

А.Н. Малинкин

Личность и патриотизм:

эпистемологические и онтологические предпосылки взаимосвязи

С тех пор, когда автор этих строк впервые сделал темой своих исследований патриотизм, прошло более двадцати лет¹. В 1990-е годы значения слов «патриот», «патриотический», «патриотизм» имели негативные коннотации. Эти слова политкорректно замалчивались, а представители российских прозападных («либеральных») кругов употребляли их в качестве маркирующих клейм. Их использовали для стигматизации политических оппонентов наравне со словами «коммунист», «красно-коричневый», «фашист». В конце 2000-х и начале 2010-х годов они утратили негативные коннотации, но не обзавелись позитивными, поэтому отношение к ним стало нейтральным. Сегодня эти слова воспринимаются большей частью российского общества скорее положительно. Правда, тень подозрения на них всё ещё падает из-за фактов казнокрадства среди чиновников, которые выдают себя за «патриотов». Но в какую бы сторону ни менялось отношение к этим *словам* в общественном мнении, их первоначальное прямое значение указывает на то, что смысл стоящих за ними социокультурных *реалий* совершенно не зависит от политической конъюнктуры, ибо относится к непреходящим ценностям человеческого бытия.

Эпистемологические предпосылки взаимосвязи личности и патриотизма

Сегодня трудно добавить к написанному что-то в содержательном плане, поскольку социокультурный смысл понятия «патриотизм» был нами в общем и целом раскрыт. Правда, ещё и до нас он был раскрыт с изумительной глубиной и пронизательностью. «Родина есть *духовная реальность*. Чтобы найти ее и узнать, человеку нужна *личная духовность*. Это просто и ясно: *родина воспринимается именно живым и непосредственным духовным опытом*; человек, совсем лишенный его, будет лишен и патриотизма»² (курсив мой – АМ). Необходимая сущностная взаимосвязь патриотизма как идейно-ценностного убеждения, т. е. результата духовной работы, с индивидуально-личностным духовным началом выражена в этих словах с предельной ясностью. Одно с необходимостью предполагает другое: человек сначала должен стать личностью, чтобы его патриотические порывы, естественно вырастающие из инстинкта самосохранения, бессознательного порыва защитить родных и родной дом, привязанности к родной земле и местной природе претворились в духовную любовь к родине и привели к деятельному служению отечеству. И наоборот, без последних личность любого человека будет ущербной и неполноценной.

Впрочем, новизна взгляда на предмет может состоять не только в дополнении к ранее сказанному, в устранении содержательных упущений или в прояснении того, что было нечётко сформулировано, но также и в новом угле зрения на предмет, в изменении тематической фокусировки. Здесь наше внимание будет сосредоточено не столько на том, что такое патриотизм, сколько на эпистемологических и онтологических предпосылках

¹ Малинкин А.Н. Понятие патриотизма. Эссе по социологии знания // Социологический журнал. 1999. № 1/2. С. 87-117; Малинкин А.Н. Социальные общности и идея патриотизма // Социологический журнал. 1999. № 3/4. С. 68-89.

² Ильин И.А. Путь духовного обновления / Сост., авт. предисл., отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 169.

патриотического сознания, которые мы намерены выявить и рассмотреть в свете феноменологической философии и социологии знания. Главной такой предпосылкой является реальное существование человеческой личности как суверенного субъекта патриотических чувств, представлений, мыслей, убеждений, суждений, поступков и одновременно – как их конечно-целевого адресата («объекта» влияния таковых).

Понятие «личность» встречается в актуальном социологическом и гуманитарном дискурсах не так часто, как в советское время, когда оно входило в число основных категорий «исторического материализма» – теоретико-социологической части марксистско-ленинской философии. В футурологической богоборческой части этой философии, «научном коммунизме», «*всестороннее и гармоничное развитие личности*» объявлялось первостепенной задачей, потому что без её решения недостижимой осталась бы высшая гуманистическая цель, ради которой, собственно, и затевалось построение коммунистического общества как «рая на земле», – «формирование нового человека», богоподобного человека-демиурга. Правда, цель эта была поставлена в рамках сциентистской парадигмы, в Новое время казавшейся наиболее перспективной, поэтому стремиться к ней надлежало на основе философского материализма посредством достижений научно-технического прогресса. Уповали, разумеется, и на чудодейственную гегелевскую диалектику, на «качественный скачок» из «царства необходимости в царство свободы». Но, увы, чуда не произошло: в новых жизненных обстоятельствах, радикально изменённых в России после 1917 года, человеческая натура принципиально не изменилась, и величайший в истории богоборческий эксперимент в конце XX века провалился.

Как бы критически мы ни оценивали сегодня рождённый в лоне марксизма-ленинизма научно-коммунистический проект³, всё же нельзя не признать три очевидные вещи: во-первых, его колоссальное влияние на нашу реальную отечественную историю с последней трети XIX в. вплоть до наших дней; во-вторых, идейно-ценностное влияние доктрины К. Маркса и Ф. Энгельса и марксистско-ленинской идеологии на наших соотечественников, не сопоставимое по силе и глубине проникновения в сердца и умы людей ни с одним другим философским учением; благородный антикапиталистический пафос высшей гуманистической цели и сопутствующей ей задачи – задачи «всестороннего и гармоничного развития личности». Сегодня такая задача больше не ставится. Понятие личности нередко понимается превратно, используется часто некорректно⁴. Для тех коллег-гуманитариев, кто, забыв о К. Марксе, сотворил себе нового кумира в лице М. Вебера и усвоил позитивистские алгоритмы социологического мышления как нечто само собой разумеющееся, остаётся большой загадкой, что же такое личность и как соотносятся между собой понятия «личность» и «человек».

Личность – это духовно-нравственное начало в человеке, *всеобщее* по своей форме, форме духовности, – и *единичное*, уникальное в своём конкретном содержании, ибо вырастает из душевно-эмоциональной, волевой и психофизической жизни (природной одарённости) индивидуума, пронизывает её и надстраивается над ней. Дух существует и проявляется исключительно актуально, т. е. реализует себя только в духовных

³ *Малинкин А.Н.* Социология и философия: нераздельны и неслиянны. Рождение марксистской социологии из духа большевизма. Часть 1 // Социологический журнал. 2020. Том 26. № 3. С. 148–171. DOI: 10.19181/socjour.2020.26.3.7399; *Малинкин А.Н.* Социология и философия: нераздельны и неслиянны. Рождение марксистской социологии из духа большевизма. Часть 2 // Социологический журнал. 2020. Том 26. № 4. С. 137–169. DOI: 10.19181/socjour.2020.26.4.7647.

⁴ Так, «личную жизнь» часто путают с «интимной жизнью», при этом неосознанно ассоциируют интимную сферу личности с отправлением физиологических нужд.

интенциональных актах. Такова специфика духовного уровня бытия вообще. Соответственно, личность человека представляет собой, с одной стороны, не какую-то инертную духовную субстанцию в виде накопленного культурного багажа, который ещё надо актуализировать, но саму эту активную и всегда творчески-созидательную актуализацию, т. е. сливающиеся в целостный континуум мгновенные акты сосредоточения всех духовных интенциональных актов в центре самосознания. С другой стороны, функционализация культурного капитала в акте концентрации всех актов ведёт личность не к замкнутости в своём самосознании, а, наоборот, открывает доступ к постижению необходимой сущностной связи с другими личностями как членами социума и – что принципиально важно с точки зрения социологии знания – с самим социумом как первичной реальностью, преданной для каждой индивидуальной личности исторически и смыслологически.

Разумеется, чем более обширен и структурирован накопленный человеком культурный багаж – совокупность (система) знаний, представлений, символов, образов, опыта душевных и эмоциональных переживаний и т. д. – тем больше, в принципе, духовный потенциал личности, который может быть актуализирован. Однако прямой пропорциональной зависимости между величиной культурного капитала и масштабом (величием) личности на самом деле нет⁵. Мало того, что возможность и её воплощение в действительность разделяет дистанция, покрыть которую удаётся не всем и не всегда, поскольку актуализация культурного капитала требует силы воли и неуклонного постоянства в стремлении к практической цели. Дело в том, что сама эта цель должна быть нравственной или, по крайней мере, не асоциальной (т. е. в *конечном счёте* благой). Духовность и нравственность по сути своей необходимо взаимосвязаны, поскольку обе укоренены в специфически-человеческой социальности, о которой речь пойдёт ниже. Они обуславливают и дополняют друг друга. Они так же обязаны своим происхождением социуму, как социум обязан им рождением культуры и истории. Образно выражаясь, это две стороны одной медали⁶.

Личность человека, писал М. Шелер, – «...это не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно собрать себя в личность. Ибо личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию *единого* бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура *объективного* мира. Но человек как инстинктивное и живое существо равнозначально коренится также – в аналогичном смысле – и в божественном порыве «природы» в Боге. Это единство укоренённости всех людей, да и всего живого, в божественном порыве мы испытываем в великих движениях симпатии, любви, во всех формах чувственного единения с космосом»⁷. «Личность – это в каждом

⁵ Вот почему нередко случаи, когда талантливый культурный человек идёт на подлость, предательство, преступление или являет собой «жалкую ничтожную личность», раздавленную житейскими невзгодами и т. п. И, наоборот, история полна примеров, когда малообразованный, не блистающий талантами человек, выступив на защиту отечества, совершает героический поступок – высший духовно-нравственный акт личности.

⁶ «Робинзону» не нужны ни дух, ни нравственность, хотя он может культивировать память о них. «Маугли» о них вообще ничего не знает. Он живёт по «закону джунглей», который гласит: выживает сильнейший. Этот «закон» господствует над «правилами» стайного (стадного) общежития, из которых складывается *этнос* животных того или иного вида, – «правилами», напоминающими нам, *людям*, человеческие любовь, заботу, милосердие и т. д. в их зачаточном состоянии. Но являются ли она таковыми на самом деле – до сих пор дискуссионный.

⁷ Шелер М. Философское мировоззрение. – Пер. с нем. А.Н. Малинкина / Макс Шелер. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 13.

человеке то, что не может рассматриваться как объект, – писал Э. Мунье. – (...) Существенно отличаясь от доступного наблюдению объекта, она не является ни имманентным субстратом, ни субстанцией, определяющей наше поведение, ни абстрактным принципом, руководящим нашими конкретными поступками. (...) Личность есть живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями и познаётся в действии, каким является *опыт персонализации*. (...) Здесь обнаруживается главный парадокс личностного существования: оно есть собственно человеческий способ бытия и вместе с тем должно быть нескончаемым завоеванием...»⁸.

Такое понимание личности сразу выводит нас за границы возникших в лоне сциентистской парадигмы социологических теорий, в которых личность либо вовсе элиминируется (например, в т. н. «внесубъектной» социологии), либо номиналистически подменяется ценностно-стерилизованными абстрактными терминами «индивид», «субъект», «деятель», «актёр», «актор», «агент» и т. п. Социально-научное мышление не может не редуцировать личность человека к отвлечённому атомарно-деятельному началу, потому что в принципе не признаёт дух и духовность в качестве самостоятельных реалий и факторов человеческого бытия в социуме. Натуралистическая атомистская криптометафизика, лежащая в основе позитивистской традиции в социологии, игнорирует в человеке то, что мы называем «личностью», ибо отрицает в нём духовно-нравственное начало как таковое. Для неё человек – «политическое животное», живая особь, движимая исключительно эгоистическими плотскими влечениями, материальными потребностями, интересами, а также стремлением к власти ради господства над природой и себе подобными. Инструментами для господства служат научное знание и основанные на нём постоянно прогрессирующие техника и технологии: «знание – сила!».

Но если в контексте сциентистской традиции неадекватность представлений о том, что такое личность, достаточно очевидна, то внутри традиции самой феноменологической философии и социологии дело обстоит намного сложнее. В либеральной гуманистической концепции «разумного эгоизма», как известно, делается попытка объяснить происхождение нравственности (следовательно, также и духовности) сугубо *социологически*: множество эгоистических индивидов (атомов), сталкиваясь друг с другом в «войне всех против всех», соединяются посредством «договора» в «общество», потому что вдруг осознают, что им это *выгодно* (Гоббс). Как бы то ни было, в описанном социологическом мифе есть здоровое зерно, которое Э. Гуссерль развил в своей концепции «жизненного мира»⁹, придав ему, правда, *универсальное* значение. В действительности же сферы социума, где подобное *самоотрицание эгоизма* возможно в принципе, узко локальны. Они ограничены сегментами общества, где рациональный образ мыслей и действий получил высшей ценностный статус (идеала), прежде всего, в силу специфики профессиональных занятий, например, в игровых видах деятельности, в философии, науке, праве, а также зависимых от них теоретико-методологических, технико-технологических и правоприменительных практиках.

⁸ Мунье Э. Персонализм. – Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Искусство, 1992. С. 9, 10, 11.

⁹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Третья часть. Разъяснение трансцендентальной проблемы и функция психологии в этом разъяснении. – Пер. с нем. В.И. Молчанова / Эдмунд Гуссерль. Избранные работы. – Сост. В.А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 443-459.

Мы считаем, что область применения доктрины «интерсубъективности и alter ego» Э. Гуссерля, изложенной им в «Картезианских медитациях»¹⁰, – это *социальная мораль* и соответствующая ей *социальная этика* – область, где *социологически взаимообусловленные процессы индивидуализации и рационализации* достигают своих высших форм. В более широком культурно-историческом контексте сфера значимости этой доктрины ограничена господствующей («буржуазной») моралью Нового времени и соответствующей ей этикой и не касается истоков и генеалогии духовно-нравственной сферы вообще. В своей поздней философии Гуссерль пытался переосмыслить основополагающие идеи философии Нового времени, но фундаментальные понятия его собственной философии, восходящие к идеям Декарта и Лейбница, – «Эго», «монада», – а также его «строго научная» «эгологическая» методология не позволили ему создать сколь-нибудь значимые концепции личности, социума, культуры, истории. Могут возразить: Гуссерль и не ставил перед собой таких задач, сосредоточив усилия на разработке методологических основ «феноменологии как строгой науки». Возможно. Но такая разработка не превратилась бы для Гуссерля в самоцель, если бы принципы его философии *допускали* создание указанных концепций.

«Жизненный мир», как его понимает Гуссерль, – это не изначальное социальное единство, которое распадается затем при анализе на лишённую сознания физически-телесную сферу (природу) и наделённую сознанием человечески-телесную сферу (социум), на «предмет» и на «Я» и т. д. – наоборот, изначально он конституируется из множества «Я-субъектов», или «Его», или «монад». Таким образом, нет оснований полагать, что в «Кризисе...» Гуссерль отказался от своего *эгологического* видения трансцендентальной феноменологии, представленного сначала как проект в «Парижских докладах» (1929), а затем окончательно в «Картезианских медитациях» (1931). «Специфически свойственное мне как Его мое конкретное бытие как монады, как заключенная лишь во мне самом и для меня самого сфера собственного, включает в себя любую интенциональность, в том числе и направленную на Чужое... – писал Гуссерль. – В этой особой интенциональности конституируется новый смысл бытия, который выходит за пределы исключительно собственной сферы (Selbsteigenheit) моего монадического Его, конституируется некое Его не как Я-сам, но как такое, которое отражается в моем собственном Я, в моей монаде. Однако это второе Его не просто присутствует здесь и само не дано непосредственно, но оно конституируется как alter ego; причем Его, выделяемое в этом выражении alter ego как момент, – это Я-сам в своей специфической сфере. Другой, согласно смыслу своего конституирования, отсылает ко мне самому, другой есть отражение меня самого; и все же не отражение в собственном смысле; он – аналог меня самого, и опять же не аналог в обычном смысле»¹¹.

Совершенно по-другому подходит к обоснованию специфически-человеческой социальности М. Шелер. Первая «высшая аксиома» его социологии знания гласит: «Знание каждого человека о том, что он – “член” общества, – не эмпирическое знание, а “*a priori*”. Оно генетически *предшествует* этапам его так называемого самосознания и сознания собственной ценности: не существует “Я” без “Мы”, и “Мы” генетически всегда раньше наполнено содержанием, чем “Я”. [Детальное теоретико-познавательное обоснование этого положения дано в последней части (С) моей книги “Сущность и формы

¹⁰ Гуссерль Э. Картезианские медитации. V. Медитация. Раскрытие сферы трансцендентального бытия как монадологической интерсубъективности. Заключение. – Пер. с нем. В.И. Молчанова / Эдмунд Гуссерль. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С. 377-442.

¹¹ Там же. С. 387-388.

симпатии» (1923)¹² – Прим. М.Ш.]»¹³. Третья и последняя «высшая аксиома» его социологии знания конкретизирует *генетически-феноменологическую* идею о «предданности» сфер сознания, которая в первой аксиоме упоминается как бы только вскользь. Она гласит: «...существует твердый *закон порядка* происхождения нашего знания о реальности – то есть знания о “том, что способно воздействовать” на нас, – а также порядка наполнения [содержанием] постоянно присущих человеческому сознанию сфер знания и коррелятивных им *предметных сфер*»¹⁴.

Мы рассматриваем третью аксиому социологии знания Шелера как важнейшую часть его философско-социологической теории личности, которую он выдвинул в поздний период своего творчества в дополнение и в известной мере в качестве корректировки концепции личности в рамках «материальной этики ценностей». В самом общем виде – «формальном», по выражению Шелера, – в ней *описывается порядок чередования стадий в человеческо-личностном росте*, поскольку развитие сознания и самосознания являются необходимыми условиями формирования личности. Ввиду сложности и важности этой аксиомы, приведём соответствующий фрагмент целиком:

«Прежде чем сформулировать закон, назовем несводимые друг к другу *бытийные и предметные сферы*. Это а) *абсолютная* сфера действительного и ценного, святого; б) сфера *современников*, предков и потомков, то есть сфера общества и истории, соответственно, “другого”; в) сфера *внешнего мира и мира внутреннего*, а также сфера *собственного тела и его окружения*; г) сфера подразумеваемого “*живым*”; д) сфера *мертвого* и представляющегося “*мертвым*” *мира тел*. Вплоть до недавнего времени теория познания пыталась *свести друг к другу* эти бытийные сферы, предполагаемое содержание которых, естественно, исторически постоянно менялось (описывать эти попытки мы здесь не будем). А именно, внутренний мир она пыталась свести к внешнему миру (Кондильяк, Мах, Авенариус, материализм); внешний мир – к внутреннему миру (Декарт, Беркли, Фихте); абсолютную сферу – к другим сферам (например, когда сущность и бытие божественного хотят “вывести” каузально); живой мир – к предданности мира мертвой природы (“теория интуитивного постижения” жизни, например, у Декарта и Т. Липпса); допущение о существовании мира современников – к предданности *собственного* внутреннего мира того, кто его допускает, и внешнего мира физических тел (философская теория умозаключения по аналогии и теория вчувствования в чужое сознание)¹⁵; разделение субъекта и объекта вообще – к предданности “ближнего”, которому сначала “интроецируется” какая-нибудь часть окружающего мира, например, “это дерево”, чтобы затем быть интроецированной также и самим наблюдателем (Авенариус); собственное “тело” – к простому ассоциативному упорядочению самовосприятий собственного “я” и ощущений, поступающих от органов, с одной стороны, и воспринятого извне собственного тела – с другой¹⁶. Все эти попытки в принципе ошибочны. Сферы *несводимы друг к другу* и даны *равнозначально* всякому человеческому сознанию. При этом может

¹² Перевод раздела С «О чужом Я. Опыт эйдологии, теории познания и метафизики опытного познания и реального полагания чужого Я и живых существ» опубликован в книге *Шелер М. О сущности философии. Работы разных лет.* – Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 195-254.

¹³ *Шелер М. Проблемы социологии знания.* – Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 50.

¹⁴ Там же. С. 53.

¹⁵ Ср. с доктриной «интерсубъективности и alter Ego» Э. Гуссерля!

¹⁶ См. сноску № 15.

быть строго доказано, что есть *сущностно-закономерный порядок в данности и предданности этих сфер*, остающийся *неизменным* при любом возможном развитии человека. Это означает следующее: на каждой стадии развития какая-либо одна из этих сфер всегда уже “наполнена” [содержанием], в то время как другая еще нет; или одна наполнена *определенным* [содержанием], другая – еще неопределенным. Далее, в то время как относительно реальности определенного в своем так-бытии предмета внутри какой-либо из этих сфер можно еще “сомневаться” или вопрос о ней может еще “оставаться открытым”, относительно реальности определенного в своем так-бытии предмета внутри другой сферы больше *нет* “сомнений” или вопрос о ней *не* может больше “оставаться открытым”.

Если не рассматривать место абсолютной сферы в этом порядке, то фундаментальное для целей социологии знания положение гласит: “*социальная*” сфера “*современников*” и историческая сфера предков является по отношению ко *всем* следующим за ней сферам *предданной* а) по реальности, б) по содержанию и по определенности содержания. “Ты-йность” (“*Du-heit*”) – основополагающая экзистенциальная категория человеческого мышления. Поэтому у примитивных народов она распространяется равным образом и на все явления природы; первично вся природа для них – выразительное поле и “язык” духов и демонов, скрытых за явлениями. Сюда же я добавлю и некоторые не менее важные законы предданности: 1) сфера внешнего мира всегда является *предданной* по отношению к сфере внутреннего мира. 2) мир, подразумеваемый “живым”, всегда является *преданным* по отношению к миру, подразумеваемому “мертвым”, то есть “*неживым*”. 3) “Этот” внешний мир субъектов-современников всегда является *преданным* по отношению к тому, что “я” как отдельное существо “знаю” о внешнем мире и что из него имею; и точно так же внешний мир “моих” современников всегда преддан по отношению к внутреннему миру “моих” современников. 4) Внутренний мир современников, предков и потомков (как перспектива ожидания) всегда *преддан* по отношению к “моему” собственному внутреннему миру как сфере; то есть все так называемое самонаблюдение, как это ясно понял уже Т. Гоббс, – это лишь особое “поведение” по отношению к самому себе, “как если бы” я был “другим человеком”: оно – не предпосылка, а следствие наблюдения за другими и подделка под него¹⁷. 5) Мое собственное и всякое чужое тело как *выразительное поле* (не как физическо-телесный предмет) является *преданным* по отношению ко всякому делению на физическое тело и телесную душу (то есть “внутренний мир”).

Таким образом, предположение о реальности и определенных свойствах *общества* и *истории*, в которых живет человек, основано отнюдь не на предположении о реальности и определенных свойствах так называемого “мира физических тел” или содержания внутреннего самовосприятия, как все еще думает большое число людей¹⁸.

Если попытаться выделить из третьей аксиомы ключевой по смыслу момент, характеризующий специфику человеческой социальности как интерсубъективной почвы, из которой и на которой вырастает личность, то, с нашей точки, это будет утверждение Шелером *предданности* «“*социальной*” сферы “*современников*” и *исторической сферы предков*» всем прочим сферам «по реальности», а также «по содержанию и по определенности содержания». Здесь мы усматриваем прямое указание на подключение личности к культурно-исторической памяти своего народа и всего человечества как необходимую сущностную предпосылку её становления. Это положение, действительно,

¹⁷ См. сноску № 15.

¹⁸ Там же. С. 54-55.

имеет фундаментальный характер для всякой теоретической социологии, которая ставит перед собой задачу докопаться до предпосылок собственного знания, чтобы осмыслить их. Парадоксальный факт: это положение феноменологической социологии знания Шелера, резюмированное в тезисе «“Ты-йность” (“Du-heit”) – основополагающая экзистенциальная категория человеческого мышления», вспоминают разве лишь тогда, когда речь заходит о М. Бубере, М.М. Бахтине или о диалогизме человеческого мышления вообще¹⁹, но мало кто оценивает его по достоинству в качестве динамита, подрывающего рационалистическую и индивидуалистическую доктрину «интерсубъективности и alter ego» Гуссерля и в значительной мере основанную на ней концепцию «жизненного мира»²⁰.

Глубокий внутренний изъян описанного выше социологического мифа об обществе «разумных эгоистов», как и его *модификации* в доктрине Гуссерля, состоит в том, что понятию «разумности» уже скрыто предпослано понятие «блага» (в смысле *добра*), так что фактически речь идёт не об эгоистической «выгоде», но о «благоразумном» отказе от части суверенитета Эго в пользу общества, – либо, по Гуссерлю, об истолковании «Чужого» в благоразумном качестве «Другого» как alter Ego и о последующем чисто спекулятивном насильственном интроецировании его в собственное Ego. Но «благоразумный эгоизм» – это уже не эгоизм, точно также как эгоизм противоречит благоразумию, во всяком случае, если понимать под ним направление разума идеей добра, направленность к ней разума. Аналогичным образом, человек, изначально данный и воспринимаемый как «Чужой» не может на чисто рациональных основаниях сделаться «Другим», а именно в смысле alter Ego, – чтобы стать таковым он уже должен быть «ближним», т. е. изначально входить в социальную общность людей, близких друг другу по тому или иному реальному (кровнородственному) и/или идеальному (идейно-ценностному) основанию – независимо от того, осознавал он это или нет, понимаем ли мы эту общность как заданную a priori или как данную a posteriori.

В свете безнадежно устаревшей позитивистской теории познания, дух и душа не наблюдаемы с помощью органов чувств, а потому не могут быть познаны средствами науки. Соответственно, все душевные и духовные феномены, фактическое наличие которых, казалось бы, нельзя отрицать, тем не менее, должны быть элиминированы как «аффекты», замутняющие рациональное мышление, да и просто как побочные бытовые явления, не способные претендовать на статус научно установленных эмпирических фактов. Но если душевно-духовные феномены не доступны для научного наблюдения, а наше знание о них нельзя считать достоверным, означает ли это, что они не существуют, не имеют значения и не играют в жизни важную роль? Конечно, нет²¹. Здесь мы сталкиваемся с агностицизмом и воинствующей узколобостью под флагом Science, которые в последние два века воспроизводятся в гуманитарной сфере благодаря религиозно-фанатичной вере во всемогущество науки и культу математически-точного знания. Причины живучести сциентистского мировоззрения также и в том, что

¹⁹ Характерно, что Э. Мунье в своём наброске *истории персонализма* в книге «Персонализм» упоминает многих, в частности, Шелера, Бубера, Бердяева, Ясперса, Рикёра, П.-Л. Ландсберга как персоналистски мыслящих философов XX в., но при этом не называет Э. Гуссерля.

²⁰ См.: *Малинкин А.Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. Москва, М.: Русская школа, 2019.

²¹ Ю. Левада считал «доходящий до суеверия в обыденном сознании престиж науки как деятельности» «иллюзией», заслуживающей специального социологического исследования, и цитировал иронические слова Нобелевского лауреата Р. Феймана: «Кстати, не всё то, что не наука, обязательно плохо. Любовь, например, тоже не наука. Словом, когда какую-то вещь называют не наукой, это не значит, что с нею что-то неладно: просто не наука она, и всё» (Цит. по: *Левада Ю.А.* Историческое сознание и научный метод / Философские проблемы исторической науки / Отв. ред. А. В. Гулыга, Ю. А. Левада. М.: Наука, 1969. С. 187).

натуралистически-редукционистский взгляд на мир подкупает своей простотой и доступностью для понимания, поскольку близкородственен обыденному практическому сознанию, сформировавшемуся в нашу индустриальную эпоху²². Оба считают правомерным превращать в *объект* познания абсолютно всё – и оба относятся к тому, что не поддаётся такой «объективизации» и ускользает от неё, одинаково скептически.

Научно ориентированная социология игнорирует личность, хотя и считает обязательным упоминать её и даже говорить о ней иногда в высоком штиле. Но фактически это поминки по личности. Социальная наука компенсирует свой агностический подход тем, что превращает личность в объект – делает её предметом эмпирических исследований в области отраслевой «социологии личности», исследований столь же многочисленных, сколь и бессодержательных. Подобно тому, как эмпирическая отраслевая «социология религии» элиминирует Бога, изучая реальное поведение верующих в религиозной общине и в миру так, как если бы Бога не было, социология личности элиминирует духовную сущность человеческой личности, изучая только реальное поведение человека в обществе с точки зрения его «самоидентификации» и значимости этого поведения для него самого. Конструктивистское понятие «идентичность», смысл которого происходит из неокантианской философии, выполняет в современной социологии религии и социологии личности (да и не только в них) функцию золотого ключика, открывающего все тайны священного и личностного бытия. На самом деле, этот термин-джокер – политкорректная *заглушка* к тому, что есть в реальной действительности и что должно бы в ней исследоваться. Да, с его помощью устанавливают что-то, впрочем, понятное и с точки зрения здравого смысла, но не замечают, что как раз он-то и перекрывает доступ к познанию глубинного сущностного ядра – в одном случае духовной реальности, онтологически и аксиологически высшей для всех и каждого, кто верует в Бога; с другом – духовной реальности, онтологически и аксиологически высшей для каждого отдельного человека в его социально опосредованном отношении к самому себе.

Откуда взялась и зачем нужна политкорректность в области социального познания? На наш взгляд, мы вместе с европейцами унаследовали её из эпох Возрождения, Реформации и Нового времени, когда заодно с борьбой против религиозного догматизма и засилья клерикалов сделали первые шаги на пути к отрицанию религии как таковой и секулярности как руководящему принципу общественного жизнеустройства. Спрашивается, во-первых, о какой адекватности в понимании поведения верующих может идти речь, если игнорируется их главный мотивационный фактор, определяющий весь смысл их жизни, – духовная любовь к Богу? Во-вторых, – о какой адекватности в понимании специфически личностного поведения людей может идти речь, если игнорируется дух как его главный мобилизующий фактор, который направляет развитие (духовный рост) от инфантильного нарциссического себялюбия к зрелой здоровой любви к самому себе, неотделимой от любви к ближнему, к родине, к Богу? Аналогичный вопрос правомерен и в отношении специфики познания социокультурного феномена «патриотизм», поскольку он необходимо связан с высшим актом духовного самоопределения личности. В чем же эта специфика заключается? Древний эпистемологический принцип гласит: подобное познаётся подобным. В данном случае это означает, что *духовное должно познаваться духовным*.

«В современном мире есть множество таких несчастных безродных людей, которые не могут любить свою родину потому, что инстинкт их живет лично-эгоистическим или

²² Индустриализм, в нашем понимании, включает новейшие способы социального бытия, основанные на цифровых информационных и коммуникационных технологиях.

эгоистически-классовым интересом, а духовного органа они лишены, – писал И.А. Ильин. – И вот, идея родины ничего не говорит их душе. Идея родины предполагает в человеке живое начало духовности. *Родина есть нечто от духа и для духа*, а в них – духа нет: он или безмолвствует, или мертв. То, во что они верят, есть материя, тогда как начало духа отринуту или поругано; или то, чего они хотят, есть новое распределение материальных благ, а все духовное им безразлично или враждебно. *Орган духа* атрофирован в них, как же они могут найти и полюбить родину? Ибо обретение родины есть *акт духовного* (хотя бы смутно-духовного, хотя бы духовно-инстинктивного) *самоопределения*, предполагающий, *что сам человек живет духом* и что духовный орган в нем не атрофирован; и этот акт самоопределения указывает ему его *собственные* духовные истоки и тем самым развязывает и оплодотворяет его собственное духовное творчество»²³.

В свете сказанного становится ясно, почему строго научный подход к социокультурным феноменам, которые предполагают реальное существование духа и происходят из человеческой духовности, не может дать их адекватного понимания. Вместо прямого духовного видения и понимания духовного феномена таким, каков он есть на самом деле, за что выступает феноменологическая философия, наука, отрицая дух, вынуждена идти окольными путями, объективировать необъективируемое, а по сути *конструировать* имитационное, подложное знание в виде заумных дефиниций, объяснительных схем, типологий, математических моделей. С плодами такого научно-рационалистического конструирования мы столкнулись, анализируя гуманитарно-научную литературу, посвящённую исследованию героизма личности, проявленного из любви к родине²⁴.

Когда справедливо утверждается, что героизм личности – высшее проявление духовного патриотизма, по умолчанию предполагается, что патриотизм и героизм – абстрактные понятия *только* в рамках учёного дискурса. В действительности же они всегда имеют индивидуально-личностную форму и выражаются в поступках, совершаемых конкретными людьми в конкретно-исторических обстоятельствах. Гуманитарии же склонны смешивать дискурс с реальностью, вследствие чего абстрактные понятия часто приобретают в контексте их учёных рассуждений самостоятельную виртуальную жизнь. Создаётся какая-то параллельная реальность, имеющая косвенное отношение к подлинной и не имеющая никакого отношения к реальной действительности. Нередко последователи строго научного знания, интерпретируя вероятные мотивы патриотически-героических поступков, принимают за достоверное знание – вопреки декларированной объективистской позиции – результаты самопознания и проецируют на исследуемый предмет собственные предрассудочные мнения о нём, «забывая» оговорить их, мягко говоря, гипотетический характер.

«Современная наука, – пишут, например, И.М. Суравнева и В.В. Фёдоров, – рассматривает феномены героизма и патриотизма с позиций социодинамики, т. е., анализируя социальные процессы, обуславливающие их содержание, в синхронном и диахронном развитии. Представляя единство материально-практической и духовной сторон социальной жизни, они вбирают в себя компоненты, жизненно важные для функционирования и развития общества. Сложность содержания феноменов проявляется во взаимодействии эмоционально-чувственного и рационального, преэмптивности и

²³ Ильин И.А. Путь духовного обновления / Сост., авт. предисл., отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 164.

²⁴ Малинкин А.Н. Культ героической личности в наградах социалистической Кубы. Исследование по социологии наградного дела. М.: Фонд «Новое тысячелетие», 2015 (изд. 2-е, исправленное и дополненное. М.: Русская школа, 2018. – 272 с.

новизны, общедемократического и социально-политического, национально-этнического и общечеловеческого»²⁵. Кажется бы, вполне адекватный подход к изучению патриотического героизма личности. Однако результаты его применения заставляют вспомнить народную присказку: *гора родила мышь*.

Приведу несколько фрагментов. «Статус героя – это всегда некоторая социальная монополия для конкретного человека, приоритет возможностей одного перед другими, потенциальный инструмент влияния и предмет социального торга, знак приобщённости к элите»²⁶. «Можно говорить, что проявления героизма присущи инфицирующие (самореплицирующиеся, «вирусные») свойства»²⁷. «Феномены терроризма и героизма в зависимости от социального контекста зачастую неразличимы в массовом сознании. С точки зрения тех, кто подвергается насилию, террорист – это преступник. Но одновременно он герой в глазах тех, чьи интересы отстаивает»²⁸.

«Героико-патриотический потенциал российского общества, – подытоживают свои изыскания И.М. Суравнева и В.В. Фёдоров, – имеет ряд специфических черт, находящихся своё выражение в масштабах, структуре, развитости патриотической, социальной, политической, предпринимательской и других видов социально-инновационной активности населения, в его настроении и готовности к мобилизации и защите родины. Прежде всего это стремление приобщиться к Власти (получить не только должность, но и государственные степени, звания, знаки отличия) имеет ореол сверхценности, поскольку автоматически означает не только наделение статусом «Истинного Героя и Патриота», но и корпоративную приобщённость к социальным благам и привилегиям. Во-вторых, это социальная демонстрация любых проявлений героизма и патриотизма представителями правящего слоя общества. Заявление о себе как герое и патриоте означает получение признания, положительную оценку притязаний, завоевание статусной позиции... В современной России символический капитал такого рода легко конвертируется во властные полномочия и финансовые преференции. И третье. В кризисный период, переживаемый российским обществом, обладание героико-патриотическим потенциалом (или хотя бы его номинация, маркировка, демонстрация, как правило, не востребованные в стабильном обществе), становятся значимой формой символического капитала, поскольку выступают идеальным закрепителем социального статуса, без чего становление субъекта в обществе практически невозможно»²⁹.

Складывается впечатление, что авторы, руководствуясь воздержанием от оценок, предписанным М. Вебером, пытались воздержаться от собственной личностной оценки изучаемого предмета и даже от отнесения его к ценностям вообще (несмотря на то, что Г. Риккерт справедливо считал такое отнесение имманентным всякому исследованию в области «наук о культуре»), а так как социально-научная оптика не позволяет увидеть духовную сущность феномена «героизм», они рискнули описать движущие силы героизма, прибегнув к интроспективному самопознанию. Методически-редукционистское воздержание от оценок М. Вебер представил как универсальный эпистемологический принцип «ценностной нейтральности», призванный гарантировать объективность взгляда. Фактически же это есть не что иное, как игнорирование существенной части

²⁵ Суравнева И.М., Фёдоров В.В. Феномен героизма. М.: Издательство ЛКИ, 2008. С. 135.

²⁶ Там же. С. 131.

²⁷ Там же. С. 132.

²⁸ Там же. С. 133.

²⁹ Там же. С. 136.

социокультурной реальности, которое приводит к *одностороннему* восприятию, пониманию, описанию и объяснению общественной практики. Если в области естествознания этот принцип имеет абсолютную значимость, то в сфере социального и гуманитарного познания лишь относительную³⁰.

Социальное бытие человека необходимо включает в себя ценностное измерение. И оно должно быть познано. Причём, согласно М. Шелеру, ценности и «ценностные модальности» – не просто один из аспектов социального бытия человека, а как раз то, что это бытие формирует, создаёт его фундамент. Мы полагаем, что Шелер справедливо критиковал М. Вебера за позитивизм и номинализм³¹. Не удивительно, что следование принципу ценностной нейтральности в социальном познании привело И.М. Суравневу и В.В. Фёдорова к тому, что, выявление реальных мотивов героизма как высшего духовно-патриотического акта личности они подменили субъективными домыслами о том, почему и зачем люди хотят стать героями. Вполне закономерно, что авторы апеллируют при этом исключительно к своекорыстным эгоистическим мотивам, даже не допуская мысли о возможности других мотивов, более высоких в нравственном отношении, – бескорыстных, альтруистических, т. е. духовных.

На наш взгляд, интерпретация И.М. Суравневой и В.В. Фёдоровым патриотического героизма носит саморазоблачительный характер. Она не только свидетельствует об ограниченности их взгляда на то, что такое человек, личность, патриотизм и героизм, но и выдаёт в них людей, не достаточно развитых духовно, либо – что более вероятно, но что ещё хуже – подавивших в себе духовное начало и сделавших сознательный выбор в пользу ценностей низшего порядка. Разделяемая авторами релятивистская позиция в отношении героизма как неоднозначного социокультурного явления (для одних героизм – это терроризм, для других терроризм – это героизм) в высшей степени характерна для научного объективизма, есть по сути необходимое следствие из него³². Чтобы подкрепить объективистскую констатацию амбивалентности героизма и заполнить оставшееся пустым мыслительное пространство, авторы приводят массу примеров из истории, десятки вырванных из культурно-исторического контекста цитат (типа «патриотизм – последнее прибежище негодяев» или «поклонение героям наиболее развито там, где наименее развито уважение к человеческой свободе»), строят спекулятивные типологии героев и героизма, перечисляют имена великих люди разных времён и народов.

Для сравнительного анализа точек зрения приведём размышления об истоках и сущности героизма, принадлежащие Н.Т. Антошкину (1942-2021) – генерал-полковнику авиации, Герою Советского Союза (1986), доктору военных наук, заслуженному военному лётчику Российской Федерации (1993), ликвидатору аварии на Чернобыльской АЭС, депутату Государственной Думы VI и VII созывов.

³⁰ О ложном понимании этого принципа в социальных и гуманитарных науках см.: *Малинкин А.Н.* Гуманитарное знание в борьбе эпистемологических парадигм (к истории вопроса) / Гуманитарное знание и вызовы времени. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. С. 108-124.

³¹ *Шелер М.* Учение о мировоззрении, социология и полагание мировоззрения / Макс Шелер. О сущности философии. Работы разных лет. – Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 177-194. *Шелер М.* Исключение Максом Вебером философии (К психологии и социологии номиналистического способа мышления) / Приложение. Дополнения из рукописного наследия к «Проблемам социологии знания» / Шелер М. Проблемы социологии знания. – Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 223-232.

³² Аналогично этому в свете научного объективизма может выглядеть и измена родине: для одних это – предательство, для других героизм. См.: *Малинкин А.Н.* Предать предателей: смердяковщина как элемент российской политической культуры // Вопросы национализма. 2017. № 1 (29). С. 221-237.

Героизм, писал Н.Т. Антошкин, «...проявляется, прежде всего, в *настоящей, бескорыстной и беззаветной любви человека к родителям и семье, родным и близким, друзьям и соратникам, женщине, отчому дому, Малой Родине и Отечеству в целом, Природе и её Создателю*. Героизм в моём понимании – это умение владеть и управлять собой, быстро преодолевать страхи, слабости, прихоти и низменные чувства, своевременно брать ответственность на себя и концентрировать все свои духовные, интеллектуальные и физические возможности на выполнении самых благородных задач и достижении самых гуманных целей во имя лучшей жизни людей на земле на благо своего Отечества. Герой с большой буквы – это человек, совершивший особый подвиг, отличный от других, связанный с проявлением личного мужества и героизма, огромным риском для здоровья и жизни, или принесением себя в жертву ради лучшей жизни людей и во благо своего Отечества, юридически закреплённый государственными актами и признанный народом»³³ (Курсив мой – А.М.).

Возможно, дефиниции Н.Т. Антошкина не безупречны с литературной и формально-логической точек зрения. Но его понимание героизма, основанное на опыте собственной жизни, несомненно, более глубокое, верное и объективное, чем представления цитированных авторов. Различия в мировоззренческих позициях, стоящих за расхождениями в точках зрения, бросаются в глаза, и их много. Отметим лишь одно, наиболее важное с теоретико-методологической точки зрения: героизм, согласно Н.Т. Антошкину, *проистекает из любви к родным и родине, необходимо сопряжён с ответственностью и предполагает высшее напряжение духовно-нравственных сил человека как личности в акте самопожертвования*. Именно потому, что героизм – это *деяние индивидуальной человеческой личности, высший духовный акт самопожертвования человека как живого социального существа*, он в принципе не может быть понят *только* с позиций научного рационализма, абстрактного мышления. Сам по себе социально-научный подход здесь не может дать ничего, кроме вариаций на тему «моральной арифметики» И. Бентама и пустого резонёрства: дескать, героизм обычно исправляет чьи-то ошибки, но правильная организация общества их исключит, и тогда героизм больше не понадобится.

Последний аргумент, призванный девальвировать и дискредитировать героизм как высший духовный акт личности, обычно используется сторонниками либерализма в качестве «козырного». Между тем, он основан на двойном заблуждении. Во-первых, ещё римляне говорили, что человеку свойственно ошибаться: *errare humanum est*. Во-вторых, даже если отвергать христианское учение о грехопадении, где эта древняя мудрость получила мифологическое истолкование с глубочайшими морально-этическими импликациями, нельзя не признать: такой правильной организации общества, которая исключала бы человеческие ошибки, не было, нет и никогда и не будет, потому что её не может быть.

Социально-философские доктрины либерализма, гуманизма, марксизма и др., исключая идею Бога, переносят атрибуты Бога на человека, как, например, это сделал Ф. Ницше в своей концепции «сверхчеловека» или К. Маркс в своей «научно-коммунистической» эсхатологии. Но может ли человек быть «мерой всех вещей – существующих, что они существуют, и не существующих, что они не

³³ Антошкин Н.Т. Всё в мире тленно, только подвиги и слава Героев вечны! (Фрагмент рукописи). Текст рукописи Н.Т. Антошкин лично передал автору этих строк, как и другим участникам круглого стола «Высшая степень отличия. К 80-ой годовщине учреждения звания Героя Советского Союза», проведённого 14 апреля 2014 г. в здании РИА Новости на Зубовском бульваре.)

существуют» (Протагор)? Действительно ли человек всеведущ, всемогущ, вездесущ и т. д.?

Онтологические предпосылки взаимосвязи личности и патриотизма

Наш ответ на поставленный выше вопрос отрицательный. Отдавая должное могуществу человеческого разума, мы считаем для себя неприемлемым такой взгляд на мир, согласно которому он создан якобы по меркам человека. Не всё недоступное человеку с его специфической телесной, психофизиологической и интеллектуальной организацией не существует. Не разделяем мы и тот взгляд, согласно которому не существует то, что не высказано, не выражено, не зафиксировано в символах. Нет, мир создан не для того или, во всяком случае, *не только* для того, чтобы служить средством для построения человеческой цивилизации и чтобы отобразиться в языковых, математических, изобразительных, музыкальных и других символических формах человеческой культуры. Конечно, последние нужны человеку как живому *социальному* существу, наделённому не только сознанием, но и духом, потому что в процессе мировой истории они стали для каждого человека материалом, из которого формируется его *родовая* сущность, его «*вторая природа*» – природа *подлинно* человеческая, т. е. *человечески-личностная*.

Молодые люди, вступая в контакт в обществе с окружающими людьми, открывают для себя с их помощью цивилизационное и культурное наследие, сохранённое предшествующими поколениями. Это наследие родной страны и всего человечества они воспринимают как независимую от их сознания *объективную реальность, предданую* их жизненному опыту (и априорную в этом смысле). Сложный процесс включения человека в общественные отношения – то, что социологи называют «социализацией личности»³⁴ – происходит *одновременно с усвоением* части того многообразия символических форм культуры, которая для них жизненно важна, поскольку именно она соответствует их природным задаткам и способностям, их душевному строю, духовным устремлениям. Приобщение к отечественным культурным традициям и общественным реалиям не рефлексируется, воспринимается как нечто само собой разумеющееся, потому что происходит на основе естественного *этогологического* сродства: люди тянутся к тому, что уже отчасти заложено в них наследственностью и воспитанием, к тому, что им нравится, поскольку близко и понятно. Ядром родного культурного наследия для каждого нового поколения является *историческая память народа*, к которому они принадлежат. Усваивая её, молодые люди осознают, что, их страна и общество, не всегда были такими, какими они их видят, что, оказывается, они впервые *стали* такими благодаря их отцам и матерям, дедам и бабкам и т. д., и что, следовательно, *и они сами* в своей стране – не случайные пассажиры в общественном транспорте, а полноправные деятели и *со-творцы* отечественной истории, *ответственные* за её дальнейшую судьбу. Таковы истоки патриотизма: он формируется как существенная и необходимая составная часть личности.

Но говоря о «второй природе», нельзя забывать о «первой» – той, которая объективно наличествует в человеке, поскольку он есть не только наделённое духом социальное существо, но и *живой организм*. Миллионами незримых и мало познанных нитей человек связан с другими живыми организмами планеты, – животными и растениями, вплоть до бактерий и вирусов, – связан, может быть, не только посредством

³⁴ Это понятие утвердилось в социологии давно и переходит из учебника в учебник, но мало кто обращает внимание на его странный смысл: во-первых, оно уже предполагает готовую личность, в то время как речь идёт только об её возникновении и формировании; во-вторых, поскольку личность – по сути социальный феномен, происходит удвоение сущности, т. е. получается нечто подобное «каше, масляной маслом».

пищевых и каузальных цепочек³⁵. В свою очередь, живая природа абсолютно невозможна без неорганической, или «мёртвой», т. е. такой, в которой современное естествознание не обнаруживает известные ему признаки жизни и которая составляет физический материальный мир. Органическая природа опирается на неорганическую, питается её ресурсами, черпает из неё энергию, с её помощью выходит в космическое пространство. Недопустимо игнорировать *объективную реальность природы* во всех возможных модусах её существования, в том числе и тех, о которых современной науке (пока) ничего не известно. Отказ от элиминации неведомого природного начала является следствием более общего философско-мировоззренческого принципа. Мы называем его «*онтологическим*». Здесь нет места для его аргументированного обоснования. Однако нельзя не сказать главного кратко. Вслед за М. Шелером и вопреки зрелому К. Марксу мы не приравниваем *бытие* к бытию только «материальному», ибо видим в человеке нечто большее, чем *homo oeconomicus*, а в обществе – нечто большее, чем хозяйственный союз.

Во-первых, мы не отождествляем общественное бытие только с *производственными отношениями*, а исходим из его *философско-антропологического* видения. Общественное бытие не сводится только к народному хозяйству – это целостная совокупность социально-опосредованных и культурно-опосредствованных начал (влечений) «первой природы» человека как живого организма, которые проявляются как *реальные факторы*, действующие в историческом процессе постоянно и одновременно, хотя неравномерно и неравносильно. Помимо экономических отношений, укоренённых в инстинкте самосохранения, к реальным факторам истории относятся социально опосредованные властно-политические отношения и кровнородственные (коренящиеся, соответственно, в инстинктах власти, размножения и продолжения рода). В реальной истории они взаимодействуют с идеальными факторами – различными началами целостной душевно-духовной сферы человеческих личностей. К главным познавательным потенциям и стремлениям «второй природы» человека относятся научное познание, философия, религия, искусство. Подобно тому, как в человеке телесное и духовное начала проникают друг в друга, реальные и идеальные факторы тесно взаимодействуют между собой в социальной и исторической жизни. Именно поэтому любой исторический процесс и факт, любой социокультурный феномен – в том числе, и патриотизм – всегда суть нерасторжимое единство реального и идеального.

Об этом верно писал И.А. Ильин: «В здоровой жизни человека инстинкт и дух вообще не оторваны друг от друга: но степень их примиренности, взаимной согласованности и взаимного проникновения бывает неодинакова. Инстинкт, не приемлющий духа, – слеп, самоволен, безудержен и чаще всего порочен; он идет к крушению. Дух, не приемлющий инстинкта, – подорван в своей силе, теоретичен, бесплоден и чаще всего нежизненен; он идет к истощению. Инстинкт и дух призваны к взаимному приятию: так, чтобы *инстинкт* получил *правоту и форму духовности*, а дух получил *творческую силу инстинктивности*»³⁶. До него принцип взаимосвязи реальных и идеальных начал в человеке и человеческом обществе глубоко развил М. Шелер: «Ту же идею, что я изложил ещё в моей «Этике», недавно метко сформулировал Николай

³⁵ Пандемия коронавируса заставила вспомнить об этом даже тех, кто её демонстративно игнорирует, наивно полагая, будто эти незримые нити не существуют, потому что их не видно.

³⁶ Ильин И.А. Путь духовного обновления / Сост., авт. предисл., отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 163. И далее: «Так и в патриотизме. Патриотизм есть любовь – не просто «предпочтение», «склонность» или «привычка». И если эта любовь не «пустое слово» и не «поза», то она есть *инстинктивная* прилепленность к родному. Поэтому патриотизм *всегда инстинктивен*. Но он *не всегда духовен*. И то, что должно быть достигнуто, есть *взаимное проникновение инстинкта и духа в обращении к родине*». (Там же.)

Гартман: «Высшие категории бытия и ценности изначально суть более слабые»³⁷. «Каждая более высокая форма бытия по сравнению с более низкой относительно бессильна, и осуществляется она не посредством собственных сил, а за счёт сил низших форм»³⁸. Согласно М. Шелеру, именно в человеке божественная мировая основа, представляющая собой двуединство инстинктивного порыва и духа, приходит к самоосознанию.

«Для нас *основное отношение человека к мировой основе* состоит в том, что эта основа непосредственно *постигает* и *осуществляет* себя в самом человеке, который как таковой – и в качестве духовного, и в качестве живого существа – всегда есть лишь *частичный центр духа и порыва*, частичный центр «сущего через себя». Это старая идея Спинозы, Гегеля и многих других: *первосущее осознаёт самого себя в человеке*, причём в том же самом акте, в котором человек видит в нём свою собственную основу. Мы только должны преобразовать эту идею, которая была до сих пор представлена односторонне интеллектуалистски, в том смысле, что *знание* этой своей обоснованности есть лишь *следствие активной мобилизации центра нашего бытия по идеальному вызову Deitas и попытки* ответить на него и в этом ответе первым делом *сотворить* становящегося из праосновы «Бога» в виде *возрастающего взаимопроникновения порыва и духа*»³⁹. Рост взаимного проникновения порыва и духа составляет, согласно М. Шелеру, сущность процесса мировой истории. «И в ходе этого развития может произойти постепенное *переворачивание того первоначального отношения*, согласно которому высшие формы бытия суть самые слабые, а низшие – самые сильные. Иначе говоря, цель и предел конечного бытия и истории – взаимное проникновение первоначально *бессильного духа* и первоначально *демонического порыва*, т. е. слепого ко всем духовным идеям и ценностям, посредством *становящейся* идеации и *одухотворения* стоящих за образами вещей *нужд (Drangsale)*, а также благодаря одновременному *обретению духом мощи*, т. е. его *оживлению*»⁴⁰.

Во-вторых, мы не рассматриваем бытие в гегельянском или неомарксистском (Г. Лукач и др.) смысле, т. е. не усматриваем в нём *только* опредмеченный, овеществлённый продукт сознательной деятельности людей, отвлечённый результат цивилизационной и культурной активности человечества. Такой специфически западноевропейский идеалистический взгляд, обусловленный Реформацией и эпохой Просвещения, – в «ортодоксально-марксистской» трактовке, «*объективно-идеалистический*» – сужает понятие «бытие» до замкнутой человеческой ойкумены, в которой действуют три закона, сформулированные Х. Плеснером: «естественной искусственности», «опосредствованности» и «утопического местоположения»⁴¹. Ибо только в сугубо «человеческой сфере» всё разумное имеет возможность стать действительным, а всё действительное – разумным.

Таким образом, гегельянский взгляд фактически элиминирует *трансцендентную* часть бытия как объективной реальности. Между тем, она существует не только вне

³⁷ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos / Макс Шелер. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. S. [171]. (Под «Этикой» имеется в виду главный труд М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913-1915).

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem. S. [190].

⁴⁰ Ibidem. S. [175].

⁴¹ Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. – Пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова. М.: РОССПЭН, 2004. С. 251-291.

сознания человека, но и за границами его возможного познания и вместе с человеческой ойкуменой образует в совокупности целое *абсолютного бытия* (и философскую идею Бога). Гегельянский же подход часть выдаёт за целое (*pars pro toto*): *трансцендентное абсолютное бытие* (целое) подменяется *трансцендентальным* «абсолютным духом» (частью). В результате это частичное мнимое «целое», с одной стороны, тотально рационализируется (панлогизм), с другой – лишается своего священного статуса, десакрализуется, поскольку допускает лишь такое понимание абсолютного бытия, которое является продуктом человеческого рационального мышления. Тем самым создаются предпосылки для неоправданно горделивого возвеличения человека как носителя якобы всемогущего и самовластного разумного духа. Л. Фейербах истолковал их в гуманистическом ключе, К. Маркс и Ф. Энгельс сначала интерпретировали их также скорее гуманистически, однако впоследствии – системно «материалистически» (экономизм). При этом первый пришёл к атеизму, вторые вполне закономерно к – «научному атеизму».

Между тем, в том действительном мире, в которой мы живём, всегда есть место для разумно необъяснимого или «иррационального»: случайного, чудесного, таинственного. И если последнее не укладывается в атеистическое «научное мировоззрение» борцов против «лженауки» и «антинаучных подходов», это вовсе не означает, что вслед за ними мы должны лишать всё непостижимое и неведомое для нас бытийного статуса и элиминировать. Если с научной точки зрения, одухотворённая жертвенная любовь (*агаре*) – в частности, духовная любовь к родине – штука весьма сомнительная, ибо, как и личность, не может быть «предметом» и не поддаётся наблюдению, то, например, с точки зрения здравого смысла, с точки зрения искусства, с религиозной и философской точек зрения, существование этого феномена не подлежит никакому сомнению.

Отношение человека к миру не сводится к одному лишь рациональному познанию, которое формируется на сравнительно поздней стадии его культурно-исторической эволюции. Человек всегда объяснял и объясняет *весь мир целиком, всё мироздание в целом. Мировоззрение человека всегда есть целостность*, потому что его принципиально неполное, но бесконечно пополняемое знание *дополняется до целого верой*. А так как естественное отношение человека к миру всегда преломляется через социокультурную среду его обитания и поэтому начинается с *чувств любви, веры, надежды*, строится на этих фундаментальных эмоциях, то *первично оно всегда ценностное*. Восприятие чего-либо в качестве ценности, или ценностное восприятие, – культурно-исторически первоначальный и феноменологически первичный способ отношения человека к миру вообще и познавательного, в первую очередь⁴². Ценностно-нейтральным оно становится лишь *вторично* – в результате применения особой познавательной установки, специального подхода к действительности, а именно теоретической (научной) *редукции*, одним из важнейших элементов которой является *воздержание* от ценностного мировосприятия, *элиминация* ценностей.

Было бы ошибкой в традициях сенсуализма и эмпиризма отождествлять эмоции как душевно-духовные переживания с «чувственностью», «чувственными восприятиями»,

⁴² Очевидно, что наше понимание «ценности» и «ценностей», не имеет ничего общего с социально-научным. В эмпирической социологии и опросах общественного мнения эти термины приобрели множество трактовок и значений. Их число, вероятно, немногим меньше числа тех, кто берёт на себя труд интерпретировать их в целях последующей «операционализации». Проблема адекватности и сопоставимости результатов эмпирических исследований «ценностей», «ценностного сознания» и т. п. в условиях господствующего ныне «эпистемологического анархизма» представляется нам неразрешимой в принципе. О «ценностях» в рамках внутренне- и внешнеполитического дискурсов речь не идёт вообще, поскольку в них они предстают только как идеологические конструкции.

«данными органов чувств», или «ощущениями», т. е. рассматривать их упрощённо, в урезанном, искажённом виде, как нечто вторичное и малозначимое. Осознаёт это человек или нет, но его познание всегда начинается с чувств симпатии и любви, поскольку то, что мы не любим, то, что нам не нравится и отторгается нами, с самого начала не попадает в сферу нашего внимания, интереса и, как следствие, созерцания, запоминания, рефлексии и анализа. Мы этого не замечаем, не обращаем на это внимание, игнорируем⁴³. В лучшем случае мы можем признавать, что *оно* существует само по себе, однако для нас оно не существует – ещё не существует либо уже не существует. Во всяком случае, оно не становится предметом нашего познания. На самом деле Кант признался в своей закрытости от мира, нелюбви к нему, агностически утверждая, что «Ding an sich» («вещь сама по себе») останется для нас, людей, навсегда «вещью в себе» («Ding in sich»).

«Невозможно познать что-либо, если его не любишь, и чем глубже и полнее должно быть знание, тем более сильной, мощной и живой должна быть любовь, переходящая даже в страсть» – ещё молодым писал Гёте. (...) В один ряд с этим суждением может быть поставлено знаменитое высказывание Леонардо да Винчи: «Всякая большая любовь – дочь большого познания». Джордано Бруно, гений Ренессанса, присоединяется к мнению Леонардо в своей теории героической любви – таким образом, благодаря взаимной поддержке между *любовью и познанием* устанавливается глубочайшая духовная связь; но если у Гёте *любовь* подталкивает к познанию, у Леонардо же, наоборот, *познание* приводит к любви. Однако оба тем самым возражают против общепринятого и, насколько я могу судить, специфически современного буржуазного суждения о том, что любовь скорее “ослепляет” человека, чем делает его зрячим, и что, следовательно, подлинное познание мира может основываться только на исключительном *сдерживании* эмоционального начала вкупе с одновременным отказом от расстановки приоритетов между предметами, ценность которых находится в тесной взаимосвязи с результатами поступков, руководимых чувствами»⁴⁴.

Идея о том, что всё и всякое познание должно быть очищено от человеческого эмоционально-волевого отношения, словно от грязи, замутняющей истинное видение мира, в корне ошибочна. Она основывается на сциентистской рационалистической трактовке ценностей как интеллектуалистских конструкций. Сциентизм, или философия, которая видит свой эпистемологический идеал в *sciense* («позитивной науке» по образцу естествознания) и сама стремится стать научной в этом смысле, представляет собой *идеологию* кальвинистского или пуританистского толка. Сциентизм – соблазнительный, с виду «гуманистический», но, как показала практика, увы, ядовитый плод культурно-исторического развития Запада в Новое время. Его следствием стала социокультурная эволюция по направлению к *капиталистическому* «расколдовыванию» мира, которая одновременно привела к «расчеловечению» самого человека. Достижения научно-технического прогресса позволили Западу установить *колониальное господство* над большей частью планеты и заразить в процессе глобализации всё остальное человечество бациллой сциентизма на почве капиталистической рационализации.

Сегодня, в эпоху нового колониализма, когда военное и финансовое господство западных метрополий всё более масштабно поддерживается культурным господством и агрессивной информационной экспансией, новейшие цифровые технологии используются

⁴³ Шелер М. *Ordo amoris* / Шелер М. Избранные произведения. – Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. Под ред. А.В. Денежкина. М.: «Гнозис», 1994. С. 339-376.

⁴⁴ Шелер М. *Любовь и познание*. – Пер. с нем. Д.Ю. Дорофеева / Приложение 2. Тексты Макса Шелера / Философская антропология Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы. Отв. науч. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2011. С. 435.

для переформатирования человеческого сознания из индивидуально-личностного в массовое, т. е. для *обезличивания* людей. Задача – загнать всех в виртуальные «социальные сети», сбить их там в послушные стада потребителей, которыми легко манипулировать с помощью идеологически выдержанных правил политкорректности. «Ничего личного – только бизнес».

Рассмотренное в теоретико-познавательном смысле, «иррациональное» чувство любви имеет глубокий онтологический смысл. Ведомый любовью процесс познания, равно как и открываемое любовью знание, нельзя трактовать ни узко рассудочно, ни только в рамках культурно-цивилизационной *книжной* премудрости или *цифровой* мнимой реальности. Это не получение информации и даже не чтение с глубоким пониманием, но участие одного бытия в другом бытии. «...Знание есть бытийное отношение, – писал М. Шелер, – а именно такое, которое предполагает бытийные формы «целого» и «части». Это отношение *участия* одного сущего в так-бытии другого сущего, посредством которого в этом так-бытии ни в коей мере не соплагаются изменения. «Знаемое» становится «частью» того, кто «знает» ... Это бытийное, а не пространственное, временное, каузальное отношение. «Mens», или «дух», означает для нас некий X, или совокупность актов в «знающем» сущем, посредством которых такое участие возможно... Корнем этого X, моментом, определяющим движение исполнения актов, ведущих к какой-либо форме у-частия (*Teil-habe*), может быть только трансцендирующее само себя и своё собственное бытие *при-частие* (*Teil-name*), которое мы называем «любовью» в самом формальном смысле этого слова. (...) Без тенденции сущего, которое «умеет» *выходить и исходить* из себя для у-частия в другом сущем, не существует вообще никакого возможного «знания». Я не вижу другого названия для этой тенденции, кроме «*любви*», самоотдачи – готовности отдаться, как взрывания границ собственного бытия и так-бытия»⁴⁵.

Можно по-разному мыслить и толковать духовную любовь личности к родине, патриотизм, но, если подходить к его пониманию с бытийной стороны, то это – *деятельное участие в судьбе своей страны и народа, самоотверженное служение* отечеству, готовность к *самопожертвованию*, т. е. готовность отдать свою жизнь за Родину, во имя сохранения жизни и счастья других людей, народа. Не всем дано совершать героические подвиги во славу России. Но вот что знаменательно: формирование патриотизма как эмоционального, душевного строя и умонастроения начинается обычно с сочувственного, сострадательного, благоговейного отношения к героям-защитникам Отечества и гордости за их великие деяния. Ибо нет ничего, чтобы могло бы с такой неотразимой силой влиять на человека, кроме личности другого человека, взятого за *образец*, оваянный ореолом славы и святости. Знание о личностях героев хранит не только наука история – легенды о них живут в исторической памяти русского народа как нетленные *личностные образцы*. Мы знаем и помним православных святых Илью Муромца, Дмитрия Донского, Александра Пересвета, Александра Невского, Фёдора Ушакова, а также Героя Советского Союза Николая Антошкина, Героя Российской Федерации Вячеслава Бочарова, кавалера ордена Мужество св. Евгения Родионова, Героя Российской Федерации Магомеда Нурбагандова и многих, многих других.

Итак, познать нечто поистине мы можем только любя. Только человеку, движимому любовью к родине, дано верно понять смыслы, идеи и ценности, заключённые в

⁴⁵ Шелер М. *Формы знания и образование* / Шелер М. Избранные произведения. - Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. Под ред. А.В. Денежкина. М.: «Гнозис», 1994. С. 39-40, 40, 41.

исторической памяти своего народа, и осознать самого себя как его неотъемлемую частицу – духовную *личность*, ответственную *перед* народом и со-ответственную *за* его судьбу. *Быть личностью – значит быть патриотом своей страны. И наоборот, стремиться быть истинным патриотом своей страны – значит обрести духовную личность.* Искренняя и деятельная любовь к родине – необходимое, но не достаточное условие полноценного бытия личности. Патриотизм – естественно-закономерная стадия возрастания личности, через которую она обязательно должна пройти. Она не может перепрыгнуть через эту стадию своевольно, «по желанию», зато может превзойти её в духовном труде и соработничестве с другими личностями. Личностное бытие по сути своей есть непрерывное становление. Осваивая культурное наследие своей страны и всего человечества, личность открывает для себя *мир в целом*. Развитой личности, при том, что она свято хранит любовь к родине, нужен весь мир, нужна целая вселенная. Она стремится служить не только своей стране и народу, но и всему человечеству. И это достойное стремление. Главное, чтобы служение человечеству не превратилось в отрицание духовной ценности патриотизма, но всегда опиралось на верность родине и служение отечеству.

Литература

Антошкин Н.Т. Всё в мире тленно, только подвиги и слава Героев вечны! (Фрагмент рукописи).

Гуссерль Э. Картезианские медитации. V. Медитация. Раскрытие сферы трансцендентального бытия как монадологической intersубъективности. Заключение. – Пер. с нем. В.И. Молчанова / Эдмунд Гуссерль. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С. 377-442.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Третья часть. Разъяснение трансцендентальной проблемы и функция психологии в этом разъяснении. – Пер. с нем. В.И. Молчанова / Эдмунд Гуссерль. Избранные работы. – Сост. В.А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 443-459.

Ильин И.А. Путь духовного обновления / Сост., авт. предисл., отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 1216 с.

Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод / Философские проблемы исторической науки / Отв. ред. А. В. Гулыга, Ю. А. Левада. М.: Наука, 1969. С. 186-224.

Малинкин А.Н. Понятие патриотизма. Эссе по социологии знания // Социологический журнал. 1999. № 1/2. С. 87-117;

Малинкин А.Н. Социальные общности и идея патриотизма // Социологический журнал. 1999. № 3/4. С. 68-89.

Малинкин А.Н. Гуманитарное знание в борьбе эпистемологических парадигм (к истории вопроса) / Гуманитарное знание и вызовы времени. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. С. 108-124.

Малинкин А.Н. Предать предателей: смердяковщина как элемент российской политической культуры // Вопросы национализма. 2017. № 1 (29). С. 221-237.

Малинкин А.Н. Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. Москва, М.: Русская школа, 2019. – 230 с.

Малинкин А.Н. Социология и философия: нераздельны и неслиянны. Рождение марксистской социологии из духа большевизма. Часть 1 // Социологический журнал. 2020. Том 26. № 3. С. 148–171. DOI: 10.19181/socjour.2020.26.3.7399

Малинкин А.Н. Социология и философия: нераздельны и неслиянны. Рождение марксистской социологии из духа большевизма. Часть 2 // Социологический журнал. 2020. Том 26. № 4. С. 137–169. DOI: 10.19181/socjour.2020.26.4.7647.

Мунье Э. Персонализм. – Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Искусство, 1992. - 143 с.

Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. – Пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова. М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.

Суравнева И.М., Федоров В.В. Феномен героизма. М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 152 с.
Ильин И.А. Путь духовного обновления / Сост., авт. предисл., отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 17-281.

Шелер М. Философское мировоззрение / Макс Шелер. Избранные произведения. – Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. Под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 3-14.

Шелер М. Ordo amoris / Шелер М. Избранные произведения. – Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. Под ред. А.В. Денежкина. М.: «Гнозис», 1994. С. 339-376.

Шелер М. Формы знания и образование / Шелер М. Избранные произведения. - Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. Под ред. А.В. Денежкина. М.: «Гнозис», 1994. С. 39-40, 40, 41.

Шелер М. Проблемы социологии знания. – Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. – 320 с.

Шелер М. Шелер М. Любовь и познание. – Пер. с нем. Д.Ю. Дорофеева / Приложение 2. Тексты Макса Шелера / Философская антропология Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы. Отв. науч. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: АЛТЕЙЯ, 2011. С. 435-458.

Шелер М. Исключение Максом Вебером философии (К психологии и социологии номиналистического способа мышления) / Приложение. Дополнения из рукописного наследия к «Проблемам социологии знания» / Шелер М. Проблемы социологии знания. – Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 223-232.

Шелер М. О чужом Я. Опыт эйдологии, теории познания и метафизики опытного познания и реального полагания чужого Я и живых существ / *Шелер М.* О сущности философии. Работы разных лет. – Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С.195-254.

Шелер М. Учение о мировоззрении, социология и полагание мировоззрения / Макс Шелер. О сущности философии. Работы разных лет. – Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 177-194.

Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos / Макс Шелер. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. S. 129-193.