

МАКС ШЕЛЕР

СУЩНОСТЬ И ФОРМЫ СИМПАТИИ* (ЧАСТЬ А, I — II)

ДАНИИЛ ДОРОФЕЕВ (пер. с нем.)

Доктор философских наук, профессор.
Санкт-Петербургский горный университет, кафедра философии.
199106 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: dorofeev61@mail.ru

АЛЛА ШАПКИНА (пер. с нем.)

Старший научный сотрудник.
Центр практической психологии образования «Академии социального управления».
129344 Москва, Россия.

E-mail: aschapkina@mail.ru

Вниманию заинтересованных читателей представляется фрагмент перевода одного из основных сочинений Макса Шелера «Сущность и формы симпатии». Макс Шелер являлся важнейшей фигурой философской жизни Европы в 10-20-е годы прошлого века в феноменологии, аксиологии и философской антропологии. Данное произведение являет собой пример выразительного, оригинального и глубокого соприкосновения и пересечения этих направлений. Книга была опубликована в 1923 г. и представляла собой существенно расширенный, дополненный и переосмысленный вариант издания книги 1913 года «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти». Одной из центральных тем этого произведения является разработка целостной теории феноменологии intersubjectивности (которая первая предстала в печатном виде) на основе рассмотрения проблем личностных отношений «Я» и «Другого» в пространстве опыта эмоциональной

© DANIL DOROFEEV, ALLA SHAPKINA, trans.

* Перевод из первой части «А» двух первых глав за исключением четвертого параграфа второй главы сделан по первому изданию: Scheler, M. (1913). *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (1-14). Halle: Verlag von Max Niemeyer, и сверен со вторым изданием: Scheler, M. (1923). *Wesen und Formen der Sympathie*. 2 Auflage. Bonn: Verlag Friedrich Cohen.

симпатии. В представляемом переводе осуществляется подробный феноменологический анализ феномена «сочувствия» (*das Mitgefühl*), осуществляется критика современных Шелеру теорий Другого (например, Т. Липпса) и выявляются различные формы «сочувствия».

Ключевые слова: Макс Шелер, феноменология intersубъективности, отношения «Я» и «Другого», эмоциональный опыт, сочувствие и другие формы симпатии.

MAX SCHELER

WESEN UND FORMEN DER SYMPATHIE
(SECTION A, I – II)

DANIIL DOROFEEV (*trans.*)

DSc in Philosophy, Professor.
St Petersburg Mining University, Department of Philosophy.
199106 St Petersburg, Russia.

Email: dorofeev61@mail.ru

ALLA SHAPKINA (*trans.*)

Senior Researcher.
Center for Practical Psychology of Education in «Academy of Social Management».
129344 Moscow, Russia.

E-mail: aschapkina@mail.ru

We hereby present to the reader a translation of a fragment of one of Max Scheler's main works, *The Nature of Sympathy*. Max Scheler was the most important figure in the philosophical life of Europe in the 1910-20s in phenomenology, axiology and philosophical anthropology. This work is an example of expressive, original and deep interconnection and intersection of these directions. The book was published in 1923 and was a significantly expanded, supplemented and rethought version of the book *Phenomenology and Theory of the Feeling of Sympathy and of Love and Hate* (1913). One of the central themes of this work is the development of a holistic theory of phenomenology of intersubjectivity (which first appeared in printed form) on the basis of the examination of the problems of personal relations between the "I" and "Other" by the experience of emotional sympathy. In the presented translation, Scheler carries out a detailed phenomenological analysis of the phenomenon of "sympathy" (*Mitgefühl*), in the course of which he criticizes theories of the Other (such as that of T. Lipps) and reveals various forms of "sympathy."

Key words: Max Scheler, phenomenology of intersubjectivity, relations of "I" and "Other", emotional experience, forms of sympathy.

A. СОЧУВСТВИЕ (*Das Mitgefühl*)

Я начну свой анализ не с анализа любви и ненависти, а с изучения процессов, которые называют *сорадованием* (*Mitfreud*) и *состраданием* (*Mitleid*), то есть таких процессов, в которых переживания других существ

не только кажутся нам непосредственно «понятными», но в которых мы и сами «соучаствуем (*teilnehmen*)». Я делаю это потому, что в истории этики (особенно в английской «этике симпатии», а также у Руссо, Шопенгауэра и др.) часто считается, что такие процессы *более первичны*, чем любовь и ненависть, а любовь ошибочно принимается за особую форму или следствие сочувствующего поведения. Кроме того, освещение этих вопросов имеет большое значение для современного состояния *этической* проблемы. Ведь в последнее время были высказаны совершенно разные оценки данных поведенческих процессов. Достаточно вспомнить хотя бы о том понимании и оценке сострадания, которые были даны Шопенгауэром и Ницше.

1. ЭТИКА СИМПАТИИ

Прежде чем приступить к этому анализу, следует коротко осветить причины, по которым *этика*, усматривающая в сочувствии высшую нравственную ценность и выводящая из него любое нравственно ценное поведение, никогда не может соответствовать фактам нравственной жизни.

1. Этика симпатии конституируется тем, что она видит нравственную ценность первично не в *Бытии*, не в поведении людей, не в их конкретном *личностном бытии* (*Person-Sein und Sosein*), не в их действиях и воле и т.д., а изначально выводит ее из поведения *наблюдателя* (или того, кто реагирует чувствами на переживания и поведение других), — это является *первичным*, из этого, по сути, выводится все остальное. Очевидно, что не является нравственно ценным симпатизировать человеку, который, например, испытывает радость от чего-то плохого или страдает от хорошего, которое он видит, или симпатизировать его ненависти, его злобе, его радости от причинения кому-то вреда. Можем ли мы сказать, что сочувствие, — в данном случае, сорадование — с той радостью, которую А испытывает в связи с ущербом, который несет Б, является нравственно ценным поведением? Ясно, что нравственно ценным является только сорадование такой радости, которая *сама по себе является нравственно ценной* и которая осмысленным образом вытекает из того предметного содержания, которым она вызвана. Здесь сразу же видно то *существенное отличие*, которое есть между сочувствием и любовью. Любовь к другому человеку часто требует и ведет к тому, что мы страдаем от случаев, когда другой радуется «чему-то такому», например, когда он жесток и радуется мучениям другого человека; сочувствие же как таковое абсолютно слепо к тому, какую ценность имеют переживания другого. Таким образом, в актах любви и ненависти

сущностным образом представлены *ценность* или антиценность (каким образом, будет сказано дальше). Сочувствие же во всех возможных его формах является принципиально *слепым к ценности*¹.

2. Было бы совершенно неправильно полагать, что для вынесения любой этической оценки необходимо сочувствие. Следует, прежде всего, отметить целый класс этических *оценок*, которые человек дает *самому себе*. Присутствует ли здесь сочувствие? Например, во всех «муках совести», в «раскаянии», во всех позитивных ценностных оценках самого себя? Адам Смит полагал, что оно есть и в этих случаях. Согласно Смиуту, человек сам для самого себя не может непосредственно постичь этическую ценность своих переживаний, воли, действия, бытия. Только благодаря тому, что он ставит себя на место наблюдателя, который своими суждениями и поведенческими проявлениями одобряет или порицает его поведение, тому, что, в конце концов, он рассматривает самого себя глазами «безучастного наблюдателя», и тому, что он посредством сочувствия непосредственно участвует в *собственных* ненависти, гневе, негодовании, импульсе мести и т.д., обращенных на него самого, в нем самом также возникает способность к самооценке в позитивном или негативном смыслах. «Муки совести», например, тогда становятся совершенно непосредственным участником в таких различных отвергающих актах *наблюдателя*. Здесь можно сказать следующее: безусловно, подчас в своих суждениях о самих себе, в нас тотчас берет верх заражение поведением [и оценкой]² других людей в отношении нас; и что *их* ценностные представления о нас вытесняют ту ценность, которая дана нам непосредственно, в ее переживании нами, — и как будто прячут ее от нас. Так это было, например, когда во время средневековых процессов над ведьмами, многие колдуньи сами чувствовали себя виноватыми в колдовстве и справедливо приговоренными к смерти. Но не является ли это как раз *обманом* собственной совести, когда данные ей ценности перекрываются *социальным внушением*? Согласно Адаму Смиуту, несправедливо осужденный человек, считающий виноватым весь мир, должен был бы чувствовать виновным также и себя; да он и *был бы*, в соответствии с такими рассуждениями (и если отвлечься от ложного представления о фактах) «виновным»! Но это, конечно же, не так. О таком

¹ Оно может, однако, само быть носителем ценности, независимо от ценностного отношения (*Wertverhalt*), которое полагает чужую радость или чужие страдания; но тогда и сама ценность не выводится из него.

² В квадратных скобках представлены вставки в текст переводчика. — *Прим. пер.*

всемогушестве общественного мнения наша совесть не имеет понятия. С другой стороны, человек, который вследствие своей «бессовестности» не чувствует, что в проявлениях его воли нет ценности, который ведет себя абсолютно наивно, так, «как будто бы он ничего не сделал», мог бы, согласно этой логике, с присущей этому роду «наглости» душевной энергией, в конце концов заразить и других своим чувством собственной невиновности, так что и они стали бы считать его невиновным.

Этика симпатии еще и потому идет по ложному пути, что она изначально нарушает очевидный закон приоритета³, согласно которому все обладающие позитивной ценностью «спонтанные» акты имеют преимущество перед просто ответными «ре-активными» актами. Всякое же сочувствие является по сути своей реактивным, чего, например, нельзя сказать о любви.

Однако не только самооценка может протекать без привлечения актов симпатии; как будет показано в последующем анализе, при оценке других людей также не обязательно должно участвовать сочувствие.

II. РАЗЛИЧИЯ В ФЕНОМЕНАХ «СОЧУВСТВИЯ»

От собственно сочувствия следует в первую очередь отличать любое отношение *восприятия, понимания* и, возможно, также *ответного переживания и чувства* (*Nachleben, Nachfühlen*) на переживания и чувства другого человека. Эти акты часто совершенно неправомерно приравнивают к сочувствию. Особенно это происходит в теории проективного «вчувствования» (*Einfühlung*), которая считает, что может объяснить и то, и другое.

Для начала (еще до того, как мы начнем исследовать этот ряд актов) признаем, что *предпосылкой* для любого рода сорадования или сострадания является то или иное знание о факте переживаний другого человека, их природе и качестве, а также, конечно, обуславливающее возможность такого знания переживание *существования* (*Existenz*) *душевной сущности другого человека*. *Через* мое сострадание страдание другого человека не полагается впервые в качестве данности для меня, оно уже должно *быть мне дано* в какой-то форме, чтобы я мог, обратившись к нему, *со-страдать*. Видеть голову кричащего до посинения ребенка только как физическую голову, а не

³ О сути «очевидного закона приоритета» см. мою книгу: «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (Scheler, 1913/1916). (Часть этой книги переведена на русский язык: (Sheler, 1994, 259-339). — *Прим. пер.*).

как феномен, выражающий боль, голод и т.д., и видеть ее как такой феномен, но при этом не «иметь сострадания к этому ребенку», — это две совершенно различные вещи. То есть переживание сострадания и сочувствие всегда добавляются к уже воспринятому, уже понятому переживанию другого. Данность мне (*Gegebensein*) самих этих переживаний, а также, естественно, их ценность, впервые конституируются вовсе не в сочувствии; не говоря уже о том, что существование других «Я» (как считает, например, Клиффорд)⁴ конституируется не этим. И это относится не только к такому знанию, которое дано нам в суждении «X испытывает боль» (которое может быть нам также передано через сообщение), и не только к пониманию положения вещей: «X страдает от боли», но мы можем сказать, что переживание другого человека может быть полностью дано нам и в особой форме «ответного [на него] переживания» («*Nacherleben*») — без того, чтобы мы испытывали при этом какого-либо рода сочувствие. Вполне можно сказать так: «Я понимаю, что Вы чувствуете и переживаю это, но я не испытываю к Вам сочувствия!». «Ответное чувство» («*Nachfühlen*»), таким образом, остается только лишь в сфере *понимающего*, распознающего отношения и не является нравственно релевантным актом. Историки, писатели, драматические актеры должны в высокой степени обладать способностью к такого рода переживаниям, но им не обязательно иметь «сочувствие» к тем предметам и лицам, которые их вызывают.

Итак, мы должны четко отличать друг от друга «ответное чувствовании и переживание», с одной стороны, и «сочувствие» — с другой. Первое — уже чувствование чувства и переживание переживания другого человека, а не просто знание или суждение о нем; в то же время, это не есть переживание реального чувства как состояния. В «ответном чувствовании» мы схватываем еще и *качество* чувства другого человека — но при этом оно *не* переходит в нас, или у нас не возникает такого же реального чувства⁵. То, как чувство другого человека здесь нам дано, аналогично тому, как, например, нам дан ландшафт, который мы субъективно созерцаем в своей памяти, или как мелодия, которую мы таким же образом «слышим», — это положение дел, которое резко отличается от такого, когда мы просто

⁴ См. об этом: (Riehl, 1908, 156); (Clifford, 1879) (или немецкое издание 1903г.). Уместную критику такого подхода находим в книге О. Кюльпе: (Kulpe, 1920, 40); см. также последнюю главу этой книги.

⁵ Мы чувствуем качество чужого страдания, но при этом не страдаем вместе с этим человеком; чувствуем качество радости другого человека, без того, чтобы так же, как и он, радоваться. См.: (Stein, 1917, 14).

вспоминаем о ландшафте или о мелодии (может быть, с сопровождающим воспоминанием того обстоятельства, «что я это видел и слышал»). Здесь также представлено истинное видение и слышание, однако, без того, чтобы увиденное и услышанное воспринималось нами и было дано нам как реальное и присутствующее в настоящем: здесь лишь «присутствующее в воображении» прошлое. В столь же малой степени «ответное чувство или переживание» включает в себя то или иное «участие» по отношению к переживанию другого. В таком переживании мы можем быть абсолютно «равнодушными» к его субъекту.

Мы не будем здесь полностью (*in extenso*) исследовать те акты, в которых нам дано существование «Я» другого человека и его переживания⁶. Следует отметить лишь то, что такое восприятие и понимание не осуществляется ни через заключение («заключение по аналогии»), ни через проективное «*вчувствование*» и «импульсы подражания» (Липпс)⁷. Непосредственной причиной того, что Я вообще нам дано, когда нам дано переживание, является наглядная сущностная взаимосвязь между Я и переживанием; и для этого моему Я не нужно *вчувствоваться*. Поэтому нам также может быть дано и то, что у другого человека является его индивидуальным Я, отличное от нашего, и что это индивидуальное Я, которое присутствует в любом душевном переживании, мы никогда не можем вполне адекватно постичь, а можем постичь только данный нам, обусловленный нашим личностным пониманием его аспект. Из этой сущностной взаимосвязи следует также, что «Другой» — также как и мое собственное Я — имеет абсолютно личностно-интимную сферу своего Я, которая никогда не может быть никому дана [кроме него самого]. Но то, что здесь есть «переживания», дано нам в феноменах выражения — опять же, не через умозаключение, а «непосредственно» — в смысле первичного «восприятия»: мы распознаем стыд в покраснении кожи, радость — в улыбке. Разговор о том, что «сначала нам дано только тело», — это полная ошибка. Только врачу или естествоиспытателю дано нечто подобное, то есть тем, кто *искусственно* абстрагируется от абсолютно первичным образом данных нам феноменов выражения. Еще в большей степени участвуют в акте внешнего восприятия тела, в акте внутреннего восприятия другого человека

⁶ См. об этом заключительную главу «О чужом Я» («*Vom fremden Ich*»). (В книге «Сущность и формы симпатии». — *Прим. пер.*.)

⁷ См. Т. Липпс «Знание чужих Я». (В первом томе его фундаментального труда «Психологические исследования»: (Lipps, 1907, 694-722). — *Прим. пер.*.)

феномены выражения, в которых для нас одновременно как бы «находят свое завершение» переживания. Поскольку *символическим отношениям* здесь не предшествуют причинные отношения⁸. Способность к «внутреннему восприятию» другого человека дана нам также через то, что мы воспринимаем его тело как *пространство выражения* его переживаний: мы видим «просьбу» в визуальной картинке сложенных рук, точно также, как в зрительном восприятии видим материальность тела, которая тоже «дана» нам как вещьность (*Dingheit*) (в своей внутренней и оборотной стороне).

Качественная определенность феноменов выражения и качественная определенность переживаний образуют *сущностные взаимосвязи* своего собственного рода, которые совершенно *не* основываются на предыдущем опыте наших реальных переживаний + феноменов выражения других людей, так, чтобы наши прежние переживания могли бы репродуцироваться только благодаря *подражанию* движениям воспринимаемых нами жестов. Также и для подражания как простой «тенденции» нам, скорее, тоже должны быть так или иначе даны переживания другого человека, и уже поэтому через подражание нельзя объяснить того, что здесь пытаются объяснить. Например, когда мы, жестикулируя, непроизвольно подражаем движениям, выражающим страх или радость, то такое подражание никогда не вызывается только лишь оптическим образом воспринятых подобных жестов, но импульс подражания всегда возникает только тогда, когда мы уже восприняли эти жесты *как* выражение радости или страха. Если бы, — как полагает Теодор Липпс, — такое восприятие было бы возможно только благодаря тенденции к подражанию и получаемой благодаря ей *репродукции* ранее пережитых мною радости или страха (+ проективного вчувствования в другого человека и «усмотрения» в нем того, что репродуцировано мною), тогда мы попали бы в замкнутый круг. Это относится и к «непроизвольному» подражанию движениям. Оно уже предполагает подражание внутренней интенции к действию, которое может реализоваться в абсолютно различных движениях частей тела⁹. Мы ведь не подражаем аналогичным или схожим движениям в неорганическом мире, например, в неживой природе, где они не являются феноменами выражения душевных

⁸ Мы можем также сказать: здесь нет «отношения» к «знаку» как представляющему наличие «чего-то», которое открывается только в умозаключении, а есть отношение восприятия подлинного изначального проявления бытия в «знаке».

⁹ О различии между имитацией действия и движением: (Koffka, 1921, 219 ff). (Одно из последних отечественных изданий этого произведения: (Koffka, 2017). — *Прим. пер.*).

переживаний. Против теории подражания Теодора Липпса говорит также и то, что мы можем понимать, например, переживания животных, однако, мы не подражаем их выразительным движениям, исходя из одной лишь тенденции к подражанию, видя, например, как, выражая свою радость, лает и виляет хвостом собака или щебечет птица.

Во взаимосвязи между переживанием и его выражением есть *элементарная* причинная взаимосвязь, *не* зависящая от наших специфически человеческих выразительных движений. В то же время, здесь присутствует *универсальная грамматика*, пригодная для всех языков выражения и представляющая собой самое главное основание для понимания всех видов мимики и пантомимики живых существ. Только поэтому мы можем, например, воспринимать также неадекватность выразительного движения другого существа его переживанию, то есть видеть разрыв или несовпадение между тем, что фактически выражает движение, и тем, что оно должно выражать. Но даже независимо от всего этого, подражание чужому выразительному движению явно не дает нам возможности составить представление об акте *понимания* чужой жизни. Подражание и репродукция собственного переживания, похожего на переживание, выраженного в жесте другого существа, способно помочь мне понять только то, что во мне сейчас есть реальное переживание, которое внешне *похоже* на то переживание другого, выражению которого я подражаю. Но эту аналогию переживаний вовсе не обязательно сопровождает осознание их сходства, не говоря уже об интенционально направленном акте «понимания», «ответного чувствования и переживания». Ведь то, что во мне есть переживание, похожее на переживание другого, не имеет ничего общего с «пониманием». Кроме того, требовалась бы такая репродукция собственного переживания, при которой «понимание» чужого переживания предполагало бы аналогичное реальное переживание в понимающем субъекте, то есть, если говорить о чувствах, то это должна была бы быть репродукция чувств, представляющая собой актуальное чувство. Но тому, кому «понятен» страх смерти пьяного человека, вовсе не обязательно *испытывать*, даже в ослабленном виде, реальный страх смерти. Таким образом, этой теории противостоит тот феноменальный факт, что в понимании переживания мы ни в коем случае реально не испытываем переживаемое.

Ясно также, что то, что пытается обрисовать для нас данная теория, представляет собой прямую противоположность настоящему «пониманию». А именно, такой противоположностью является заражение чужим

аффектом, как это, например, в элементарной форме происходит в поведении стада или «масс». По сути, это, прежде всего, просто совместное выполнение выразительных движений, и лишь вторично здесь возникают похожие аффекты, стремления и поведенческие интенции у подражающих людей или животных; таково, например, заражение страхом у стада, которое видит вызванное страхом поведение вожака, — аналогично и в поведении людей. Но именно для таких фактов характерно полное отсутствие взаимного «понимания». И чем в более чистом виде представлены такие случаи, чем в меньшей степени в них участвует рудиментарный акт понимания, тем отчетливее в них обнаруживается тот факт, что соучаствующий в этом общем действии человек принимает возникающие в нем вследствие соучастия переживания за изначально свои *собственные*, то есть абсолютно не осознает наличие источника заражения, который на него воздействует. Так же, как человек практически не осознает выполняемый им в постгипнотическом состоянии внушенный волевой акт (в отличие от «приказа» или «послушания», в осуществлении которых он осознает присутствие чужой воли «как чужой») как внушенный, а скорее, что гораздо более характерно, считает его *своим собственным волевым актом*, — так и возникающие у него при общем с другими людьми выполнении выразительных движений сходные переживания, воспринимаются им не как переживания других, а *как свои собственные*. По этой же причине мы и в повседневной жизни отличаем простое «подражание» другому («как он откашливается, и как плюется») от «понимания» другого человека, и противопоставляем их друг другу.

Таким образом, не нужно ни проективное «вчувствование», ни «подражание», чтобы понять, что представляют собой эти первые компоненты сочувствия, «понимание» и «ответное чувствование и переживание». И если эти акты («вчувствование» и «подражание») присутствуют, то они способствуют скорее не пониманию, а как раз *искажению* понимания. Обратимся теперь к *сочувствию*, которое базируется, в первую очередь, на тех компонентах основанного на ответном чувствовании (*nachfühlenden*) понимания, о которых говорилось выше. Здесь следует, прежде всего, различать *четыре* совершенно различных формы сочувствия. Я определяю их следующим образом: 1. непосредственное сочувствие (*Mitfühlen*), например, совместное переживание «с кем-то» одного и того же страдания; 2. сочувствие чему-то: сорадование «с» чьей-то

радостью или со-страдание «к» чьему-то горю; 3. простое заражение чувствами (*Gefühlsansteckung*); 4. вчувствование (*Einsföhlung*)¹⁰.

1. Отец и мать стоят рядом со своим умершим любимым ребенком. Они вместе чувствуют «одно и то же» горе, «одну и ту же» боль. Это не означает: А чувствует такое горе, и Б также его чувствует, и, кроме того, они оба знают, что они это чувствуют, — нет, здесь имеет место *совместное чувствование* (*Mit-einanderfühlen*). Горе, которое испытывает А, ни в коей мере не является для Б «предметным», каким оно является, например, для их друга В, который зашел к этим родителям, и который испытывает сострадание «к ним» или «к их боли». Нет, они чувствуют его «вместе» в смысле совместного чувствования, совместного переживания не только «одного и того же» ценностного отношения, но и одной и той же эмоциональной активности, связанной с этим отношением. «Страдание» как ценностное отношение и страдание как функциональное качество (*Funktionsqualität*) здесь представляют собой *одно и то же*. Мы сразу же видим: так можно чувствовать только душевное страдание, а не, например, физическую боль, связанную с соответствующим физическим ощущением. Не существует «совместной общей физической боли» (*Mitschmerz*). Те классы ощущений, которые мы испытываем с помощью органов чувств («чувственные ощущения» по Штумпфу), принципиально не способны к этой высшей форме сочувствия. Они должны каким-то образом стать «предметными» *gegenständlich*). Они всегда возбуждают только сострадание «с» тем страданием, которое испытывает другой человек в связи с болью. Нечто подобное представляет собой и сорадование чьему-то чувственному удовольствию, но это никогда не бывает совместным удовольствием (в смысле ощущения сочувствия).

При этом может быть и так, что сначала один А чувствует горе, а потом «вместе с ним» его чувствует Б. Но предпосылкой для этого, как будет показано далее, является высшая форма любви.

2. Совершенно иначе дела обстоят во втором случае. Здесь также мое страдание не является просто причиной страдания другого человека. *Все* сочувствие состоит в *интенции* чувствования горя и радости в переживании другого человека. И сочувствие, будучи «чувствованием», — а не только

¹⁰ В дальнейшем мы представим перевод параграфов, которые касаются первых трех форм сочувствия; именно они были в первом издании «К феноменологии и теории чувства симпатии и о любви и ненависти», параграф о вчувствовании появится в издании 1923 года «Сущность и формы симпатии». — *Прим. пер.*

вследствие «суждения» или представления о том, «что другой должен был бы чувствовать боль» — «направлено» на это; оно не только появляется перед лицом чужого страдания, но оно также «предполагает» его, и предполагает его, поскольку является чувствующей функцией¹¹. Но здесь горе А, как принадлежащее А, сначала присутствует во мне (Б) как акт переживаемого акта понимания или ответного переживания, и на основе этого затем уже возникает первичное со-чувствие Б. То есть *мое* сочувствие и *его* страдание с феноменологической точки зрения — это *два различных факта*, а не один факт, как в первом случае. Если в первом случае функции ответного переживания и чувствования так переплетены с собственно сочувствием, что обе эти функции на уровне переживания становятся неразличимыми, то во втором случае эти функции можно отчетливо отличить друг от друга также и в *переживании*. Сочувствие (в собственном смысле), то есть фактическое «участие», — как *реакция* на данное мне в ответном чувстве состояние чувств другого человека и соответствующее этим чувствам отношение к ценности, — выражено также и в феномене. Таким образом, представленные в этом случае в отдельности друг от друга функции *ответного* чувствования и *сочувствия*, следует четко различать. Целый ряд определений сочувствия страдает отсутствием такого различения¹².

Ничто не может более явно показать, насколько принципиально разными являются эти две функции, как тот факт, что первая не только может существовать без второй, но и то, что первая присутствует даже тогда, когда на ней строится как раз *противоположность* акту сочувствия. Таковую ситуацию мы видим, например, в специфическом удовольствии от проявления жестокости, а в определенной степени уже и от «грубости». Нет сомнений, что та боль или то страдание, которые *жестокий человек* причиняет другому, даны ему в функции ответного чувствования! Он как раз испытывает радость от того, что «мучает» другого и от мук своей жертвы. Когда в акте ответного чувствования он чувствует, что боль и страдания жертвы увеличиваются, растет также его первичное удовольствие и наслаждение от чужой боли. Таким образом, жестокость состоит вовсе не

¹¹ Витачек в своем эссе «О психологическом анализе эстетического вчувствования» утверждает, что то, что мы называем пониманием и ответным чувством, «просто яркое изложение рассматриваемого переживания» (Witasek, 1901). Этот тезис отвергнут Э. Штайн в § 4 «Спор между концептуальным и качественным взглядом» ее книги: (Stein, 1917, 19).

¹² В особенности в разработанной Г. Липпсом проективной теории вчувствования (*projektive Einfühlungstheorie*).

в том, что мучитель просто «бесчувственен» по отношению к чужому страданию. И поэтому также такая «бесчувственность» представляет собой дефект совершенно иного рода, чем дефект [недостаток] сочувствия. Бесчувственность часто встречается у больных¹³ (например, при меланхолии) и представляет собой в данном случае следствие их исключительной погруженности и замкнутости в себя, что не позволяет им откликаться на чужие переживания. В отличие от жестокости в данном случае «грубость» представляет собой лишь «непринятие во внимание» переживаний другого человека, которые, однако, все еще представлены в чувствовании (больного). Тот, для кого человек — всего лишь деревяшка, и кто соответствующим образом обращается с ним, не может быть «грубым» по отношению к нему. С другой стороны, для грубости характерно и то, что уже самой данности еще не дифференцированного на отдельные переживания жизненного чувства (*Lebensgefühl*), уже (как, например, при грубости в отношении деревьев, растений, против которых невозможно проявлять «жестокость») просто факта более явного проявления жизни или жизненной тенденции достаточно, чтобы то или иное насильственное прерывание этой тенденции охарактеризовать как «грубое».

3. Совершенно отличается от этих двух случаев тот, где вообще не присутствует феномен подлинного сочувствия, случай, который, однако, очень часто путают с сочувствием. Затем такое смешение дает повод для создания ложных теорий развития сочувствия, которые строят позитивисты (Г. Спенсер), а также для совершенно неправильных оценок, особенно сострадания. Я имею в виду случай простого *заражения чувствами* (*Gefühlсанsteckung*). Так, с моей точки зрения, люди, которые приходят в пивную или на какой-то праздник, и которые до этого могли быть грустными, «заражаются» царящим здесь весельем, оказываются «захваченными» им. Конечно, эти люди в одинаковой мере далеки от сорадования как первого, так и второго типа. То же самое происходит, когда несколько людей заражаются жалобными интонациями находящегося среди них человека, как это часто бывает среди пожилых дам, когда одна из них рассказывает о своих горестях, а другие все больше и больше погружаются в слезливое состояние. Разумеется, это не имеет ничего общего с

¹³ Со стороны патопсихологов феноменология переживаний симпатии, приведенная в тексте, была частично дополнена в обстоятельной работе Курта Шнайдера (Kurt Schneider) «Патопсихологическое введение в психологическую феноменологию любви и сочувствия» (Schneider, 1921).

состраданием. Здесь не возникает ни *интенциональной* направленности чувств на радость и на страдание другого человека, ни какого-либо участия в его переживаниях. Для заражения скорее характерно то, что оно возникает только лишь между двумя эмоциональными *состояниями*, и что оно совершенно не предполагает какого-либо знания о радости другого человека. Так, например, мы можем лишь задним числом заметить, что причиной грустного состояния, которое мы обнаруживаем в себе, является заражение настроениями общества, в котором мы находились несколько часов назад. В самой этой грусти нет ничего такого, что указывало бы на ее происхождение, — мы можем понять, откуда она взялась, лишь благодаря размышлениям о возможных причинах и соответствующим выводам. Кроме того, подобное «заражение» может произойти не только вследствие *эмоционального* состояния других людей. Это могут быть также соответствующие одноименным эмоциям *объективные* качества объектов природы или «среды», например, безоблачность весеннего пейзажа, угрюмость дождливой погоды, убожество чьей-то комнаты могут в этом смысле заразительно повлиять на наше эмоциональное состояние¹⁴.

Процесс заражения происходит произвольно. Этому процессу присуще, прежде всего, то, что у него есть тенденция возвращаться к своему исходному пункту, так что соответствующие чувства лавинообразно *нарастают*: возникшее вследствие заражения чувство, в свою очередь, посредством подражания и выражения начинает *снова* заражать, так что нарастает и заражающее чувство, которое, в свою очередь заражает и т.д. При любом возбуждении *масс*, в том числе, при формировании так называемого «общественного мнения», мы имеем дело с таким вот *обоюдным* процессом накапливающегося заражения, приводящего к нарастанию общего эмоционального движения и к тому характерному факту, что в своем поведении «масса» так легко отрывается от интенций отдельных своих членов и делает такие вещи, которых никто не «хочет», и за которые никто не «отвечает». Фактически это и есть процесс заражения, который из самого себя порождает цели, не имеющие никакого отношения к намерениям отдельных членов¹⁵. Несмотря на то, что подобные процессы заражения являются не

¹⁴ Это показывает, что процесс заражения заключается не в подражании выражаемым переживаниям других, хотя оно и может способствовать заражению в тех случаях, когда речь идет о заражении переживаниями других людей или животных.

¹⁵ Я не стану здесь говорить о той огромной роли, которую «заражение» играет в историческом процессе возникновения целых моралей, в возникновении психопатических групповых движений (начиная от *folie à deux* (франц.: «психоза у двоих») и кончая

только «непроизвольными», но и «неосознаваемыми» (и тем более, чем в большей степени они выражены) в том смысле, что мы вследствие этих процессов «впадаем» в некие состояния, даже не зная о том, что это вообще происходит, тем не менее, сам процесс может быть снова поставлен на службу сознательной воли. Это происходит, например, при всякого рода попытках «развяться», когда мы не из «склонности к развлечениям», а только, чтобы «себя развять», направляемся в «веселую компанию» или посещаем какой-то праздник; при этом мы ждем, что веселье данного сообщества окажется заразительным для нас, что оно нас «захватит». Когда кто-то говорит, что «хочет видеть вокруг себя веселые лица», совершенно ясно, что он хочет не сорадоваться кому-то, а в ожидании заразительности

возникновением устойчивых патологических нравов и обычаев целых народов), в возникновении паники и о его роли, в особенности, в рамках всех массовых революционных движений. См. Г. Лебон «Психология толпы» (Le Bon, 1895) и «Революционная душа». (Это исследование, видимо, составляет, часть большого труда Ле Бона о французской революции и революционной психологии, с которым Шелер мог быть знаком по изданию: (Le Bon, 1912). — *Прим. пер.*). А также: А. Тард «Законы подражания» (Tarde, 1890). См. также: З. Фрейд «Психология масс и анализ человеческого Я», глава 7: «Психоаналитическое исследование иногда занималось и более трудными проблемами психозов и смогло обнаружить идентификацию и в некоторых других случаях, которые не сразу доступны нашему пониманию. Я подробно изложу два этих случая как материал для наших дальнейших рассуждений.

Генезис мужской гомосексуальности в целом ряде случаев следующий: молодой человек необыкновенно долго и интенсивно, в духе Эдипова комплекса, сосредоточен на своей матери. Но, наконец, по завершении полового созревания все же настает время заменить мать другим сексуальным объектом. И тут происходит внезапный поворот: юноша не покидает мать, но идентифицирует себя с ней, он в нее превращается и ищет теперь объекты, которые могут заменить ему его собственное «Я», которых он может любить и лелеять так, как его самого любила и лелеяла мать. Этот часто наблюдающийся процесс может быть подтвержден любым количеством случаев; он, конечно, совершенно независим от всяких предположений, которые делаются относительно движущей силы и мотивов этого внезапного превращения. Примечательна в этой идентификации ее обширность, она меняет «Я» в чрезвычайно важной области — а именно в сексуальном характере — по образцу прежнего объекта. При этом сам объект покидается, покидается ли он совсем или только в том смысле, что он остается в бессознательном, не подлежит здесь дискуссии. Идентификация с потерянным или покинутым объектом, для замены последнего, интроекция этого объекта в «Я», для нас, конечно, не является новостью. Такой процесс можно непосредственно наблюдать на маленьком ребенке. Недавно в Международном психоаналитическом журнале было опубликовано такое наблюдение. Ребенок, горевавший о потере котенка, без всяких обиняков заявил, что сам он теперь котенок, и стал поэтому ползать на четвереньках, не хотел есть за столом и т.д. Другой пример такой интроекции объекта дал нам анализ меланхолии, аффекта, считающегося ведь реальную или аффективную потерю любимого объекта одной из самых важных причин своего появления. Основной характер этих случаев заключается в жестоком унижении собственного «Я», в связи с беспощадной самокритикой и горькими упреками самому себе. Анализы показали, что эта оценка и эти упреки в сущности имеют своей целью объект и представляют собой лишь отмщение «Я» объекту. Тень объекта отброшена на «Я», сказал я однажды. Интроекция объекта здесь чрезвычайно ясна» (Freid, 1991, 105-106).

веселья лишь ищет развлечения для себя. С другой стороны, когда человек думает о возможной заразительности чего-то, то здесь может присутствовать также особого рода *страх* перед заразительностью, как это, например, происходит, когда кто-то избегает посещать грустные места или избегает *образов* страдания (не самого страдания), стараясь выносить эти образы за пределы сферы своих переживаний.

То, что подобного рода заражение чувствами не имеет абсолютно ничего общего с сочувствием, кажется столь очевидным, что вроде бы и не нужно это особо подчеркивать. Тем не менее, некоторые выдающиеся писатели были движимы данным заблуждением. Так, почти во всех пространственных рассуждениях Герберта Спенсера (а частично также и Дарвина) о возникновении сочувствия происходит постоянная *подмена* одного другим: сочувствия и заражения чувствами. Такая подмена особенно характерна для постоянно повторяющегося заблуждения этого ученого о том, что сочувствие можно вывести из стадного сознания высших животных и стадных обычаев.

С другой стороны, при таком типичном для целого мыслительного направления заблуждении неудивительно, что — наоборот — Фридрих Ницше, взяв это неправильное понятие сочувствия в качестве предпосылки, пришел к абсолютно *ложной оценке* сочувствия, особенно сострадания. Я приведу лишь одну — среди многих — цитату из его выкладок против сострадания: «Само страдание делается заразительным через сострадание; при известных обстоятельствах путем сострадания достигается такая величина ущерба жизни и жизненной энергии, которая находится в нелепо преувеличенном отношении к величине причины (— случай смерти Назарянина)». «... Этот угнетающий и заразительный инстинкт уничтожает те инстинкты, которые исходят из поддержания и повышения ценности жизни: *умножая* бедствие и *охраняя* все бедствующее, оно является главным орудием *decadence*...» (Антихрист, глава 7)¹⁶. Очевидно, что здесь, как и в других похожих фрагментах текста, происходит подмена понятия сострадания понятием эмоционального заражения. Само страдание делается заразительным вовсе *не* через сострадание. Скорее именно там, где страдание становится заразительным, сострадание полностью исключено: поскольку оно больше не дано мне как страдание другого, а дано как мое собственное страдание, которое я стремлюсь устранить за счет того, что избегаю видеть саму картину страдания. Даже там, где происходит

¹⁶ (Nitsche, 1990, 636).

заражение страданием, именно сострадание чужому страданию «как чужому» может устранить это заражение — точно таким же образом, как повторное переживание испытанного ранее страдания, которое подобно гнету все еще отягощает имеющиеся сейчас переживания, устраняет этот гнет¹⁷. «Мультипликатором бед» сострадание могло бы стать только в том случае, если бы оно было идентично эмоциональному заражению. Ведь такое заражение только и является тем, что, — как мы видели, — может вызвать в другом реальное страдание, эмоциональное состояние такого же рода, как заражающее чувство. Но как раз реальное страдание и не возникает в случае *подлинного* со-чувствия.

REFERENCES

- Clifford, W. K. (1879). *Seeing and Thinking. Lectures and Essays*. London: Macmillan.
- Freid, S. (1991). *Massovaya psikhologiya i analiz chelovecheskogo «Ya»*. Tom 1 [Mass Psychology and Analysis of Human “I”]. Tbilisi: Merani. (in Russian).
- Koffka, K. (1921). *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*. Osterwieck Am Harz: Verlag A. W. Zickfeldt.
- Kofka, K. (2017). *Osnovy psikhicheskogo razvitiya* [Basics of Psychological Development]. St. Petersburg: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Kulpe, O. (1920). *Die Realisierung: Ein Betrag zu Grundlegung der Realwissenschaften*. Bd. II. Leipzig: Hirzel.
- Le Bon, G. (1895). *Psychologie des foules*. Paris: Felix Alcan.
- Le Bon, G. (1912). *Le Revolution francaise et la psychologie des Revolution*. Paris: Flammarion.
- Lipps, T. (1907). *Psychologische Untersuchungen*. Bd. I. Leipzig: Engelmann.
- Nitsche, F. (1990). *Antikhrisť*. Tom 2 [Antichrist]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Riehl, A. (1908). *Der philosophische Kritizismus: Geschichte und System*. Bd. II. Leipzig: Kroner.
- Schneider, K. (1921). Pathopsychologische Beiträge zur psychologischen Phänomenologie von Liebe und Mitfühlen. Bd. 65. In *Zschr ges Neurol Psychiat. Originalien*. Berlin: Springer.
- Scheler, M. (1913/16). *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*. Halle.
- Sheler, M. (1994). *Formalizm v etike i material'naya etika tsennostei* [Formalism in Ethics and Material Ethics of Values]. Moscow: Gnostic. (in Russian).
- Stein, E. (1917). *Neues zum Problem der Einfühlung*. Dissertation. Freiburg.
- Tarde, A. (1890). *Les lois de l'imitation*. Paris: Alcan.
- Witasek, S. (1901). Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung. *Zeitschrift für Psychologie und hysiologie der Sinnesorgane*, 25, 1-49.

¹⁷ Не с простым восстановлением воспоминания о том, что было вытеснено, и не с реагированием на него, а с тем, чтобы снова, по прошествии времени прожить пережитое, связана целительная сила, заключенная в «психоанализе».