к антропологии и аксиологии М. Шелера преследует следующую цель: выявить исходные побудительные причины построения материальной этики ценностей, а также шелеровского варианта антропологии. Свою антропологию М. Шелер противопоставляет четырем типам понимания человека в период с Античности и до XX в. включительно.

Какие задачи решает антропология и аксиология М. Шелера? Оправдана ли его претензия на новизну и продуктивность теории ценностей и теории человека? Эти вопросы являются ключевыми для автора статьи.

Работа М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей» начинается с критики кантовского понимания аргіогі в целом и формализма в этике в частности. Поэтому целесообразно для решения поставленных выше вопросов обратиться к изложению содержания шелеровской критики. Необходимо учесть при этом, что свой собственный антропологический проект Шелер выстраивает таким образом, чтобы преодолеть недостатки, выявленные им в кантовской моральной философии и в иных философски-антропологических традициях.

Главные пункты кантовской трактовки аргіогі, которые подвергаются критике, суть *формализм, субъективизм и трансцендентализм*. Согласно М. Шелеру, априорными являются «те положения, которые становятся *самоданными* в содержании *непосредственного созерцания* при условии воздержания от всех утверждений» [1. С. 266], следовательно, аргіогі не связано с актами, не есть форма актов, «оно целиком и полностью принадлежит *“данному”*, сфере *фактов*» [1. С. 268]; «априори – это прежде всего *“данность”* созерцания» [1. С. 281]. Шелер отвергает все трактовки априори, согласно которым априори есть «оформляющая деятельность», или «синтезирующая сила». Вывод, к которому приходит Шелер, таков: априори ни в коем случае не равно «формальному», не равно «мыслимому», так же как «материальное» не равно «чувственно данному».

Шелеровская критика кантовского понимания априори имеет далеко идущие следствия. М. Шелер и Н. Гартман подчеркивают, что все три принципа – формализм, субъективизм и трансцендентализм – связаны друг с другом. Следовательно, «удар» по формализму – это, фактически, «удар» по субъективизму и субъект-объектной дихотомии. С точки зрения Шелера, субъект «не есть исходный пункт постижения чего-либо и тем более не есть производитель сущностей. Оно («Я». – К.Я.) не является и такой сущностью, которая – односторонне – «обосновывает» все другие сущности или даже только все сущности актов» [1. С. 295]; «Я в лю-

бом смысле есть лишь *носитель* ценностей, а не *предпосылка* ценностей» [1. С. 296].

Итак, вместо активности познающего субъекта, осуществляющего синтез полученного посредством чувств, Шелер постулирует пассивно созерцающее сущности «я», которое утрачивает название «субъект», поскольку перестает быть основанием познания. Аппеляция к разуму вообще или к трансцендентальному субъекту отвергается именно в силу неясности связи индивидуального субъекта с субъектом трансцендентальным, на что и указывает Шелер: «Индивидуальное Я – если аргіогі есть “форма деятельности сознания вообще” или “трансцендентального Я” – необходимо и изначально должно рассматриваться только как эмпирическое замутнение трансцендентального Я, как бытие, фундированное в опыте» [1. С. 296].

Желая сохранить свободу индивидуального «я», Шелер не нуждается в гипотезе «трансцендентального субъекта». Не нуждается он и в тезисе о существовании «общечеловеческих задатков» или, другими словами, в тезисе о существовании общечеловеческой природы: «Природа Аргіогі отнюдь не предопределяет существования “общечеловеческих задатков”, необходимых для обретения априорных очевидностей, как не предопределяет она и существования каких-то определенных детерминаций их фактического обретения вообще. Стак называемыми “общечеловеческими задатками разума”, которые будто бы представляют собой устойчивый набор “форм” или “идей” (этим идолом философии Просвещения), подлинное Аргіогі не имеет ничего общего, как и вид усмотрения в смысле сущностного вида – с фактическим распространением способности к этому усмотрению в пределах некоторого природного вида» [1. С. 297]. Объективность и истинность усмотренного в созерцании обосновывается самоданностью и очевидностью сущностей.

Новое понимание «я» (отнюдь не как субъекта) свидетельствует о новой антропологической модели, которую строит М. Шелер, и о новой трактовке ценностей, непосредственно связанной с этой моделью. В более поздней работе «Человек и история» М. Шелер выделяет пять видов самопонимания человека, или пять типов представлений о человеке, выработанных в ходе человеческой истории. Критический разбор вслед за Шелером пяти идеальных типов человека, последний из которых – продукт шелеровской и гартмановской философии, позволит обнаружить мотивы критики формализма и субъективизма как принципов не только кантовской философии, но и всей новоевропейской философии. Выявленные мотивы, в свою очередь, откроют возможность формулировки ответа на главный

вопрос исследования: каковы цели построения М. Шелером новой аксиологии и антропологии?

Первую антропологическую модель, называемую иудео-христианской, Шелер не рассматривает детально вообще. Для него она – продукт религиозной веры и как таковая находится ниже критики.

Вторая модель, созданная в рамках греческой философии, называется им классической и определяется как продукт рационально-гуманитарной антропологии. Согласно ей, человек по своей сущности есть «*homo sapiens*», а сам разум как сущностнообразующий принцип имеет метафизическое происхождение.

В рамках третьей модели человек есть «*homo faber*». Эта идея человека наиболее ярко обнаруживает себя в позитивизме, прагматизме, марксизме. В рамках данной трактовки человека отрицается его специфическая способность к разуму; считается что различие между человеком и животным – не сущностное, а степенное. Человек – это особый вид животного, он был и остается существом, определяемым влечениями. Разум имеет эмпирическое происхождение, он – результат дальнейшего развития психических способностей и технического интеллекта.

Четвертая модель человека, которую сам Шелер называет продуктом грубо виталистической антропологии, видит истину о человеке в «человеке дионисическом». Ее авторы – «философы жизни» – Г. Зиммель, В. Дильтей, Ф. Ницше и др. По сравнению с третьей моделью она более радикальна, т.к. рассматривает человека как тупик жизни. Разум (дух) – не есть продукт эволюции, как в третьей модели, а продукт регресса. Человеческий дух, человеческое *ratio* – это болезнетворное направление универсальной жизни. Это отнюдь не изначальная духовная сила, а всего лишь результат «отключения» своих органов в пользу искусственно созданных орудий, таких как язык, понятия, собственно, орудия труда. Творцы четвертой модели провозглашают антагонизм духа и жизни, называя дух узурпатором и деспотом жизни.

В построении собственной антропологической модели Шелер, несомненно, ближе к третьему и четвертому вариантам антропологии, называя первые два варианта классическими и наиболее опасными в своих заблуждениях. В чем же заключаются, по Шелеру, эти заблуждения? Самое главное «заблуждение» классических теорий человека – сильная переоценка духа (разума). Согласно Шелеру, дух не следует понимать как силу. Дух бессилён. Силу ему дает жизненный порыв, но – через человека. Человек, таким образом, – место встречи духа и жизни как двух атрибутов бытия. Вырисовывается весьма своеобразная антропологическая модель, в которой человеку отводится роль медиума, посредника соединения духа и порыва. При этом человек-медиум назван соратником появления бога, местом «самообожения». Бог для Шелера – это как раз то самое единство духа и порыва, которое самоосуществляется в человеке и через человека: «...становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга» [2. С. 191]. Цель истории, по Шелеру, – «оживотворение духа», т.е. соединение бессильного духа с жизненной силой-порывом, изначально «слепым» и нуждающимся в руководстве и управ-

лении: «Иначе говоря: взаимное проникновение изначально бессильного духа и изначально демонического, т.е. слепого ко всем духовным идеям и ценностям порыва, благодаря становящейся идеации и одухотворению томлений, стоящих за образами вещей, и одновременное обретение мощи, т.е. животворение духа – есть цель и предел конечного бытия и процесса. Теизм ошибочно делает это его исходной точкой» [2. С. 175].

Эта декларируемая цель истории многое проясняет. В частности, становятся понятными мотивы критики кантовского формализма и субъективизма, а также кантовской трактовки априори. Кантовский взгляд на человека вполне соответствует второй антропологической модели, согласно которой человек есть *homo sapiens*, а разум имеет метафизическое, трансцендентальное происхождение. В самом деле, разум у Канта отнюдь не бессилён; он – не пассивная созерцательная способность, а наоборот, сама активность, в своей рассудочной деятельности осуществляющая синтез понятий и образующая суждения. Но разум не сводится к своей рассудочной деятельности, тем более к деятельности воображения и чувственности. В качестве совокупности идей и принципов он есть также основание всех видов синтеза, поскольку осуществляет непосредственное руководство всеми сферами синтеза и сферой рассудка прежде всего. Разум в системе Канта не отделен от воли. В «Основах метафизики нравственности» Кант подчеркивает тождество практического разума как разума действующего и доброй воли. Однако главный пункт шелеровской критики кантовской трактовки априори состоит именно в том, что априори, по Шелеру, не есть «функция» или «сила», а есть «изначальное содержание созерцания». При этом местом этического априори названа сфера разума, сфера познания. Для Шелера разум – это способность созерцания, не более того. Налицо радикальное изменение в трактовке разума. В работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» Шелер неоднократно подчеркивает, что Кант сводит волю к «практическому разуму», не замечая, якобы, «изначальность акта воли» [1. С. 282]. На самом же деле, согласно Шелеру, «существует нравственное познание, которое фундаментально отлично от нравственного желания и которое обосновывает желание блага» [1. С. 299]. При этом познание и желание не просто отличны, но и независимы друг от друга. Аргументы Шелера таковы: «Если бы нравственное благо было «понятием» (а не материальной ценностью), которое обретало бы существование только благодаря рефлексии на акт воли или же на его особую форму, то этическое познание как независимое от нравственного желания было бы, конечно, невозможным» [1. С. 299].

В чем же принципиально различие нравственного познания и нравственного желания, по Шелеру? Нравственное желание, как и любое желание, – самовластное движение. Нравственное познание же, по Шелеру, совсем не обязательно будет осуществляться по собственной воле. Подчеркнем еще раз – именно нравственное познание для Шелера есть сфера этического априори: «<...> место этического априори находится в сфере нравственного познания, а не в сфере желания» [1. С. 299]. Это значит, что человек обладает способностью созерцания ценностей как особого рода сущно-

стей. Однако созерцание ценностей еще не означает их реализации.

В этом постулировании разрыва между человеческой волей-действием и априорным созерцанием-познанием М. Шелер полностью солидарен с Н. Гартманом. Возникает вопрос – каков смысл постулирования этого разрыва? Случаен ли он? Особенно детально мотивы такого «теоретического» разрыва объясняет Н. Гартман. С его точки зрения, как раз благодаря независимости априорного созерцания-познания от человеческой воли-действия и оказывается возможной человеческая свобода. Человек созерцает ценности, которые нуждаются в человеческой активности для своей реализации. Ценности – это не законы и не принуждения, они своего рода «заповеди», взывающие к человеку в своем бессилии осуществиться самостоятельно. И именно бессилие ценностей, рассуждает Н. Гартман, – условие силы человека, условие его свободы, его личностного выбора.

Однако парадоксальность такой трактовки свободы налицо. С одной стороны, «свободный» человек не распоряжается своим априорным созерцанием-познанием. Он не может не созерцать ценности. С другой стороны, его свобода действий ничем не отличается от произвола, т.к. и реализация, и не-реализация ценностей, будучи полностью независимы от априорного познания, равнозначны как выражения свободы. Понятия противосущностного, противоприродного движения человека в философии М. Шелера и Н. Гартмана нет.

Еще более удивительна «свобода», постулируемая М. Шелером. Человек «свободен» от жизни, от влечений и интеллекта, поскольку связан с духом. Эта связь с трансцендентным началом как раз и позволяет человеку трансцендировать мир. Но человек свободен так же и от деятельности духа, поскольку дух бессилен и без человека дух не может себя раскрыть и осуществить: «...изначально у духа нет собственной энергии. Высшая форма бытия, так сказать, «детерминирует» сущность и сущностные сферы мироустройства, но осуществляется она посредством иного, второго принципа, который столь же изначально свойствен первосущему: посредством творящего реальность и определяющего случайные образы принципа, который мы называем «порывом», или фантазией порыва, творящей образы. Следовательно, самое могущественное, что есть в мире, это «слепые» к идеям, формам и образам центры сил неорганического мира как нижние точки действия этого «порыва»» [2. С. 171–172].

Антисубстанциализм и антиэссенциализм антропологии М. Шелера обнаруживают себя в том, что дух и порыв названы атрибутами бытия, двумя составляющими мировой основы. Человек же сводится к месту их встречи и соединения. Хотя Шелер и называет человека соратником появления бога, возникает логичный вопрос – можно ли пустой сосуд назвать «участником» происходящей в нем диффузии? И если в человеке и через человека оживотворяется дух, то кто в этом случае перед нами – мировая основа, ставшая, наконец, богом, или человек? Следовательно, свобода, по Шелеру, заключается в отсутствии у человека сущности как таковой: «Личность человека есть не «субстанция», но

лишь монархическое упорядочение актов, один из которых осуществляет руководство» [2. С. 170]; «...отворим просторы человеку и его сущностно бесконечному движению и – никаких фиксаций на одном «примере», на одной, естественноисторической или всемирно-исторической форме! «Человечество несет в себе неограниченное число возможностей развития...» (Л. фон Ранке)» [3. С. 105].

Отрицание сущности человека ради сохранения его свободы – ход отнюдь не новый в философии XIX–XX вв. И экзистенциализм, и персонализм, и постмодернизм в этом смысле – близнецы-братья. И если у Н. Гартмана человек отождествлен с бессущностными волей-действием, то для М. Шелера и это отождествление оказалось ненужным. Его критика натуралистической (третья модель человека – «homo faber») и виталистической (четвертая модель человека – «дионисийский человек») антропологии базируется как раз на отрицании отождествления человека с волей, связанной с жизненной силой; на отрицании придания жизненной силе статуса сущности человека. Аргументы очень просты: если классическая теория человека грешит переоценкой духа (разума), ограничивая тем самым свободу человека, то натуралисты впадают в другую крайность – они недооценивают дух (разум), игнорируют его первичность и самостоятельность, но при этом переоценивают волю, непосредственно связанную с жизненной силой. Дух – не продукт эволюции и не продукт регресса, уточняет М. Шелер. Дух – трансцендентальный принцип, и в этом М. Шелер согласен с классическими теориями. Новизна Шелера в том, что дух в его теории – часть мировой основы. В итоге, по Шелеру, следствия недооценки духа те же, что и следствия его переоценки – утрата человеком свободы. В случае переоценки духа за активность духа теряется сам человек, его личностные и индивидуальные характеристики. В случае недооценки духа теряется своеобразие человека по отношению к животному миру. Игнорируется факт свободы от жизни, от влечений, от мира; игнорируется свобода как превосходство мира. По мнению М. Шелера, нельзя переоценивать объяснительную силу принципа жизни, как это делают натуралисты и виталисты. Да, мощь остается за жизнью, но без духа она – ничто. Именно поэтому Шелер и дух, и жизненный порыв выносит за пределы человека, декларируя его свободу. На самом же деле человек в теории М. Шелера превращается в обычного медиума.

В чем же причины подобного несоответствия замысла и реально полученного результата – новой антропологии М. Шелера? Вопрос этот, на самом деле, более серьезен, чем кажется на первый взгляд. Тем не менее гипотеза ответа автора статьи такова: неверно поставленный диагноз болезни кантовского трансцендентального субъекта повлек за собой неверные формы «лечения». В итоге построенные Шелером антропология и аксиология продемонстрировали другую крайность: произвол – вместо свободы, медиум – вместо личности и антиэссенциализм – вместо обоснования несводимости энергий к сущности.

В этой ситуации, вероятно, целесообразнее будет обратиться за примером к той антропологической модели, которая не только сохраняет человеческую сво-

боду, но и детализирует предпосылки ее сохранения. Такой антропологической моделью является, по мнению автора статьи, святоотеческая антропология (IV–XX вв.). Говоря о её содержании, следует отметить, что она равно чужда как разделению жизненных и познавательных сил человеческой души, так и антиэссенциалистской направленности светской философии XIX–XX вв. Что же касается её своеобразия как собственно антропологии, то немаловажным будет указать на общий контекст возникновения святоотеческой антропологии, чтобы понять мотивы и цели её творцов – святых отцов. У святых отцов не было цели специально создать антропологию, дабы расширить познавательный кругозор своей паствы. Антропология возникла как побочный продукт теоретической борьбы за точную формулировку догматов христианской веры. Догматы – отнюдь не пространственные формулы человеческих представлений о Боге, человеке и их связи во времени и в вечности. Догматы веры – это предельно точно сформулированные человеком, но Богом открытые в Откровении, условия человеческого спасения; это выражение такого ведения Бога, благодаря которому только и возможно спасение!

Так, например, отрицание единосущия Сына с Отцом ставит под сомнение все дело воплощения Бога. Ибо если Бог не воплотился, то человек остается бесконечно далеким в своем грехопадении от Божественного призыва к вечной жизни.

Отрицание двух природ во Христе, соединенных неслиянно в одной Божественной Ипостаси, также перечеркивает Божественное домостроительство. Ибо что не соединено во Христе с Божественной природой, то и не спасено.

Отрицание различия сущности и энергий при их неотделимости друг от друга влечет за собой либо тезис о познаваемости Божественной сущности посредством человеческого ума, что сводит Бога к понятию, либо тезис о полной непознаваемости Творца, что превращает дистанцию между Богом и человеком в непреодолимую даже посредством энергийного соединения.

Святоотеческая антропология описывала устройство человека с одной целью – указать на возможность его обожения; возможность, открытую Самим Богом, но находящуюся в распоряжении человека как существа самовластного. Святоотеческая антропология в этом смысле неотрывна от общего контекста Божественного домостроительства, смысл которого – обретение человеком жизни вечной через свободное энергийное соединение с Богом.

Итак, в чем состоит принципиальное отличие святоотеческой антропологии от антропологии М. Шелера и Н. Гартмана? Как уже было сказано выше, святоотеческая антропология не постулирует независимость познания (ума и разума) от желания (воли). Как раз наоборот, преп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» указывает: «...в людях, которые обладают разумом, естественное стремление скорее ведется, нежели ведет. Ибо оно подвигается самовластно и при участии разума, так как познавательные и жизненные способности в человеке соединены» [4. С. 220]. К познавательным силам Иоанн Дамаскин относит ум, мыслительную способность, мнение, воображение, ощущение.

К жизненным силам, т.е. сопряженным с желанием, – волно и свободный выбор [4. С. 218]. Соединение познавательных и жизненных способностей в человеке отражено и в определении воли, которое дает преп. Иоанн Дамаскин: «Воля есть разумное и жизненное стремление, направленное лишь на то, что естественно» [4. С. 219].

Следует остановиться подробнее на описании человеческой души святыми отцами. Человеческая душа сотворена по образу Божьему и как сущность, согласно преп. Максиму Исповеднику, представлена тремя силами – умом, разумом и жизненной силой (духом). Преп. Иоанн Дамаскин рассуждает о человеческой душе как об имеющей «<...> ум, не иной по сравнению с нею самой, но – чистейшую часть ее (ибо как глаз в теле, так и ум в душе)» [4. С. 210], самовластной и способной желать и действовать. Преп. Максим Исповедник в «Мистагогии» пишет: «Ум является движущим началом разумной силы, а разум – промыслительным началом жизненной. Первый (я подразумеваю ум) есть и называется мудростью, когда он всецело блюдет свои непреложные стремления к Богу. Точно так же разум есть и называется рассудительностью, когда он, благоразумно и промыслительно управляя жизненной силой посредством своих энергий, соединяет ее с умом и являет эту силу схожей с умом, поскольку она носит, через добродетель, то же самое и подобное ему отражение Бога, которое, по словам старца, естественно разделяется между умом и разумом. Ведь душа, как мыслящая и разумная, прежде всего есть и постигается в качестве состоящей из ума и разума, а жизненная сила, конечно, равным образом созерцается в том и другом, то есть в уме и разуме» [5. С. 220].

И ум, и разум представляют мыслительную способность человека, которая самовластна в отличие от жизненной силы – ведомой и управляемой. Что же следует понимать под самовластием? Самовластие в буквальном смысле этого слова – это обладание властью над собой, над силами собственной души. Самовластие мыслительной способности предполагает самостоятельный выбор направления и точки приложения душевных сил, и прежде всего – ведомой разумом самовластной жизненной силы. Вот как высказывается о самовластии преп. Иоанн Дамаскин: «Из того, что случается, одно зависит от нас, а другое – нет. В нашей власти то, что мы свободны как делать, так и не делать, то есть все то, что совершается нами добровольно (ведь если бы деяние не было в нашей власти, то не говорилось бы, что оно совершается нами добровольно) <...>. В собственном же смысле в нашей власти находится все то, что касается души и относительно чего мы совещаемся; а совещание касается равно возможного» [4. С. 226]. Совещательной способностью в человеке можно назвать разум, однако выбор того, что мы можем делать, равно как и противоположное ему, «...производит наш ум; и он есть начало деяния» [4. С. 226]. Сам же ум, согласно Максиму Исповеднику, есть мудрость в возможности, так же как разум есть рассудительность в возможности. Но ум может двинуться и против Бога, увлекая за собой разум. В этом случае ум уже не есть мудрость, а разум не есть рассудительность. Подобное движение душевных сил называется святыми отцами противоприродным и противологосным. В случае его совершения природные воз-

возможности окажутся неиспользованными и извращенными, поскольку вследствие отсутствия мудрости и ведения Бога умом, вместо рассудительности заявит о себе безрассудство, а вместо добродетели – её противоположность. Хотя ум как созерцательная способность будет обнаруживать себя в созерцании (но не Бога) и разум как деятельная способность будет обнаруживать себя в обсуждении и исследовании, совещании и принятии решения, однако такое рассуждение можно назвать псевдорассуждением и псевдоисследованием. Ибо устремленный против Бога, неверующий, а следовательно, слепой ум и подвижный им разум – плохие «руководители» для жизненной силы. Угашение духа, о котором говорит апостол Павел, следует понимать именно как постепенную потерю власти человеческого ума и разума над жизненной силой, которая, в свою очередь, перестает животворить тело, легко подпадая под власть иных, «падших» умов и разумов. Мертвящий, всё разрушающий дух в этом случае возрастает количественно. Важно отметить, что даже при совершении греха самовластие остается неотъемлемым свойством человеческой природы. Но в этом случае перед нами самовластие, используемое не во благо, а приводящее к угашению духа и смерти тела.

Попытаемся четче обозначить соотношение понятий – «свободная воля», «самовластие», «разум». Преп. Иоанн Дамаскин указывает на тесную взаимосвязь свободной воли и разума: «...по необходимости свободная воля сопряжена с разумом, потому что или не будет разумного существа, или оно, будучи разумным, будет самовластным господином своих действий» [4. С. 227]. Следовательно, «...вместе с разумом тотчас входит свободная воля» [4. С. 227]. Преп. Максим исповедник в «Диспуте с Пирром» вслед за блаженным Диадокхом Фотикийским определяет самовластие как желание: «Итак, если мыслящим существам по природе присуще самовластное движение, то все мыслящее также по природе способно желать. Ибо блаженный Диадокх Фотикийский определил самовластие как желание» [6]. Исходя из этой цитаты, можно сделать вывод: человек по природе способен желать (волить), т.е. выбирать направление устремления собственного ума и исследовать этот выбор посредством разума, соединяющего ум с жизненной силой. Именно ум приносит «пищу» человеческой душе, т.е. выступает, по словам старца о. Иосифа Исихаста, «экономом» души.

Человеческое воление следует отличать от стремления бессловесных существ. Согласно преп. Иоанну Дамаскину, «желание (βουλῆδι~) есть некоторое естественное хотение, то есть естественное и разумное стремление к какой-то вещи» [4. С. 219]. Иными словами, желание – синоним разумного стремления. Разумное же стремление или самовластное стремление следует понимать как такое стремление, которое включает в себя самостоятельное исследование выбранного направления движения с целью совершения последующего действия. Иоанн Дамаскин разъясняет отличие человека от животного следующим образом: у бессловесных существ за стремлением к чему-либо сразу следует само действие, «поэтому стремление неразумных существ не называется ни хотением (q1lhsi~), ни желанием (βουλῆδι~)» [4. С. 220]. У разумных же существ стремление подвергается исследованию, совету

или совещанию, далее возникает намерение действовать либо не действовать. Далее следует окончательный выбор, принятие решения и само действие. Итак, только разумные существа волят или желают, поскольку человеческое стремление будучи определенной направленностью ума как созерцательной способности и разума, управляющего жизненной силой, отлична от действия, не всегда влечет за собой действие. Между стремлением и действием – определенный промежуток, предполагающий рассуждение, взвешивание, исследование; иными словами, между стремлением и действием – сфера разума, в компетенции которого – принятие решения: прикладывать или не прикладывать жизненную силу в этом направлении, т.е. действовать или не действовать. А поскольку стремление сил человеческой души отлично от действия именно в силу присущей человеку способности исследовать это стремление, т.е. принимать или отклонять данное направление движения, то такое стремление и получило соответствующее название – свободная воля или желание. Иными словами, воля – это разумное стремление душевных сил. Подчеркнем ещё раз – ум приводит в движение разум, разум управляет жизненной силой, осуществляя исследование и совещание, окончательный выбор направленности и точки приложения жизненных сил. Тем самым разум обнаруживает самовластие на деле, ибо направленность созерцания (а созерцание – это навык ума) не предопределена, не подчинена необходимости, но разумна и потому свободна и самовластна.

Такое понимание устройства человеческой души явно противоречит антропологии Н. Гартмана и М. Шелера. Для святых отцов нет разрыва между умом, разумом и волей, учитывая, что воля, собственно, и есть разумное стремление душевных сил. Следовательно, воли нет без разума и ума. Изначальное единство жизненной силы, разума и ума как сил человеческой души, созданной по образу Пресвятой Троицы, отнюдь не порождает ложную проблему отсутствия свободы. Свобода понимается святыми отцами как самовластие, т.е. способность выбирать самостоятельно направление собственного движения, исходя из имеющихся в распоряжении человека душевных сил. Согласно Максиму Исповеднику, «свобода воли – это данная нам власть делать то, что можем или беспрепятственная возможность пользования тем, что в нашей власти, или нерабское стремление к тому, что от нас зависит» (цит. по: [7. С. 476 – примеч.]).

Данная трактовка свободы в корне отлична от гартмано-шелеровского антиэссенциализма, согласно которому подлинная свобода – это свобода от всякой сущности. В концепции Шелера и Гартмана свободе, в конечном итоге, придается статус сущности, но это невозможно ни помыслить, ни подтвердить на опыте. Ведь сущность – это независимая ни от чего другого «жизнь сама по себе»; свобода же предполагает некую предметность, с которой она связана и свойством которой она является. Указание на «свободу актов» звучит необедительно, поскольку свобода без точки отсчета ничем не отличается от безвластия. Непонятно – или акты свободны сами по себе без человека или же человек свободен в выборе актов? Но если речь идет о выборе актов, следовательно, есть то, что несводимо к этим актам и что называется сущностью. Безграничная «сво-

бода» совершать любые действия означает полное отождествление человека с этими действиями, что наиболее очевидно в концепции М. Шелера, сводящего человека к единству духа и порыва, к чистой актуальности и бесконечности возможностей.

Таким образом, отождествление свободы человека с его сущностью – серьезная ошибка Шелера и Гартмана. В этом случае любой выбор и любое рассуждение, любое движение и любое действие считаются проявлением сущности человека. Но у святых отцов есть такое понятие, как «противоприродное действие». В самом деле, действие называют греховным и неразумным не в том смысле, что утрачена способность рассуждать, исследовать и выбирать. Действие неразумно в том смысле, что не реализована способность выбирать правильно. И это «правильно» – воистину камень преткновения для всех поклонников антропологического антиэссенциализма, отвергающих мысль о том, что поскольку есть самовластная человеческая природа, представленная определенными природными силами, то существует и возможность не использовать эти силы согласно их природе. Но не-использование природных сил согласно их природе не есть бездействие. Следовательно, речь идет о таком действии, которое, паразитируя на сущностных возможностях, искажает, извращает их реализацию. Речь идет о противоприродном действии. Так, ум, устремленный к Богу, есть мудрость в возможности; разум, приводимый в движение богоустремленным умом, есть рассудительность в возможности. Но и мудрость, и рассудительность – это такие «можения», реализация которых – во власти человека. Следовательно, это энергии сущности. Отсутствие мудрости или безумие не есть потеря ума, но извращение его использования, так же как отсутствие рассудительности или безрассудство не есть потеря разума, но искажение его использования, «неправильное» противосущностное действие. Во власти человека – энергии сущности, поскольку человек – не просто сущность, а самовластная (разумная) сущность, следовательно, сущность, пользующаяся и управляющая собой самостоятельно. Но пользование-управление сущностью имеет границы – саму сущность. И это – не ограничение свободы, а ее условие. Данная мысль чужда антропологии и аксиологии М. Шелера и Н. Гартмана.

Жажда «подлинной» свободы приводит М. Шелера и Н. Гартмана к последовательности абсурдных с точки

зрения здравого смысла, но очень серьезных в своем разрушительном следствии шагов. Сначала Шелер отсекает познание-созерцание (ум – в терминологии святых отцов) от желания-воли, далее постулирует бессилие воли перед силами влечения или жизненным порывом: «Здесь мы тоже должны усвоить более скромное понимание значения человеческого духа и воли для хода исторических дел. Как я уже говорил, дух и воля человека не могут быть чем-то большим, чем *руководство и управление*. А это всегда означает только то, что дух как таковой предлагает силам влечения идеи, а воля либо представляет уже имеющимся импульсам влечения такие представления, которые могут конкретизировать осуществление этих идей, либо лишает их этих представлений. Однако *непосредственная* борьба *чистой* воли против сил влечения невозможна» [2. С. 173]. Согласно Шелеру, имеет место приоритет «совокупной жизни влечений и аффектов *перед* всеми “сознательными” представлениями» [2. С. 177]. Следующим шагом Шелер вводит существование бессильного духа, который жаждет соединиться со слепой жизненной силой, а ещё далее – прямо утверждает, что собственно как дух, так и жизненная сила (сила влечений или жизненный порыв) не имеют к сущности человека никакого отношения. И дух, и жизненная сила – не собственно человеческие силы, а нечто, что принадлежит мировой основе: «Для нас основное отношение человека к мировой основе состоит в том, что эта основа непосредственно *постигает* и *осуществляет* себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь *частичный центр духа и порыва*, принадлежащих “сущему через себя”». Это старая мысль Спинозы, Гегеля и многих других: *первосущее постигает себя самого в человеке, причем в том же самом акте*, в котором человек видит себя укорененным в нем» [2. С. 190].

Такая логика мышления Шелера очень напоминает детально изложенное описание механизма «вселения» в человека иноприродного ему духа, если учесть, что природа ангелов также тройственна – ум, разум, дух, но, в отличие от человека, ангельский дух не обладает животворящей силой, так как не связан с телом (см.: [9. С. 75]). Остается только догадываться о том, какому духу отводится столь значительная роль в теоретических построениях М. Шелера.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова; Под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 259–337.
2. Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова; Под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 129–193.
3. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова; Под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 98–128.
4. Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Иоанн Дамаскин. Источник знания / Пер. с древнегреч. и ком. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. С. 156–337.
5. Преп. Максим Исповедник. Мистагогия // Преп. Максим Исповедник. Избранные творения / Пер., вст. статья, ком. и прилож. А.И. Сидорова. М.: Паломник, 2004. С. 211–250.
6. Преп. Максим Исповедник. Диспут с Пирром. URL: www.pagez.ru
7. Шервуд П. Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 389–495.
8. Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова; Под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 70–97.
9. Свт. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. 224 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 19 апреля 2010 г.