

М. Л. Хорьков
Как Макс Шелер написал
«Положение человека в космосе»

Хоружий С.С.: Открываем наше очередное заседание. Благодаря Михаилу Львовичу Хорькову, наш сегодняшний семинар, я бы сказал, повышенной учености. Это не просто доклад по Макс Шелеру и его философии или антропологии, это было бы обыкновенным делом. Но это доклад о тонких вопросах наследия Макса Шелера, касающихся текста, который считается одним из главных и ключевых не только в этом наследии, но и во всей европейской антропологической мысли XX столетия.

На тему текстологии этого произведения и примыкающих поздних текстов Шелера Михаилу Львовичу принадлежат скрупулезные изыскания, которые он отчасти опубликовал в вышедшем пять лет назад томе. Были проделаны незаурядные архивные исследования, в частности, в замечательном месте в Мюнхене, которое называется BSB (Bayerische Staatsbibliothek), – в одном из отличных европейских хранилищ, где и я имел честь работать. С этими изысканиями Михаила Львовича мы и познакомимся. Текстология не особенно в профиле нашего семинара, и я специально просил Михаила Львовича, чтобы он, снисходя к этому обстоятельству, все-таки поговорил бы с нами не только о текстологических деталях, но и по существу содержания текста. То, что нас, в нашей

Заседание семинара 19 декабря 2012 г.

основной тематике, весьма занимает – это, собственно, положение мысли Макса Шелера, с одной стороны, в антропологической мысли XX века, а с другой стороны – в феноменологической линии.

В недавней моей книге по европейской антропологии я написал небольшой раздел о Шелере, где проект философской антропологии Шелера рассматривается в контексте моего подхода синергийной антропологии. Там я высказал критические соображения, общий смысл которых выражен уже в самом названии этого раздела: «Шелер, или упущенный шанс». Та критическая рецепция мысли Шелера, которая возникает в русле синергийной антропологии, кратко говоря, такова: в русле феноменологии имелись богатые возможности перспективного, далеко идущего продвижения и обновления антропологической мысли, и перед Шелером были, как говорится, открыты ворота – воспользоваться этими возможностями и развить новую антропологию, неклассическую в полном смысле. Но этими возможностями его философия не воспользовалась, прежде всего в силу довлевших над ним канонов католического мышления, томистского и шире – экзистенциалистского, аксиологического. И в результате, он оказался более традиционалистом, чем пролагателем новых путей.

Таким образом, в рамках синергийной антропологии возникла своя интерпретация Шелера, и, конечно, о ней поговорить нам было бы крайне интересно. Поэтому я и просил по возможности затронуть не только собственно текстологию, но и сами идеи Шелера. Засим предоставляю слово докладчику.

Хорьков М.Л.: Спасибо за приглашение. Возможно, я могу кого-то разочаровать, поскольку я не так много буду говорить о различного рода идейных проблемах и уж тем более об интерпретации идей. По одной простой причине: текст М. Шелера, на который все ссылаются, к сожалению, издан и воспринят таким способом, который прежде всего требует обращения к истории возникновения этого текста. То, что обычно называют «антропологическим проектом Макса Шелера», и то, о чем написаны десятки, если не сотни работ, защищены диссертации, во многих странах мира существуют институты, кафедры философской антропологии, – все это легитимизируется ссылкой на опубликованный текст Макса Шелера, который, к сожалению, является результатом случая, неблагоприятного случая, что приводит к не совсем адекватной его интерпретации.

В чем здесь дело? Конечно, для многих, кто думает, что знает о Шелере все или почти все, мой тезис будет звучать шокирующе. Ключевой текст «Положение человека в космосе» – базовый текст по философской антропологии – Макс Шелер не писал, по одной простой причине: он

писал другой текст. И этот другой текст, который и является его возможным проектом философской антропологии или, по крайней мере, самым большим и значимым текстом, который Макс Шелер написал по философской антропологии, этот текст не издан и, соответственно, не исследован. То же, что издано еще при жизни самим Максом Шелером, лишь отчасти представляет этот большой текст.

Проблемы начинаются уже с того момента, когда начинаешь спрашивать себя: а есть ли у изданного текста какие-либо рукописи? В докомпьютерную эпоху, естественно, у каждого пишущего человека были рукописи, от многих сохранились весьма обширные архивы, и от философов в том числе, без них заниматься историей философии невозможно. Так вот, в случае «Положения человека в космосе» рукописи текста отсутствуют совершенно. То же, что есть, а это та рукопись, о которой я буду далее говорить, в действительности представляет собой текст совсем другого формата и несколько другого содержания. Все, что есть в тексте под названием «Положение человека в космосе» – это, по сути дела, эксцерпты, фрагменты, которые взяты из этой большой по объему рукописи и, я бы сказал, случайно скомпилированы, скомпилированы самим автором, но это случайная компиляция, сделанная по случаю.

Любой грамотный филолог, особенно тот, который совершенно ничего не знает про философскую антропологию и знать не хочет, посмотрев на этот текст, скажет, что он является компиляцией: места стыков видны невооруженным глазом. У всякого человека, который этот текст непредвзято прочтает, возникнет ощущение, что там есть несколько частей, которые непонятно как соединены друг с другом, между ними нет никакой логической связи. И главное, непонятно, образуют ли эти части вместе нечто единое? Если да, то какова логика перехода от одной части к другой, а если ее нет, то тогда на что они, собственно говоря, все делают ссылку?

Вся интерпретация шелеровской философской антропологии, так называемого «проекта», по сути дела, сводилась к тому, чтобы увидеть в этой компиляции некий смысл, которого там, скорее всего, нет. То есть заполнить интерпретацией лакуны, которые заметны в этой компиляции, и тем самым придать этому тексту какой-то философский смысл, соответственно, придать ему вид значимого текста, может, даже с программным содержанием.

Получается, тем самым, что так называемый «проект философской антропологии» – это, по сути дела, большая историкографическая фикция, которая неизбежно влечет за собой определенные смысловые искажения, лишь отчасти сохраняя оригинальное значение. И эти моменты искажения необходимо преодолеть, чтобы тем самым понять, а что же

такое философская антропология в том виде, в котором ее инициировал Шелер и его современники, что это может значить для нас, для людей, которые не занимаются профессионально философской антропологией, для более широкой публики, и вообще, как к этому относиться.

Для того, чтобы ответить на все эти вопросы, на мой взгляд, абсолютно необходимо обратиться к этой, по счастью, сохранившейся рукописи и посмотреть, как она связана с изданным текстом и что сравнение этих двух текстов даст для понимания истинного значения того, что пытался сделать, хотел и в результате сделал Шелер. Между тремя этими моментами есть существенное различие, поскольку Макс Шелер, из-за своей преждевременной кончины, многого не успел. Философская антропология – это его один из последних проектов, и он скончался в момент, когда готовил, как он сам заявлял, большую работу по философской антропологии. Соответственно, все, что он успел опубликовать – это в лучшем случае малые наброски, а не большой проект. Но большая книга так и не увидела свет.

Тем не менее, его самая большая рукопись по философской антропологии не то что не опубликована, но даже не исследована. Более того, мы с немецкими коллегами, которые тоже занимаются этой тематикой, с удивлением обнаружили, что желания что-либо сделать с этой рукописью просто нет. Потому что в научном сообществе господствует стереотип, что шелеровский проект представлен в виде текста «Положение человека в космосе», и мы, имея этот проект в виде образцового нормативного текста, дальше должны заниматься лишь его интерпретацией, но ничего больше о Шелере и об этом тексте мы узнать не можем. В действительности это заблуждение. Я не буду вдаваться в специальные вопросы, почему это так происходит в научном сообществе, оставляю это за скобками. Хотя этот вопрос сам по себе интересный.

Хоружий С.С.: Я бы все-таки краткое замечание здесь вставил. Вы, бытовым языком выражаясь, сильно опустили знаменитый текст, указав на такие его черты как случайная компиляция. Это у вас более чем обосновано. Но я хотел заметить другое. Необычайно интересен тот факт, что текст с качествами случайной компиляции приобрел такой вес и такую репутацию в антропологическом мышлении XX века, вопреки этим своим качествам. Это говорит о том, что существовала столь громадная востребованность на такие идеи и на такой проект, что даже «крохи со стола» Шелера, если так выразиться, уже и они сыграли фундаментальную роль. Это много говорит о ситуации в мысли о человеке на тот момент, и в XX веке вообще.

Хорьков М.Л.: Да, это абсолютно справедливое замечание. В этой связи тем более удивительно полное отсутствие интереса к выяснению

того, что же действительно написал Шелер, есть ли что-либо помимо этого текста, и что именно. Эти вопросы просто не ставились. Между тем вопрос остается: каков был проект Шелера, был ли он вообще, а если был, то в каком именно виде?

Прежде всего, как возник текст «Положение человека в космосе». Хорошо известно, что этот текст первоначально представлял собой доклад, который Макс Шелер сделал в конце апреля 1927 г. на конференции в Дармштадте в так называемой «Школе мудрости», которую организовал граф фон Кайзерлинг. Затем, спустя какое-то время, этот текст был напечатан в сборнике этой конференции. Потом с некоторыми изменениями он вышел отдельной брошюрой и именно в этой третьей редакции вошел в историю как текст под названием «Положение человека в космосе», поскольку доклад назывался немножко иначе и статья в сборнике тоже носила немного другое название, хотя в целом содержание не сильно изменилось.

Макс Шелер воспринимал конференцию в Дармштадте и свой доклад как очень хороший шанс изложить проект весьма солидной публике, причем публике не только профессиональной, не одним только профессорами философии, таковых там практически не было. Это была достаточно широкая, влиятельная, богатая публика, потому что фон Кайзерлинг был весьма состоятельный и влиятельный человек, который мог разными путями помочь проекту Шелера получить более широкое признание и познакомить заинтересованную публику с тем, что он в то время интенсивно делал в Кёльнском университете, то есть собственно с проектом его философской антропологии.

По воспоминаниям свидетелей, доклад длился невероятно долго, почти четыре часа. Идет ли речь только о словах Шелера или о дискуссии, или о том и другом – непонятно. Также непонятно, что же Макс Шелер все четыре часа говорил или хотя бы почти четыре часа, три часа, потому что то, что было напечатано потом, гораздо короче. Даже окончательный вариант в виде брошюры тоже более короткий, нежели текст, который нужно было произносить четыре часа. Это относительно небольшое произведение. А главное, где тот самый текст, который он должен был подготовить и произносить эти четыре часа? Потому что по имеющейся версии у него был только текст доклада, то есть текст доклада максимум на час, но не на четыре часа. Значит можно сделать предположение, что он уже что-то написал. Между тем, опять же, согласно распространенной официальной версии, работу над докладом Макс Шелер начал только в феврале – марте, чтобы подготовить доклад к концу апреля, потому что до этого он не имел возможности, будучи профессором университета, директором двух институтов, он был очень

сильно занят, и ему было не до того, чтобы готовить какой-то доклад. Потом в феврале или в марте он уезжает на две недели, о чем сообщает жене, и где-то в уединении, как он сообщает, в горах, готовит этот доклад, который затем и читает. Об этом нам известно из письма его жене.

Но все дело в том, что сохранившийся текст неопубликованной рукописи представляет немного другую историю. В архиве Макса Шелера этот текст фигурирует под рубрикой «Лекции по антропологии, 1927 год». Это не рука самого Шелера, это небольшая машинописная наклейка на коробке, которая, скорее всего, была сделана где-то в 1950–1960-ые годы кем-то из архивистов или человеком, который каталогизировал этот архив. Он определил этот текст под названием «Лекции по философской антропологии, 1927 год». Но все дело в том, что Макс Шелер в 1927 году никакой лекции по философской антропологии не читал. В архиве Кёльнского университета сохранился полный список лекций и семинаров Шелера, равно как и всех прочих профессоров начиная с 1919-го года, и из этого списка однозначно следует, что ближайшую по времени к описываемым событиям лекцию Макс Шелер прочитал в 1925 году.

Таким образом, в 1925 г. в весеннем семестре у него должен был уже быть какой-то текст, по которому он читал лекции, затем он над этим текстом работает во второй половине 1925 г., частично сообщает это в виде доклада осенью на Конгрессе антропологов в Зальцбурге. Это выступление сохранилось, и оно местами тематически перекликается с тем, что он потом опубликовал в «Положении человека в космосе». И, главное, что эта вторая половина 1925 г. была для него свободным семестром, когда он не преподавал, а мог работать над книгой по философской антропологии, как он сам заявляет об этом в прошении на имя декана и ректора, чтобы его опустили на свободный семестр вне очереди для научной работы.

Таким образом, в 1925 г. он создает некий текст, который сначала излагает устно на лекциях, затем представляет в виде доклада, в том числе на международной конференции, и с которым он пытается работать, дабы закончить некую большую книгу. В университете его отпускают только под одним предлогом – что он найдет замену для уже объявленных лекций и семинаров, потому что это был внеочередной отпуск. И он находит себе замечательную замену, а именно Гельмута Плеснера, своего коллегу по Кёльнскому университету, который любезно соглашается заменить профессора Шелера на время его внеочередного научного отпуска.

Возможно (хотя это невозможно в данном случае доказать), что мы действительно имеем дело с лекциями по философской антропологии.

Рукопись очень похожа на лекции, точнее говоря, на конспекты лекций. Она приблизительно объемом 115–120 страниц, плюс в ней есть несколько весьма примечательных вкладок, то есть вложенных отдельных листов, написанных на другой бумаге и потом просто вставленных в эту тетрадь в нужных местах. Эта тетрадь – обычная тетрадь, 60 листов, то есть 120 страниц, весьма плотно и мелко исписанных, тематически разбитых, скорее всего, по лекциям. Некоторые записи очень подробные и представляют собой вполне законченные тексты. Некоторые записи краткие, конспективные. То есть, похоже на то, что это набросок, по которому Шелер, возможно, читал лекции. Вряд ли, что это что-то другое.

Когда в конце 1926 года, спустя год, его приглашают выступить с докладом в Дармштадте, у него готового текста доклада нет, у него есть только эта тетрадь. Он уезжает куда-то, всем сообщает, что едет работать над докладом, а в действительности берет эту тетрадь и где-то, возможно, в поезде, выделяет в ней просто-напросто нужные места, которые потом и зачитывает в виде доклада. Именно эти места и входят в обе версии «Положения человека в космосе».

Я специально оставляю за скобками вопрос, где он в это время был и что делал, и почему всем сказал, что едет интенсивно работать над докладом. Февраль – март в немецком университете – это свободное время, когда уже не нужно преподавать. Это еще не каникулы, но время, когда лекций уже нет, поэтому он мог себе позволить свободно уехать из университета.

Теперь, как это выглядит в тексте, «Положение человека в космосе» начинается с фразы, которую обычно помнят все, кто этот текст когда-либо читал. Эта фраза: «Если спросить образованного европейца, что у него возникает в голове при слове “человек”, то обычно возникают три образа...», – и т. д. Этот текст, как и всё, что вошло в «Положение человека в космосе», есть в этой рукописи. Но только это не начало рукописи. А начало рукописи весьма примечательно, потому что начало, которое частично потом было дописано, скорее всего, дописано в процессе работы над докладом, содержит в себе важное методическое указание, в котором Шелер сам оценивает свой проект в целом и в котором он оценивает свой доклад, соответственно, текст «Положения». Первое, что обращает на себя внимание – это то, что перед нами не теория. Шелер специально говорит, что он не излагает какое-либо учение о человеке или какую-либо теорию. Он предлагает лишь метод, в рамках которого философская антропология имеет смысл и любая антропология имеет смысл, а вовсе не теорию. Поэтому оценивать сделанное Шелером как один из вариантов теории, сравнивать «теорию» Шелера с теорией Плеснера, Геллена и другими антропологиями – это принципиально не-

правильно. Шелер в самом начале, видимо, подозревая о такой естественной возможности, о такой «сравнительной антропологии», заранее оговаривается, что то, что он предлагает, – это лишь методическое введение.

Кроме того, в этом вводном фрагменте текста содержатся извинения. Видимо, это дописанный специально для публики графа фон Кайзерлинга текст под названием «Введение к докладу в Дармштадте», в котором указано (и это, действительно, извинения, он расшаркивается перед этой публикой, показывая ей всяческое уважение), что он будет говорить только об одной части своей теории, имеющей непосредственное отношение к методу, а именно: о понимании роли и положении человека, как он говорит в этом введении, «во всем или в целом». Не в космосе даже, а среди всех остальных вещей, «в целом», которое является, по сути дела, предметом философии, поэтому это философская антропология.

В отношении всего остального, а именно: в отношении метафизики, духовной перспективы, равно как и в отношении физического происхождения человека (то есть в отношении физической антропологии, палеонтологии, происхождения видов и т. д.) – все эти вопросы биологии, с одной стороны, метафизики, религиозной и духовной перспективы – с другой, он заранее оставляет в стороне, хотя они и важны. Он специально подчеркивает, что они важны и без них не бывает никакой антропологии. Тем не менее, он оставляет их за рамками своего доклада, оценивая его лишь как методическое введение, и не более того. При этом в своем методическом введении он всячески, как он сам заявляет, старается избегать позитивных формулировок, то есть тех, которые намекнули бы на какую-либо теорию. Следовательно, в тексте, который был потом напечатан, данное введение было просто-напросто опущено. Почему он это опустил – отдельный вопрос. Тем не менее, для него самого это введение, эта часть текста была принципиально важной. Он даже в рукописи дает ей отдельное название «Методические вопросы» или «Методические замечания». Именно этим «Методическим замечаниям» он предпосылает свое введение, сделанное для доклада в Дармштадте. А то, что он излагает далее, уже без какого-либо введения и без объяснения того, как это читать, вошло в окончательный опубликованный вариант «Положения».

Теперь, как это выглядит в рукописи. Анализ рукописи введения к докладу в Дармштадте показывает, что, сочиняя приветствие для публики, пестрой, с разными интересами и запросами, он долго думает, как с ней говорить. Он постоянно пишет варианты, и почти все первые строчки у него зачеркнуты. Он придумывает один вариант, потом другой, потом

третий, несколько раз зачеркивает. Видно, что это было в разное время. То есть он хочет, чтобы его идеи дошли до всех, хоть в каком-нибудь виде. Это введение он пишет специально, и, к сожалению, потом оно не входит в окончательный вариант опубликованного текста, хотя это очень важная часть. Из этого приветственного текста видно, чего он хочет. Вначале он играет роль дипломата, пытается как-то позиционировать себя в рамках этой конференции, хотя затем говорит четыре часа практически без перерыва, и вся публика приходит в полный восторг от того, что он сказал.

Начало опубликованного текста в рукописной тетради – это даже не начало, а середина абзаца. То самое начало, которое всем известно «Если спросить образованного европейца...», – в оригинале выделено скобкой прямо посреди абзаца, и этот абзац отчеркнут слева довольно жирно красным карандашом. И затем красный карандаш фигурирует в этой тетради везде, где Шелер выделяет те места, которые он потом включит в свой доклад, а затем их опубликует. Все остальное он не включает. Хотя все остальное, судя по всему, для него тоже было очень важным. То, что он говорит о методе, в опубликованном тексте отсутствует. Опубликованный текст начинается прямо посреди абзаца, в котором речь идет совсем о другом. Такова ирония подготовки этого текста к изданию. Хотя до этого начала есть несколько страниц, и в тетради это уже второй раздел. До этого был первый раздел, вводный, потом раздел, где он объясняет, что все, что он будет дальше излагать, – это, по сути дела, некая попытка поиска метода, а вовсе не теория. Но затем он убирает начало и начинает с середины первого абзаца второго раздела.

Еще большие сюрпризы ожидают нас в конце этого текста. А именно: конец этого сочинения довольно странный, и по его поводу спекулируют, может быть, большего всего, потому что в конце текст неожиданно обрывается. То есть, когда читаешь этот текст, ждешь чего-то большего. А в конце Шелер все сводит к каким-то коротким высказываниям относительно какого-то духа, и на этом текст обрывается. Что такое дух, какое отношение он имеет к антропологии и как его следует понимать в свете изложенного прежде – из того, что есть в конце опубликованного текста, совершенно неясно. Как это связано с тем, что Шелер написал до этого и помимо этого – он тоже не объясняет. Говорит он о чем-то абсолютно новом или он отсылает к себе, к периоду более религиозно-католическому? Потому что в 1927–1928 гг., когда он готовил текст к публикации, у Шелера были, мягко говоря, очень серьезные проблемы с формальной церковью, особенно с кельнским архиепископом, который прямо хотел исключить Шелера из числа верующих. И не только за его якобы набравший силу пантеизм и дуализм, но еще и за его не совсем,

с точки зрения епископа, правильное этическое поведение, достойное профессора университета, тем более консервативного университета.

Конец этот непонятный. Это, по сути дела, отсутствие нормального завершения большого текста, что тем более удивительно, если этот текст рассматривать как программный. Шелер ставит многоточие. Там есть некое формальное завершение, но оно очень формальное и искусственное. Любой серьезный редактор скажет: «Нет, это плохой текст». Но в рукописи это завершение тоже – посреди страницы. Да, на странице тетради он ставит даже не просто скобку, а жирный крест и рядом пишет (непонятно, правда, для кого) слово «Schluss», то есть «конец». Это тоже написано красным карандашом. Он, видимо, показывал себе самому, где конец доклада и где конец будущего опубликованного текста. Именно там и находится конец опубликованного варианта. Но затем начинается новый раздел под названием «Монополия». То есть имеется в виду монополия человека, о которой он, скажем так, заявляет, что он этот вопрос рассмотрит, но этот вопрос он не рассматривает в опубликованном тексте или рассматривает не целиком. Правда, здесь этому тоже посвящен всего один абзац. Видимо, он откладывал и откладывал завершение этой части, но так и не успел.

Но затем начинается самое интересное. То, что совершенно не вошло ни в один опубликованный текст доклада, то, о чем никто никогда не спрашивал и никто никогда не исследовал, а именно: на обороте он начинает новый раздел, видимо, это была новая лекция, где он наконец-то объясняет, что он имеет в виду под тем самым духом, о котором он пишет как о собственно человеческом. То есть предмет антропологии, с его точки зрения, – собственно человеческое в человеке, то, что делает человека человеком, и то, что является главным. И, с его точки зрения, исследовать главное в человеке можно только на примере одной чисто человеческой сферы, а именно языка. То есть сферу духа он понимает как сферу языка, об этом он прямо заявляет. И этот раздел начинается на обороте листа, где он уже начал раздел «Монополия», а продолжается он в разделе «Язык» («Sprache»). То есть, дальше идет довольно большой раздел о языке. Сфера духа исследуется антропологом как сфера языка. Таково заявление Шелера в данный период. Почему этот раздел не вошел в окончательный вариант текста – невозможно точно сказать.

Между началом и концом тоже довольно много интересного, не говоря уже о том, что рукопись почти в два или в два с половиной раза больше, чем опубликованный текст. То есть, те лакуны, те необъяснимые отсутствующие места, которые напрашиваются в тексте, когда один раздел случайно обрывается и вдруг начинается совсем другая тема без какого-либо перехода и объяснения, конечно, в рукописи имеют место.

Но там много такого, чего в опубликованном тексте нет, то, о чем интерпретаторы даже не спрашивали. Но внутри даже опубликованных пассажей есть масса любопытных вещей, об одной из которых я тоже скажу.

В рукописи Шелер очень часто рисует схемы. Например, самая простая схема – отношения животного с окружающим миром. Поскольку самый большой раздел этого текста – сравнение человека и животного или, можно даже сказать, человеческого и животного, где он выстраивает иерархию психофизического мира, начиная с растений, затем переходит к животным, затем собственно к человеку. Среди животных – высшие и низшие животные, вплоть до приматов. Есть там соответствующий раздел со ссылкой на Вольфганга Кёлера, его исследование интеллекта у шимпанзе. И в этом разделе Шелер рисует схему непосредственных отношений животного и окружающего мира в виде двух букв «Т – U» и двух стрелок («Т» – это Tier, животное; «U» – это Umwelt, окружающая среда). В таком виде это было опубликовано.

Но в оригинале эта схема в несколько раз сложнее. Во-первых, там не две стрелочки, а гораздо больше, то есть отношения животного с окружающим миром Шелер представлял себе гораздо многообразнее. Во-вторых, помимо животного в этой схеме в иерархию вставлены растения, и две стрелочки в этой схеме относятся не к животным, а к растениям. Другими словами, это растение связано с окружающей средой непосредственными простыми отношениями, а животное – уже гораздо сложнее. Причем схема напоминает ту, которую потом представил не кто иной, как Плеснер, на докладе которого Шелер был, и, видимо, эту схему он здесь и воспроизводит.

Хоружий С.С.: То есть у Плеснера она была раньше?

Хорьков М.Л.: В опубликованном виде – нет, но Плеснер делал доклад как раз в 1926 г., на котором Шелер, разумеется, был, поскольку это был публичный доклад в университете. Причем заседание происходило не на философском факультете, а у биологов и медиков, потому что Плеснер в основном работал с представителями естественных наук. Антропология Плеснера на самом деле не такая уж и философская, какой ее многие хотят видеть.

Но схема в рукописи Шелера сильно отличается от того, что он опубликовал в итоге. Самое интересное, что в эту же иерархическую схему включен человек, и отношения человека с окружающей средой тоже представлены довольно любопытно. Почему это не вошло в окончательный вариант? Есть разные гипотезы, но я не исключаю и того, что сложная схема не вошла в опубликованный вариант чисто по техническим причинам, поскольку для любого издателя изображение подобных схем – серьезные лишние расходы. Я не исключаю такого варианта, пото-

му что, действительно, графически это очень сложная схема, многомерная. Напечатать такую в то время было технически сложно, поэтому издатель, возможно, попросил эту схему убрать. Или, может быть, Шелер, зная о подобных требованиях, сам убрал ее из окончательного варианта.

Почему же итоговый опубликованный текст, несмотря на все заявления Шелера, оказался таким коротким, фрагментарным и так небрежно им самим скомпилированным? Судя по всему, по простой и банальной причине, которая к метафизике не имеет никакого отношения и никак не связана с тем, что можно назвать замыслом Шелера. Когда он готовил публикацию доклада сначала в сборник, то скорее всего, если мы представим себе картину реалистично, взял снова эту универсальную тетрадку, и просто-напросто надиктовал текст машинистке. Потому что в издательство предоставлялась машинописная рукопись, но Шелер сам на машинке не печатал. И он просто прочитал выделенные места машинистке, поскольку его почерк никто разобрать не мог. Возможно, это была секретарша на кафедре или его ассистентка, или, возможно, супруга, которая тоже печатала на машинке. Кому он продиктовал – мы не знаем, но кому-то он продиктовал. И эти машинописные экземпляры пошли в издательство. Затем он то же самое сделал, когда готовил отдельную брошюру. Доклад, напечатанный в сборнике, отличается, и иногда существенно, от того текста, который он опубликовал в виде отдельной брошюры, ставшей окончательной и самой знаменитой редакцией этого текста.

В литературе существует масса спекуляций по поводу того, почему Шелер за три месяца между изданием доклада и изданием отдельной брошюры подверг свой текст такой редакции. На самом деле он никакой редакции текст не подвергал. Просто сначала он продиктовал машинистке один текст, а потом, возможно, забыл, что он диктовал, поскольку рукопись ушла в издательство и там осталась, а потом там и погибла. Возможно, ее уничтожили еще до войны, а может быть, она сгорела во время войны вместе со всем архивом издательства. Затем он снова продиктовал машинистке, но другой текст...

Хоружий С.С.: То есть из одной и той же базовой рукописи он один раз одну выборку зачитал, а в другой раз зачитал другую выборку?

Хорьков М.Л.: Конечно, из той же тетради, но с некоторыми изменениями. То есть, он выкинул пару абзацев, переформулировал несколько мест. Но в основном это те же самые пассажи, которые он выбрал еще при подготовке к устному выступлению и выделил в своей тетради красным карандашом.

Почему он так сократил свой текст? Он рассчитывал, что за это время он подготовит большую книгу по философской антропологии. Иначе

говоря, он рассчитывал на то, что расширит свой, как он считал, методический проект, своего рода пролегомены к философской антропологии, до размера масштабной книги. Скорее всего это было так. Но смерть, которая последовала через короткое время, просто не позволила ему это сделать. Он не успел подготовить проект, который хотел осуществить. Но, видимо, он не желал представлять его целиком до поры до времени, позволяя себе устно и письменно сообщать лишь отдельные его фрагменты, из которых, может быть, целый замысел и не был ясен. Это тоже нормально для ученых, они предоставляют отдельные фрагменты, но целый замысел до конца хранит в секрете, отчасти по соображениям издательского дела, чтобы издателю было что издавать. Шелер прекрасно понимал эту прагматику, и потому он оставил и не стал включать эти важные места, которые хотел потом расширить, изменить для большой книги по философской антропологии.

Но есть еще один очень важный момент. Почему Шелер все-таки не формулировал теорию? В какой-то момент возникает такое ощущение, что он от нее воздерживался, воздерживался именно от формулирования теории. В его методическом введении есть одна важная перспектива, на которую, вследствие недоступности текста, мало кто обращает внимание. И мало кто на нее обратил внимание даже после того, как я специально издал два текста, о которых я говорил выше. По-моему, реакции в кругах философских антропологов, которые преподают эту дисциплину в университетах, на них так до сих пор и нет.

Шелер где-то с середины 1920-х годов, задолго до своей смерти, начинает работать совсем по-другому, он методически изменяет свою работу. Это видно особенно на примере его предыдущего большого проекта «Социологии знания». Он начинает работать в команде, формирует вокруг себя людей, которым он подбрасывает идеи, которых он интригует и перед которыми он ставит вопросы. Каждый из этих проектов предполагает то, что Шелер, опираясь на терминологию, возможно, Гуссерля, называет «региональными разделами». Скажем, «региональная история науки» или «социология знания». Сюда же входит и «региональная антропология».

Иначе говоря, его проект антропологии подразумевает, что он оставляет возможность для разных антропологий. Особенно, что касается теоретического или эмпирического содержания. Он прекрасно понимал, что проектов по метафизике и пониманию метафизического в антропологических исследованиях и в его время, и после него будет много. И он такую возможность оставляет открытой. Также он прекрасно понимает, что биологическая, или медицинская, антропология будет развиваться и что глупо настаивать на какой-то доктрине как оконча-

тельной, как последней истинной на период написания им текстов в 1926–1928 гг. И тогда уже была масса подобных проектов, многие из которых сейчас забыты. И Шелер понимает, что они будут появляться и появляются, и оставляет такую возможность.

При этом он также прекрасно понимает, что сам не будет этим заниматься. Но он собирает вокруг себя людей, ведущих конкретные исследования. Это были не только философы, и даже не столько философы, которые ходили на его семинары по философской антропологии, перед которыми он ставит задачу эти разделы развивать. Точно так же, как в социологии знания, он организует целую серию новых исследований и публикаций по ним, начиная от исторических изысканий, исследований институций древнегреческой философии до исследования социальных групп. То есть, он создает прототип будущей Франкфуртской школы, которую Шелер, кстати говоря, должен был возглавить. Он умер как раз в тот момент, когда переводился во Франкфурт, чтобы возглавить новый Франкфуртский институт социальных исследований, созданный по образцу Кёльнского института, который он организовал и длительное время возглавлял.

Но в философской антропологии такие проекты при жизни Шелера не успели реализоваться. Хотя, судя по всему, он такую задачу ставил. У нас есть воспоминания о его научных семинарах, коллоквиумах в немецком университете, где собирались совершенно разные люди, и эти семинары были довольно любопытны. Шелер приносил несколько десятков книг, начиная от литературоведения и заканчивая медициной и биологией, вышедших в последние годы, и эта литература разбиралась участниками, каждый из которых тоже что-то читал, на этом коллоквиуме. Так Шелер делал антропологию в течение нескольких лет. Из этих семинаров должна была родиться его большая книга по философской антропологии, которая не претендовала на окончательную теорию, не противопоставляла себя другим теориям. От участников семинаров, многие из которых были его учениками, защищали у него диссертации, он ожидал, что они эти локальные исследования будут тоже делать в рамках его большой инициативы. Причем не обязательно они будут с ним согласны.

Например, что касается философской антропологии, то этот замысел реализовал его ближайший ученик Пауль Людвиг Ландсберг. Он-то как раз написал книгу по философской антропологии, где сильно критиковал Шелера, но при этом говорил, что не будь Шелера – он бы эту книгу никогда не написал. Другим человеком, который участвовал в этих семинарах, был психолог Адсмар Гельб. Имя совершенно забытое, но это один из самых интересных исследователей того времени в области пси-

хологии. Он во многом продолжил исследования в рамках той программы, которую предложил Шелер. И Гельб в этом прямо признается.

Возможно, таких проектов было бы больше. Одно время Шелер даже Хайдеггера пытался привлечь к данному проекту. В общем, Шелер вовлекал всех в свои инициативы. Иногда это удавалось, как с Ландсбергом, иногда это совсем не удавалось, как, например, с Хайдеггером. Но, тем не менее, его мысль и организационная активность работала именно в таком направлении. Иначе говоря, если у Шелера и был антропологический проект, то он теоретически и организационно состоял именно в этом, а вовсе не в том, чтобы создать некую теорию, единственно правильную и окончательную. Как реалист Шелер понимал, что будут другие люди, которые напишут что-то другое.

Хоружий С.С.: Но здесь существенный момент: насколько он изнутри и в идейном плане курировал иницилируемые им локальные студии?

Хорьков М.Л.: Он их курировал даже в том случае и даже особенно в том случае, когда был с ними совершенно не согласен. Так он первым очень серьезно критиковал Хайдеггера.

Хоружий С.С.: То есть на самую идейную схему он не претендовал?

Хорьков М.Л.: Не претендовал ни в коем случае. И это как раз он считал проектом философской антропологии. Он полагал, что разнообразие позиций в этой сфере неизбежно, поскольку это есть сфера человеческих смыслов, и они разнообразны. Единой теории человека нет и никогда не будет, она должна быть постоянным поиском многообразия и вариантов, в том числе в рамках уже сложившейся теории. Даже если мы признаем, что есть некая теория, которая способна всеобъемлюще создать некую модель антропологии, то в ее недрах, из нее самой неизбежно будут появляться новые варианты, и даже в голове того человека, который эту теорию сформулирует. Чем дальше и больше он ее будет формулировать, тем больше вариантов она будет производить внутри себя.

Судя по всему, Шелер и теоретически, и методически в последние годы исходил именно из этой точки зрения, и все его проекты показывают именно такой стиль мышления и такой стиль работы – привлечение других умов, людей для осуществления тех инициатив, которые он формулировал как открытые. В этом смысле проект философской антропологии он предложил, может, в текстологическом отношении не успев его доделать. Но то, что получилось с этим текстом, это, конечно, чисто случайное событие. Это просто случай, тут нет никакой логики и уж тем более никакой реализации замысла, но он оставляет открытые варианты.

Эти открытые варианты, например, объясняют не очень понятные отношения с коллегой, которого он, конечно, знал и который является вторым родоначальником философской антропологии – с Плеснером. Есть интерпретация, что они конкурировали и очень не любили друг друга, потому что в какой-то момент Шелер даже обвинил Плеснера в плагиате. Правда, потом сам же от этого отказался, до реального конфликта дело не дошло. Существуют разные описания их отношений, но они противоречивы. Единственное объяснение этому, что Шелер внутренне не видел в Плеснере конкурента, а внешне – да, видел. Потому что один из мотивов того, что Шелер стал срочно, лихорадочно и неслепо компилировать «Положение человека в космосе», заключается в том, что большая книга Плеснера уже была сдана в печать. Шелер тоже хотел успеть, но с большой книгой он никак не успевал. Внешний мир в эти тонкости не вдавался, внешний мир ждал, кто будет первым. А Шелер хотел быть первым и имел, по сути дела, полное право быть первым.

Возможно, он боялся, что если не будет первым, то весь проект будет загублен, опять распадется на конкурирующие школы. А он не хотел этого допустить, потому что для него, видимо, внутренне это означало смерть любой философской антропологии. Поскольку, если есть различные учения, которые не хотят друг с другом общаться, говорят на разном языке и не организуются в некое единство, то, с его точки зрения, это не антропология. Он антропологию мыслил как свой научный семинар, где люди разных дисциплин, разных мировоззрений, разных убеждений собираются вместе и где они готовы обсуждать самые рискованные, самые неожиданные и, с точки зрения Шелера, самые перспективные темы.

Думаю, что это все, что я хотел содержательно сказать. Спасибо за внимание. Буду рад любым вопросам, замечаниям, предложениям и репликам, на что и надеюсь.

Хоружий С.С.: Спасибо, Михаил Львович. Вопросы, конечно, накапливались. Злоупотребляя своим положением ведущего, начну с собственных вопросов. Было необычайно интересно слушать ваш рассказ. Вы весьма живо развернули перед нами картину некой кухни мысли, где необычайно активно что-то варилось. С самого начала вы подчеркнули: то, что нам известно из этого варева в качестве наследия Шелера, не соответствует тому, что условно назовем «истинным замыслом», «истинным проектом» и т. д. Вы подчеркивали, что известное и закрепленное как «наследие» – это лишь случайная шелеровская выборка, но мир уже давно ее возвел в ранг краеугольного камня учения, в ранг определенного русла мысли о человеке. Он за Шелера сделал это

фундаментальным мавзолеем философской антропологии. Это с одной стороны, мы это знаем и проходим.

С другой стороны, есть некий другой полюс – истинный проект. Вы воздержались от итогового резюме, а все-таки хотелось бы, хотя бы в некоторой мере, его услышать. Какова ваша реконструкция этого «истинного проекта»? Каковы его главные вехи, главные отличия от опубликованной и закрепившейся в виде мавзолея версии?

В частности, я бы здесь конкретно выделил один момент. В конце вы не по идейному существу, а по характеру работы описали этот истинный проект: что Шелер его мыслил коллективным трудом, созданием некоторых блоков или фрагментов философской антропологии. Вы также подчеркнули, что для него этот фундаментальный предикат плюралистичности философской антропологии, ее несводимости к единой теории был принципиален. Но тут все-таки возникают вопросы. То, что во всем этом теле мысли существует один фундаментальный концепт, принцип, а именно: наличие *сущности человека*, – это не придумано за Шелера, это все-таки вложено самим Шелером. И, казалось бы, присутствие одного этого принципа уже очень многое имплицитно: имплицитно определяет определенную теорию, имплицитно определяет монологический дискурс. Если есть некоторая единая сущность человека, то ясно, что надо делать: надо ее раскрывать. И пусть сперва раскрытие будет с очень разных сторон, но все равно плюралистичность здесь будет не по принципиальному существу предмета и подхода, а только по характеру нашей разработки. Сначала мы ощупываем предмет, как пресловутые слепцы из басни слона: одни ощупывают ногу, другие хобот. Но это не отменяет того, что есть сам слон, сущность человека, и она абсолютно монологична и едина. Докуда доходит плюралистичность Шелера? Или она все-таки на поверку есть монистичность? Или это ограниченный плюрализм, за которым стоит железная сущность человека, от которой отказался уже не Шелер, а заметно более поздняя мысль?

Хорьков М.Л.: Это абсолютно справедливый вопрос, который отчасти связан с тем, как мы читаем опубликованный текст. Потому что в этом тексте Шелер, если буквально процитировать, спрашивает «В чем сущность человека и каково его положение в космосе?» (в первоначальной редакции «положение в целом»). Но это вопрос, на который, по сути дела, нет однозначного ответа. Шелер не дает ответа ни на тот, ни на другой вопрос, оставляя за скобками даже вопрос о том, а можно ли подобный ответ дать вообще? Более того, основная философская проблема и отчасти жизненная проблема Шелера в последние годы, в период работы над этим проектом, состояла именно в отсутствии однозначного ответа на вопрос о возможности сущности человека. И Шелер этого от-

вета не только не дает, но всячески старается его избегать. Поэтому то, что мы вычитываем из этого текста в качестве варианта ответа на этот вопрос, самим Шелером так не формулируется. В рукописи мы видим, что он свою разработку называет методикой. То есть это методика антропологии: это поиск ответа на данный вопрос. Но методика поиска ответа не есть еще некоторое учение.

Да, трактат в компилированном виде заведомо монологичен. Но те разделы, которые приводятся в рукописи, до предела диалогичны. Потому что схему развития живых существ Шелер берет из Аристотеля. Это аристотелевская схема. Он не делает отсылок, но она вырастает из заседаний его семинара, в том числе с участием Хайдеггера. Хайдеггер в тот период работает над Аристотелем, над своим Аристотелем. Шелер же в ответ предлагает своего Аристотеля. В Кантовском обществе сохранилась запись их совместного заседания, где Хайдеггер делал доклад о своей интерпретации бытия и сущего у Аристотеля, а Шелер прямо на программке заседания этого общества записывает свой проект, который отчасти напоминает его понимание уровней развития сущего. Потому что у Хайдеггера есть все, кроме уровней, которые есть у самого Аристотеля. И, видимо, между Шелером и Хайдеггером состоялась дискуссия, и в результате Шелер все-таки приходит к убеждению, что схему уровней сущего надо сохранить. Он на нее совершенно откровенно ссылается, но, правда, не делает академической ссылки.

Далее. Раздел о животных – это в значительной степени парафраза того, что сделал Вольфганг Кёлер, который исследовал сознание у шимпанзе. Это не текст Шелера, это формат, когда профессор на лекции излагает то, что сделал его более знаменитый к тому времени коллега, работу которого обсуждали во всем академическом сообществе. Видимо, Шелер на лекции сначала реферировал, а потом излагает собственный взгляд на эту теорию. Этот текст есть в тетради, и он его целиком включает. Разумеется, это заочный, но вполне явный диалог с интерпретацией Вольфганга Кёлера. Равно как и с массой других. Потому что все тексты, которые Шелер приносил на свой семинар (а это десятки имен, потому что он поглощал книги в невероятном количестве, это был человек, который все читал с невероятной скоростью) и которые обсуждались, разумеется, вовлекались тоже в этот проект. И сам текст, на мой взгляд, даже с чисто текстологической точки зрения (думаю, что здесь текстология открывает нам совершенно новое видение предмета), предельно диалогичен. И в этом диалоге голос самого Шелера – это максимум голос модератора, по крайней мере, он меньше всего догматик.

Хоружий С.С.: Но модератор модератору рознь. Бывает модератор, который свою задачу видит в том, чтобы всех выстроить и устроить идейное единство.

Хорьков М.Л.: Абсолютно верно. Конечно, Шелера меньше всего можно назвать нейтральным или незаинтересованным модератором. Все-таки это модератор на семинаре, который он ведет, тем более в должности профессора, где аудитория ему прямо подчиняется. Это его студенты, его докторанты, его ассистенты. И он там не просто руководитель семинара, он еще шеф над ними всеми. Тем более, что это старый немецкий университет, где иерархия была абсолютна и непререкаема. Все его пассажи, как «быть одним из участников проекта», конечно, смотрятся немножко странно. К сожалению, протоколы заседаний этого семинара не сохранились, иначе мы бы имели совершенно другую историю философской антропологии. Если опубликованный текст прочитать из другой перспективы, посмотреть на его реальное содержание, то там обнаружится постановка вопроса о сущности человека, но ответа нет. По форме, казалось бы, там монолог, но реально, как говорят историки литературы, интертекст: это постоянные ссылки, иногда при отсутствии собственных комментариев, которые есть в лекциях, но которые в опубликованном тексте опущены из-за экономии или из-за того, что он не хотел это подробно излагать публично.

Есть еще один, на мой взгляд, не самый второстепенный вопрос: о временной лакуне. Почему текст получил совсем другую интерпретацию и был воспринят так, как он был воспринят? Потому что существовала лакуна. В 1933 г. вышел первый том из наследия Шелера, а в 1935 г. его книги были в Германии запрещены. За пределами же Германии они пока еще были нешироко известны, за исключением, может быть, испаноязычного мира и Франции, которая, правда, вскоре была оккупирована нацистами. До конца 1940-х гг. философское сообщество про Шелера забыло, не успев с ним толком познакомиться. Затем, с конца 1940-х и в 1950-х гг. начинается период нового открытия Шелера. К этому моменту были известны только опубликованные тексты. До середины 1970-х гг. не было даже широко известно, что вообще есть его архив, потому что тогда с ним только начали работать.

Само издание архива – то, что мы знаем под собранием сочинений Макса Шелера, – во многом продукт редакторского произвола. Потому что, когда у редактора есть собственная интерпретация философии того автора, которого он издает, то это не самый хороший вариант. Иначе говоря, редактор, Манфред Фрингс, считал, что есть некоторый проект философской антропологии, некая теория Шелера, и он ее пытался издавать, многократно переиздавать, интерпретировать, навязывать свою точку

зрения о том, что это теория Шелера. Если вы с ней согласны – вы шелерианец, а если не согласны – идите, пожалуйста, в другие разделы философской антропологии. Такой совершенно школьный, сектантский путь.

По сути дела, до недавнего времени попытки показать, что есть на самом деле наследие Шелера, и издать то, что есть на самом деле, а не то, что хотел редактор Манфред Фринге, пресеклись, поскольку весь круг специалистов по Шелеру был сформирован этой навязанной интерпретацией. Как следствие интерес к Шелеру пропал. Если все уже известно, то что исследовать? Какой нормальный аспирант будет всерьез исследовать Шелера, когда все уже написано, а ему остается только в который раз все заново пересказывать? Никто из студентов или аспирантов с естественными амбициями и желанием сделать что-то новое в науке этой темой заниматься не будет. И эта точка зрения на наследие Шелера доминирует до сих пор, хотя это тот случай, когда она абсолютно не соответствует реальности. Во многом это следствие временной лагуны примерно в сорок лет: с 1935 г. по 1975 г. Это очень большой промежуток для того, чтобы на новом этапе картина прошлого не оказалась искаженной. Это тот случай, когда правильное прочтение и интерпретация идей требует нового переиздания и нового исследования, и, я бы сказал, нового прочтения даже опубликованных текстов.

Хоружий С.С.: Хорошо. Если все-таки вернуться к сущности человека и отношению Шелера к этому вопросу. Для христианского мыслителя сама собой напрашивается гипотеза, что воздержание от позитивной дескрипции этой сущности, ее эксплицитного представления, является элементом естественного апофатизма религиозного мышления. Нельзя ли так посчитать? У мыслителей, имеющих навык религиозного мышления о Боге, при переходе в философский дискурс часто происходит такая проекция. Хотя речь идет уже не о Боге, а всего-навсего о сущности человека, но строится она на основе апофатического принципа, как и речь о сущности Бога в религиозном дискурсе, про которую нельзя ничего говорить. Но то, что есть некий тезис и отношение к нему строится по принципу апофатизма, никоим образом не отменяет, а делает даже более мощной организующую роль самого этого тезиса. Можно, как в теологическом дискурсе, говорить не о сущности, а о гиперсущности и т. д. Важно, что это есть нечто существующее или сверхсуществующее, если хотите. Методологически организующая роль такого тезиса ничуть не меньше. Это все равно монологизм, хотя наверху не эксплицитный принцип, а импульс, «мета-». Не выступала ли для Шелера сущность человека в такой роли?

Хорьков М.Л.: Это абсолютно справедливый вопрос, и он неизбежно возникает. Мне кажется, что более позитивный ответ на этот во-

прос Шелер пытался дать в другой работе, которая называется «О вечном в человеке». Почему-то никто никогда этот текст не относил к антропологии, хотя в нем содержится больше ответов на ваши вопросы, нежели в его так называемой поздней антропологии. Эта книга опубликована в 1921 г., выдержала несколько изданий (к 1924 г. было уже три или четыре издания) и была очень популярна. Она представляет собой, по сути дела, сборник из нескольких законченных текстов под общим названием. Здесь более ясно прослеживается связь и с религиозной антропологией, и вообще с религией и теологией. В ней сформулирована достаточно законченная философия религии и ее связь с антропологией. Иначе говоря, тогда для Шелера конфессиональные вопросы были предельно ясны.

В отношении конфессиональности его поздних проектов до сих пор нет никакой ясности, и быть не может. С одной стороны, Шелер формально был католиком, он был похоронен как католик и отпел по католическому обряду. Несмотря на сопротивление епископа, формально никаких препятствий для этого не было, есть документально засвидетельствованное описание этих событий. Но сам Шелер, как философ и как социолог, в поздних работах уже никаких прямых высказываний по поводу того, как связаны его философские и метафизические размышления с религией, себе не позволял. Иногда он, правда, ссылался то на Спинозу, то на Экхарта, то на Николая Кузанского, то еще на кого-то, но это, как правило, очень короткие ссылки, которые собственной позиции автора установить не позволяют. Он явно всячески дистанцируется от прямых ответов на этот вопрос.

Что же касается постановки проблемы сущности человека, то мне кажется, что здесь есть аспект, которому обычно в литературе о Шелере и о философской антропологии никакого внимания до сих пор не уделяется. Есть превосходная книга Йохима Фишера «О философской антропологии», которая, по сути дела, суммирует всю историю философской антропологии XX в. Это капитальнейший труд впервые показывает классическую философскую антропологию XX века как отдельный феномен, который начался при определенной интеллектуальной и исторической ситуации, в определенных местах определенными людьми, в том числе и Шелером, и который к концу XX в. практически уже закончился. С точки зрения Фишера, продолжать проект в этом классическом варианте не имеет никакого смысла. Он неоднократно об этом заявлял и в опубликованных текстах, и в устных выступлениях, и во втором случае это звучало даже более радикально. Но Фишер упустил (и это упускают все), что философскую антропологию как жанр лекций (а в данном случае речь идет в основном о том, что Шелер излагал на лекциях в университе-

те) Шелер не придумал. Говорить о том, что Шелер этот жанр придумал, принципиальная ошибка, потому что ко времени Шелера этот курс уже существовал в немецком университете, как минимум, лет сто, начиная с начала XIX в., а к середине XIX в. стал нормативным.

Хоружий С.С.: Немножко вопрос ставится иначе: курс-то был, а дискурса не было.

Хорьков М.Л.: Абсолютно верно. Но курс был. Точно так же, как была онтология, гноссология, социальная философия, философия религии. Был такой классический академический *curriculum*, который официально мог предлагать любой профессор, и должен был предлагать. Поэтому когда Шелер в университете заявляет о курсе по философской антропологии, то ни руководство университета, ни деканат, ни коллеги этому не удивляются. Это нормально. Это все равно что заявить курс, например, по истории философии или логике. Философская антропология уже существовала как университетская дисциплина. И поскольку она ведет свое происхождение от классической немецкой философии, то главный вопрос, совершенно справедливо, там был о сущности. Поэтому методически Шелер его задает. Он и в лекциях необходим, и потом в тексте. Но был ли это вопрос Шелера? Или это была очередная референция? Возможно, и то, и другое.

Хоружий С.С.: То есть, он предполагал этот вопрос уже существующим в университетском контексте?

Хорьков М.Л.: Конечно. В этом смысле Шелер – абсолютно консервативный человек, он принципиально ничего нового не придумал. Скажем так, эти старые формы он пытается наполнить новым содержанием. В отличие от многих других его современников, которые не должны были так уж строго придерживаться академических формальностей.

Плеснер, например, большую часть их совместной работы на факультете был приват-доцентом, то есть преподавал мало, статуса не имел, и большую часть времени занимался какими-то проектами вне университета. И очень часто – вне философии. Издавал частный философский журнал, читал лекции в разного рода частных обществах, ездил в Нидерланды, занимался там в лаборатории Бойтендейка экспериментами с животными, откуда потом все его теории и происходят. Плеснер не пытался влезть в узкие, формальные академические рамки, тем более, что особо не имел на это и права, потому что лекции по философской антропологии формально были записаны за Шелером. Плеснер мог их преподавать, но что он там преподавал, мы не знаем. То есть, мы знаем название, но не знаем содержание. Возможно, это было как всегда половина на половину: он должен был заменить коллегу, прочитать то, что необходимо студентам, записавшимся на этот курс, и что-то

он добавлял от себя. Но записей его лекций нет, текстов он не подготовил (или его конспекты не сохранились). В любом случае, для него это не имело принципиального значения. Он не хотел реализовываться в старых рамках академической университетской среды. Он хотел чего-то нового, и это новое было не в рамках философии во многом еще и потому, что это классические вопросы классической философской антропологии: о сущностях, об атрибутах, об истории человека и т. п.

Шелер же вынужден был на эти вопросы отвечать, потому что читал курс по философской антропологии. Это как про закон тождества в логике: вы можете его не признавать, но рассказывать студентам на лекциях по логике вы о нем обязаны. Поэтому Шелер эти вопросы ставил. И когда мы видим, что Плеснер их уже не ставит, то это не потому, что у него другая теория, а отчасти потому, что он работал в других рамках. Но во многом он делал это сознательно, не только потому, что у него не было академических рамок. Ему в классической философской антропологии, процветавшей в университете, было уже просто тесно, он понимал, что там делать нечего.

Насколько сам Шелер ко времени написания своих основных текстов по философской антропологии как теоретик придерживался рамок классической антропологии, которую читал еще в 1925 г.? В лекции, где он ставит вопросы, но на них не отвечает или отвечает так, что ответ непонятен никому до сих пор – насколько это его вопросы? Может быть, это как раз та ситуация, когда мы фиксируем момент рождения нового из старого, причем в самом тексте. Когда перед нами есть вопрос о сущности, и вроде как мы ожидаем ответа и определенного классического устаревшего дискурса, то Шелер делает все, чтобы уйти от ответа на этот вопрос, поскольку это вопрос не его, или лишь отчасти его. Это вопрос профессора Шелера, но не философа Шелера.

Мне кажется, что здесь есть о чем подумать, прежде чем заниматься какой-то однозначной рубрикацией. Шелер меньше всего попадает под однозначные рубрикации. Достаточно взглянуть в материал поглубже, как тут же любые классификации куда-то исчезают. Он избегает их, может, даже сознательно. Возможно, он был первый, кто серьезно и драматически неявно понял, что в старых рамках ответа на вопрос о сущности дать невозможно. Единственное, что можно расценить как ответ на этот вопрос, – это итог анализа уровня развития психофизического живого мира, что вошло в «Положение человека в космосе». Когда он обсуждает человека, то говорит, что собственно человеческим является *феномен обращения (Umkehrung, Umkehr)*. Это обращение – специфический человеческий феномен, в котором отрицается, по сути дела, вся животная природа. Потом, уже ссылаясь на Фрейда и ведя с ним диалог, Шелер

пишет о сублимации. Хотя из текста непонятно, признает он это или отрицает. Он видит, что теория сублимации – это нечто похожее на то, что он имеет в виду, говоря об обращении человеческого существа к собственно человеческому. И это собственно человеческое мы должны описывать. Шелер называет это духом, и текст на этом заканчивается. Самое интересное, казалось бы, только начинается, но он об этом не пишет. Может, он зарезервировал это для книги?

Насколько это сущность человека? Нигде об этом Шелер прямо не говорит. Он нигде не говорит, что сущность человека – это сублимация, или сущность человека – это *Umkehrung*, обращение. Он даже не пишет, обращение к чему? К человеческому? Но что есть это человеческое? То есть, классический вопрос о сущности «что?» у него отсутствует. На него ответа нет.

Ахутин А.В.: Все-таки такие места у него есть, я сейчас не вспомню точно где. Но когда он говорит о редукции и пытается найти общий язык с феноменологией Гуссерля, то он может это сделать только трактуя сущность как *Umkehrung*. И Фрейд ему для этого нужен. Но у него это как-то по разным местам разбросано.

Хорьков М.Л.: Совершенно верно, с Гуссерлем он тоже ведет постоянный диалог. Но я имел в виду, что у Шелера нет ясной формулировки ответа. Шелер в этом трактате ищет ответ на вопрос о сущности человека, но у него нет определенной формулировки, что вот мы установили: сущность человека – это *Umkehrung*, или сущность человека – это сублимация, или что-то другое. Таких ясных эксплицитных заявлений нет. По сути дела, он постоянно пишет не свой текст, а ведет диалог и цитирует своих оппонентов явно и косвенно. Иногда он называет прямо: Фрейд. Но в основном прямых отсылок у него нет, хотя весь дискурс построен как диалог, абсолютно точно с Гуссерлем. – об этом почему-то никто никогда не писал. Считалось, что Шелер особая в антропологии фигура, которая исключает всякого Гуссерля. Хотя недавно был опубликован на немецком большой том из наследия Ганса Блюменберга, где Блюменберг как раз рассматривает философскую антропологию в этом ключе.

Это материалы из архива неопубликованных рукописей Блюменберга, огромная книга, около тысячи страниц, где Блюменберг со свойственной ему кропотливостью вытаскивает всю философскую антропологию из этого неявного, но прочитываемого им диалога Шелера и Гуссерля. Причем Гуссерля там больше, чем самого Шелера. Неожиданная вещь, своеобразное авторское видение философской антропологии, но этот текст – постоянные референции на то, что сам Шелер никогда не говорил и, возможно, даже не мог сказать. И говорить, что это шелеровский текст –

принципиальное заблуждение. Шелер не хотел представить *свой* текст в таком окончательном виде. Он, по сути, делал некий «дайджест». «рекламу», где он объявляет: вот, скоро я целиком напечатаю книгу, а пока – небольшой дайджест. Но этот дайджест – не его теория. Это в лучшем случае отношение к теориям других людей, которых он здесь явно и неявно цитирует.

Хоружий С.С.: Но, простите, это всегда оценочные вставки. Всегда имеется в виду «своя колокольня». И о Фрейте, и о всех прочих, об элементах естественнонаучных дискурсов – это всегда с шелеровской колокольни. Это к вопросу о том, каким он был модератором.

Хорьков М.Л.: Отчасти это, безусловно, так. Конечно, там очень вольные интерпретации и Фрейда, и Гуссерля. Что там остается от Гуссерля – это отдельная тема.

Хоружий С.С.: Эти интерпретации возникают в тексте под его углом зрения и для его нужд, это очевидно.

Хорьков М.Л.: Но, если бы он хотел сказать что-то свое, то он бы сказал. Видимо, он зарезервировал это для своей книги. В том же тексте он обрывает себя, излагает чужое мнение, делает какие-то короткие оценки. Потом останавливается и переходит к другой теме. Так что, это компиляция. Это не окончательный проект, а дайджест первых набросков проекта.

Хоружий С.С.: Я чуть поясню, какую интерпретацию отношения к сущности я имел в виду. В культуре модерна можно заметить типичный творческий путь той или иной крупной фигуры: в некоторый начальный период творчества человек еще стоит на ортодоксально-конфессиональных позициях, католических или, чаще всего в Европе, лютеранских. Потом он утрачивает свою религиозную невинность, и в нем начинается внутренняя секуляризация. Он становится мыслителем или художником (это в художественных биографиях совершенно типичное развитие), а по убеждениям становится вполне секулярным творцом, художником, мыслителем, писателем. При этом, однако, у него сохраняются заданные структуры мышления, тип мышления. Я это прослеживал, и это очень хорошо описывается на примере Джойса, которым я много занимаюсь. Джойс был, как известно, очень правоверным католиком определенный период. Потом резко порвал с католицизмом, стал вольным, и более чем вольным, художником. Но структура и тип мышления сохранились теми же. Тут прослеживается и определенный промежуточный период, механизм замены очень поучительно прослеживается. Джойс утратил свою конфессиональную правоверность и начал все структуры усвоенного в иезуитских школах мышления переносить на художественную сферу. Он ощутил себя художником, а место религи-

озной сферы для него заняла сфера художественного творчества, и все, что он прежде усвоил про Бога, эти же концептуальные структуры, он начал переносить на структуру художественного творчества. Такая секуляризованная проекция теологии.

Так вот, у меня мелькнуло, что ведь Шелер – тоже фигура, характерная для модернистской культуры. Когда он стал менее ортодоксально католическим к последним годам творчества, то в его мышлении не сложилось ли вот этого переноса богословских структур в антропологию?

Хорьков М.Л.: Отчасти, наверно, так. Потому что такая культурная модель представляется, действительно, универсальной, без нее европейский модерн, и не только интеллектуальный, вряд ли можно понять. И спасибо за эту интригующую мысль, потому что с такой точки зрения на Шелера никто еще не смотрел. Мне кажется, что с ним этот поворот произошел довольно рано, потому что его религия, в которой он воспитывался как ортодокс, был иудаизм. Шелер воспитывался в строго консервативной иудейской среде, потому что это было требование дяди, который был главой большой семьи и одним из самых богатых людей в Мюнхене. Он видел в Шелере наследника, и до 14 лет Шелер воспитывался в строго иудейских нравах. Правда, это не помешало дяде отдать его в лучшую гимназию, где он получал лучшее, в том числе и светское, образование. Но основное образование он получал дома, потому был невероятно образованным и еще с детства знал множество языков.

Но в 14 лет он устроил протест. И этот протест начался с того, что он перечитал всего Ницше. Разумеется, ни о каком возврате к иудаизму и к любой другой религии речь идти не могла. Когда же он, спустя многие годы после своего блуждания по разным учениям, философиям и просто стилям жизни, все-таки нашел себя в философии, то это был уже новый уровень отрицания религии, потому что к религии, по сути, он так и не вернулся. Он стал религиозным философом, но не религиозным деятелем.

Хоружий С.С.: А можно ли сказать, что он нашел себя и в католицизме, а не только в философии?

Хорьков М.Л.: Можно ли так сказать? Его обращение к Ницше, чтение Ницше имело довольно необычные последствия. Ницше тогда читали все молодые люди, но мало кто читал его до конца. Шелер прочитал его до конца, все изданные тома. Благо, они были в домашней гигантской библиотеке. Шелер проводил в ней почти все свое время. Из чтения Ницше он сделал следующий вывод: он пошел и тайно крестился в католической церкви. Что уже говорит о гениальности этого юноши.

Сделать это в четырнадцать с половиной – пятнадцать лет, без всяких объяснений, тайно от дяди и от семьи. Потом, конечно, все про это узнали, но он уже поступил в университет и там учился. Поэтому формально он оставался католиком, он не отказывался от церкви, не устраивал скандалов и эксцессов, нигде публично не заявлял, что формально порывает с религией.

Понятно, что в разные годы степень приближения к религии и церкви была разной, но проблемы возникли с самого начала. И в студенческие годы его позиция была не очень ясна, и потом он имел массу проблем от католиков за свою, мягко говоря, не очень ортодоксальную и не всегда внятную для формальных католических структур позицию. Но в то же время Шелер как религиозный философ (не как теолог или тем более не как святой), привел к католицизму почти все молодое поколение немецких интеллектуалов. Это и Дитрих фон Гильдебранд, и Эдит Штайн, и Пауль Людвиг Ландсберг, и еще масса людей, которые после смерти Шелера достались Романо Гвардини. Иначе говоря, это десятки людей, десятки ведущих умов, которые разочаровались в протестантизме, особенно в лютеранском, прусском протестантизме, и в других духовных течениях, и, разумеется, в позитивной науке. В общем, Шелер в какой-то период был окружен этими людьми, которые его считали религиозным учителем, но сам Шелер никогда на эту роль не претендовал и уж тем более никогда явно не заявлял о своей религиозности или нерелигиозности.

С теологией у него были колоссальные проблемы, и с теологами у него были проблемы, а с епископатам у него были большие проблемы, потому что тогда единственным господствующим течением в официальной теологии был томизм. Шелер с самого начала, после чтения Ницше, потом после чтения Августина заявил, что никакого отношения к томизму он не имеет и иметь не хочет. Более того, религиозно-философски он явно, особенно в своем сочинении «О вечном в человеке», говорит, что если с кем-то и связан из религиозных мыслителей, теологов, то это Августин, и ничего кроме Августина он знать не хочет. Это такая оппозиция официальному томизму.

С томистами у Шелера всегда были проблемы. Они были в Мюнхене, еще в большей степени они были в Кёльне. Все началось с того, что Шелер, будучи августинианцем, стал преподавать с этих позиций религиозную философию, а архиепископ Кёльна в то время был одним из столпов консервативного томизма в Германии, и он хотел, чтобы эта линия была представлена и в университете. Хотя в Кёльнском университете не было теологического факультета, он был в Бонне и до сих пор там остается. Но архиепископ хотел, чтобы томизм был представлен в

университете в каком-то виде. Даже на философском факультете. И с этого момента начались проблемы с Шелером, которые потом только усугубились.

Новое признание католиками Шелера началось, разумеется, после знаменитой монографии будущего папы Иоанна Павла II, который написал о теории ценности у Шелера. И с этой книги начинается широкое католическое признание Шелера. В Германии оно было еще раньше, в среде поколения Эдит Штайн и Пауля Людвиг Ландсберга. Это младшее поколение людей, которым после Первой мировой войны было слегка за двадцать и которых Шелер обратил в католицизм. Но даже в самой Германии это не было массовым явлением, это был достаточно компактный круг людей. Их влияние на Германию и на весь остальной мир было прервано нацизмом и затем Второй мировой войной. Какие-то отдельные лучи этого влияния дошли потом до новых поколений, но основной пласт нужно было реставрировать, реабилитировать, в том числе на той волне, которую задал Иоанн Павел II своим отношением к Шелеру и включением его (в преддверии Второго Ватиканского собора) в общую философию уже нового католицизма, который откровенно дистанцировался от однобокого догматического томизма.

Но во времена Шелера такого не было, поэтому однозначной позиции и однозначной религиозности Шелер не выказывал. Он дистанцировался от прямого ответа на вопрос. Иначе говоря, все, что в его текстах связано с религией, остается только в рамках философии. Его приватная религиозность нам до конца не известна. Известно только то, что в какие-то периоды он проводил время в монастыре Бойрон, что он знал лично почти всех бенедиктинских аббатов в Германии, переписывался с ними. Но насколько это было обусловлено его личной религиозностью?

Хоружий С.С.: А чем еще это могло быть обусловлено?

Хорьков М.Л.: Тем же философским интересом или еще чем-то, чего мы не знаем. Конечно, можно строить догадки, полагать, что его поступки были обусловлены его личной религиозностью. Но, думаю, была масса других причин, по которым он действительно проводил много времени в этих монастырях, общался с монахами, в частности потому, что жизнь в монастыре для него была экономически более целесообразной, чем жизнь в Берлине, где нужно было снимать дорогую квартиру. Плюс, его супруга была гораздо более религиозной, чем он сам, именно она была инициатором всех этих паломнических поездок. Она происходила из религиозной католической семьи, жившей в Мюнхене, хотя и не консервативной, а либеральной. Ее религиозность не вызывает сомнения, в сохранившейся переписке она много говорит о своей религиозности. Шелер же нигде, никогда и ни перед кем не заявля-

ет о своей религиозной жизни. Нет ни одного высказывания на эту тему. Максимум, что он пишет о себе и супруге: «Да, мы поехали в аббатство и проведем там какое-то время».

Но зачем он туда едет? Единственное, что мы знаем, что там он написал многие свои тексты. Хорошее тихое место, просто санаторий, замечательные условия для сосредоточенной работы. Конечно, это не лишено и религиозного интереса, но такое ощущение, что он следовал максиме Августина, и для него это было сферой абсолютной интимности. Он не публичен в своей религиозности. Он не считает нужным говорить об этом даже близким друзьям. У нас нет ни одного свидетельства, что Шелер где-то внятно заявил о своей религиозности, даже в период, когда он постоянно общался с религиозными католиками. Он никогда не говорил о своей внутренней религиозной жизни, о своей внешней религиозной жизни, о том, что лично он делал во время этих паломничеств. Сколько времени он проводил в беседах с отцами в монастырях, или сколько часов в день он молился, как именно, где, что он совершал как паломник и совершал ли вообще что-нибудь. – мы этого ничего не знаем.

Другое дело, что молодое восторженное поколение было восхищено таким поведением Шелера и последовало за ним. В тот же монастырь Бойрон, вслед за Шелером, последовали десятки людей, не простых паломников. Например, больше всего там была Эдит Штайн. От самого же Шелера мы не дождемся никаких заявлений о религиозном поведении, у него этого нет. И это любопытный феномен. Мне кажется, что и его религиозность, и отход от религии – мнимые. Не было никакого отхода, потому что не было уж такого глубокого прихода в религию, особенно в догматическую. Шелер во многом является продуктом, может быть, не совсем корректной интерпретации в понимании этого человека. Одно дело, что человек делает и понимает наедине с собой, а другое дело, как его воспринимает публика, что от него ждут. От Шелера ждали духовных открытий, даже откровений, воспринимали его как духовного учителя, мыслителя, который сообщает нечто новое в области религии. Но сам он на такую роль не претендовал, поэтому многих, кто хотел видеть такого персонажа, постигло разочарование.

Самое большое разочарование постигло, как известно, Дитриха фон Гильдебранда. Он был самый молодой в этой компании и долгое время пребывал в абсолютном восторге от фигуры Шелера. Он писал ему восторженные письма, буквально молился на него. И когда у Шелера возникли в Кёльне конфликты по поводу его неортодоксальности (а Гильдебранд уже стал к тому времени теологом, религиозным философом и строгим католиком, критиком всего некатолического), тогда Гильде-

бранд полностью разочаровался в Шелере, порвал с ним всяческие отношения, стал его критиковать и жалеть за духовную недалечность. Но, думаю, что позиция Гильдебранда – это его личная биография, а вовсе не то, как Шелер мыслит сам себя и как он действовал.

Поэтому можно сказать, что его поведение укладывается в предложенную Сергеем Сергеевичем [Хоружим] схему: в молодости его постиг навязанный ему догматизм, затем нигилизм, а затем он нашел себя в философии, куда он транслировал много схем из предыдущей жизни. И те схемы, которые у него остались, он во многом начал изживать, но так до конца и не изжил, не преодолел. Естественно, что он постоянно крутился вокруг этих вопросов, поскольку они были у него нормативными. Он человек своей эпохи, знал только то, что знал, мыслит так, как он мыслит. Но гениальность Шелера состоит в том, что он, может быть, не всегда ясно формулирует, но чувствует ограниченность этих вопросов, их историческую обусловленность. И он пытается преодолеть эти вопросы, и прежде всего в самом себе, пытается их оценить и, хотя бы чуть-чуть, выйти за их пределы. А потому его антропология открыта. Она всегда есть попытка выйти за какую-то данность, которая нам навязана или которую мы сами себе навязываем. Отсюда вытекает и постоянное приглашение других включиться в этот проект, может, даже с разрушительными последствиями. Но складывается такое ощущение, что по-другому Шелер не мог себя вести. Если мы попытаемся встать на эту точку зрения, то многое в поведении, биографии и текстах Шелера станет понятнее. Сейчас картины, которая объясняла бы эти тексты и биографию, особенно позднего Шелера, просто нет. Одни интерпретации противоречат другим и взаимно друг друга исключают, нет ни одного окончательного доказательства.

Мне представляется, что нужно просто сменить парадигму рассмотрения этой фигуры, поглядеть на нее из другой перспективы, особенно на последние годы его жизни, которая так трагически оборвалась. И в том числе на то, что реально представлял из себя его проект философской антропологии. Для начала, конечно, нужно издать этот текст. Работа сейчас ведется. Двадцать лет крупнейший знаток архива Шелера Вольфганг Хенкман, один из инициаторов создания Шелеровского общества, эту работу делает. По его словам, она скоро будет готова. И я думаю, что скоро мы получим издание, которое во многом инициирует пересмотр того, что считается хрестоматийным в области исследования философской антропологии вообще и философской антропологии Макса Шелера в частности. Надеюсь, что мы еще застанем это изменение формата антропологических исследований, которые, на мой взгляд, достойны лучшей судьбы в наших официальных и неофициальных институтах.

Помимо этой инициативы, есть еще другая важная инициатива, о которой я тоже должен сказать. Новые проекты исследований Шелера, шелеровской антропологии и всего, что связано с его именем, наконец-то приобрели свой орган. С моими коллегами мы инициировали проект под названием «Шелериана», он будет осуществляться в одном немецком издательстве. Видимо, в этой серии или в параллельной выйдет наконец-то критическое издание этой рукописи, где будет проведено сравнение и детально проработано то, о чем я сегодня говорил.

Хоружий С.С.: Спасибо Михаилу Львовичу за второй финал доклада. И все-таки, осталась пара вопросов.

Иванова Е.Л.: Из того, что Вы изложили, получается, что Шелер – фигура маргинальная, человек перехода. Он чувствовал, что это ограничено, хотел выйти за рамки, но никаких своих фундаментальных утверждений все-таки не сделал. В связи с этим возникает вопрос. А это новое изучение его наследия – для какой области будет иметь содержательный и значимый результат? Конечно, я понимаю, есть задача восстановления исторической справедливости. Но если посмотреть на это с точки зрения вклада Шелера в историю развития интеллектуальных идей, то получится, что ничего нового мы здесь не найдем? В чем значение?

Хорьков М.Л.: Это абсолютно правильный вопрос. Конечно, мы неизбежно сталкиваемся с тем, что все это замечательно, но зачем это надо?

Во-первых, в данном случае речь идет о чем-то большем, нежели о справедливости и переписывании истории. Если мы исходим из единственности истории, тогда, конечно, все, что было, надо забыть или принять, как оно есть. Но в интеллектуальной истории никакой однолинейности нет.

Во-вторых, смысл подобных исследований, особенно сейчас, когда проект философской антропологии, инициированный Шелером, фактически приходит к завершению (если мы согласимся с Й. Фишером и Г. Блюменбергом). Да, Шелер предложил много нового, и главное «новое» – это сам этот проект, но он в какой-то степени закончился. Он закончился, прежде всего, как некий творческий импульс, что мы все можем почувствовать, если посетим лекции по философской антропологии, которые читаются. Далеко ехать за ними не надо, в одной Москве есть несколько кафедр философской антропологии. И если вы хотите ощутить этот конец физически, то посетите лекции на этих кафедрах. Это лучшее доказательство правоты Фишера, который сам эти лекции в Германии читает, и прекрасно осознал после долгих лет чтения ограниченность этого курса.

А это значит только одно: что есть шанс нового начала. Состоится оно или нет, я не знаю, но поскольку люди пока живут и интересуются тем, что они есть, думаю, интерес к антропологии как таковой никуда не исчезнет. Но сегодня очевидно, что антропологию серьезно надо начинать заново. В какой степени – это другой вопрос, но любое новое начало методологически требует пересмотра того, что уже есть. В данном случае все основания для пересмотра налицо, потому что старый формат науки возвел ключевой текст Шелера в догму, даже не удосужившись проверить, является ли этот текст полным. Ведь это скандал, когда есть рукопись, о которой никто из шелероведов, за исключением двух-трех человек, даже не говорит, а тех, кто говорит, не печатают, не читают и не цитируют. Этот утвердившийся формат догмы, конечно, одно время был популярным, но сегодня он себя исчерпал.

Если мы останемся в этом формате, то ничего нового и интересного о Шелере сказать не сможем. Все давно уже сказано, повторено, размножено в сотнях учебных пособий и десятках лекций, которые из года в год читаются и которые, мягко говоря, никому не интересны – ни преподавателям, ни студентам. Это значит, что все условия для нового начала, для ревизии старого налицо. И исторически корректный пересмотр, новое издание, новая оценка технологически просто необходимы. Даже история философии в данной области требует, чтобы этот скандал наконец закончился, и текст был представлен корректно и изучался бы адекватно.

Я не думаю, что история философской антропологии и история антропологии закончилась. История показывает, что она никогда не заканчивалась, начиная с Аристотеля и, может, даже еще раньше. Хотя каждое поколение говорит о конце антропологии, но после этих заявлений антропология только расцветает, иногда совершенно неожиданно. Думаю, что в данном случае это тоже произойдет, но где и как – мы не знаем. Совершенно очевидно, что ревизия причин, истоков требует произвести ту процедуру, о которой я делал доклад, если, конечно, мы хотим остаться в рамках науки. В данной конкретной, локальной области знаний научный подход начинается с того, что архив Шелера будет введен в оборот, и мы наконец издадим этот текст и по-новому определим его значение. И, уже отталкиваясь от этого, во многом пересмотрим историю.

Скажем, Й. Фишер этот текст уже реферирует. Он написал большую историю философской антропологии, привлекая данные из рукописного текста Шелера. Он делает это впервые, и это одно из важных значений его фундаментальной книги. Без этого говорить о философской антропологии теперь невозможно. Правда, складывается впечатление, что он не работал с оригиналом и Шелером специально не интересовался. Он,

видимо, посмотрел, почитал или послушал других людей и дает довольно исчерпывающий анализ текстов, сравнивает эти две версии. Он справедливо говорит о том, что рецепция Шелера и этого текста совершенно неадекватны, и что, конечно, одна из первейших задач шелероведения – издать, по-новому проинтерпретировать и ввести в оборот этот текст.

Какие последствия это будет иметь для антропологии, сложно предсказать. Но, думаю, мы вправе рассчитывать, что в каком-то виде антропологические исследования продолжатся. Где, кем, в каком виде – это спрогнозировать невозможно, но, очевидно, это будет. Так что наш издательский проект имеет в виду и такую общую, глобальную цель. Разумеется, это открытые проекты, я не ставлю перед собой какую-то задачу извлекать всё из архива, издавать и дальше фанатично продвигать эту идею. Но я понимаю, что если хочу оставаться в этой области научно добросовестным, то я не могу об этом молчать. Только и всего.

Н: Известно, что Хайдеггер в 1927 г. прислал Шелеру свою работу «*Sein und Zeit*» («Бытие и время»). А известно ли что-нибудь об оценке, которую Шелер дал этой работе?

Хорьков М.Л.: Это абсолютно верный вопрос, без него истории тех событий, о которых я говорил, быть не может. Известна реакция Шелера, известна более или менее хорошо, потому что Шелер исписал пометками и своими замечаниями весь экземпляр. Плюс сделал много пометок в своих записных книжках. Экземпляр книги Хайдеггера с маргиналиями Шелера сохранился, он лежит в архиве. Парадокс заключается в том, что хотя эти пометки изданы, записные книжки опубликованы только частично. Есть отдельный том, где замечания Шелера на книгу Хайдеггера опубликованы. А из записных книжек опубликовано не все, потому что такова была редакторская позиция. Я тоже опубликовал несколько заметок из записных книжек, но совсем мало. Еще много осталось неопубликованным. По сути дела, эта тема тоже открыта, она не исследована. Там остается много загадок, потому что Шелер весьма резко критикует Хайдеггера за его односторонний взгляд на человека, за его отказ... И тут начинаются проблемы. Отказ от чего? От поиска сущности человека? Об этом прямо не говорится. Он говорит, что человек у Хайдеггера какой-то одномерный, с точки зрения Шелера. Он говорит: а как же метафизическая перспектива, как перспектива вечности, перспектива надисторичности. Шелер различает надисторичность, внеисторичность, сверхисторичность и вечность. Никаких подробных комментариев по этому поводу нет, просто короткая заметка.

Что хотел Шелер этим сказать? Стояла ли за этим какая-то готовая концепция или только интуиции, сложно сказать. Но помимо того, что он исписывает весь свой экземпляр «Бытия и времени», который тоже

требует дальнейшего исследования. главная критика Хайдеггера содержится в его последних записных книжках. Шелер, наверное, был первым, кто получил изданную книгу, и тут же стал ее читать и критиковать, но параллельно с этим несколько последних месяцев своей жизни Шелер делал черновые записи. Большая часть этих записных книжек – это развернутые ответы Хайдеггеру. И эти книжки практически не изданы и неизвестны, хотя, на мой взгляд, их нужно публиковать целиком, как они есть, со всем их хаосом, неорганизованными, спонтанными заметками. Потому что там он говорит гораздо больше, чем в коротких замечаниях на полях книги Хайдеггера. Поля в книге ведь не безграничны.

Общая оценка, наверное, такова. Шелер был одним из первых, кто еще до публикации книги понял реальный замысел Хайдеггера. Более того, именно благодаря Шелеру книга появилась на свет, потому что Шелер был одной из влиятельнейших фигур того времени, а Хайдеггера пока еще никто не знал. Как рассказывают, Шелер на приеме у министра образования в Берлине стукнул кулаком по столу и сказал, что эта книга должна быть непременно издана за государственный счет, что в итоге и произошло. Иначе она не была бы опубликована, или была бы опубликована меньшим тиражом и в худшем издательстве. Рассказывают, что Шелер буквально потребовал от министра, стукнув кулаком по столу, чтобы деньги были выделены. Шелер объяснил, что это великая книга, и если деньги на нее не выделят, то история это министру не простит. В итоге Шелер оказался прав.

Иначе говоря, Шелер был в курсе того, что делает Хайдеггер. Другое дело, что как философ он не обязан был это признавать. Более того, по большей части он критиковал Хайдеггера, но в этом как раз и проявляются личные особенности Шелера, он был вот таким человеком. Наверное, это тоже ирония истории двадцатого века: из всех, кому Шелер покровительствовал, мы знаем прежде всего Хайдеггера. Другие проекты, не менее интересные, оказались забытыми в результате той катастрофы, которая случилась с Германией в 1930-40-е годы. Одни люди просто погибли, от трудов других ничего не осталось, их архивы были потеряны, и после войны стало нечего издавать.

В этом смысле примечательна судьба ближайшего к Шелеру человека, который одновременно общался и с Хайдеггером, и с Карлом Шмидтом и очень активно был интегрирован в интеллектуальную среду той эпохи. Человек, который написал большую книгу по философской антропологии, где продолжил дело Шелера. Абсолютно забытая фигура, о нем почти нет публикаций, но по своему влиянию на европейскую философию, даже при том, что он очень рано трагически погиб, эта фигура, думаю, не меньше Хайдеггера.

Это Пауль Людвиг Ландсберг, ничего никому не говорящее имя. Между тем, Хайдеггер стал знаменитым, особенно во Франции, благодаря тому, что до этого французы восприняли Ландсберга. Ландсберг во Франции был активен в 1930-е годы, и очень много вещей, которые ранее обсуждались в кругу Шелера, он экспортировал в парижскую интеллектуальную среду, и это оказалось чрезвычайно продуктивным. Французский экзистенциализм во многом вышел из рецепции Ландсберга; персонализм также, поскольку Ландсберг вращался в кругах персоналистов. Именно в эти круги, уже подготовленные Ландсбергом и Шелером, спустя некоторое время пришел Хайдеггер и стал знаменитым только на этой почве. Хорошо известно, что французы его восприняли как очередного экзистенциального философа. Почему? Потому что их подготовил Ландсберг.

Этот интеллектуальный взаимообмен достаточно поучителен. Но самое поучительное то, что многие идеи, которые обсуждались в кругу Шелера и подготовили на новом витке приход Хайдеггера во Францию, в самой Германии были инспирированы никем иным, как А. Бергсоном. И эта связка также во многом расходится с принятым стандартом восприятия этих фигур и их наследия. У нас есть французская философия, которой занимаются люди со знанием французского языка, есть немецкая философия, которой занимаются люди со знанием немецкого. Да и в самих этих странах до сих пор плохо понимают, что идеи довольно быстро преодолевают языковые границы. Последующая история идей не всегда связана с тем, что было с самими мыслителями. По крайней мере, что касается контактов Шелера и Хайдеггера, эта история выглядит именно так. Шелер покровительствовал Хайдеггеру, он понимал: то, что делает Хайдеггер, исключительно важно. Шелер, видимо, пытался затащить его в свой антропологический проект, но это, разумеется, абсолютно расходилось с идеями Хайдеггера. Он явно этого не хотел, но делал вид, что принимает в проекте участие.

Конечно, со смертью Шелера все закончилось, но окончательно какие-либо связи между ними были прерваны еще в 1933 г. из-за известной политической позиции Хайдеггера и отчасти из-за его роли в издании наследия Шелера: несмотря на то, что он был многим обязан Шелеру, Хайдеггер в довольно неприглядной форме отказался участвовать в этом проекте. В опубликованной книге Хайдеггера есть ссылки на антропологический проект, в котором он участвует. Но фактически он в нем не участвовал и всячески минимизировал это участие. Отчасти причина состояла в том, что Шелер был евреем, а ректору университета и члену нацистской партии было уже неприлично участвовать в издании еврей-

ского автора. И Хайдеггер всячески дистанцируется от этого проекта, что, конечно, с человеческой точки зрения, мягко говоря, некрасиво.

Михайлов И.: Несколько замечаний по обсуждаемым вопросам. Первое: то, что Шелер развивает в своих поздних проектах, еще до антропологии, в социологии знания – различные теории знания и т. д., это линия движения в сторону неинструментального понимания знания – гуманитарного и философского. С этой позиции, на мой взгляд, некорректно задавать вопрос, что это может дать. Это просто в качестве реплики.

Второе. В дискуссии прозвучала такая формулировка, что Шелер сохранил старые схемы. Но когда мы так говорим, мы предполагаем, что это старые схемы, которые можно и нужно убирать. Но одним из центральных у Шелера был этический проект, который основывался на четкой классической ценностной иерархии. О чем бы он ни говорил, у него везде присутствует эта иерархия. Это определенная мировоззренческая позиция. Поэтому тут не стоит говорить об «остатках».

Третье. Мне показалось, что здесь прозвучала такая формулировка. Вот была феноменология, которая разработала некие продуктивные методы, а был такой антрополог Шелер, который этими методами не воспользовался, в силу католической ориентации. На мой взгляд, католичество отнюдь не служило тут препятствием. Возможно, эта позиция исходит из гуссерлианской версии феноменологии. Но, по-моему, этого не стоит делать.

С феноменологией произошло то же самое, что было в отношении Шелера. Гуссерль из всего богатого кружка феноменологического сообщества был единственным, кто цеплялся за эту догматическую парадигму. У Гуссерля с самого начала была строгая наука, определенные универсальные методы, и так получилось, что он единственный продолжал вариться в феноменологии. То, что было предложено тогда феноменологией, есть совместное достижение многих, и сейчас нельзя это приписывать только Гуссерлю.

Можно выдвинуть противоположный тезис и сказать, что феноменология ничего продуктивного антропологии не могла дать, это были два несовместимых проекта. Для Гуссерля главный враг его науки – это релятивизм. Психологизм и антропологизм – это формы релятивизма. И поскольку Гуссерль начинает с логических исследований, и хотя дальше развивается, но эту позицию не покидает, то для него антропология – это нечто невозможное. И не так очевидно, что позитивного могла взять антропология у феноменологии. Но это тема для будущих разъяснений.

Хоружий С.С.: Здесь имелась в виду антропология совсем не в классических университетских смыслах. Произошел достаточно широкий

процесс изменения самого смысла антропологии. В частности, прежде всего под влиянием хайдеггеровской критики этих классических немецких университетских смыслов антропологии. Но после этого прошло уже около века, и сегодня мы находимся в процессе коренного переосмысления самого понимания антропологического дискурса. И вот из этой перспективы я и говорил. То есть возможности феноменологии я хотел бы оценивать в сегодняшней, а не в той университетской перспективе.

Щукин Д.: Если фрагменты, не вошедшие в основной текст Шелера, принципиально важны, то как объяснить, почему Шелер, диктуя машинистке текст, опустил столь существенные высказывания?

Хорьков М.Л.: Как вы понимаете, истинного ответа на этот вопрос дать невозможно. Мы можем только предполагать, что эта компиляция была вызвана тем, что в первом случае это был срок сдачи текста для сборника конференции, это всегда так. Срок подходит, текста нет, а его надо сдать. Затем брошюру он опубликовал, чтобы успеть издать нечто, что опередило хотя бы на пару месяцев книгу Плеснера (что и произошло). Когда Шелер узнал о том, что Плеснер публикует книгу, ему сделалось плохо, он устроил истерику, это зафиксированный факт. И мы должны учитывать, что, с одной стороны, он был чрезвычайно занят, а с другой стороны, смертельно болен уже многие годы и фактически умирал. Кроме того, его доканывали в университете (но это отдельная сторона данной истории), и другого текста у него не было. Он должен был что-то дать, а у него была одна тетрадь, и он опять из нее надиктовывает выделенные места.

Почему он упускает важные вещи? Ну, конечно, он хотел это вставить в книгу. То, что должно было исходить от него самого, он должен был вставить в книгу. Насколько бы он успел сделать что-то свое, если бы прожил еще лет двадцать, это тоже вопрос. Одна из неподражаемых манер философствования Шелера заключается в том, что он объявляет какой-либо проект, высказывает мысль, иногда в форме короткой заметки или даже одной строки, но эта мысль сформулирована как огромный проект не для одного человека, а для целого института. Потом он об этом забывает и на следующий день формулирует что-то новое, не менее масштабное. Как сказал один немецкий коллега, нереализованных проектов Шелера столько, что с их перечнями можно издать целых два тома из собрания сочинений. И я не исключаю того, что заявленное собственное исследование по философской антропологии, даже если бы Шелер прожил дольше, так никогда и не было бы опубликовано. Скорее всего, как это очень часто бывает, он свой собственный текст хотел оставить «на потом», а «Положение человека в космосе» – это текст «по случаю». На Шелера давили многие обстоятельства, и это был абсолют-

ный цейтнот. И внутренний цейтнот, и внешние, чисто формальные обстоятельства. Успеть издать маленький текст, чтобы застолбить место первооткрывателя в данной области, может, не глобально, но хотя бы для кельнских коллег. Потому что многие годы Шелер ведет семинар, вокруг него вращается группа, целая интеллектуальная среда. И некий альтернативный человек, отчасти причастный к этой среде, но никогда не желавший интегрироваться с этим семинаром полностью, делает то, что, конечно, все эти многолетние усилия тут же уничтожило бы. Вполне возможно, это не были амбиции стать первооткрывателем, это потом так интерпретировали. Скорее всего, это просто естественное желание сохранить то, что он делал в Кёльне многие годы. Но при любом раскладе, это компиляции по случаю, по обстоятельствам. Они во все не лишены совсем содержания. Более того, даже в таком виде они оказали феноменальное воздействие.

Щукин Д.: Вина за то, что он был неправильно интерпретирован, лежит в том числе и на нем самом, поскольку он утаил какие-то вещи.

Хорьков М.Л.: Это имеет место с любым текстом любого мыслителя. Мы такие же претензии можем предъявить почти ко всем текстам Аристотеля, почему он не все там излагает. Такие же претензии можем предъявить к любому тексту, даже к такому, над которым человек работал многие годы и успел издать при жизни, и даже неоднократно переиздать. Например, в «Бытии и времени» Хайдеггера очень много недоговоренностей и недосказанностей. В данном случае, вина – конечно, неадекватный термин. Так произошло. И так, кажется, происходит всегда.

Щукин Д.: Но вы обвиняли сообщество в том, что они не прочитали текст, который Шелер не опубликовал.

Хорьков М.Л.: В случае сообщества, да. Но я сказал бы, что здесь уместнее термин не «вина», а «скандал». Может, не столько для философского антрополога, сколько для историка философии, это скандал. Люди двух философских дисциплин – историки философии и философские антропологи – на лекциях многие годы повторяют, как мантру, классическую схему, слепленную из давно известных общих мест, называя ее «философским проектом Шелера», и не удосуживаются при этом провести исследование того, что этот проект представляет собой на самом деле, в том числе и в документальном виде. И то, что это продолжается так долго и до сих пор – это скандал. Вот и всё.

Хоружий С.С.: Большое спасибо – и мы завершаем заседание.