

Т.Н. Резвых

Немецко-русский философский диалог: Бог и мир у С. Франка и М. Шелера

Татьяна Николаевна Резвых – кандидат философских наук. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: hamster-70@mail.ru

Общность подходов С. Франка и М. Шелера к вопросу о соотношении Бога и мира базируется на том, что оба опирались на идеи платонизма и немецкой мистики. Оба философа были убеждены в наличии духовного родства России и Германии, которое выражено в ориентации на мистическое мировоззрение. В статье рассмотрены взгляды Шелера и Франка на развитие русской и немецкой культур. Рассмотрена особая точка зрения Франка, что в Европе существует единая «вечная философия», которая восходит к платонизму и восточной патристике. Эта философия, по мнению Франка, является магистралью развития европейской и русской философии. Франк продолжает традицию неоплатонизма, средневековой немецкой мистики и мистики XIX в. (Баадер). Бог, по Франку, есть непостижимая первооснова бытия. Творение мира является раскрытием внутрибожественной жизни. В поздней книге «Свет во тьме» Франк подвергает сомнению всемогущество Бога, но не отказывается от идеи бытийного единства Бога и мира. Бог в качестве Духа оказывается «слабым» в составе мира. Позицию Франка следует рассматривать как панентеистическую. Шелер, как и Франк, опирается на мистику неоплатонизма и мистику немецкой классической философии (Шеллинг). Мир и Бог у Шелера тесно связаны. Бог творит мир и в процессе творения становится личным Богом. Шелер также приходит к выводу о слабости духовного начала. Его позицию стоит характеризовать как пантеизм. Таким образом, Франк и Шелер выступают сторонниками мистического учения о непосредственной связи Бога и мира. В их мировоззрении неоплатоническая мистика, немецкий мистицизм и христианство оказываются соединены в одно целое.

Ключевые слова: метафизика, религия, первооснование, диалог, мистика, творение, витальность, теизм, пантеизм, панентеизм

Ссылка для цитирования: *Резвых Т.Н.* Немецко-русский философский диалог: Бог и мир у С. Франка и М. Шелера // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 68–83.

Если период XVIII–XIX вв. в истории русско-немецкого философского диалога достаточно изучен, то эпоха XX в. остается все еще малоисследованным полем. Углублению и расширению этого диалога объективно способствовали общеευропейские процессы, такие как кризис религиозного сознания и нравственности, углубление секуляризации, научная революция, выход на арену массы. Кроме того, на развитие диалога влияли: воздействие русской литературы (Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский) на немецкую литературу (Р.М. Рильке, Ф. Кафка, С. Цвейг, Г. Гессе и др.) и философию (К. Барт, П. Наторп), развитие социал-демократического движения, углубление русско-немецких связей в изобразительном искусстве (экспрессионизм), события Первой мировой войны и революций, политическое сближение Германии и Советской России, русская эмиграция в Германию, появление экуменического движения.

М. Шелер о диалоге русской и немецкой культур

Одним из важных следствий русской философской эмиграции в Германию в 1922 г. стало начало рецепции русской философии (В.С. Соловьев, Бердяев, Шестов и др.) в немецких католических и протестантских кругах [Belkin, 2000]. Это отмечали не только русские авторы, один из которых писал, что «немцы очень интересуются русской религиозной мыслью и на немецком языке появился уже целый ряд книг, знакомящих с русскими мыслителями. Русское Православие становится действенной силой в умственной и духовной жизни Европы» [[Б.П.], 1926, с. 151], но и сами немцы.

М. Шелер, познакомившийся с русской религиозной метафизикой (славянофилы, К.Н. Леонтьев, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев) еще во времена Первой мировой войны, частично в пересказе Т. Масарика [Masaryk, 1913] и Х. Эренберга [Ehrenberg, 1923–1925], а частично в переводах, пришел к выводу об общности немецкого и русского духа, выраженной, как он считал, в своеобразной поочередной жизни в двух бытийных планах – «религиозно-метафизическом и практически-земном» [Scheler, 1960, S. 186–187]. Философ заметил, что «мистическое движение» в немецких католических и протестантских кругах инициировано именно «великими русскими религиозными мыслителями (Толстой, Достоевский, Мережковский, Соловьев)» [Scheler, 1975, S. 317], а, описывая развитие интуитивизма в Германии, упомянул о немецком переводе «Обоснования интуитивизма» (1903) «наиболее заслуживающего внимание русского философа Лосского» [Ibid., S. 301]¹.

С.Л. Франк о диалоге русской и немецкой культур

С.Л. Франк гораздо более определенно высказывался об общих тенденциях в немецкой и русской культурах. Он был убежден в наличии между Россией и Германией духовного родства, выраженного в тяготении к мистическому мироощущению. Это родство было, по мнению Франка, обусловлено общими

¹ Существует исследование, посвященное влиянию В.С. Соловьева на Шелера: [Dahm, 1971].

культурными процессами. Немецкую мистику Средневековья и Возрождения Франк считал источником развития немецкой философии, вплоть до немецкого идеализма [Frank, 2000, S. 147]. Однако сама немецкая мистика, по мнению Франка, сложилась, через посредство Иоанна Скота Эриугены, под влиянием восточнопатристического учения об обожении (прп. Максим Исповедник и Псевдо-Дионисий Ареопагит). «Философское пробуждение» в России на рубеже XVIII–XIX вв. Франк прямо возводил к проникновению идей Я. Бёме [Frank, 1929; Frank, 1930²; Frank, 2000, S. 131–164]. Позже идеи немецкой мистики через немецкую классическую философию (Ф.В.Й. Шеллинг и Фр.К. Баадер) оказали, по Франку, прямое воздействие на складывание русской философской мысли XIX в. (славянофилы, В.С. Соловьев) [Frank, 2000, S. 147–149; Frank, 1946]. Таким образом, Франк выстраивал единую линию от восточной патристики через немецкую мистику к немецкой и русской религиозной мысли. Мистика как учение о «непосредственности отношения между человеческим духом и Божеством (Gottheit), в имманентном переживании Божественного через внутренние глубины духовной жизни» [Frank, 2000, S. 149], по мнению Франка, определила развитие как немецкой, так и русской культуры. Одним из ярких проявлений описанного духовного родства между Россией и Германией в XX в. Франк считал феномен мистической поэзии Р.М. Рильке, одного «...из величайших выразителей исконного мистического германского духа» [Франк, 1928, с. 47], страстно увлекавшегося русской культурой [См. также: Бронников, 2020]. Вершиной творчества Рильке Франк считал «Дуинские элегии» (1912–1922), где ярко выражено мистическое мировоззрение: «жизнь мира и жизнь духа сливаются воедино», «кончается различие между внутренней жизнью субъекта и предметной реальностью объекта» [Франк, 1928, с. 49]. Таким образом, в «Богосознании Рильке», которое гораздо ближе к неоплатоническому растворению мудреца в Первоедином, чем к христианской любви к Христу как Личности Франк хочет видеть «интимно-любственное, личное отношение к Богу» [Там же, с. 68].

Стремясь к диалогу с немецкими философами, Франк за время жизни в Берлине опубликовал по-немецки около сорока философских, историко-философских и историко-литературных статей, сделал десятки докладов в Германии и Швейцарии. В 1926 г. Русский Научный институт в Берлине, в числе руководителей которого был и Франк, планировал выпускать на немецком языке работы по современной русской философии. По-немецки написан главный труд Франка «Das Unergründliche. Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie». Он был переработан и издан по-русски под названием «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» лишь после четырехлетних безуспешных попыток его издания в оригинале. На титульном листе машинописной копии книги содержалось посвящение швейцарскому психиатру и философу Л. Бинсвангеру – «в духовной связи и сердечной дружбе». В итоге книга оказала влияние на бинсвангеровскую концепцию дазайн-анализа [Резвых, Аляев, 2020].

² Работы Франка из Бахметевского архива упоминаются без указания страниц по причине отсутствия нумерации.

Диалог Франка и Шелера: значение религии

Среди современных немецких мыслителей наиболее родственным себе Франк считал М. Шелера. Не раз цитировалось признание Франка из письма Бинсвангеру от 20 ноября 1934 г.: «Последние годы, если не считать поездок с докладами, я живу довольно одиноко, Берлин для меня – пустыня, в которой я живу подобно отшельнику; после смерти Макса Шелера, с которым я в последние годы его жизни находился в оживленном духовном общении, у меня почти нет тесных и плодотворных связей с немецкими философами» [Франк, 2001, с. 335].

«Духовное общение» двух философов началось с прямого влияния в начале 1920-х гг., когда Франк эмигрировал в Германию. В 1921 г. вышла книга Шелера «О вечном в человеке», где Шелер при помощи феноменологии реабилитировал метафизику, определив для философии место подготовительного этапа к религии. Философия, по Шелеру, должна свободно и автономно признать себя за «служанку богословия» [Scheler, 1921, S. 75], «соответственно, звание философа или мудреца должно переместиться на второе место перед званием святого, и философ должен сознательно подчиниться святому» [Ibid., S. 76]. Всякое познание опирается на бытийное участие человека в Сущем, т.е. в Боге, поэтому не только религия, но и философия – не беспредпосылочное автономное знание, а Богопознание, «участие в Сущностном (Wesenhaft)» [Ibid, S. 74]. Франк обратил внимание на эту близкую себе шелеровскую установку на «онтологизм», с точки зрения которого всякое познание возможно только при опоре на бытийное соучастие в Абсолютном. В докладе «Философия и религия» (26 ноября 1922) на открытии Религиозно-философской академии в Берлине Франк не только повторил тезис Шелера о едином объекте философии и религии, но и выдвинул мысль об общем методе – религиозном опыте [Франк, 1923, с. 10]. Позже, перед выступлением Шелера 18 марта 1923 г. в РФА с докладом «О смысле страдания» («Vom Sinne des Leidens») в своем вступительном слове Франк «...указал на то внутреннее родство, которое существует между философскими взглядами Шелера и устремлениями Религиозно-Философской Академии. Общим является убеждение в религиозном корне духовной жизни, понимание знания как духовного опыта, органическое и иерархическое миропонимание» [[Б.П.], 1923, с. 5]. Оба мыслителя последовательно выступали критиками проявлений секулярного общества: безрелигиозного гуманизма, индивидуализма, социализма, политического национализма, историзма и релятивизма. Общим для Франка и Шелера была нацеленность на реабилитацию религиозного сознания с одновременным призывом к обновлению религиозной жизни; рассмотрение человека с точки зрения диалогического персонализма, а общностей людей как общностей в Боге. Франк и Шелер основывали идею христианской любви на онтологической открытости Другого и солидарности людей. Лучшее воплощение этой любви и одно из лучших воплощений христианства оба философа видели в Франциске Ассизском [Франк, 2011, с. 294, 333; Франк, 1928, с. 54; Scheler, 1975, S. 98–103]. Так, для Франка «францисканский дух» заключается в «усмотрении богочеловеческой первоосновы всей твари» [Frank, 1941], а Шелеру Франциск

близок тем, что для него «в каждом природном образовании любящая душа созерцает работу невидимого духовного Бога-Творца» [Scheler, 1975, S. 99]. Для обоих философов принципиальное значение получила идея церкви как мистического союза с Богом. Неудивительно, что указанная Франком установка на наличие «религиозного корня духовной жизни», бытийное участие в Сущем, онтологическую связь твари и Творца привела обоих философов к сходному решению проблемы соотношения Бога и мира.

Бог и мир у С.Л. Франка

В предисловии к своему главному довоенному труду «Непостижимое» (опубликован в 1939 г.) Франк утверждает уже не только, что современная немецкая и русская философия происходят из патристики и немецкой мистики, но что вся западноевропейская философия восходит к неоплатонической мистике, продолжением которой, в свою очередь, является восточная патристика. «Основа всей моей мысли есть та *philosophia perennis*, которую я усматриваю в платонизме, в особенности в той форме, в которой он в лице новоплатонизма и христианского платонизма проходит через всю историю европейской философии, начиная с Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева. Философия здесь в принципе совпадает с умозрительной мистикой» [Франк, 1990, с. 183]. Франк смело ставит в один ряд «...отцов и учителей церкви и великих мистиков <...> Оригена, Августина, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Якова Беме...» [Там же, с. 481]. Итак, родоначальница и восточной патристики, и европейской, и русской философии – мистика платонизма.

Исходя из идеи единства европейской мистической традиции Франк сближает платиновскую идею «переполненности» Первоединого с идеей «внутреннейшего рождения Божества» (*innerste Geburt der Gottheit*) из хаоса «*Unground*» Я. Бёме, «*possest*» Николая Кузанского, «порождением» (*Hervorbringen*) Бога из «неисследимости» (*Unergründlichkeit*) Баадера, божественными потенциями Шеллинга, взаимодействием двух полюсов Абсолютного В.С. Соловьева. Все эти мистические интуиции соединяются в переживании Непостижимого (*Unergründliche*), Абсолютного как «сущей мочи»: «В лице становления во всем конкретносущем обнаруживается – правда, в особой форме, своеобразии которой нам нет надобности здесь особо рассматривать, – тот момент “переливания через край”, “выхождения за пределы самого себя”, который присущ всеединству – бытию как целому – и образует существо непостижимости последнего» [Там же, с. 246].

Апофатическое богословие, однако, нераздельно с катафатическим: если Бог вечно «выходит за пределы самого себя», то он выходит и в то, что не он сам – «иное», т.е. мир. «Переход Бога в “иное, чем Бог” совершается через некое “уплотнение”, через рождение “освязаемо-зримого”, фактического, “мирового” бытия из лона сверхвременно-идеальной, “прозрачно”-духовной реальности» [Там же, с. 525]. Для большей наглядности Франк обращается

к еще одной мистической традиции – идее «цим-цум» лурианской каббалы³. Бог, по Франку, сжимается, самоограничивается, высвобождая «пространство» («Божье “не”»), «...на которое он отбрасывает, проецирует отблеск своего собственного существа, именно образ “небесного человека” – и тем “творит мир”» [Франк, 1990, с. 526–527]. В результате этого самоограничения Бога высвобождается «место», которое «заполняется» миром. Поскольку Франк в своем описании только упоминает о каббале [Там же, с. 526], не ссылаясь на источники, рискнем предположить, что этот образ он взял из сочинений Баадера, с которыми к этому времени был хорошо знаком [Резвых, 2017]. Итак, творение мира – это переход из внутренней жизни Бога во внешнее откровение посредством самосжатия, уплотнения «Божьего “не”». Мир и история как внешнее откровение разворачиваются из внутреннего откровения Бога.

Это значит, что мир есть относительно самостоятельная по отношению к Творцу реальность, однако Творец пребывает в творении. В написанной вскоре после «Непостижимого» книге «Свет во тьме» Франк утверждает, что именно в этой антиномии отражен догмат Боговоплощения:

Христианство, в качестве религии Богочеловечества, не только не есть манихейство или гностицизм, но не есть и отвлеченный теизм, ведающий только трансцендентного, надмирного Бога и полагающий непроходимую бездну между Творцом и творением; христианство – религия Боговоплощения – по самому своему существу есть *панентеизм* – признание *укорененности человека и мира* (в их первоначальном глубинном существе) в Боге, имманентного присутствия божественных сил, энергии Божественного существа в самом творении. Признание трансцендентности Бога миру и дуализм между божественным Светом и тьмой века сего сочетается в нем с утверждением – согласно смелой, но меткой и точной формуле Николая Кузанского – *«единства Творца в Творце и творении»*. Только эта установка дает прочную основу для сочетания религиозного радикализма – веры в верховенство абсолютной правды Божией над всеми силами мира сего – с религиозным реализмом, с терпимым, любовным отношением к святине человеческого и мирового бытия, хотя и затемненного и искаженного силами греха [Франк, 2011, с. 335–336].

Итак, догмат Боговоплощения, по Франку, философски отражен в антиномии апофатического и катафатического – Бог превосходит всякое бытие, но присутствует во всем бытии – панентеизм.

Однако в книге «Свет во тьме», написанной уже в годы войны, эта антиномия у Франка трансформируется. Политические события в Европе заставляют его усомниться как в том, что Бог есть абсолютное могущественное, «могущее быть», так и в том, что Бог присутствует в мире, а мир укоренен в Боге. «В составе мира» Бог «...отнюдь не всемогущ в смысле внешне зримой и осязательной победоносности а, напротив, только незримо и идеально всемогущ и в составе мира действует только по образцу света, который, излучая себя и озаряя все вокруг себя, все же остается окруженным плотной стеной тьмы и светит только “во тьме”» [Там же, с. 409]. Божественный свет «осужден в мире

³ Имеется в виду учение каббалиста XVI в. Ицхака Лурии о божественном самосжатии, в результате которого осуществляется переход к миру [Бурмистров, 2013].

светить *во тьме*» [Франк, 2011, с. 21]. Наблюдая деятельность нацистов, а затем развязанную ими войну, Франк начинает сомневаться и в силе духовного бытия вообще, приводя слова Н. Гартмана, что «...уровень бытия обратно пропорционален его силе, – что высшее, будучи производной надстройкой над низшим, всегда слабее последнего. Силы духовного порядка слабее сил животных...» [Там же, с. 36]. Бог есть «сокровище на небесах», он не воплощен и в земных формах, т.е. в земных церквях. Господство Бога, т.е. победа Света над тьмой возможна лишь в эсхатологической перспективе, переносится на конец истории. В земном времени Бог светит во тьме, но тьма не рассеивается. Таким образом, если в «Непостижимом» всемогущество Бога сомнению не подвергалось, то в книге «Свет во тьме» Франк фактически пересматривает понятие божественного всемогущества: «...внутренняя сила *Света* обнаруживается в том, что <...> он остается “светом незакатным, неугасимым” и тьма не может настичь и заглушить его» [Там же, с. 187]. Всемогущество Бога теперь понимается как «имманентное», «внутреннее всемогущество», как характеристика самого бытия Бога [Там же, с. 188]. Такое понимание всемогущества Бога трудно совместить с Непостижимым Богом как «сущей мочью», «избытком», «переливанием через край». Бог может действовать на человека только «по благодати», следовательно, подвергается сомнению и раскрытая в «Непостижимом» укорененность человека в Боге. Бог слаб именно потому, что он – Дух. Бог как дух слаб, потому что сама духовная природа слаба против «животной», «“мирской” природы человека, полной зла и греха» [Там же, с. 171]. На первый план в природе человека выходит именно эта «мирская» природа человека. О ней Франк писал еще в «Непостижимом», но там она описывалась, прежде всего, как «безосновность» и «хаотичность», связанная с моментом «безосновности» в самом Боге (Ungrund Якоба Бёме). Но если «безосновность», «хаотичность» или, хуже того, злая «мирская» природа, «животность» выходит на первый план, что тогда остается от идеи «укорененности человека в Боге»? Отказ от нее для Франка невозможен, ибо он равносителен отказу от «онтологизма», *unio mystica* и идеи «вечной философии».

Бог и мир у М. Шелера

Шелеровское понимание проблемы Бога и мира сформировалось в процессе развития идеи двух принципов бытия – «витального» (*vital*) («порыва» (*Drang*)) и «духа» (*Geist*). Феноменологическая установка на «сами вещи» и «героическая» этика заставляли Шелера все больше признавать фундаментальность «витального» принципа, однако вплоть до 1923 г. Шелер еще рассматривал в качестве высшей области бытия сферу морали и разума, т.е. духа (*Geist*) [Scheler, 1921]. Витальное Шелер связывал с множественным, соборным, духовное – с персональным, индивидуальным. «Сфера духовной актуальности строго персональна, субстанциальна и в себе самой индивидуализированно расчленена, вплоть до Бога как личности всех личностей» [Scheler, 1975, S. 2, 86]. Витальное составляет основу ощущения людьми своего единства, общности, оно есть своеобразная душа мира, его тотальная жизнь [Ibid., S. 116].

Хотя Шелер еще категорически отвергал «метафизический биологизм, т.е. понимание самого мирооснования как “*élan vital*” или “*всё-души*” (*Allseele*) в духе Зиммеля или Бергсона [Scheler, 1975, S. 85], Бог у Шелера уже мыслится не только как дух, но и как «порыв».

В работе «Образование и знание» (1925) Шелер продвинулся дальше в сторону девальвации духа, превращая его в бессильный, безличный, ирреальный атрибут, не имеющий самостоятельности, а являющийся лишь продолжением психических способностей животных. Теперь за первичное Шелер принимает именно витальное, дух оказывается лишь его торможением. Поэтому и человек определяется как витально-духовное существо: духовное, «возвысившееся» [Scheler, 1947, S. 15] над витальным (импульсом, жизнью), и витальное, обремененное духом, «заболевшее животное» (*krankgewordenes Tier*) [Ibid., S. 7], «тупик» (*Sackgasse*) природы [Ibid., S. 10]. Соответственно, личность понимается Шелером не как дух, а как взаимопроникновение духовного и витального начал.

Шелер все более предпочитает феноменальный мир ноуменальному. Витальный мир как мир мощных импульсов признается за более сильный, чем духовный. Оба эти начала, в свою очередь, являются у Шелера двумя атрибутами мирового «первооснования» (*Urgrund*), «единой субстанциальной божественной мировой основы» [Scheler, 1947, S. 10]. Витальное начало, как и прежде, определяется как «порыв», духовное приобретает дополнительные характеристики – «Божество» (*Gottheit*), «духовность Бога» (*Geistigkeit Gottes*), «идейная полнота» (*Ideenfülle*) божественной «сущности» (*Wesen*). Первооснование есть и порыв, и дух, и поэтому оно есть предпосылка существования и мира природы, и человека как витального и духовного существа [Ibid.].

В работах «Проблема социологии знания» (1926), «Познание и работа» (1926) Шелер еще больше углубляется в описание витального начала, конкретизируя идею «целенаправленной силы» как «первооснования вещей» в понятии «всё-жизни» (*Alleben*) как «сверхиндивидуального жизненного агента», силы, пронизывающей всю органическую, неорганическую природу, психическую жизнь и направляющую развитие всего наблюдаемого нами мира [Scheler, 1960].

В последней опубликованной при жизни автора книге «Положение человека в космосе» (1928) Бог как единство порыва и духа определяется как «субстанция» (*Substanz*), имеющая два «атрибута». «Само собой разумеется, что этот ход мыслей не может остановиться перед высшим бытием – основой мира. И то бытие, которое существует лишь “через себя самое” и от которого зависит все остальное, поскольку ему предписывают в качестве атрибута дух, не может в качестве духовного бытия обладать *изначальной* мощью или силой» [Шелер, 1994, с. 174]. Витальный порыв оказывается мощной основой действительного бытия, или, как говорит Шелер, «несет ответственность за действительность» [Там же]. Но витальный атрибут не имеет идейного содержания. Его дает первооснованию только второй атрибут, духовное бытие, или «*deitas*» (Божество). Чтобы возник телесно-духовный мир, атрибуты должны взаимодействовать между собой.

Шелер приходит к трактовке творения мира как процесса перехода атрибутов из потенциального в актуальное состояние. «Мы выражаем это отношение,

говоря: основание вещей, если оно хотело *осуществить* свою *deitas*, заложенную в нем полноту идей и ценностей, должно было *растормозить* мирозозидающий порыв, чтобы самоосуществиться во временном протекании мирового процесса – оно, так сказать, должно было *смириться* с мировым процессом, чтобы в нем и благодаря ему осуществить свою собственную сущность, лишь той мере “бытие через себя самое” становится бытием, достойным называться божественным *присутствием* (*Dasein*), какой оно осуществляет вечную *Deitas* в человеке и *через* человека в *порыве мировой истории*» [Шелер, 1994, с. 174]. Бог, чтобы осуществить свою идею, приводит в движение витальный порыв. Их соединение производит мир и человека. Тем самым Бог осуществляется в мире и человеке. Бог осуществляет свою сущность через возникновение и становление мира, т.е. сам становится Богом благодаря миру.

Концепция творения как самостановления Бога получает завершение в «Манускриптах к учению о причине всех вещей» (1926–1928). Здесь Шелер конкретизирует понятие субстанции в духе платиновского Первоединого: «она есть “одно”»; «сверх-сущее» (*Über-seiende*), «пресущественное» (*Überwesende*); «возвышается над единством и множеством», «*coincidentia oppositorum*, а также всех высших категорий», «сверхвременно и сверхпространственно “трансцендентна” всем конечным и бесконечным вещам и все же всем “имманентна”» [Scheler, 1979, S. 215]. Она есть свое собственное основание, «*Ens a se*» – «сущее благодаря себе», «сущее посредством себя». Самопричинность, самообоснованность, вечная актуализация субстанции трактуется Шелером как вовлеченность в процесс: «Бытие-становлением (*Werdesein*) есть *Ens a se* уже потому, что оно есть вечно само себя полагающее, через себя сущее бытие. Но что существует через себя, то также “будет” вечным» [Ibid., S. 214]. Итак, вечное самополагание Бога понимается Шелером как его становление.

Субстанция вечно переходит от потенции к акту, а от акта к новой потенции, т.е. становится. Эта вечная деятельность есть не что иное, как реализация атрибутов витальности и духа: «Оба суть атрибуты деятельности перво-единого (*Ur-eines*), вечное самополагание которого делает возможным и необходимым функциональное единство обеих деятельностей» [Ibid., S. 189]. Атрибуты воздействуют друг на друга: порыв «мотивирует» дух, а дух «позволяет творение порыва из себя» [Ibid., S. 214]. Идея сильна только при воплощении, а порыв – при наличии идейного содержания. Атрибуты могут действовать только вместе, одновременно, мир – взаимопроникновение витального и духовного. Именно поэтому полагание атрибутов у Шелера «запускает» творение, космос и историю. Обратная сторона творения – воплощение Бога в мире. «Приведение в действие этого порыва (в качестве Эроса) через которое вечная любовь Бога к себе самому ради *цели* своей самореализации была одновременно «позволением» характерного становления мира, лучше сказать становления-мира, мира-истории: самовоплощение Бога в качестве божественного порыва» [Ibid., S. 212], «“самореализация” (*causa sui*) божественной субстанции (в качестве исторически субъективированной) и в качестве чистого “бытия” в абсолютной само-стоятельности, была невозможна без миростановления. Ибо Бог для своего самоосуществления “нуждается” в мире и мировой истории» [Ibid., S. 203]. Субстанция в качестве абсолютно самостоятельного бытия посредством своих

атрибутов вечно полагает себя в «самостоянии» (Selbstwerden) как витально-духовное начало. Принцип витальности, «всё-жизни» движет мир к «максимуму форм», максимуму разнообразия, а дух, или «вечное знание», нацелен на осуществление Бога как личности [Scheler, 1979, S. 203].

В конечном счете, оказывается, что у Шелера процессы становления мира, человека и Бога как личности совпадают [Ibid., S. 185]. Есть единый богочеловеческий организм как становящееся целое, движущееся к полному взаимопроникновению витального и духовного. «Смысл позволения Богом мирового становления состоит в том, чтобы 1) обрести само-власть (Selbst-Macht), 2) одухотворить жизнь. Цель всякого возможного мирового процесса есть единство и взаимопроникновение духа и всё-жизни в сущем благодаря себе (Ens a se), которое в качестве пра-субстанции само ни божественно, ни демонично» [Ibid., S. 189]. Но в таком случае во «вневременном становлении» (zeitlos Werden) находится не только мир, но и Бог.

Поскольку именно момент витальности, момент порыва и стихии несет ответственность за творение, мир оказывается настолько мощным и неуправляемым, что Бог «не может быть ответственным за вот-бытие (Dasein) мира» [Ibid., S. 199]. «Пантеистический акосмизм», при котором Бог полностью ответственен за бытие мира и предопределяет его, а мир растворен в Боге, Шеллер критикует. Свою позицию он определяет как «пантеизм», с точки зрения которого, «мир есть организм (тело) всё-жизни как natura naturans в Боге» [Ibid., S. 199, 214]. Таким образом, мир у Шелера оказывается плотью, осуществлением вечной божественной субстанции.

Итак, эволюция естественным образом привела Шелера к учению о Богочеловечестве как едином организме Бога и человека, в процессе своего развития приходящему к полному тождеству. Бог при этом есть двуединство обладающего бесконечной творческой силой стихийного первоначал, порыва и бессильного духа. Для осуществления духовного, идеального мира необходимо первоначало порыва, и наоборот. Их соединение и взаимодействие происходит в мировом процессе, их взаимопроникновение движет космос и историю. Дух и плоть органически соединяются, воплощая высшие цели: совершенный телесный мировой организм и совершенный Бог-личность. Всемогущество Бога, которое оказывается спасенным только благодаря включению в него начала «порыва», «витального».

Только в этом процессе взаимодействия двух начал Бог у Шелера становится личностью. Бог полагает сам себя, полагает («творит») мир и становится самим собой. Деятельность Бога раскрывает его как начало свободы. «Идея абсолютной самостоятельности включает в себя абсолютную свободу. Только то, что способно полагать свое вот-бытие и сущность в качестве формальных атрибутов, абсолютно свободно и самостоятельно» [Ibid., S. 214]. Очевидно, что Шеллер воспроизводит логику Шеллинга, согласной которой в Первоначале вечно наличествует начало жизни, полагание которого как отличного от существования Бога открывает теокосмогонический процесс. Это вечная природа или реальное в Боге, источник бытия, вечная «мочь». Самооткровение Бога, по Шеллингу, осуществляется следующим образом: «Бог есть действительная сущность (Wesen), которая, однако, ничего не имеет пред собою или вне себя.

Все, что он есть, он есть посредством самого себя; он исходит из самого себя, чтобы в конце концов вновь в чистоте завершиться в самом себе. Итак, одним словом: *Бог создает сам себя*, и как верно то, что он сам себя создает, так верно и то, что он не есть от начала готовое и наличное; ибо иначе ему не было бы нужды создавать себя» [Шеллинг, 2010, с. 339]. Этот процесс самовозрастания Бога в борьбе с самим собой, высвобождение в нем личного начала из темной безличной необходимости происходит, с одной стороны, вечно, а с другой – имеет начало и конец. Процесс постепенного осознания Богом своей потенциальной основы и победы над ней путем утверждения себя как высшего единства реального и идеального, объекта и субъекта, есть и процесс миротворения. Близко к Шеллингу Шелер считает, что для того, чтобы быть свободной самосознующей сущностью, Бог должен выйти из состояния неразличности, победить свою «основу» (Ungrund), положить сам себя [Schelling, 1966]. Начало «порыва» у Шелера играет ту же роль, что и «основа» у Шеллинга.

Шелер, развивая мысль Шеллинга дальше, отождествляет полагание Богом самого себя и творение человека и мира. Бог становится самим собой (Личностью) в самом мире, а мир, в свою очередь, «обоживается», освящается. Бог становится Богом только в человеке – так пересматривает Шелер догмат Боговоплощения. «Человек есть существо, в котором универсальная эволюция, в которой Божество (Gottheit) осуществляет свою сущность и обнажает свое вневременное становление...» [Scheler, 1947, S. 14]. Бог, человек, мир представляют собой единый Богочеловеческий организм. Становление человечества – это становление Бога, и наоборот. Целью истории оказывается завершённый «мировой организм» [Scheler, 1979, S. 185]. Неудивительно, что теизм Шелер обвиняет в неспособности объяснить творение мира [Ibid., S. 205], а сам оказывается ближе к пантеизму, чем к панентеизму.

Выводы

Итак, русско-немецкий философский диалог проявился в творчестве Шелера и Франка, прежде всего, в самой идее духовного родства России и Германии. Ее появление связано с потрясением немецких умов от поражения в войне, приобретшим черты глубокого духовного кризиса. Поиски выхода из него обратили внимание не только на русскую литературу (в первой половине 1920-х гг. в Германии Ф.М. Достоевский становится культовым автором), но и русскую религиозную философию. С другой стороны, Франком двигало стремление показать, что православие не является местным, «восточным» явлением, как считали на Западе, а имеет вселенский характер. В книге «Свет во тьме» Франк утверждает не только сходство платонизма, восточной патристики и немецкой мистики, но говорит об идентичности «откровения Христа» и религиозного опыта «божественного Платона» [Франк, 2011, с. 118]. Единая религиозная и философская традиция объединяет, по Франку, Античность и Новое время, Запад и Восток, Европу и Россию.

Находясь в одной духовной ситуации, стремясь найти пути выхода из кризиса религии, Шелер и Франк предложили вернуться к одной и той же традиции религиозной философии, немецкой мистически ориентированной мысли –

Беме, Баадеру и Шеллингу. Поэтому наиболее общей точкой соприкосновения концепций Шелера и Франка является раскрытие темы соотношения Бога и мира в духе панентеизма. У Шелера эта идея раскрывается в отождествлении самополагания Бога во взаимодействии витального и духовного начал, которое означало переход от Бога к миру. У Франка – в полагании Богом мира как своего «иного». Творение «из ничего» Шелером и Франком отвергается, мир возводится к недрам внутренней жизни, рассматривается как продолжение божественного откровения. Оба философа создают конструкции, в которых выход Бога за пределы самого себя совпадает и с его «рождением», и с творением мира. Идея восходит к мистике «бездны» (Ungrund) Якоба Бёме, лурианской каббале, диалектике потенций в Боге у Шеллинга. Эта мистика откровения внутрибожественной жизни ведет Франка и Шелера к отказу от понимания Абсолютного (субстанции) как вечной неизменной автономной *causa sui*, независимой от временного мира. Поэтому и Франк, и Шелер решительно и осознанно отвергают теизм.

Далее, в позднем творчестве оба философа постепенно приходят к идее слабости духовного начала, которое не в состоянии обуздать витальную сторону человека. Но Шелер недвусмысленно одобряет победу витального над телесным и уход в прошлое «аскетического идеала» «теистического мировоззрения», Франк, напротив, скорбит о гибели аскетической, духовной христианской культуры. Поэтому и выводы из дихотомии духовного/витального философы делают разные.

Тем самым, Шелер и Франк встают перед задачей пересмотра учения о всемогуществе Бога. У Франка Бог – не всесильное надмирное начало, а Свет, который «осужден в мире светить *во тьме*» [Франк, 2011, с. 21], животное или хаотическое сопротивляется и будет сопротивляться ему до конца истории. Шелер спасает всемогущество Бога, лишь объявив его «порывом», подчинившим дух. Духовное для позднего Шелера не только не должно подчинять себе витальное, напротив, оно должно смириться и уступить витальности. Таким образом, у Франка Бог оказывается «слабым» в мире, а у Шелера, наоборот, сохраняет всемогущество оказавшись именно частью мира. Однако в итоге и Франк, и Шелер отказываются как от теизма, так и от метафизики, где вечный всемогущий Бог отделен от временного тварного мира.

Данные параллели между Франком и Шелером вполне достаточны, чтобы продемонстрировать, как описанное ими «избранное сродство» России и Германии с точки зрения мистического мироощущения осуществилось в собственном религиозно-философском творчестве двух философов.

Список литературы

[Б.П.], 1923 – [Б.П.] Доклад Макса Шелера в Русской Религиозно-философской Академии // Руль. Берлин. 1923. 23 марта. С. 5.

[Б.П.], 1926 – [Б.П.] Русская религиозная мысль на немецком языке // Путь. Париж, 1926. № 3. С. 151–152.

Бронников, 2020 – Бронников А.В. Рильке в России // Бронников А.В. Третье бытие. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 5–24.

- Бурмистров, 2013 – *Бурмистров К.Ю.* Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М.: ИФРАН, 2013. 266 с.
- Резвых, 2017 – *Резвых Т.Н.* Семен Франк конспектирует Франца Баадера // Парадигма. Историко-культурологический альманах. СПб., 2017. Вып. 27. С. 177–186.
- Резвых, Аляев, 2020 – *Резвых Т.Н., Аляев Г.Е.* Людвиг Бинсвангер: между метафизикой С.Л. Франка и аналитикой присутствия М. Хайдеггера // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* 2020. Т. IV. № 2. С. 308–325.
- Франк, 1923 – *Франк С.Л.* Философия и религия // *София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии.* Берлин, 1923. Т. 1. С. 5–20.
- Франк, 1928 – *Франк С.Л.* Мистика Райнера Мария Рильке // *Путь.* 1928. № 12. С. 47–75.
- Франк, 1990 – *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // *Франк С.Л. Сочинения /* Ред. Ю.М. Сенокосов. М.: Правда, 1990. С. 183–555.
- Франк, 2001 – *Франк С.Л.* Письма С.Л. Франка к Л. Бинсвангеру // *Франк С.Л. Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания /* Сост. А.А. Гапоненкова, Ю.П. Сенокосова. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 334–346.
- Франк, 2011 – *Франк С.Л.* Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. 832 с.
- Шелер, 1994 – *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М. Избранные произведения.* М.: Гнозис, 1994. 490 с.
- Шеллинг, 2010 – *Шеллинг Ф.В.Й.* Штутгартские частные лекции / Пер. П.В. Резвых // *Философия религии: Альманах. 2008–2009 /* Отв. ред. В.К. Шохин. М., 2010. С. 326–396.
- Belkin, 2000 – *Belkin D.* Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie in der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen // Tübingen: Universitätsverlag, 2000. 384 S.
- Dahm, 1971 – *Dahm H.* Vladimir Solov'ev und Max Scheler: Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch Einer Vergleichenden Interpretation. Munich and Salzburg: Anton Pustet, 1971. 468 p.
- Ehrenberg, 1923–1925 – *Östliches Christentum. Dokumente /* Hrsg. Ehrenberg H., Bubnov N. Bd. 1–2. München: Beck, 1923–1925.
- Frank, 1929 – *Frank S.L.* Deutsche Mystik und russische Religiosität // *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 11.*
- Frank, 1930 – *Frank S.L.* Deutsche Mystik und deutsche Idealismus in Russland // *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 11.*
- Frank, 1941 – *Frank S.L.* Das Licht in der Finsternis. Inhaltsübersicht // *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 11.*
- Frank, 1946 – *Frank S.L.* Lebendiges Abendland. Deutschland zwischen West und Ost // *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 11, 12.*
- Frank, 2000 – *Frank S.* Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen / Публ. Н. Плотникова // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2000 год /* Под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 2000. С. 129–164.
- Masaryk, 1913 – *Masaryk T.G.* Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland Studien über die geistigen Strömungen in Russland. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Bd. 1–2. Jena: Diederichs, 1913.
- Scheler, 1921 – *Scheler M.* Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens // *Scheler M. Vom ewigen im Menschen.* Leipzig: Verlag der neue Geist / Dr. Peter Reinhold, 1921. 723 S.

Scheler, 1947 – *Scheler M.* Bildung und Wissen. Frankfurt a. M.: Verlag G. Schulte-Bulmke, 1947. 43 S.

Scheler, 1960 – *Scheler M.* Probleme einer Soziologie der Wissens // *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bd. VIII. Bern und München: Franke, 1960. 536 S.

Scheler, 1975 – *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bd. VII. Bern und München: Franke, 1975. 372 S.

Scheler, 1979 – *Scheler M.* Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge // *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bd. XI. Bern und München: Franke, 1979. 296 S.

Schelling, 1966 – *Schelling F.W.J.* Die Weltalter. Fragmente. In der Umfassungen von 1811 und 1813 / Hrsg. von M. Schröter. München: Biederstein und Leibniz Verlag, 1966. 275 S.

German-Russian Philosophical Dialogue: God and the World in S. Frank and M. Scheler

Tatyana N. Rezvykh

St. Tikhon's Orthodox University. Lihov pereulok 6/1, Moscow 127051, Russian Federation; e-mail: hamster-70@mail.ru

The commonality of views of S. Frank and M. Scheler on the question of the relationship between God and the world is based on the fact, that both philosophers relied on the ideas of Platonism and German mysticism. Both philosophers were convinced of the existence of a spiritual identity between Russia and Germany. This affinity is expressed in the reception of the mystical worldview. The article examines the views of Scheler and Frank on the development of Russian and German cultures. The article examines Frank's point of view on the existence in Europe of a single "eternal philosophy" that goes back to Platonism and Eastern Patristics. This philosophy, according to Frank, is the main line of philosophy in Europe and Russia. Frank continues the tradition of Neo-Platonism, medieval German mysticism and mysticism of German classical philosophy (Baader). God, according to Frank, is an incomprehensible fundamental principle of being. The creation of the world is the revelation of the inner life of God. In a later book "The light shineth in darkness" Frank doubts the omnipotence of God, but does not renounce the idea of the existential unity of God and the world. God as Spirit reveals "weakness" in the world. Frank's position is pantheism. Scheler, like Frank, is associated with Neoplatonism and German mysticism (Schelling). Scheler's world and God are in close connection. God becomes a personal God in the process of creating the world. Like Frank, Scheler comes to the conclusion that the spiritual principle has no power over the vital principle. His position should be characterized as pantheism. Thus, Frank and Scheler act as followers of the mystical doctrine of the direct connection between God and the world. In their worldview, neoplatonic mysticism, German mysticism and Christianity are united into one whole.

Keywords: metaphysics, religion, fundamental principles, dialogue, mysticism, creation, vitality, teism, panteism, panentheism

Citation: Rezvykh T.N. "German-Russian Philosophical Dialogue: God and the World in S. Frank and M. Scheler", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 68–83.

References

- [B.P.] Russkaya religioznaya mysl' na nemeckom yazyke [Russian religious and philosophical thought in German], *Put'* [Way], No. 3, 1926, pp. 151–152. (In Russian)
- [B.P.] Doklad Maksa Shelera v Russkoj Religiozno-filosofskoj Akademii [Max Scheler report in the Academy of philosophy and religion], in: *Rul'* [Rudder], 23 marta, 1923, p. 5. (In Russian)
- Belkin, D. *Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie in der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen*. Tübingen: Universitätsverlag, 2000. 384 p.
- Bronnikov A.V. Ril'ke v Rossii [Rilke in Russia], in: Bronnikov A.V. *Tret'e bytie* [Third Existence]. St. Petersburg: Vladimir Dal', 2020, pp. 5–24.
- Burmistrov, K.Yu. *Evrejskaya filosofiya i kabbala. Istorija, problemy, vliyanija*. [Jewish philosophy and Kabbalah. History, concepts and influences]. Moscow: IFRAN, 2013. 266 p. (in Russian)
- Dahm, H. *Vladimir Solov'ev und Max Scheler: Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch Einer Vergleichenden Interpretation*. Munich and Salzburg: Anton Pustet, 1971. 468 p.
- Frank S.L. *Das Licht in der Finsternis. Inhaltsübersicht*, in: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 11.
- Frank, S. Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen. Ed. by N. Plotnikov, in: *Issledovaniya po istorii russkoj mysli: Ezhegodnik za 2000 god* [Studies in the history of russian thought: Yearbook 2000], ed. by M.A. Kolerov, Moscow: OGI, 2000, pp. 129–164.
- Frank, S.L. *Deutsche Mystik und deutsche Idealismus in Russland*, in: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers, Box 11.
- Frank, S.L. *Deutsche Mystik und russische Religiösität*, in: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers, Box 11.
- Frank, S.L. *Filosofiya i religiya* [Philosophy and religion], in: *Sofiya. Problemy duhovnoj kul'tury i religioznoj filosofii* [Sofia. Problems of spiritual culture and religious philosophy], Berlin, 1923, Vol. 1, pp. 5–20. (In Russian)
- Frank, S.L. *Lebendiges Abendland. Deutschland zwischen West und Ost*, in: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers, Box 11, 12.
- Frank, S.L. *Mistika Rajnera Mariya Ril'ke* [Rainer Maria Rilke mysticism], *Put'* [Way], 1928, No. 12, pp. 47–75. (In Russian)
- Frank, S.L. *Nepostizhimoje. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiju religii* [Incomprehensible. Ontological introduction to the philosophy of religion], in: Frank, S.L. *Sochineniia* [Works]. Moscow: Pravda, 1990, pp. 183–555. (In Russian)
- Frank, S.L. *Pis'ma k L. Binsvangeru* [Letters to L. Binswanger], in: *Neprochitanoje... stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread... articles, letters, memories], Moscow: Moscow School of Political Studies, 2001, pp. 334–346. (In Russian)
- Frank, S.L. *Pis'ma k L. Binsvangeru* [Letters to L. Binswanger], in: *Neprochitanoje... stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread... articles, letters, memories], Moscow: Moscow School of Political Studies, 2001, pp. 334–346 (In Russian)
- Frank, S.L. *Svet vo t'me: Opyt hristianskoj etiki i social'noj filosofii* [The light shineth in darkness: an essay in Christian ethics and social philosophy]. Minsk: Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarhata, 2011, 832 p. (In Russian)
- Masaryk, T.G. *Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland Studien über die geistigen Strömungen in Russland. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie*. Bd. 1–2. Jena: Diederichs, 1913.

Östliches Christentum. Dokumente, Hrsg. Ehrenberg H., Bubnov N. Bd. 1–2, München: Beck, 1923–1925.

Rezvyh, T.N. Semen Frank konspektiruet Franca Baadera [S. Frank: taking notes of F. Baader], in: *Paradigma. Istoriko-kul'turologicheskij al'manah* [Paradigm. Philosophical and cultural almanac]. St. Petersburg, 2017, Vol. 27, pp. 177–186. (In Russian)

Rezvyh, T.N., Alyaev, G.E. Lyudvig Binsvanger: mezhdou metafizikoj S.L. Franka i analitikoj prisutstviya M. Hajdeggera [Ludwig Binswanger: between the metaphysics of S.L. Frank and the analyst of the presence of M. Heidegger], *Filosofiya. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of Higher School of Economics], 2020, Vol. IV, No. 2, pp. 308–325. (In Russian)

Scheler, M. *Bildung und Wissen*. Frankfurt a. M.: Verlag G. Schulte-Bulmke, 1947. 43 S.

Scheler, M. *Gesammelte Werke*, Bd. VII, Bern und München: Franke, 1975. 372 S.

Scheler, M. Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge, in: Scheler, M. *Gesammelte Werke*, Bd. XI. Bern und München: Franke, 1979. 296 S.

Scheler, M. Probleme einer Soziologie der Wissens, in: Scheler, M. *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Bern und München: Franke, 1960. 536 S.

Scheler, M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennen, in: Scheler, M. *Vom ewigen im Menschen*, Leipzig: Verlag der neue Geist / Dr. Peter Reinhold, 1921. 723 S.

Schelling, F.W.J. *Die Weltalter. Fragmente. In der Umfassungen von 1811 und 1813*. Hrsg. von M. Schröter, München: Biederstein und Leibniz Verlag, 1966. 275 S.

Sheler, M. Polozhenie cheloveka v kosmose [The Human place in the cosmos], in: Sheler, M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works], M.: Gnozis, 1994. 490 S. (In Russian)

Shelling, F.V.J. Shtutgartskie chastnye lekcii [The Private Lectures of Stuttgart], transl. by P. Rezvykh, in: *Filosofiya religii: Al'manah. 2008–2009* [Philosophy of Religion: Almanac. 2008–2009], ed. by V.K. Shohin. Moscow, 2010, pp. 326–396. (In Russian)