

Сущность антропологической меры

Каравкин Валерий Иосифович, кандидат философских наук, доцент
Витебский областной институт развития образования (г. Витебск)

Тем, кто обладает непомерными амбициями самоутверждения и неограниченными разнужданными потребностями потребления, различия между народами, культурами, государствами дают возможность развязывать конфликты, приводящие в конечном итоге к катастрофическим последствиям. Необходимо лишить их такой возможности. На интеллигентном уровне для этого необходимо определить антропологическую меру, представляющую собой сущность бытия человека, позволяющую выверять реалии на соответствие исконному.

Изыскание сущности антропологической меры, на наш взгляд, целесообразно начать с анализа концепции «*Ordo amoris*» Макса Шелера.

Понятие «*Ordo amoris*» является близким по смыслу, заключенным в знаменитой формуле Паскаля «*le Coeur a ses raisons*» («у сердца свои доводы»). Но Шелер соглашается с этим только в части того, что в жизни человека присутствует порядок, «логика» не подвластная велению разума. Порядок этот есть *логика любви*. «*Наше сердце первично предопределено любить, а не ненавидеть*» [19, с. 368]. Отсюда должно было следовать, что ненависть располагается вне порядка любви. Однако, Шелер говорит о *взаимосвязи* актов и потенциалов любви и ненависти. Он размышляет об этосе субъекта, сердцевиной которого утверждает «*порядок любви и ненависти*» [19, с. 341]. Ненависть, оказывается, «есть лишь реакция на в некотором смысле ложную любовь», а «тот, кто не умеет любить, не может и ненавидеть» [19, с. 368]. Продуктивная идея о порядке, заданном сокровенным внутренним миром человека, оказалась не доведенной до логического завершения. Рассмотрим причины этого.

Прежде всего, согласимся с мыслителем в том, что в отношении «*Ordo amoris*» следует избегать представлений о неких врожденных идеях предметов любви; сопряжения любви с удовольствиями; утверждения о существовании силы любви. В таком случае, перед нами возникает альтернатива: любовь — это акт, имеющий определенное направление; либо — это качественно определенная неизменная исконность человеческого бытия. Шелер выбирает первое, что, на наш взгляд, и привело к противоречию. Любовь является, согласно ему, «становлением, ростом, разбуханием вещей в направлении первообраза, каковым первообразом полагают они Бога» [19, с. 351]. В таком случае, следует говорить о *восхождении* к «*ens amans*», в то время, как согласно радикальной формуле Шелера: «Ранее нежели *ens cogitans* или *ens volens*, человек есть *ens amans*» [19, с. 352]. Если «*Ordo amoris*» является исконным и вечным в отношении существования человека, то следует признать отсутствие изменений, отказаться от идеи «восхождения». Нарушение порядка следует искать в иных составляющих личности или во внешних по отношению к ней условиях, что не противоречит предположению о совокупности причин.

Вместе с тем «антропологический способ мышления» дает возможность Шелеру не только углубиться в имманентный мир человека, но и анализировать *меру*, прилагательную им к внешнему окружению. От имманентного к трансцендентному переходит мыслитель посредством *тео-*

рии ценностей, иерархия которых, считает он, является абсолютно неизменной. Изменяются исторические предпочтения.

Согласно «*Ordo amoris*», а как мы выяснили, «порядка любви и ненависти», Шелер выделяет два ряда априорных ценностей. Первый он называет формальным; второй — качественный — «ценностными модальностями». Обратим внимание на последнее. Прежде всего, Шелером выделяется ряд приятного и неприятного, который покоится на сущности чувств человека и поэтому является абсолютным. Затем, речь идет о витальных ценностях, связанных с чувствами здоровья и болезни, старости и смерти, слабости и силы. Третий ряд — духовные ценности: эстетические, моральные, познания, культуры. Четвертый — модальность святого и несвятого. Ценности находятся в строгих иерархических отношениях: «ценности благородного и низкого образуют *более высокий ценностный ряд*, чем ряд приятного и неприятного; духовные ценности — *более высокий ряд*, чем витальные ценности, ценности святого — более высокий ряд, чем духовные ценности» [19, с. 328]. По Шелеру, сказанное и представляет собой структуру «*Ordo amoris*», извечно установленный порядок, отражающий порядок высший, совершенный, божественный.

Однако, вызывает недоумение, каким образом можно представить совершенным положение, когда витальные ценности оказываются ниже духовных. Эстетическое, моральное, познание, артефакты культуры оказываются выше в ценностной иерархии, чем все то, что связано со здоровьем и физической силой. В определенном культурном ареале или в жизни группы людей, как и отдельной личности, духовное может доминировать над витальным, вплоть до самопожертвования. Но следует ли такое положение дел признать совершенным?! Провозгласить же ценности святости или святого высшими, можно только ориентируясь на сакральную направляющую. Ценности — достояние культур, именно во множественном числе, так как, сколько культур, столько ценностных ориентаций. Фиксация же определенной структуры ценностей в качестве совершенной не может не вызвать разной степени противостояние со стороны представителей других ценностных ориентаций.

«*Ordo amoris*» оказывается духовной составляющей, исторически изменчивой в направлении достижения высшей аксиологической установки, что противоречит его определению в качестве исконно человеческого, в качестве непосредственной и естественно заданной жизненности человеческого бытия.

Причина противоречия шелеровской теории, на наш взгляд, заключается в том, что «*Ordo amoris*» признается им ядром не того атрибута, за которым его следовало бы теоретически закрепить.

Сделаем попытку продвижения в направлении определения антропологической данности, предельно учитывая шелеровский опыт.

1. «Антропологическая мера» как сущностное основание «Я-бытия» личности не является следствием динамики во времени, в пространстве, культуры, цивилизации. Исконное, по определению, есть заданное *быть* таковым, в отношении к человеку это «жизненность» как таковая, са-

ма по себе или в себе: душа — напряжение жизни, жизненная энергия.

2. Понятие «душа», в данном контексте, следует отличать от понятий «воля» (Шопенгауэр, Ницше) и «чувственный порыв» (Шелер). Представители философии жизни и Шелер на уровне философской рефлексии воссоздают витальную сферу человеческого бытия, непосредственно связанную с его *телесно-чувственной организацией*, другими словами, с его «животной жизнью». Предполагаем, они упустили из виду принципиальное различие между естествознанием и философией *в отношении предмета исследования*, на которое обратил внимание еще Кант. Вопрос о локализации души, понимая под ней всеобщий *орган* чувств, следует решать физиологам. Философам же под душой следует понимать «способность суммировать данные представления и создавать единство эмпирической апперцепции» [7, с. 621]. Шелер прошел мимо и положения Бергсона о том, что необходимо мыслить «основное «я»», исконную природу человека, в категориях не пространства, а времени. По Бергсону, категория эта — *длительность*. «Действовать свободно, — пишет он, имея в виду, сообразно сущностной природе человека, — значит вновь овладеть самим собой, снова помещать себя в чистую длительность» [1, с. 151].

3. Душевное следует представлять *длящимся состоянием* — переживанием. Из трех категорий времени в понятие «душа» фиксируется настоящее. Положение о «*длящемся настоящем*» наталкивается на сопротивление привычной рациональной схемы, которое следует преодолеть. Понятие «переживание» имеет содержание длящегося душевного состояния, в котором фиксируется *пробывание* живущего.

4. *Быть живым* — душевное — означает, в первом приближении, испытывать то, что есть только *во мне*, внутреннее напряжение существующее как внутреннее. Отсюда можно констатировать состояние *пассивности*.

5. Внутренняя пассивность как длящееся напряжение — душевное — может быть охарактеризована понятием «*страдание*». Возникает аналогия с одной из «благородных истин» буддизма, но аналогия эта ложная. Страдания, согласно буддистским представлениям, приходят извне: «это явления, которые проистекают от *омраченных действий и скверн* и входят в понятие *круговорот бытия*» [5, с. 84], потому-то от них и необходимо избавляться. Страдание как характеристика душевного состояния говорит о внутренней жизненной данности.

6. Перефразируя известную декартовскую формулу, можно сказать: страдаю, следовательно, существую. Страдание, в данном смысле, обладает позитивным началом. Позитивность страдательного душевного напряжения может быть выражена понятием «*любовь*».

7. Понятию «любовь» в данном контексте придается *онтологический статус*. Это означает, что любовь *есть не функция, не отношение, не производное*, а нематериальный субстрат жизни, во времени существующей в настоящем.

Такое понимание любви близко сакральному сознанию. Так, в Первом послании Иоанна несколько раз повторяется: «Бог есть любовь» [2]. «Христианство, — писал в данной связи С.Л. Франк, — открыло глаза души для уповательно-прекрасного видения царства любви; отныне душа в своей последней глубине *знает*, что Бог есть любовь...» [16, с. 414]. Онтологический статус любви отстаивается византийской патристикой [3]. Согласно П. Флоренскому, любовь — «это сущность Божия, собственная его природа, а не только Ему присущее промыслительное Его отношение»

[15, с. 71]. П. Тейяр де Шарден считал, что любовь есть общее свойство всего живого [14, с. 210].

Но не только сакральное сознание ведет к утверждению онтологического статуса любви, если под нею понимать данную в страдательном жизненном напряжении душевность. В любви жизнь определяет себя страданием как «жизненность». Поэтому, как сама жизнь, любовь *являет себя* в беспредельном разнообразии и многообразии. Поэтому, как известно, только под «*филиа*», например, древние греки понимали, в частности, любовь к родственникам, к друзьям, к отечеству, к человеку и пр. и пр. [18, с. 44-46; 55-56].

Жизни противостоит смерть; любви — небытие. На этой идее основывается философия любви русских мыслителей серебряного века, например и в частности, Вл. Соловьева. Он обращает внимание на то, что все известные устремления человеческого духа не нуждаются в бессмертии, так как имеют исторически преходящий характер и не сообщают человеческой *индивидуальности* самодовлеющего содержания. Любовь направлена на реальное достижение бессмертия, так как ее смысл — «*оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма*» [12, с. 505].

Таким образом, мы имеем *историко-философскую* базу для признания за любовью онтологического статуса.

8. Любовь как страдательное душевное напряжение, без отсылок к трансцендентному, *не может* быть представлена силой, связующей одного человека с другим. В любви «самой-по-себе», «в-себе» отсутствует интенция *связи*. В этом мы можем убедиться на драматических, а то и трагических примерах эротической любви, с большой силой выразительности воссозданной в беллетристике и, в частности, в философии Ж.-П. Сартра. Любовь *неизбежно* ведет к интенсивному конфликту, разрушающему антропологическую данность, считал он. Любовь «по своему существу есть обман и система бесконечных отсылок, потому что любить — значит хотеть, чтобы меня любили, то есть хотеть, чтобы другой хотел, чтобы я его любил» [9, с. 225]. В любви не избежать самообмана, который выражается в постоянном бегстве «от для-себя к для-других и от для-других к для-себя» [10, с. 20]. Любовь чревата слепотой, «*безразличием по отношению к другому*» [10, с. 47]. Сартр, на наш взгляд, указал на существование силы *страдательного* напряжения любви, причем не только в ее сексуально-эротическом проявлении, так как согласно мыслителю все реально существующие взаимоотношения между людьми «содержат в себе в качестве своего скелета сексуальные отношения» [10, с. 90]. Дело в том, что любовь имеет не только онтологический, но и экзистенциальный статус, она — не только *сущность*, но и реально *существующее*. В том случае, если отсутствует ее сопряженность с чем-то очень существенным, представляющим собою неотъемлемую составляющую часть человеческой исконности, она способна вызывать негативные следствия.

9. Человеку *суждено существовать* в мире Других. Его статус не достаточно определять ни как онтологический, ни как экзистенциальный, а как единство того и другого — *онто-экзистенциальный*. Первая составляющая сложного понятия фиксирует саму жизненность, душевность, *пробывание* в страдании, настоящий миг напряжения, тяготение, стремление к продлению, к следующему мигу. Здесь уже зарождается экзистенциальное в качестве любви, но только зарождается, находится в зачаточном состоянии. Обретение зрелости происходит в процессе неминуемого сопряжения с окружающими Другими. Это уже состра-

дание, вернее, *со-страдание*: перенос во вне страдания заданного жизненным напряжением.

Понятие сострадания в качестве мировоззренческой основы осмысления бытия человека в континууме мироздания мы находим в философии А. Шопенгауэра. Мир, считал он, существует как неуправляемый порыв, как бессознательная воля, не имеющая цели, вне времени и пространства. В представлении данный порыв осознается в качестве жизни — неуправляемого желания, хотения. Поэтому «все равно, сказать ли просто «*воля*» или «*воля к жизни*»: последнее — только плеоназм» [20, с. 269]. Индивидуальная жизнь каждого человека, согласно философу, сплошной ряд невзгод и страданий из-за мелких и крупных неурядиц, трагическое существование либо в нужде, либо в скуке. Причем трагизм жизни не имеет возвышенного характера, так как в своих деталях она столь мела, что становится комичной. Это траги-комическое бытие человека прерывается только осознанием того, что на самом деле существует жизнь. Человек оказывается способным отрицать собственную волю к жизни. Это отрицание, отказ от себя, своих желаний и побуждений приводит к любви, которая по сути своей есть сострадание, существует в форме жалости, бескорыстия, доброты, благородства. Осмысление своей жизни как страдания привело к состраданию, к потребности избавить от мучений других. Чужое страдание оказалось понятным из собственного страдания и приравненным к нему. Сострадание привело к тому, что человек обрел свободу, которая мыслится «царством благодати», вопреки естественному ходу вещей.

10. Для обозначения *со-страдания* традиционно используется емкий термин — «*сердечное*». Еще Э.Б. Тайлор показал, что понятие «сердце», в смысле нематериального субстрата, существовало уже в первобытном обществе [13, с. 214]. В Древнем Китае «сердце» считалось средоточием духовной жизни, представлялось как «вместилище и сознания, и чувств» [8, с. 188]. В Библии понятие «сердце» включает в себя чувства, представления, привязанности, воспоминания, намерения, мудрость, познание, то есть то богатое многообразие значений, которое способно обозначать сущность человека в очень широком смысле, как само средоточие человеческого существа.

В истории философской мысли особую смысловую нагрузку понятие «сердце» обрело в «Мыслях» Паскаля. Учение о «сердце» занимает центральное место в философии Г. Сковороды. Отталкиваясь от текстов Библии, он различал сердце тварное, способствующее злу, и новое, божественное, не погрязшее во зле. «Как из двоих цветов два духа, — восклицал он, — так из двоих естеств две мыс-

ли и два сердца: тленное и нетленное, чистое и нечистое, мертвое и живое!» [11, с. 151]. П.Д. Юркевич был убежден в том, что сердце является местом средоточия всех сил человека. В отношении познания мира, — «если истина падает нам на сердце, то она становится нашим благом, нашим внутренним сокровищем» [21, с. 85]; в отношении конкретных поступков, — «только для сердца возможен подвиг и самоотвержение» [21, с. 85]; в отношении нравственности, — «сердце человека *любит* добро и влечется к нему» [21, с. 95]. Б.П. Вышеславцев представляет сердце как таинственную и не поддающуюся полному осмыслению ось, на которой держится вся духовная и телесная жизнь человека. «Сердце, — пишет он, — есть центр не только сознания, но и бессознательного, не только души, но и духа, не только духа, но и тела, не только умопостижимого, но и непостижимого; одним словом, оно есть абсолютный центр» [4, с. 68]. В целом, те же идеи о сердце высказывает С.Л. Франк: «Человек по своей природе принадлежит к двум мирам — к Богу и к миру; его сердце есть точка скрещения двух этих сил» [17, с.118]. Согласно И.А. Ильина «сердце» является, во-первых, — основанием исконно человеческого в человеке. Во-вторых, — оно имеет определенное качество, а именно, есть «сила любви». В-третьих, — сердечная сила любви являет себя вовне, по отношению к внешнему миру, социальной реальности, чем только и реализовывает свою действенность. В-четвертых, — сердце может «омертветь» и тогда человеческое становится бесчеловечным. В-пятых, — культура определяется мерой «сердечности», «*культура без сердца есть не культура, а дурная «цивилизация», создающая гибельную технику и унижительную, мучительную жизнь*» [6, с. 296].

11. Мы имеем достаточные основания для того, чтобы ввести понятие *душевно-сердечного*, под которым будем понимать *любовно-сострадательное* напряжение человека, каковой и является его природа. Любовь являет смысл жизни, сострадание — задает цель: указывает *Путь* приложения смысла. В таком случае, «*Ordo amoris*» это не путь от ненависти — к любви, а от страдания — к состраданию. «*Ordo amoris*» = **страдание + со-страдание**.

12. Душевно-сердечное как исконное не подвластно времени, не изменяется с момента становления человека. Можно предположить лишь разную степень его интенсивности. Но оно в разных культурах по-разному выражается в духовной, а соответственно, и социальной жизни людей. Соотношение духовного и душевно-сердечного может быть фигурально представлено как соотношение числителя и знаменателя; где совокупность ингредиентов духа является числителем, а душевно-сердечное — знаменателем.

Литература:

1. Бергсон, А. Собрание сочинений в четырех томах. Т.1. / А. Бергсон. — М.: Московский Клуб, 1992.
2. Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового завета. Первое послание Иоанна, 4:8; 4:16.
3. Бочков, В.В. Идеал любви христианско-византийского мира / В.В. Бочков // Философия любви. Ч. 1. — М.: Политиздат, 1990. — С. 68 — 109.
4. Вышеславцев, Б.П. Сердце в христианской и индуистской мистике / Б.П. Вышеславцев // Вопросы философии. — 1990. — № 4. — С. 62 — 87.
5. Далай-лама XIV. Буддизм Тибета / Далай-лама XIV // Буддизм. Четыре благородные истины. — М.: Эксмо, 2002. — С. 75 — 102.
6. Ильин, И. А. Путь к очевидности / И.А. Ильин. — М.: Республика, 1993.
7. Кант, И. Трактаты и письма / И.Кант. — М.: Наука, 1980.
8. Ким, У. Культура, наука и этнокультурная психология: комплексный анализ / У. Ким // Психология и культура. / под ред. Д. Мацумото. — СПб.: Питер, 2003. — С. 98 — 134.
9. Сартр, Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Ж.-П. Сартр // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 207 — 228.



10. Сартр, Ж.-П. *Любовные поражения* / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П., Бовуар С. *Аллюзия любви*. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 14 – 91.
11. Сковорода, Г. *Сочинения в двух томах. Т. 2* / Г. Сковорода. – М.: Мысль, 1973.
12. Соловьев, В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 2* / В.С. Соловьев. – М.: Мысль, 1990.
13. Тайлор, Э.Б. *Первобытная культура* / Э.Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989.
14. Тейяр де Шарден, П. *Феномен человека* / П. Тейяр де Шарден. – М.: Наука, 1987.
15. Флоренский, П.А. *Столп и утверждение истины. Том 1. (1)* / П.А. Флоренский. – М.: Правда, 1990.
16. Франк, С.Л. *Религия любви* / С.Л. Франк // *Русский Эрос, или Философия любви в России*. – М.: Прогресс, 1991. – С. 401 – 414.
17. Франк, С.Л. *Смысл жизни* / С.Л. Франк. – Брюссель: *Жизнь с Богом*, 1992.
18. Чанышев, А.Н. *Любовь в античной Греции* / А.Н.Чанышев // *Философия любви. Ч. 1.* . – М.: Политиздат, 1990. – С. 36 – 67.
19. Шелер, М. *Избранные произведения* / М. Шелер. – М.: Гнозис, 1994.
20. Шопенгауэр, А. *Собрание сочинений в пяти томах. Том 1: Мир как воля и представление* / А. Шопенгауэр. – М.: Московский клуб, 1992.
21. Юркевич, П.Д. *Философские произведения* / П.Д. Юркевич. – М.: Правда, 1990.