рит и пишет под Лучом Иерархии. Но всё же книги эти не плод его сознания или подсознания (какое глупое, ничего не объясняющее определение!), ибо и я, и ближайшие сотрудники наши получаем эти страницы и они также входят в общую книгу. То, что я сейчас утверждаю, есть истина, и потому с нами живут сотрудники-свидетели, чтобы именно свидетельствовать о всех чудесах явленных» (Письмо А. М. Асееву. «Урусвати». 17 февраля 1934 года) [**2**, 27–28].

Председателю Латвийского Общества Рериха Р. Я. Рудзитису Е. И. Рерих говорила, что в будущем труде он мог бы написать о «необычности» и «космичности» художественного мира Н. К. Рериха [**3**]. Свою работу «Космические струны в творчестве Николая Рериха» Рихард Яковлевич написал в 1959 году [**4**]. Теперь и нам необходимо продолжать работу по осознанию космических граней Рерихов.

ИСТОЧНИКИ

1. Космос открыт для каждого: [Сборник] /Петровская академия наук и искусств, ФПНО «Университет развития»; [Составитель-редактор Л. Н. Засорина, доктор филологических наук, действительный член Петровской академии наук и искусств, Ноосферной общественной академии]. – СПб.: Сборка, 2011–2015. – Вып. 1–5.
2. *Рерих Е. И.* Письма: В 9 т. – Т. II. 1934 – М.: МЦР, 2000. – 576 с.
3. *Рудзитис Р. Я.* Встречи с Юрием Рерихом. – Минск: Лотаць, 2002. – 224 с.
4. *Рудзитис Р. Я.* Космические струны в творчестве Николая Рериха. – Минск: Звёзды Гор, 2009. – 170 с.
5. Учение Живой Этики (Агни-Йога). – Агни-Йога. – 1929. – Режим доступа в сети Интернет: http://www.agniyoga.org/ay_ru/ay_ru_frame.html?app_id=AY.

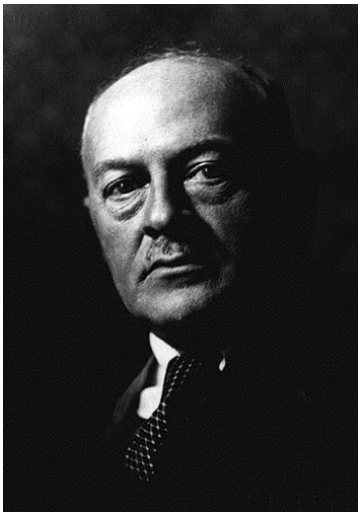
И. В. ФОТИЕВА
(Алтайский государственный университет; Барнаул)

ГНОСЕОЛОГИЯ «ЖИВОЙ ЭТИКИ» И МАКСА ШЕЛЕРА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Философский анализ Учения Живой Этики (который, на наш взгляд, сегодня только начинается) предполагает рассмотрение Учения в контексте других философских школ и направлений. Мною с соавторами[1] обосновывается тезис о том, что «Живая Этика» органично продолжает и развивает линию ***метафизики всеединства***[2] – единой непрерывной линии подлинного философствования (от Пифагора и Сократа на Западе, даосизма и конфуцианства в Китае, ведийской философии и махаянистского буддизма в Индии, вплоть до их современных интерпретаций и трансформаций), которая характеризуется рядом общих черт (базовых идей) и противостоит всем девиантным формам философии. К этим базовым идеям можно отнести: признание Абсолютного Первоначала (Единого Бога, Парабрамана, Дао и т. д.), которое является источником порядка, смысла и ключевых ценностей мирового бытия, а с антропологической точки зрения – предельной целью познания и

человеческих стремлений; иерархическое и динамическое строение бытия, формируемого в результате взаимного опосредования и взаимовлияния духа и материи; признание глубинного (или божественного) Я в человеке (параллельно с эмпирическим «я»); и, наконец, ориентация на достижение органического единства между научным, религиозным и философским знанием.

В конце XIX – первой половине XX века с наибольшей полнотой данная линия проявила себя в русской религиозной философии (В. С. Соловьёв, братья Трубецкие, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский и др.); среди западных же авторов здесь первоочередной интерес, на наш взгляд, представляют Ж.-П. Маритен, К. Ясперс, П. Тейяр де Шарден, Н. Гартман и М. Шелер. При этом, разумеется, выделенные выше базовые идеи метафизики всеединства по-разному преломляются в творчестве различных философов, вплоть до существенных разногласий и, соответственно, дискуссий и нерешённых проблем. Высокая философская значимость «Живой Этики» состоит как раз в том, что в данном Учении (рассматриваемом в неразрывной связи с предшествовавшей ему теософской доктриной Е. П. Блаватской) намечен целый ряд принципиально новых, в высшей степени эвристичных путей и ходов мысли, позволяющих перевести многие старые философские проблемы на иной уровень рассмотрения и снять давние контроверзы. Мы постарались показать это на примере сравнительного анализа ключевых идей русской философии и «Живой Этики»[3]. Несмотря на их глубокую близость по многим вопросам, именно Учение Живой Этики как бы доводит до логического конца темы, связанные с трансцендентным познанием; с ролью сердца как органа духовного познания; с соотношением эмпирического и высшего Я и многие другие.



Макс Шелер

Здесь же мы остановимся на наследии выдающегося немецкого философа рубежа XIX–XX веков, оказавшего большое влияние не только на европейскую, но и на русскую философию, **Макса Шелера** (1874—1928). Ограниченные объёмом статьи, выделим лишь одну базовую тему, общую для Шелера и «Живой Этики»: проблемы соотношения рационального, эмпирического и трансцендентного (у Шелера – феноменологического) познания.

Гносеология Макса Шелера

Восприняв феноменологические идеи Э. Гуссерля, Шелер существенно трансформировал их – причём, именно в сторону, близкую метафизике всеединства. Под феноменологическим усмотрением Шелер не случайно понимает «*сущностное познание*», выделяя следующие его характеристики: «Во-первых, вместо установки на господство по отношению к миру появляется попытка возможно более полного

выключения всякого страстного поведения, руководимого влечением… Во-вторых, в этой установке… игнорируется реальное наличное бытие вещей... тем самым игнорируется всё чисто случайное здесь-и-сейчас-так-бытие в том виде, в каком даёт его нам чувственное восприятие… В-третьих: сущностное познание… предшествует всякой индукции… Будучи однажды достигнуто, такое сущностное знание… значимо, как говорит школьный язык, “a priori”, т. е. “заведомо” для всех случайных наблюдаемых фактов»[4]. Очевидно, что здесь Шелер, по сути, говорит о той форме познания, которая выступала в истории под разными именами и которую, по нашему мнению, для единообразия можно называть *«трансцендентным познанием».*

Для Шелера это, прежде всего, непосредственное усмотрение самой сущности явления – и, значит, истины. Таким образом, здесь *истина онтологизируется*: «…“истинное” это “самоданность” некоего полагаемого [нами содержания] в непосредственной очевидности созерцания. Только она – та истина, о которой Спиноза говорит великие и глубокие слова: “Истина есть критерий самой себя и ложного”, и познание которой он считает прерогативой интуитивного познания»[5].

При этом «…“знаемое” становится “частью” того, кто “знает”, не сдвигаясь при этом со своего места в каком бы то ни было отношении и не претерпевая каких-либо прочих изменений»[6] – то есть Шелер интерпретирует познание как акт самотрансцендирования и *реальной связи* с познаваемым: «…само знание есть бытийное отношение»[7]. Отсюда ясно, что для Шелера сущностное познание – не субъективно-психологический, а объективно-*реальный опыт*; даже, если можно так выразиться, более реальный, чем чувственное познание. «Философские учения… взяв за основу чрезвычайно узкое понятие опыта, а именно, понятие “чувственного опыта”, провозгласили затем, что всё, считающееся данным, должно быть сведено к “опыту”… Конечно, любая данность основывается на опыте – но ведь и любой вид “опыта”… ведёт к какой-либо данности. Этого не понимает мелкий, узкий эмпиризм сенсуалистов… А ведь нет ничего, что было бы приводимо к самоданности более сложным и опосредованным путём, чем то “ощущение”, с которого этот мнимый эмпиризм начинает с такой радостью, как будто оно – изначальная данность»[8].

Следующее, что стоит отметить в шелеровской феноменологии, это её *установка на «десимволизацию».* Шелер подчёркивает, что «естественное» (обыденное) восприятие и познание мира, и тем более научное, основано именно на символах. Например, в обыденном восприятии мы воспринимаем цвета, звуки и другие качества предметов не сами по себе, но лишь как «репрезентации» некоего целого (предмета); при этом, согласно Шелеру, наше познание здесь сугубо практично, то есть направлено попросту на выделение этого предмета / явления из ряда других. «Таким образом, естественное мировоззрение переполнено символами, а вместе с символами появляется и трансцендентность символизируемого»[9]. Что же касается науки, то она «освобождает себя от изменчивых материальных соображений полезности… Но зато она значительно повышает уровень символизации того, что ещё дано в естественном мировоззрении. Цвета и звуки, например, целиком и полностью становятся для неё простыми знаками… Но они сами – их чистое содержание – становится для науки неким голым X… Тут как бы один вексель меняют на другой»[10].

И только сущностное (феноменологическое) познание, как считает Шелер, «погашает все эти векселя», проникает – за нагромождением символов – в саму сущность предмета познания, туда, «…где нет больше никакой трансцендентности и никаких символов. Всё, что там – формально, здесь становится материей созерцания»[11]. Шелер здесь критикует, таким образом, идею о неизбежной знаковой символической опосредствованности познания, которая – в противовес его позиции – стала одной из ведущих в XX веке. Иными словами, несмотря на то, что и обыденное и тем более научное познание оперируют символами, – за этим стоит *несимволическое, непосредственное априорное знание* – изначальное знание, которое как бы скрыто и искажено множеством «покровов». «Нет познания без предшествующего знания, и нет знания без предшествующего самостоятельного наличного бытия и самоданности вещей»[12]; уточняя далее это положение, Шелер подчёркивает: «…полагают, что то, для чего не существует чувственных функций… вообще “не может” быть нам дано… будто всё данное содержание опыта, которое выходит за пределы его элементов, фиксируемых как “чувственное содержание”… есть нечто “примысленное” нами, результат нашей “деятельности”, некоего “формирования”». Для Шелера, напротив, сознанию «даны» непосредственно (а значит, и реальны в особом мире) не только «вещи», но и все идеальные объекты и даже акты, состояния и, главное, – ценности.

Здесь мы подошли к последнему важнейшему аспекту его гносеологии – «теории любви», рассматриваемой в качестве *основной формы познания* (в отличие от того же Гуссерля), высшего эмоционального акта, позволяющего наиболее непосредственно проникать в сущность познаваемого, соединять с ним; в пределе – соединять с Богом. При этом в качестве главного органа эмоций (и, соответственно, любви) Шелер (вслед за целой традицией, в частности, Б. Паскалем) полагает *сердце*. Д. Ю. Дорофеев верно отмечает, что «сердце и идущие из него эмоции перестают рассматриваться как психические состояния, а предстают во всем величии своей космической и трансцендентной фундаментальности. Сердце… имеет свою, независимую от рассудка, логику, logique du coeur, “сердцевина” которого – любовь… Шелер даже говорит об особом порядке любви, ordo amoris, который основывается на соответствии божественному порядку. В любви тем самым человек приобщается к божественному, точнее уже сам идёт навстречу ему, так как само оно изначально присутствует в его сердце, а через это, преодолевая собственное самоотчуждение, возвращается к самому себе как изначально укоренённому в нём»[13].

Не решённые Шелером проблемы и пути их решения в «Живой Этике»

Из сказанного очевидна близость ключевых гносеологических тезисов Макса Шелера и к русской религиозной философии, и к Учению Живой Этики, что и позволяет относить их к общей традиции метафизики всеединства. Тем не менее, в построениях Шелера легко увидеть ряд лакун и проблем, решение которых, на наш взгляд, может быть найдено именно при привлечении идей «Живой Этики» – прежде всего, центральной идеи *космической духовной эволюции,* в процессе которой происходит рост *уровня сознания* человека, и, соответственно, наличия прин-

ципиально различающихся уровней сознания, в том числе *уровней развития познавательных способностей.*

Прежде всего, отметим неудовлетворительное решение Шелером вопроса о взаимосвязи чувственно-эмпирического, рационального и сущностного (феноменологического, или трансцендентного) познания. Это обусловлено его онтологией, где «дух» и «жизнь» («жизненный порыв») взаимосвязаны и взаимоопосредованы, но иначе, чем в «Живой Этике» и в русской философии. У Шелера дух «идеизирует» и «одухотворяет» (то есть привносит ценности, смыслы и вообще всё идеальное бытие) «слепой жизненный порыв»; при этом можно было бы посчитать, что здесь налицо сущностное единство мира, которое должно было бы повлечь за собой и сущностное единство познания. Но Шелер везде подчёркивает качественную разницу – и даже, пожалуй, пропасть, – между этими двумя аспектами бытия и, соответственно, разными формами познания: «То, что делает человека человеком, есть *принцип, противоположный всей жизни вообще,* он как таковой вообще несводим к “естественной эволюции жизни”, и если его к чему-то и можно возвести, то *только* к высшей основе самих вещей – к той основе, частной манифестацией которой является и “жизнь”»[14]. «Так-бытие [сущностное бытие, постигаемое в феноменологическом акте – *И. Ф.*] сущего может быть одновременно in mente и extra mentem, но наличное бытие всегда extra mentem... Обладание наличным бытием как таковым основывается вообще не на интеллектуальных функциях (будь то созерцание или мышление), а только на сопротивлении сущего, изначально переживаемом в акте стремления и динамических факторах внимания»[15].

Но при таком «удвоении» человеческого бытия и познания, да и самого мира, когда природа («жизнь»), по сути, играет лишь «энергийную» роль и должна быть просто преодолена в процессе обожения, – роль нашего земного бытия остаётся неясной, равно как и земного опыта; тем более неясен смысл бытия и развития низших царств, которое почему-то должно завершиться на животном царстве. Далее, если «жизнь» («слепой порыв») является, по Шелеру, всё-таки частной *манифестацией основы,* то и эволюция «жизни» (то есть, в шелеровском представлении, чисто материальной – природной, в том числе биопсихической) не должна выпадать из общей духовной (космической) эволюции. И именно те факты, что он приводит, противоречат его позиции: во-первых, в животной эволюции идёт развитие познавательных способностей, вплоть до зачатков интеллекта; во-вторых, и в самом человеке присутствуют все эти «животные» уровни психики и сознания. Поэтому здесь, на наш взгляд, просто напрашивается вывод о том, что это, действительно, единая космическая эволюция, но не сугубо биологическая, а именно *эволюция духа*, как и утверждается в «Живой Этике», а также, например, у В. С. Соловьёва или Н. О. Лосского. Единая монада – «зерно духа» – проходит последовательно все ступени, все царства, актуализируя и развивая в полноте свои *духовные задатки* (которые отражены в весьма сложном понятии «принципов» теософской доктрины и «Живой Этики»).

В это представление теперь без труда вписывается и шелеровское утверждение о качественной (сущностной) разнице между человеком и низшими царствами, но в

несколько иной интерпретации. А именно: в человеке пробуждается и развивается высшая триада принципов *атма – буддхи – манас*, которая в нижележащих царствах *латентна*, то есть её «как бы и нет» в бытии животного и тем более растения или минерала, она буквально «спит», и это действительно даёт человеческому бытию принципиально новое качество. И соответственно – актуализируется и его способность к трансцендентному (сущностному, или феноменологическому, по Шелеру) познанию. Собственно говоря, здесь идёт спор о том, что мы считаем «сущностью», то есть какой именно уровень «онтологической глубины»? Если сущностью считать изначальное «зерно духа», *атму*, то весь мир, как природный, так и духовный, *единосущен*. Если мы будем считать сущностью лишь актуализированный потенциал – в таком случае, человек будет разносущен с другими царствами.

Далее, при принятии позиции «Живой Этики» разрешается и другой, слабо решённый у Шелера вопрос – об источнике ошибок сущностного познания. По Шелеру, ошибки коренятся именно в природном, биопсихическом начале в человеке, и его феноменологический метод сводится к «очищению» сознания от психологических привнесений в познавательный процесс. При этом он считает, что при правильно применённом феноменологическом методе возможно достижение окончательного, безошибочного «усмотрения» сущности, более того, что здесь и вообще не может быть относительного, частичного познания. Таким образом, Шелер отрицает возможность *качественного развития* трансцендентного познания. Но этот подход никак не согласуется ни с повседневной познавательной практикой – так как до сих пор предлагаемые феноменологами методы остались лишь чистой схемой, – ни с мистической практикой: ведь Шелер не может объяснить расхождения в самом мистическом опыте, зафиксированные в источниках. И лишь использование эвристичного понятия «*уровня сознания*» позволяет ответить на эти вопросы. В уровне сознания отражена степень развития всего спектра познавательных способностей монады. В совокупности с тезисом о бесконечной эволюции это означает, что *актуализировавшаяся на определённом этапе способность к трансцендентному познанию* (мистической интуиции, сущностному познанию и т. п.) – сама *подлежит развитию,* то есть, иными словами, мы можем фиксировать *тот или иной уровень её развития у разных индивидов.* Именно этим и объясняются расхождения в данных мистического опыта.

И, наконец, мало обоснованным выглядит у Шелера разделение чувственного (эмпирического) познания, с одной стороны, – и интеллекта вкупе с созерцанием, с другой. Механизм первого сводится у него к реакциям на сопротивление среды, в то время как второе представляет собой именно чистое духовное усмотрение. Здесь налицо типичная ошибка дуализма, жёстко разделяющая «дух» (идеальное) и «материальное». Она в той или иной мере присутствует даже у наиболее близких «Живой Этике» философов, хотя бы в том, что идеальное бытие предстаёт лишенным пространственно-временных атрибутов. Гораздо более философски стройной и логичной здесь снова предстает «Живая Этика», постулирующая абсолютную неразрывность в проявленной Вселенной духа (идеального) и материи – вкупе с онтологической многоуровневостью бытия (наличием «планов» реальности), так, что то, что на

данном плане воспринимается нами как «идеальное» – на следующем, более высоком, плане предстаёт как «материальное». При этом механизмы познания оказывается куда более сложными, сочетающими в себе и прямое усмотрение (разные виды интуиции, которые удачно выделил Н. О. Лосский), и элементы «конструирования» (которое Шелер практически отрицал), и онтологическую связность познающего с познаваемым. Более того – из такого подхода прямо вытекает важнейшая идея «Живой Этики» о ***субстанциальности мысли*** и её прямого воздействия на реальность, в том числе и на природную, – идея, которая, на наш взгляд, крайне важна именно для сегодняшнего дня с его информационным хаосом.

Завершая наш краткий анализ, подчеркнём, что его целью была не критика тезисов выдающегося немецкого философа, а, напротив, попытка демонстрации того, что мало ещё оцененное (более того, увы, маргинализированное) Учение Живой Этики – во-первых, является закономерным этапом развития древнейшей и мощнейшей линии развития философской мысли (если под философией понимать именно «любовь к мудрости», а не интеллектуальные игры), и, во-вторых, что оно нуждается в самых серьёзных и глубоких исследованиях. Они необходимы не только для овладения самими духовными сокровищами «Живой Этики», но и с чисто практических позиций, для преодоления той критической ситуации, в которой сегодня находится вся техногенно-потребительская цивилизация.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Иванов А. В., Фотиева И. В., Шишин М. Ю.* Человек восходящий: философский и научный синтез «Живой Этики»: [монография]. – Барнаул: Алтайский дом печати, 2012. – 512 с.
[2] Мы остановились на этом наименовании, хотя её именуют по-разному (платоническая линия и др.).
[3] *Иванов А. В., Фотиева И. В., Шишин М. Ю.* Указ. соч.
[4] *Шелер М.* Формы знания и образование // *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 40.
[5] *Шелер М.* Феноменология и теория познания // *Шелер М.* Указ. соч. – С. 200–201.
[6] *Шелер М.* Философское мировоззрение // *Шелер М.* Указ. соч. – С. 8–10.
[7] *Шелер М.* Указ. соч. – С. 55.
[8] *Шелер М.* Феноменология и теория познания // *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 202.
[9] *Шелер М.* Указ. соч. – С. 205.
[10] *Там же.*
[11] *Там же.*
[12] *Шелер М.* Указ. соч. – С. 218.
[13] *Дорофеев Д. Ю.* Философско-антропологические принципы феноменологической аксиологии Макса Шелера // Электронный ресурс: «Макс Шелер и Россия». – Режим доступа: http://www.max-scheler.spb.ru/content/view/80/52.
[14] *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 53.
[15] *Шелер М.* Формы знания и образование // *Шелер М.* Формы знания и образование // *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 55.