

Категории «божественное» и «священное» в сущностной феноменологии религии М. Шелера

В статье анализируется роль категорий «божественное» и «священное» в проекте сущностной феноменологии религии, предложенной Шелером в сборнике «О вечном в человеке». Во-первых, показывается связь оригинальной программы изучения религии с классической феноменологией религии (основным представителем которой является Р. Отто) и с феноменологической философией. Во-вторых, уделяется внимание особенностям феноменологии религии Шелера: описанию постулирующего религиозное измерение феномена божественного и учению о религиозном акте. В итоге оказывается возможным предположить, что категория «священного» имеет ключевое значение для мысли Шелера периода «Форма в этике» и «О вечном в человеке».

Ключевые слова: священное, феноменология религии, религиозный акт.

1. О проекте сущностной феноменологии религии

В 1921 г. был опубликован сборник работ Шелера по философии религии «О вечном в человеке»¹, ставший итоговым для «католического» периода его творчества. Большую часть сборника занимает работа «Проблема религии (к религиозному обновлению)»², в которой предлагается религиозно-философская концепция сущностной феноменологии религии.

Исходным убеждением Шелера является утверждение сущностного отличия религии от философии: рассмотренные как два познавательных процесса, они оказываются независимыми друг от друга, более того, ни один из них не может претендовать на поглощение другого³. Различен также характер их результатов: положения метафизики⁴ с необходимостью остаются лишь вероятностными суждениями, в то время как всякое религиозное познание

бесспорно⁵. К этому утверждению философ будет возвращаться и в дальнейшем, указывая на несправедливость отождествления естественной теологии с метафизикой и настаивая на том, что обнаруживаемый в религиозном акте Абсолют не имеет ничего общего с метафизическим абсолютом⁶.

Противоположность религии и философии объясняется тем, что они имеют дело с разными интенциональными предметами (абсолютным благом и истиной соответственно)⁷. Тогда философия религии возможна именно как рациональная рефлексия, целью которой является не непосредственное богопознание, а уяснение сущности религии, достигаемое через анализ 1) предмета религиозной интенции и 2) религиозного акта⁸. Именно таковы задачи сущностной феноменологии религии, которая призвана стать своего рода «эйдологией», выявляющей основополагающие аспекты всякого религиозного явления, и тем самым определить сущностное ядро религии. По мысли Шелера, такой анализ станет отправной точкой любого дальнейшего изучения сферы религиозного – его результаты смогут фундировать не только философские, но также все богословские и религиозоведческие дисциплины⁹.

Необходимо обратить внимание на утверждение ряда исследователей¹⁰ о том, что философские построения Шелера нередко направляются его религиозными интуициями. Г. Шпигельберг даже пытается продемонстрировать то, как теистические результаты феноменологии религии вступают в противоречие с отдельными идеями, высказанными философом¹¹, – вследствие чего приходится заключить, что верность католическому вероучению была для мыслителя важнее рациональной последовательности. Так или иначе, представляется справедливым указать, что в рассуждениях о различии между религией и философией появляется объяснимое только богословской увлеченностью замечание о том, что за различными интенциональными предметами религии и философии стоит один и тот же субъект, наделяемый в том и другом случае разными предикатами, – «истинный Бог»¹².

Заслуживает внимания вопрос об отношении рассматриваемого проекта к классической феноменологии религии, связанной с именами Р. Отто, Ф. Хайлера, Г. ван дер Леу и др. По меньшей мере два обстоятельства позволяют утверждать близость этих концепций: во-первых, внимание к категории «священное» (в дальнейшем будет продемонстрировано основополагающее значение этого понятия для мысли Шелера), во-вторых, установленное исследователями совмещение интереса авторов ко всем дискурсам, в которых возможна речь о священном (то есть одновременная вовлеченность в философские, богословские и религиозоведческие исследования);

кроме того, об общности концепций свидетельствуют убежденность в том, что рассуждение о святом доступно только верующему сознанию¹³, принцип антиредукционизма¹⁴ и представление о том, что религиозность является сущностной чертой человеческой природы (т. н. учение о “*homo religiosus*”)¹⁵.

Особенно очевидна связь феноменологии религии Шелера со «Священным» Отто. В первую очередь обращают на себя внимание терминологические параллели: религиозный опыт описывается как явление *suī generis*¹⁶, а важнейшей характеристикой раскрываемого в религиозном переживании предмета становится эпитет “*ganz andere*”¹⁷. И при том, что в нескольких местах можно встретить прямую полемику с идеями Отто (главным образом связанную с неудовлетворенностью кантианским «метафизическим агностицизмом», вследствие которого нуминозное становилось не более чем субъективной категорией восприятия, из чего следовала невозможность говорить об объективных религиозных благах)¹⁸, Шелер признает ценность и адекватность описания религиозного опыта, предложенного в известных «моментах нуминозного»¹⁹.

В заключение следует упомянуть о том, что философ дистанцируется от «конкретной феноменологии религии»²⁰ – так определяются исследования, задачи которых сводятся к интерпретации отдельных историко-культурных явлений (здесь угадывается указание на голландскую традицию, представленную главным образом именами П. Шантепи де ла Соссе и В. Кристенсена)²¹. Тем не менее будет ошибочным полностью отрицать наличие религиозведческой составляющей в рассуждениях Шелера. Помимо напоминания о том, что сущностная феноменология призвана стать основой позитивных наук о религии, нужно указать на то, что в некоторых построениях философ будет опираться на конкретные исторические факты, и это будет продемонстрировано в параграфе, посвященном значению святого для исторического мышления Шелера.

2. Феноменологическая методология М. Шелера

Известно, что интерес к феноменологии в особенной мере был присущ Шелеру-католику, когда он разрабатывал материальную этику ценностей и теистическую философию религии (в том числе в работах, вошедших в сборник «О вечном в человеке»). В данный период творчества философ примкнул к феноменологическому движению, вдохновителем и основоположником которого был Э. Гуссерль, и принимал деятельное участие как в институциональном становлении сообщества последователей отца феноменологии,

так и в теоретической разработке его идей. В исследовательской литературе неоднократно предлагались реконструкции шелеровского понимания феноменологического метода, и нет причины сомневаться в том, что он (как и всякий участник обозначенного движения) руководствовался собственными представлениями об исследовательских процедурах и не был безукоризненным продолжателем гуссерлевского подхода²². Несмотря на довольно подробную освещенность вопроса, позволим себе проследить те методологические принципы, которые были положены в основу сущностной феноменологии религии, с тем чтобы иметь возможность уяснить те познавательные принципы, которые делали для Шелера возможным рассуждение о священном.

По-видимому, именно влиянием Гуссерля объясняется представление о фундирующей роли исследования сущности религиозного²³: как известно, основоположник феноменологии имел своей целью предложить новые базовые принципы научного знания, которые могли бы стать исходными для любой специальной области изучения (в нашем случае речь идет о религиоведении, теологии и философии религии). Наряду с этим Шелер заимствует у Гуссерля основной терминологический аппарат, когда говорит о религиозной интенции и коррелирующем с ней предмете, а также об обнаружении эйдоса как исследовательском результате²⁴.

Понятие этоса как исторического преломления ценностной иерархии позволяет Шелеру допустить вариативность религиозного опыта и вследствие этого говорить об исторических этапах богопознания. Подобное рассуждение, обращающееся к историческим фактам, представляется примером дескриптивного уровня феноменологического исследования. Философ убежден, что наряду с сущностными аспектами предмета религиозной интенции в каждой исторической религии можно выделить отдельные атрибуты, вменяемые божеству в соответствии с теми интенциями, носителями которых являются представители данного сообщества²⁵. Результатом такого рассмотрения становится выделение двух, по мнению Шелера, принципиально важных категорий, открываемых в теистической религиозности: духовность Бога и тварность мира²⁶. Эти описательно-феноменологические процедуры проанализированы Г. Шпигельбергом²⁷, однако к его анализу следует добавить, что для Шелера подобные конкретно-исторические импликации являются вторичными по отношению к усмотрению сущностных аспектов. А это, в свою очередь, требует более глубокого уяснения гносеологических принципов, и на этом уровне рассматриваемая концепция может быть сопоставлена с трансцендентальной феноменологией Гуссерля.

Необходимо пояснить, что в «Проблеме религии» продолжается полемика с эпистемологией Канта, и это проявляется в переосмыслении понятия априорности. Для Шелера априорные категории не являются субъективными условиями восприятия – наоборот, они возникают в процессе воззрения на предмет. То, что кантианство разделяет на заключенное в субъекте априорное и связанное с объектом апостериорное, феноменолог сводит к данным восприятия. Априорными становятся те принципы, которые задают категории признакам каждого конкретного предмета; в этом смысле выделенные в «Критике чистого разума» категории трансцендентальной апперцепции становятся частным случаем априори, обусловленным присущей культуре Нового времени интенциональностью²⁸.

Специфический метод – феноменологическую редукцию – Шелер понимает как отделение в предмете рассмотрения его априорных характеристик (*Sosein*) от полноты данности конкретного сущего (*Dasein*). В свою очередь, вычленение априорных категорий освобождает от принципа индуктивности познания: однажды усмотренные, эти категории усваиваются культурной группой и определяют ее интенциональность²⁹. Более того, речь идет об историческом преемстве: наряду с тем, что любая культура открывает особые априорные аспекты, возможна передача однажды усмотренных категорий следующим поколениям (признаемся, механизм такой передачи представляется непроясненным, если только не признать феноменологическую редукцию универсальным эпистемологическим принципом, известным всякому представителю человеческого рода); также справедливо представление о познавательном прогрессе, поскольку однажды осознанные фрагменты реальности открывают доступ к новым аспектам, тем самым обеспечивая все более глубокое постижение сущего. В предельном обобщении, Шелер видит принципиальное отличие своей гносеологии от кантовой в том, что речь идет не о трансцендентальном синтезе разрозненных впечатлений (когда причиной целостности восприятия становится человек), но о постепенном постижении все новых граней единого мироздания³⁰.

Поддерживаемое рядом исследователей³¹ мнение о том, что заинтересованность Шелера в феноменологии главным образом объясняется стремлением оправдать принцип интуитивизма, проясняет мотивы рассмотренного учения об априори. В этой связи важно понимать, что разум представляется философу способностью к усмотрению сущностей (*Wesenseinsicht*)³², а реальность предмета воззрения не требует своего доказательства, будучи обнаруживаемой в акте интенциональной корреляции³³. Таким

образом, феноменологическая редукция служит оправданием генерализации отдельных интуиций, претендующих на установление сущностных признаков предмета.

3. Феномен божественного

В основном разделе «Проблемы религии» – «Сущностная феноменология религии» – Шелер последовательно решает три задачи: 1) рассматривает феномен божественного (как сущностное ядро всякого религиозного познания), 2) предлагает феноменологическое исследование откровения и 3) описывает религиозный акт, как форму постижения божественного и восприятия откровения³⁴. По нашему мнению, вопрос об откровении является значимым для философской теологии Шелера и, кроме того, исследование форм откровения демонстрирует дескриптивный уровень феноменологического анализа; тем не менее, этот аспект философии религии не имеет прямого отношения к интересующему нас проекту феноменологии священного. Поэтому настоящее рассмотрение будет сосредоточено на первой и третьей из перечисленных задач.

Содержание феномена божественного раскрывается философем двояко: через описание его атрибутов и указание на аксиологическое значение³⁵. Во втором случае эксплицитно говорится о «священном» со ссылкой на более раннюю работу Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей». В этой связи необходимо указать на исследования (в первую очередь, на статью М. Габеля «Священное в системе иерархии ценностей Шелера»³⁶), где продемонстрирована роль святого как этической категории: как известно, именно религиозные ценности мыслятся вершиной иерархии ценностей и в то же время обеспечивают ее общезначимость. В «Проблеме религии» поясняется, что представление об иерархичности, известное уже метафизике и в этом смысле выводимое строго спекулятивно, в данном случае является следствием интуитивного постижения в пространстве религиозного акта. Таким образом, речь идет о религиозном опыте как особой форме познания, когда распознаваемая ценность становится самосвидетельством собственной абсолютности (поскольку познается как иная по отношению ко всем прочим ценностям)³⁷. Более того, этическая интуиция, направленная на священное как ценность высшего порядка, становится априорным прозрением, раскрывающим принципиально новую предметную область, в которой обнаруживается феномен божественного³⁸.

Указанный переход от эксплицитного рассуждения о «святом» (“heilig”) к феномену божественного (“göttlich”)³⁹ подтверждает мнение о том, что «божественное» Шелера следует понимать как понятие, синонимичное оттовскому «священному»⁴⁰. Такое прочтение представляется справедливым несмотря на то, что отсылка к марбургскому феноменологу встречается в контексте разграничения двух понятий. Дело в том, что, излагая концепцию Отто, философ противопоставляет божественное как рационализированный концепт до-рациональному феномену священного и соглашается с тем, что моменты нуминозного могут служить адекватной характеристикой ценностной категории святого (постижение которой, как было показано, предшествует обнаружению божественного)⁴¹. Это высказывание может спровоцировать читателя отождествить понимание «божественного» у двух авторов, однако такое отождествление будет неправомерным, поскольку Шелер в отличие от Отто усматривает сущностные черты религиозного сознания не только в священном, но и в некоторых атрибутах божественного.

Дело в том, что среди прочих характеристик божественного, выявляемых религиозным сознанием, выделяются две важнейшие, неизменно присущие интенциональному объекту всякой исторической религии⁴². Они являются следствиями определенных переживаний и таким образом постигаются интуитивно изнутри религиозного акта, как и ценность священного⁴³. Первым сущностным атрибутом божественного является абсолютность бытия (что можно назвать самосущим, *Ens a se*, с оговоркой, что это не является метафизическим концептом), которая познается через переживание человеком неполноты его собственного бытия. Этот момент связан с тем свойством религиозного акта, что усмотрению трансцендентного божественного абсолюта должно предшествовать постижение собственной имманентности миру⁴⁴. В свою очередь, самоотождествление человека с миром определяет вторую сущностную черту интенционального предмета религии – его всемогущество. Этот аспект можно охарактеризовать как «динамический» и в то же время «каузальный», поскольку он раскрывается в чувстве причинно-следственной зависимости мира от *Ens a se* и постижении бесконечной творческой мощи Абсолюта.

Чтобы еще раз подтвердить правомерность отождествления божественного со священным классической феноменологии религии заметим, что сущностные признаки религиозного феномена демонстрируются Шелером через описание соответствующих переживаний, а это напоминает (не только в содержательном, но

еще и в методологическом отношении) то, как Отто осуществляет феноменологический анализ священного, в частности указывая на «чувство тварности» и аспект «majestas» нуминозного.

4. Учение о религиозном акте

Вероятно, наиболее оригинальным вкладом Шелера в феноменологию религии является предложенный им анализ религиозного акта как формы коммуникации религиозного сознания со священным. В этом смысле ближайшей параллелью «сущностной феноменологии религии» будет работа Ф. Хайлера «Молитва», в которой также демонстрируется попытка феноменологического изучения сущностного своеобразия религиозного переживания⁴⁵. Однако в отличие от Хайлера Шелер меньше всего интересуется конкретными примерами культа и сосредоточивает свое внимание на принципиально обобщенном понимании религиозного акта, основываясь исключительно на трансцендентально-феноменологическом рассуждении о религиозном сознании. Такая процедура представляется философу первичным уровнем, обеспечивающим основу для дальнейшего позитивного изучения исторических религий и, в частности, их культового аспекта⁴⁶ (здесь уместно вспомнить об упомянутой выше претензии феноменологии на поиск первооснов научного знания).

Во-первых, оригинальным оказывается эпистемологическое значение религиозного акта как источника знания о священном. Поскольку Шелер полемизирует с Кантом и Отто в вопросах гносеологии, его понимание априорности категории «священное» не подразумевает субъективно-трансцендентального аспекта. Иными словами, эта категория, как и всякая другая, не имманентна субъекту религиозного чувства, но узнается вследствие опыта встречи с особым рода реальностью⁴⁷.

Во-вторых, общий для всех классиков феноменологии религии принцип антиредукционизма, присваивающий божественному особый статус феномена «*sui generis*», побуждает Шелера утверждать уникальность религиозного познания. В силу этого религиозная интенция не сводится к совокупности «профанных» психических актов (то есть направленных на предметы мира, в том числе на человека, интенций). В свою очередь, уникальность религиозного познания связана с тем, что религиозный акт не может быть объяснен с точки зрения психологических законов или причинно-следственной очевидности, но имеет свои, особые закономерности («*Selbstgesetzlichkeit*»). Это позволяет философу сформулировать

известные сущностные черты религиозного акта: 1) трансцендирование интенционального предмета религии по отношению к миру, 2) осуществимость только через «божественное», 3) самораскрытие божественного сущего (Dasein) в религиозном акте⁴⁸.

Следующей особенностью, о которой стоит сказать, является уникальный характер коммуникации со священным. Поскольку религиозный акт конституирует субъективное познание, а не наоборот, необходимо утверждать совпадение его предмета и причины в божественном. Отсюда следует, что религиозное переживание не может оставаться замкнутым на человеке: «В отличие от всех прочих познавательных актов, в том числе метафизических, религиозный акт требует ответа, противоположного встречного действия со стороны своего предмета»⁴⁹. По Шелеру, любую другую деятельность (не только достижение благ низшего уровня, но и, к примеру, научное познание или восхищение эстетически прекрасным) человек может осуществлять «для себя самого», но религиозная деятельность необходимо требует динамической вовлеченности во взаимодействие с божественным. Из такого опыта вовлеченности, очевидного в интуитивной данности трансцендентного сущего, выводится тезис о предметном существовании божественного, что становится для Шелера вариантом онтологического доказательства бытия Бога⁵⁰.

Наконец, нужно указать на то, что автономность религиозного познания является в некотором смысле односторонней. Дело в том, что наряду с утверждением его несводимости к прочим психическим актам, Шелер говорит о доступности результатов религиозного опыта прочим познавательным уровням, для которых они становятся уже данной «материей»⁵¹.

Общим итогом рассмотрения феноменологии религии Шелера является заключение о том, что характеристика религиозного сознания оказывается возможной именно благодаря осмыслению феномена божественного. При этом в изучаемой концепции выявляются содержательные моменты, приближающие ее к немецкой классической феноменологии религии. В то же время, последовательное осуществление феноменологических процедур (интуитивное усмотрение сущности, анализ религиозной интенциональности и др.) позволяет утверждать философскую состоятельность интересующего нас проекта. В этом смысле уместно и необходимо указать на то, что категория «священное» фундирует прочие разрабатываемые Шелером философские проблемы, как-то: антропологию, этику и гносеологию.

-
- ¹ *Scheler M.* Vom Ewigen im Menschen. Leipzig: Verlag der neue Geist; Dr. Peter Reinhold, 1921. Фрагмент сборника издан в русском переводе: Антология реалистической феноменологии. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006. С. 134–161.
- ² Ibid. S. 279–723.
- ³ Ibid. S. 323–334.
- ⁴ Представляется, что термин «метафизика» у Шелера следует понимать как синоним философии в целом, как отличной от позитивных наук, религии или искусства формы познания. См. напр.: Ibid. S. 354–356; *Lützel H.* Der Philosoph Max Scheler. Eine Einführung. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1947. S. 17 f.; *Henckmann W.* Max Scheler. München: Verlag C.H. Beck, 1998. S. 50–51.
- ⁵ *Scheler.* Op. cit. S. 357–359.
- ⁶ Ibid. S. 535, 381–382, 386–388 и.а.
- ⁷ Ibid. S. 327, 336.
- ⁸ Ibid. S. 347, 364.
- ⁹ Ibid. S. 320.
- ¹⁰ *Kelly E.* Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997. P. 157; *Pfleiderer G.* Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Tübingen: Mohr, 1992. S. 212–213 и.а.; *Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М., 2011. С. 8.
- ¹¹ *Шнузельберг Г.* Феноменологическое движение. М.: Логос, 2002. С. 259–260.
- ¹² *Scheler M.* Op. cit. S. 336–337. Ср. дальше: «Истинный Бог не такой пустой и остолбеневший, как Бог метафизики. Истинный Бог не такой узкий и живой, как Бог непосредственной веры». S. 342.
- ¹³ Ibid. S. 371.
- ¹⁴ Ср. замечания Шелера о несводимости религии к прочим видам деятельности и о самостоятельности религиозной интенции (Ibid. S. 398, 523).
- ¹⁵ Ibid. S. 559.
- ¹⁶ Ibid. S. 561.
- ¹⁷ Ibid. S. 534.
- ¹⁸ См.: Ibid. S. 347, 363–364, 391–393.
- ¹⁹ Ibid. S. 391.
- ²⁰ Ibid. S. 373–374.
- ²¹ Если наша атрибуция верна, то в связи с подобной характеристикой хочется отметить пронизательность Шелера: указание на интерпретацию как основную задачу феноменологии религии в ее голландском изводе, как кажется, не являлось «общим местом» для религиоведов его времени. Более подробно о голландской школе см.: *Waaardenburg J.* Religion between Reality and Idea: A century of phenomenology of religion in the Netherlands // Numen. 1972. Vol. 19, Fasc. 2/3, Aug.-Dec., P. 128–203.
- ²² См. указанные ранее специальные исследования, напр.: *Kelly E.* Op. cit.; *Шнузельберг Г.* Указ. соч.

- ²³ Согласие Гуссерля и Шелера в представлении о феноменологии как первооснове наук рассмотрено уже Й. Гейсером в 1924 г. См.: *Geysen J.* Max Schelers Phänomenologie der Religion: nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt. Freiburg: Herder & Co. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung, 1924. S. 16.
- ²⁴ *Scheler M.* Op. cit. S. 320, 336–337.
- ²⁵ Ibid. S. 409–411.
- ²⁶ Ibid. S. 413 f., 427–429.
- ²⁷ *Шнигельберг Г.* Указ. соч. С. 266–267.
- ²⁸ *Scheler M.* Op. cit. S. 442–447.
- ²⁹ Ibid. S. 444.
- ³⁰ Ibid. S. 465–467.
- ³¹ *Шнигельберг Г.* Указ. соч. С. 257–258.
- ³² *Scheler M.* Op. cit. S. 495.
- ³³ Ibid. S. 543–544.
- ³⁴ См.: Ibid. S. 376.
- ³⁵ Ibid. S. 388.
- ³⁶ *Gabel M.* Das Heilige in Schelers Systematik der Wertrangsordnung // Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Bonn: Bouvier Verlag, 1997. S. 113–128.
- ³⁷ *Scheler M.* Op. cit. S. 388–390.
- ³⁸ Ibid. S. 554–555.
- ³⁹ Ради терминологической строгости следует оговориться, что понятия «святого» и «божественного» встречаются в тексте Шелера как в субстантивированной форме (*Scheler M.* Op. cit. S. 376, 389, 629), так и в качестве прилагательных (как эпитеты – см. Ibid. S. 389, 401), причем грамматическая разница не имеет принципиальной смысловой значимости.
- ⁴⁰ См. об этом: *Kreppel F.* Die Religionsphilosophie Max Schelers. München: Chr. Kaiser Verlag, 1926. S. 42.
- ⁴¹ *Scheler M.* Op. cit. S. 391.
- ⁴² Ibid. S. 396.
- ⁴³ Ibid. S. 385. Дальнейшее рассмотрение сущностных атрибутов божественного основано на соответствующей части раздела «Божественное» (Ibid. S. 380–385). Подробно этот вопрос изучен Н.В. Бойчук (см.: *Бойчук Н.В.* Філософія релігії Макса Шелера: феноменологічний контекст. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Чернівці, 2013. С. 128–130).
- ⁴⁴ *Scheler M.* Op. cit. S. 529–530.
- ⁴⁵ Изложение и анализ концепции Хайлера см.: *Пылаев М.А.* Указ. соч. С. 77–79.
- ⁴⁶ *Scheler M.* Op. cit. S. 564.
- ⁴⁷ Ibid. S. 279–382.
- ⁴⁸ Ibid. S. 521–529.
- ⁴⁹ Ibid. S. 535.
- ⁵⁰ Ibid. S. 547–550, 557–558. Об онтологическом доказательстве см.: *Шнигельберг Г.* Указ. соч. С. 282–283.
- ⁵¹ *Scheler M.* Op. cit. S. 526, 553–554.